L 19ª — 5ª columnae

Pf XVII-100

CVRSVS PHILOSOPHICVS,

IN QVO

TOTIVS SCHOLÆ QVÆSTIONES,

Ferè omnes, æquâ perſpicuitate, ac doctrinâ, in vtrámque partem propugnantur.

Authore R. P. I. VINCENTIO, Congregationis Doctrinæ Chriſtianæ nunc Generali, olim Toloſæ in Collegio SQVILLANO publico Philoſophiæ Profeſſore.

TOMVS SEXTVS.

In duos ſubdiviſus.

Complectens decem Ethicorum Ariſtotelis libros & multa ex Theologia.

TOLOSÆ,

Excudebant IOANNES BOVDE, & Vidua I. IAC. BOVDE, Regis, Comitiorum Linguæ Occitanæ, & Academiæ Toloſanæ, Typograph. juxta Collegium Fuxenſe. 1676.

Cum Approbatione, & Privilegio Regis.

ARCHIVES DE TOULOUSE

BIBLIOTHEQUE TOULOUSE UNIVERSITAIRE

ILLVSTRISSIMO ECCLESIÆ PRINCIPI

DOM. D. NICOLAO SEVINO

CADVRCORVM ANTISTITI, ET COMITI.

POST absolutum complurium annorum opus, post tentatos occultioris naturæ recessus vltimos, & exploratum improbo labore mundum, maius aliquid difficiliusque contemplaturus ad Te venio, ECCLESIÆ PRINCEPS ILLVSTRISSIME. Nihil enim in terris vnquam operosius quæsitum est, nihil mirabilius inuentum, quàm Euangelio dignus, & suo muneri non impar Episcopus. Plus profecto in eo effingendo desudat gratia, quàm in mundo concinnando laborauit natura. Etenim si quemlibet non pœnitendum Christianum, mundo maiorem, celsiorem cœlis definit esse Chrysostomus; quantò magis Christianorum parens, & rector mundo hoc vniuerso melior videbitur, nostrisque præbere debet Licæis, ac Stois sublimioris Philosophiæ materiam? Diuinior certè quispiam mundus est magnus Episcopus, Deum ipsum conditorem habens, & incolam, cuius elementa virtutes sunt, quem pro sideribus irra-

diæt incommutabilis veritas ; & ne quid isti mundo desit quem in Te cernimus , adsum ego contemplator Philosophus.

Sed vnde priùs auspicari decet pulchrum illud inauditæ Philosophiæ curriculum, quàm ab ea parte , quâ maximè Philosophus es ? ab ea , inquam , eruditione , cui nulla memoria , nullum ingenium , præter tuum, par esse possit. Linguas omnes , facta omnia , res omnes ità complexus es, vt nobis, qui loqui , scribere , & pauca inter homines demirari solemus , nihil tamen Te disputante , superfuit nisi silentium , & stupor ; & si quid aliud , verecundia de nostro Magisterio , amor de Tuo.

Ex tam diuite doctrinæ penu mirum in modum locupletatur Tua illa mirabilis eloquentia , [a] *quâ velati cœlesti hamo per Apostolicas artes piscaris homines , viuificandam potiùs , quàm perimendam Deo prædam. Quàm Te libenter aspicimus , dum cuncta Tuæ Paroeciæ oppida, cunctos vicos concionator infulatus oberras ! Nec piget eos sermones rusticanis auribus infundere , quos attoniti Reges audirent , & Aula politior plausibus olim excepit. Res est profectò miraculo similis , ac nascentis Ecclesiæ dignum spectaculum, vna in æde compositi Episcopus comes orator , & auditor bubulcus. In campestri Martyrio , non secùs ac in magnis vrbium basilicis, libenter loqueris magnalia Dei , Spiritus Sancti calens incendio , & Apostolicam ructans Ebrietatem.*

Verùm quantauis polleas eloquentiâ labiorum , major tibi facundia factorum est ; magnusque in Cœlorum Regno futurus doces simul & facis. Quid verò non facis

[a] Paulinus ad Florentium Cadurc. Episc. epist. 3.

[b] Paulin. ad *summe Sacerdos augustissime ?* [b] *cuius diuitiæ vbera*

pauperum sunt ; cuius domus hospitium Christi est ; qui non iacere mendicum ante ianuam tuam, epulante Te, sustines, sed contrà tectis Tuis lætus inducis, aut Tecum epulaturum, aut etiam, ieiunante Te, saturandum. Soles enim non rarò callidus ieiunator inter media sedere fercula, tacitâ confectus inediâ : & tanquam non Phrygiæ, sed Calvariæ Tantalus duplicato ieiunio, Cælorum Regno vim facis, altero ciborum abstinentiâ, præsentiâ altero. Qua in re sanctissimum præsulem Alanum non imitaris modò, sed superas : illi enim olera, radices, lupinum, saliares epulæ sunt ; Tu nullas ferè admittis epulas : ille anachoretico ritu pransit, Tu Angelico.

Alithium Episcop. vt creditur Cadurcorum. Epist. 31.

Prorsus Angelicus nullum ad delitias corpus habes ; plura tamen videris ad cruciatus habere ; nam nisi sit multiplex, aut vnum ex seipso renascens, qui possit sufficere tot laboribus, ieiuniis, vigiliis, crucibus, quibus Te diriter torquere soles, bonæ persecutionis Martyr sub Te Tyranno.

Durum aduersùm Te bellum geris, Pontifex optime, pacis alioquin amantissimus, quam cum omnibus hominibus non solùm habere cupis magnâ charitate, sed etiam habere potuisti magnâ felicitate. In vltimis illis, lugendisque Ecclesiæ Gallicanæ dissidiis, quæ nuper à Magno Ludouico sopita sunt, solus penè Sanctorum Præsulum, nec habuisti aduersarium, nec fecisti, dum neutri parti faues ad certamina, ambas ad osculum pacis hortaris, vtrique Sanctus es, nec illa nutantem obiicit fidem, nec ista laxiorem arguit disciplinam. Dissideant in aliis, in hoc conueniunt, Te simul & [c] morum esse canonem, & fidei firmamentum, ac per vtrumque Ecclesiæ Gallicanæ normam. Rara ista, præsertim in Sanctis felicitas est, non solùm nostris

[c] Nazianzenus sic Basilium commendat epist. 38. ad simpliciam.

temporibus, sed etiam priscis. Etenim & Basilius semiarrianus & Chrysostomus origenista, & Martinus priscillianismum olere quibusdam intemperantiùs Catholicis visus est: sed istud in tuam Amplitudinẽ nemo scelus admisit: & Tua fides, tametsi non melior (non enim potest) fœlicior tamen extitit. Ex omnibus dissidentibus neminem prorsus accusatorem habuisti, vt omnium aut iudex esse posses, aut arbiter.

Verùm præcipua Tua laus, atque adò corona Tua Cadurcensis Ecclesia sit, heu quàm lætâ facie nobis occurrit! quàm digna sponso suo sponsa progreditur! Nullibi aut fides sincerior, aut hæresis attritior, aut vita innocentior, aut Canonum disciplina vegetior. Nullum ibi seruile bellum, profanumque litigium. Morem gerunt qui gerere debent, plebs Sacerdotibus, Sacerdotes Episcopo, vt Episcopus Deo: cumque ibi sit clerus numerosissimus, non tamen, quod plerumque fit, rebellandi vires capit ex multitudine, sed exempla parendi: nec aliquem sui piget obsequij, quo liber est; cæteris imperant dum parent tibi. Regale feciſti Sacerdotium, quod multis in locis laicorum, proh dolor! mancipium est. Hîc, Te monente, intelligunt laici, quanti sit Christianum esse, vnde litium odium, & alia pax, quæ Christianismi summa est. Hic Te monente, intelligunt Clerici quàm [d] *insidiosum animarum forum sit Sacerdotij splendidum nomen. Hinc trepidus ad illum apicem Ascensus, & longus per rigidam Seminarij palæstram apparatus. Ex quibus omnibus fit, vt ex corruptissimo sæculo parùm aut nihil sordium Ecclesia sponsa Tua contraxerit, insanoque vitiorum diluvio velut arca Noë supernatet, vt de sua Nazianza Gregorius loquitur.*

[d] Nazianzenus oratione 19.

Hi sunt fructus, Præsul illustrissime, animi numquam

otiosi,

otiosi, nunquam Ecclesiæ suæ malis indormientis, nunquam à Diuinæ legis meditatione cessantis. Hi sunt fructus toties repetitæ parochiarum lustrationis ; tot Synodorum, tot puerorum, puellarumque, tum Scholarum, tum Collegiorum, quibus omnibus impensius faues, & in quorum vno operam quoque nostram non videris respuere. Hi sunt denique fructus pectoris trepidare nescij, & aduersus humana terriculamenta prorsus ænei; quæ Tua propria & genuina virtus est. Nam cùm inter clariores Ecclesiæ Patres alius lingua, alius oculus, alius stylus Ecclesiæ, pro suo quisque Spiritu sit nuncupatus, Tu certè murus æneus, & Ecclesiæ columna ferrea dicendus es.

Ista ista speculatori Philosopho materia digna subjicitur, Episcopus cunctis virtutibus, sine vlla mixtura vitiorum, insignitus ; sine fastu grauis, sine ostentatione doctus, sine sordibus pauper, sine morositate pœnitens, venerandæ Antiquitatis in se tenax, innocuæ nouitatis in aliis patiens, virtutis summæ cultor, mediocris suasor, exactor infimæ.

Talem profectò esse decuit, quem non humana consilia, sed Deus ipse, & Deo plenus senex Cadurcensis Ecclesiæ Throno imposuit. Tota de cœlo fuit inauguratio Tua : non enim in terris quæsitus es, sed accersitus è Cœlo, Votis, vigiliis, precibus, & Sancta diuini Alani macie. Talem enim jam dudum successorem esuriebat magnus ille nostri sæculi Ieiunator. Tam Sanctam esuriem non despexit Deus, Teque famulo suo, sacræ consortem dignitatis adiunxit. Fruſtrà refugis, fruſtrà reniteris ; fugientem, renitentem, & fidem canonum implorantem, priori avulsit Ecclesiæ, nouæ addixit : maluitque Tuæ vim inferre constantiæ, quàm ieiunia sanctissimi senis ingloria relinquere. Heu quid non possunt

ieiunia? Ieiunio Moïses scriptam Dei digito legem semel & iterum impetrat: ieiunio aridus Helias igneo currui sarcina leuis imponitur: ieiunio loricatus Daniel leonum dentes confringit; ieiunio succinctus Alanus Deum, & quod forte in hac re difficilius fuit, Te ipsum expugnat, & tuam ab vtroque translationem extorquet. Sic demum ab vna sede in aliam migrare licet; sic firmatur disciplina, non conuellitur; sic non violantur, sed dedicantur canones.

Succedis Alano, quâ parte optimus fuit, æqualis; quâ bonus, certè superior. Succedis & aliis non obscurioribus Cadurcensis Ecclesiæ luminibus, quorum singuli proprias in Te virtutes gratulabundi mirantur. Videt in Te Sanctus Genulphus illam, quâ semper æstuabat, animarum sitim, & suo dignam Apostolatu sanctimoniam. Cernit Maurilius suam aduersus morbos, & sponte quæsitos dolores, dignam discipulo crucis patientiam. Aspicit Capuanus iuge suum cum Cœlitibus commercium. Miratur Desiderius suam in extruendis, ornandisque Basilicis munificentiam. Intuetur Ambrosius spiritum illum, quo ductus est in desertum, vt Angelis suppar cum bestiis viueret. Ille vero Florentius, quem quisque bonus ante incipiebat amare, quàm nosse, vt ait [e] Hieronymus, suam in Te vigere gaudet eloquentiam, & partam magnis virtutibus famam. Alithius verò ille de Spiritu Dei diues, de suo pauper, vt [f] Paulinus loquitur, felicem in Te videt à peccatis egestatem, & beatas in virtutibus opes. Sed inter cæteros [g] vrsicinus, quem diuus diuum in sortem Apostolorum assumpsit, simillimæ vocationis formam agnoscit, & paria insularum primordia.

Hoc agant iam cœlo recepti Præsules, hoc mirentur; nos interim humi repentes vnà cum ea Congregatione, quæ nostro

e Epist. 4. ad Florentium.

f Epist. 31. ad Alithiū.

g Maurilioni succedit vrsicinus ab ipso ante obitum designatus Episcopus.

famulatui ab irato fortè Deo regenda credita est, hoc Te munusculo venerabundi prosequimur. Accipe sacrâ manu donum vtique non profanum; sin minùs, liceat saltem bona hæc, fortunasque ingenij nostri ad Apostolatus Tui pedes deferri. Hoc Tua benignitas, hoc nostra pietas exigit. Est enim inter nos tuamque h *coronam, PRÆSVL ILLVSTRISSIME, non arctissima modò, sed noua quædam, & singularis planè necessitudo: nobis vtrisque eadem origo est; vtrisque diuus Alanus quodammodò parens, & auctor. Ille nos caros habuit, ille nos suos fecit, ille nos Ecclesiæ suæ dilectissimæ dono dedit, & quidem iam morti proximus, iam æternæ veritati vicinus, ac proinde errare nescius.*

Non errauit profectò plenus veritate senex, nec cùm Te imperio, nec cùm nos destinat obsequio. Vtrique enim hac in re omnibus hominibus potiores sumus; Tu quidem vt præsis omnibus, nos vt subsimus Tibi. Cadurcis filijs suis, quos diuturno partu in Christo genuerat optimus Pater, vtrosque veluti testamento reliquit; Te quidem velut optimam hæreditatem, nos tanquam exiguam, sed non respuendum legatum: Te sponsæ suæ voluit esse veluti solidam dotem; nos tanquam armillas, & inaures, & non inepta monilia: Te denique veluti nouum sponsum Ecclesiæ suæ coniunxit; nos sponsæ jussit esse ministros, & i *sponsi cupiuit esse amicos.*

Nec suo diuus frustratus est voto: amas enim nos quantum Te suspicimus, & quantum nos Alanus ipse dilexit; nec illius infulis succedis magis quàm studiis. Nulla in re sentimus imminutum præclarum hunc amoris Pontificij censum, qui per Te potiùs incremento nobili auctus est. Cùm enim & tuo, & Alani nomine nos putes esse fouendos, duplicatis quotidiè cumulamur beneficiis, & geminâ vsque fruimur

h modus alloquendi Episcopos apud Sidoniũ & alios eiusdem ætui

i Ioan. 3.

benevolentiâ. Perge porrò amabilis Deo Præsul & qua benignitate tenuem noſtram, humilemque familiam tueri soles, me quoque prosequere. Non caret censuræ periculo qui librum in lucem edit; nec qui veterem Philosophiam profitetur in eo sæculo & in ea gente, quæ tota novæ Philosophiæ commentis perſtrepit; sed non timet periculum, cuius tota fiducia in tuo patrocinio poſita eſt. Ad Te igitur confugio, vir sanctiſſime, nec repulsam vereor, quia poſtremò. Etenim vt meta omnis agriculturæ meſſis eſt, vt Scopus belli triumphus, vt terminus virtutis cœlum, vt finis legis Chriſtus: ita Tu meæ Philosophiæ finis es, spes poſtrema, Mæcenas vltimus, tantò equidem carior, quantò diutiùs expetitus; tantò certior, quantò seriùs vocatus es. Non errauit in quærendo Patrono, qui per tot experimenta didicit cui ſit fidendum; nec poteſt non eligere optimè, qui toties elegit benè. Enim verò Patronum exigit Dialectica acutum; Phyſica Solertem; Metaphyſica sublimem; Ethica sanctum, qualem Te, Ecclesiarcha piiſſime, & inuenit, & colit, & veneratur

AMPLITVDINIS TVÆ

Humillimus & obſequentiſſimus
famulus, ac in Domino Filius
I. VINCENTIVS,

Congregationis Doctrinæ Chriſtianæ.

Approbationes Doctorum.

NOS in Sacra Theologiæ facultate Academiæ Toloſanæ Doctores Regentes ſextum hoc Philoſophiæ volumen, in quo de Morali acuratè diſſeritur, Auctore Reverendo admodum Patre VINCENTIO Congregationis Doctrinæ Chriſtianæ præpoſito Generali digniſſimo, inſpeximus; in eóque nihil Apoſtolicæ, & Romanæ fidei, boniſque moribus contrarium deprehendimus; quin potiùs iudicamus eſſe opus & doctrinæ ſubtilitate, & ſtyli nitore, & rerum copiâ inſigne, ac ingenioſis ſummè vtile, quod & Typis excudi, & immortalitati debeat commendari. Datum Toloſæ in noſtro Conventu Sancti Patris Auguſtini, die vigeſimo tertio menſis Novembris. Anno reparatæ ſalutis 1675.

FR. IOSEPH BRVNET Profeſſor Regius.
FR. A. DVIONCA Doctor Regens Ord. Sti. Auguſt.

TOmus Sextus Curſus Philoſophici Reverendi Admodum Patris IOANNIS VINCENTII Congregationis Doctrinæ Chriſtianæ Theologi, & præpoſiti Generalis, nec non in Collegio Squillano Philoſophiæ olim Profeſſoris, non ſolùm nihil habet quantum ad fidem & mores, quod cenſura arguat; ſed etiam cum alijs quinque ab eodem auctore anteà in lucem editis, opus efficit omnibus numeris abſolutum. Quamobrem dignum omni prælo, & laude cum cenſui. Toloſæ die vigeſima quintâ Novembris. Anni 1675.

FR. RICHARDVS DEMAY, in Academia Toloſana Doctor Regens Ordinis Prædicatorum.

EN Lector benevole vltima pars Cursus Philosophici Reverendi Admodum Patris Ioannis Vincentii nostræ Congregationis Doctrinæ Christianæ præpositi Generalis meritissimi. Vltima est vtique ordine, sed dignitate suprema, in qua quidquid expectabatur de Morali Philosophia, implevit auctor feliciter, & suprà vota; vtpote qui in cæteris Philosophiæ partibus pertractandis nulli visus est inferior, in ista videtur seipsum superasse. Etenim quæcumque de moribus disseruit Schola tum Angelica, tum Subtilis, singula suo complexus est volumine postremo; & vtique eâ soliditate, cui nihil officit problematica methodus, nihil detrahit rerum moralium certitudo minor: eâ subtilitate, quæ dum suspendit, placeat; convincat dum elevat; nec eâ claritate careat, quantumvis brevitati permixta, quæ fuit semper ingenita authori. Asseram de toto cursu, & quidem de hac parte potissimum, quod suam Lætam admonuit quondam Sanctus Hieronymus de libris Hilarij, & illum & istam posse te inoffenso pede decurrere. Nihil hîc verendum tibi bonis moribus contrarium in eius opere morali, qui eos à teneris excoluit: nihil apud ipsum in fide suspectum, aut dubium, cui nihil magis vnquam cordi fuit, quam avita Religio Patrum. Iam si quis me esse magis laudatorem auctoris suspicetur, quàm libri eius censorem, legat amabo; parcior certè in eius laudibus inveniar, quam nimius extitisse. Tolosæ die vndecima Novembris. Anno 1675.

ARNALDVS MILHET Congregationis Doct. Christ. Doctor Theologus.

Idem sentio. Fr. ANTONINVS REGINALDVS, Professor Regius, Ord. Prædicatorum.

VIsis Doctorum Approbationibus huius sexti Philosophiæ Tomi de Moralibus tractantis, eum Typis publicis excudi permittimus. Tolosæ die vigesima sexta Novembris. Ann. 1675.

DE LAFONT Vic. Generalis.

IN DECEM ARISTOTELIS Libros de Moribus

Ad Nicomachum Filium.

LIBRI TRES.

PRÆFATIO.

1. 
NI nullum à dijs deneficium, Philoſophiâ præſtantius conferri mortalibus potuit, vt ſapientiſſimè dixit olim Plato ; hanc certè prę cœteris Philoſophiæ partibus laudem ſibi iure merito vendicat ea, quæ moralis dici ſolet. Quidquid enim vtilitatis, ſplendoris, ac dignitatis partiatim in alijs continetur, totum in hac vna euidentiùs cernitur, ac ſplendidiùs emicat.

Enim verò, ſi tanti fiunt artes illæ, quæ nihil aliud ſibi, quàm lucrum, reique familiaris amplificationem, incertam, laboriſque plenam proponunt : quantò excellentior iudicari debet ea, quâ veræ parantur opes animi, virtutes nempe, quæ nec fato eripi, nec perire naufragio, nec abſumi poſſunt incendio ? Si medicam artem tanto honore proſequimur, quòd corporis morbos, atque ægritudines pellere, bonamque valetudinem conſeruare ſtudeat : quantò pluris æſtimanda eſt moralis Philoſophia, quæ mederi morbis animi, longè corpore præſtantioris, poteſt, mentemque ſanam cuſtodire ? coercet enim libidinem, iram reprimit, extinguit inuidiam, omnibuſque hominum cupiditatibus, quę pertinaciſſimè animi iudicio reclamare ſolent, frœna iniȷcit, modûmque imponit.

2. Vnde rectè Plato in Theæteto eam μεγιστὴν μανίαν appella-

uit, vtpote quæ omnes animi facultates ad perfectum concentum, & absolutam cum ratione concordiam componat; digna sanè, cui cum Tullio, libro 5. Tusculanarũ qq. sub initium hæc enchomia concinamus: *ô vitæ Philosophia dux! ô virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! quid non modò nos, sed omninò vita hominum sine te esse potuisset? Tu vrbes peperisti: tu dissipatos homines in societatem vitæ conuocasti. Tu eos inter se, primò domiciliis, tum literarum, & vocum communione munxisti: tu magistra morum, & disciplinæ fuisti.*

Denique cùm hæc præstantissima disciplina non opes, & copias, quæ malorum omnium radix esse solent, fluxæque sunt & incertæ; non honores & imperia, fortunæ ludibrio subjecta; nec denique aliud quidquam ejusmodi proponat, quo & carere sine probro, & abundare sine gloria liceat: sed eam, quam mortales omnes votis omnibus expetunt, fœlicitatem offerat, tantò sanè cœteris artibus antecellit, quantò bonis omnibus antestat fœlicitas.

3. Neque istud antiquos Philosophos latuit, præsertim Stoicos, qui totam Philosophiam populari quadam ratione spectantes, agro feracissimo comparabant, cujus fortissimum vallum, seu sepimentum dicebant esse Dialecticam, Physicam verò eius solum, arbores & flores; Ethicam denique fructus, qui in vitam humanam ex ea vberrimi, & copiosissimi redundant. Hinc enim regnorum sapiens administratio: ciuitatum prudens gubernatio: familiarum pacificum regimen: morum probitas, honestas vitæ, virtutesque omnes pullulant. Hinc priuata singulorum commoda: hinc omnium commune bonum, hinc hominum fœlicitas, cùm ab hujusmodi morum rectrice instituantur omnes ad benè beatéque viuendum, vt patebit in decursu.

4. Hujus igitur excellentissimæ facultatis tractationem hîc instituimus, non omnimodam tamen, sed omissâ Politicæ parte, eam quæ decem primis libris continetur, quique ἠθικῶν νικομαχείων vocari consueuerunt, hoc est, moralium Nicomachiorum: propter quod adducti sunt aliqui vt crederent, opus hoc non esse ab Aristotele conscriptum, sed ab eius filio Nicomacho. Verùm fides habenda est iudicio interpretum, aliorúmque communiter asserentium, opus hoc Aristotelis proprium esse, cùm inuentio, methodus, dictio, sententiarum pondus, & grauitas redoleant Aristotelem, non verò Nicomachum, qui penè puer mortuus est.

Accedit, quòd ipse auctor c. 3. libri sexti remittit lectorem ad suos libros analyticos, & in fine operis ad suos libros de republica, siue politicorum, quos Aristotelis esse nullus ambigit. Item libro 1. c. 4. disputans contrà ideas, Socratem, & Platonem, ea-

rum inuentores, amicos suos vocat, qui tamen longè ante mortem Aristotelis obierant, nec Nicomachum viderant, qui moriente patre puerulus erat, vt fatentur Aduersarij, inter quos Franciscus Patricius libro 4. tomi primi discussionum Peripateticarum.

5. Dicuntur ergo Nicomachij, quia sunt Nicomachi, hoc est, Nicomacho inscripti, & amoris paterni affectu donati. ἠθικοὶ autem, id est, morales, appellantur, quia in his de moribus agitur, quibus homines boni euadere possint, nam boni mores non insunt nobis à natura, sed consuetidine comparantur: & ideò doctrina, quæ de moribus agit, ἠθικὴ dicitur, ἀπὸ τοῦ ἐθίζεσθαι, ab assuescendo, mutato ε in η, hoc est e breui in e longum, inquit diuus Thomas 1. 2. q. 58. a. 1. Nam ἔθος Græcis idem est ac mos, seu consuetudo Latinis. Et hoc tradit Aristoteles lib. 1. magnorum moralium, c. 6. concluditque nullam virtutem partis irrationalis esse nobis à natura insitam, alioquin numquam vitium oppositum inesset; sicut lapis, quantumcunque iaciatur sursum, numquam sursum feretur, sed semper vi propriâ deorsum tendet.

Aduertit nihilominùs sanctus Thomas loco citato, morem aliquando significare inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum: quomodo etiam brutis competit, vt habetur 2. Machab. 11. *leonum more irruentes in hostes, prostrauerunt eos.* Aliquando autem significare consuetudinem, eò quòd consuetudo quodammodò vertitur in naturam, & facit inclinationem similem naturali. Vult autem ibi virtutem moralem dici moralem à more in prima acceptione vsurpato.

6. Nunc aliqua de ordine huius tractatus dicenda sunt antequàm pergamus vlteriùs. Distribuit ergo Aristoteles totum hoc opus in decem libros, in quorum primo agit de fine, in quem actiones humanæ dirigi debeant, hoc est, de summo bono ipsius hominis. In secundo agit de virtute in communi. In tertio de principijs actionum humanarum, voluntario, & inuoluntario vbi aliquid de fortitudine, & temperantia prælibatur. In quarto continuatur tractatio de virtutibus, & de liberalitate, magnificentia, magnanimitate, modestia, mansuetudine, &c. disputatur.

In quinto agitur de iustitia. In sexto de quinque habitibus, seu virtutibus intellectus, nempe intelligentia, sapientia, prudentia, scientia, & arte. In septimo de virtute heroïca, vbi de feritate, de continentia, inconstantia, mollitie animi. In octauo de amicitia, & varijs eius speciebus. In nono de adjunctis, conditionibus, & proprietatibus amicitiæ. In decimo de beatitudine tum practica, tum theoretica seu contemplatrice, præsertim ea, quæ à sapientia proficiscitur, & circà res altissimas, & iucundissimas versatur.

7. Itaque tum in primo, tum in vltimo libro de fine & fœlicitate tractatur : quia finis est intentione primus, & executione vltimus: est enim causa actionum, quæ propter ipsum eliciuntur, & simul earumdem effectus, quia per eas in genere causæ efficientis producitur, seu acquiritur.

Ex quo patet methodum hujus operis esse analyticam, seu resolutoriam : quia procedit à fine ad media, quasi à toto ad partes, & ab effectu ad causam.

Neque obstat quòd Ethica sit practica, & quòd methodus resolutoria dicatur propria scientijs speculatiuis : quia vix vlla scientia est, quæ vtráque methodo, resolutoriâ scilicet & compositiuâ non vtatur secundùm diuersas partes, & considerationes. Nam Physica ipsa, quæ absque controuersia, speculatiua est, priùs agit de materia, & forma, quæ sunt partes corporis naturalis; tum de ipso corpore, seu composito disserit. Et Architectura, quæ proculdubio practica est, spectato priùs ædificij, domusque fine, ad partes eius componendas progreditur.

8. Totus iste tractatus absoluetur à nobis, Deo auspice, tribus libris. Primus erit de fine, seu beatitudine. Secundus, de principijs actionum humanarum, quæ ad comparandam beatitudinem necessariæ sunt, vbi de passionibus animi disseremus. Tertius denique erit de ipsis actionibus humanis, vbi fusè de virtutibus disputabimus. Priùs tamen de natura, objecto, diuisione moralis Philosophiæ quæstionem prooëmialem instituemus.

QVÆSTIO VNICA
PROOEMIALIS
De natura moralis Philosophiæ.

SECTIO I.

An detur Ethica, & vtrum necessaria sit ad benè viuendum.

1. ETHICA, seu moralis Philosophia, vt constat ex iam dictis, significat facultatem quamdam circà mores rectè instituendos occupatam: vnde à Latinis moralis dicta est. Vtrum autem talis disciplina admittenda sit, vt actiones humanas ad honestatem dirigat, quæstio est in hac sectione resoluenda.

PRIMA PARS SECTIONIS.

DIcendum est primò admitti debere Ethicam, siue moralem Philosophiam. Ità omnes communiter post Aristotelem, & ante eum. Vnde probatur in primis auctoritate omnium penè Antiquorum Philosophorum, qui, vt est apud Plutarchum lib. 1. de placitis, c. 1. Philosophiam diuidebant in Logicam, Physicam, & Moralem: de qua etiam diuisione meminit Aristoteles 1. Topic. capite mihi 14. & alij multi.

Probatur secundò: nam, vt ait Seneca in fragmento de otio sapientis, c. 31. ad duo natura nos genuit, ad contemplationem rerum, & ad actionem: ergo sicut dantur scientiæ contemplatrices, quæ nos ad rectè speculandum informant; ità debet dari aliqua facultas, quæ nos ad rectè operandum instruat, cujusmodi est Ethica.

2. Probatur tertiò ex subjecto, cui inest Philosophia, hoc est, animo. Nam humani animi duæ sunt partes, intelligens, & appetens. Vtraque ob ignorantiam graui morbo laborat: nam intelligens non rarò in veri inquisitione fallitur, & quid verum sit, quid falsum, sæpiùs ignorat. Appetens verò, sæpe in electione deficit, quia quid fugiendum sit, quid amplectendum; quid mali, quid boni in re aliqua subsit, ignoratur. Quare, sicut intelligentis ignorantiæ succurrunt Logica, Physica, Metaphysica: ità appetentis defectibus subuenire debet Ethica, quæ bonum à malo separet, sicut aliæ verum à falso secernunt.

Cùm ergo sapientia sit mentis nostræ perfectum bonum, vt ait Seneca epistola 89. oportet duas eius partes esse, quarum altera doceat nos cognoscere ea, quæ sunt; altera ea, quæ decent, agere. Vnde, inquit Plutarchus initio libri 1. de placitis Philosophorum, *necesse est consummatum virum & eorum, quæ sunt, contemplatorem esse, & eorum, quæ decent, actorem.*

3. Probatur quartò: quia Philosophia definitur *similitudo hominis cum Deo*, quantum patitur humana infirmitas, eò quòd nihil nos Deo similiores efficiat, quàm Philosophia. Duas autem Dei actiones potissimum distinguimus, alteram quâ omnia cognoscit; alteram quâ regit, & administrat omnia, eáque suauiter disponit. Igitur ratione simili, cùm nos per Philosophiam contemplatricem cognoscamus quæ sunt, oportet vt per actricem mores nostros componamus, nosque & alios, vt opus est, regamus: ideóque admittenda est moralis Philosophia, quæ actiones nostras moderetur, & regat, siue ad nos ipsos, siue ad alios pertineant.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

4. IN secunda sectionis parte quærimus, vtrum Ethica ad benè viuendum necessaria sit, pro quo repetenda est ex Logica, diuisio necessarij in necessarium secundùm quid, seu ad melius esse, vt est equus ad conficiendum iter: & in necessarium simpliciter, sine quo finis haberi non potest, vt est cibus ad vitam.

Aduertendum est insuper Ethicam posse considerari vel in statu perfecto, in quo præsupponit Logicam acquisitam sicut aliæ scientiæ, & suas habet conclusiones adeò certas, vt nullum de ijs dubium relinquatur. Vel in statu imperfecto, in quo nec Logicam acquisitam præsupponit, nec conclusiones omnes, præsertim remotas, certas habet: quibus prænotatis.

5. Dicendum est secundò, Ethicam in statu perfecto consideratam, prout Logicam supponit, non esse simpliciter homini necessariam ad benè beatéque viuendum. Ratio est euidens, quia alioquin nullus posset esse vir probus, si non esset Logicus. Vnde malè natura prouidisset multis hominibus, qui, cum ingenio non multùm polleant, nequeunt Logicam adipisci. Quare Augustinus meritò exclamat: indocti rapiunt cœlum, & nos cum nostra doctrina mergimur in profundum!

Accedit, quòd antequam reparata esset Logica ab Aristotele, multi ordinatam vitam duxerunt, multáque vtilia benè instituendæ vitæ dogmata reliquerunt, vt septem Græciæ sapientes; item Socrates, qui, vt ait Cicero lib. 1. qq. Academicarum, & Xenophon in libro de dictis Socratis, Philosophiam moralem è cœlo euocatam, in vrbibus, domibusque collocauit. Igitur status Ethicæ perfectus ad rectè instituendam vitam non est simpliciter necessarius, sed tantùm secundùm quid, & ad melius esse.

6. Dicendum est tertiò, moralem Philosophiam, in statu imperfecto consideratam, vt Logicam non supponit, esse simpliciter necessariam ad benè, beatéque viuendum.

Probatur primò: quia ad benè viuendum necessaria est cognitio regularum, & præceptionum de instituenda bona vita: voluntas enim non fertur in bonum incognitum. Sed tales regulæ & præceptiones traduntur ab Ethica, in statu imperfecto considerata: ergo &c.

Minor patebit in decursu: facultas enim ista docet, in quo consistat hominis fœlicitas: quibus medijs acquiratur: in quo sita sit ratio iustitiæ, temperantiæ, fortitudinis, & quomodò exerceri debeant hujusmodi actus: sine quorum notitia, saltem imperfecta, non potest aliquis rectè viuere. Neque enim actum iustitiæ poterit exercere, si nesciat in quo ratio iustitiæ posita sit.

Probatur secundò: quia multi contingunt errores circà virtutem, & bonos mores. Nam plurimi auaritiam pro parsimonia; prodigalitatem pro liberalitate sumunt. Multi fœlicitatem in diuitijs; multi in voluptatibus corporis sitam esse putauerunt. Quos errores, sanè intolerabiles corrigit Moralis Philosophia: ac proinde erit simpliter necessaria ad rectè viuendum. Vnde iure vocata est animi medicina, quia morbis animi medetur, sicut Medicina, morbis corporis.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Ethica & prudentia sint idem habitus.

7. QVinque præcipuè sunt habitus intellectus, quos memorat Aristoteles lib. 6. Ethicorum, c. 3. ars, scientia, prudentia, sapientia, mens, siue intelligentia, quibus animus verum enuntiat vel affirmando, vel negando. Ad vnum ex his sine dubio referri debet habitus moralis Philosophiæ; ad quem autem referatur, potest esse controuersia; quamuis certum esse videatur, quòd neque sapientia sit, neque intelligentia, neque ars. Non quidem sapientia, quia non agit de Deo, mentibusque separatis, & rebus altissimis, sicut sapientia. Non item intelligentia: quia non tractat de principijs primis, per se notis: quod est munus intelligentiæ, siue intellectus.

8. Quòd denique non sit ars siue strictè sumpta, quæ factiua dicitur, siue latè sumpta, quæ actiua nuncupatur, satis notum est; Nam ars factiua versatur circà opera externa materiámque exteriorem: Ethica verò circà actus internos voluntatis. Nam licet tractet de quibusdam externis, vt quòd sit reddendum depositum; fortiter pugnandum pro patria, &c. non agit tamen de ijs prout sunt actiones externæ, sed prout dicunt actus voluntatis, quibus ipsa apud se statuit reddere depositum, fortiter pugnare pro patria. Aut actus illos externos spectat secundariò tantùm, quatenus actuum internorum sunt veluti effectus, & executiones.

Non est etiam ars latiùs sumpta, quæ versatur circà operationes internas: quia ars eas in particulari considerat: Philosophia verò moralis in communi, vt statim dicemus, & sectione sequenti prosequemur.

6. Restat ergo difficultas de duobus reliquis habitibus, prudentia nimirum, & scientia, ad quem ex his Ethica referri debeat; circà quàm est quorumdam opinio, Ethicam, & prudentiam identificari, & illam nouissime tuetur Franciscus Lereès, suo in decem Aristotelis libros ad Nicomachum commentario, §. 3. cuius ratio est, quia vtriusque idem est obiectum, subiectum, finis, atque actus. Nam vtraque est habitus dirigens actiones humanas ad honestatem. Et ita obiectum earum est actus humanus honestus exercendus; qui proinde vt exercitus, habet rationem finis vltimi eorumdem.

earumdem. Vtriusque item actus elicitus est præceptum honestè agendi, & vtraque est habitus verâ cum ratione activus circa ea quæ sunt homini bona vel mala; bona quidem & honesta, vt ad ea impellat: mala vero vt ab iis deterreat. Nihilominus.

10. Dicendum est, Ethicam non esse eundem habitum cum prudentia. Est communis opinio, & probatur primò: quia vtriusque munus valde diuersum est. Nam vt constat ex Aristotele 6. Ethic. c. 12. prudentiæ proprium est eligere media, quæ fini magis conducunt; non autem finem ipsum contemplari, aut ipsum determinare. At moralis Philosophia non tantùm ea, quæ sunt ad finem, verùm etiam finem ipsum ex instituto contemplatur, & in quo situs sit, edocet.

Probatur secundò: quia prudentia est de his tantùm, quæ sub consultationem, & deliberationem cadunt, vt docet Aristoteles 6. Etihc. c. 8. Moralis vero Philosophia est eorum, quorum certa veritas est. Vnde ad eam pertinet, certò ac definitè aliquid scire; ad prudentiam verò maturo adhibito consilio aliquid deliberare *Prudentia*, inquit ibi Philosophus, *in rebus humanis, ijsque de quibus consultari potest, versatur. Prudentis enim maximè munus esse dicimus bene consultare. De ijs autem consultat nemo, quæ aliter se se habere non possunt.* Et c. 6. præcedenti: *ars autem, & prudentia in ijs rebus versantur, quæ se se aliter possunt habere.*

Denique prudentia versatur circà singulas actiones humanas in particulari, & in his illisque circumstantiis moderandas: moralis verò eas in vniversum, seu in communi considerat, & dirigit. Quò refertur id quod habet Aristoteles 6. Ethic. c. 9 *prudentiam autem non esse scientiam, patet: est enim ipsius extremi.* Id est, singularis, inquit ibi sanctus Thomas, quia est operabilis, quod est singulare: scientia autem est vniuersalium.

11. Quapropter, licet prudentia habeat pro obiecto omnes actiones humanas, & circa ea quæ bona sunt homini vel mala, versetur: tamen id semper præstat in particulari & secundùm particulares circunstantias, quæ cùm diuersæ sint & mutabiles, non possunt ad scientiam (qualem esse moralem ostendemus) pertinere. At verò Ethica abstrahit à particularibus circumstantijs & conditionibus, actionemque humanam, quasi ab omnibus abstractam, & omnibus communem contemplatur. Ità vt doceat, quòd succurrendum sit pauperibus; quòd propter bonum finem; quòd de proprijs, &c. Item quòd honorandi sint parentes: quòd Deo cultus exhibendus per orationes, signa externa &c. Quòd cuique suũ tribuendum: quòd passiones moderandæ &c. prudentia vero iudicet hanc eleemosynam, hîc & nunc, huic vel illi dandam. Pa-

rentes in hac & illa circunſtantia, tali & tali modo honorandos, &c.

12. Probatur tertiò: quia multi ſunt Philoſophi morales imprudentes. Multi etiam ſunt prudentes viri, qui Philoſophiæ morali non ſtuduerunt, vt experientiâ notum eſt. Ergo prudentia, & Philoſophia moralis idem eſſe nequeunt.

Præterea: nullus malè vtitur prudentiâ, vt docet Ariſtoteles: multi verò morali Philoſophiâ abuti poſſunt, & abutuntur, in prauos eam vſus detorquentes.

Denique diverſa eſt difficultas in acquiſitione Philoſophiæ moralis, & in acquiſitione prudentiæ: illa enim ſtudio, & brevi ſatis tempore comparatur: hæc longâ experientiâ; imò ſupponit moderationem paſſionum, & aliarum virtutum conſortium, vt rectè imperare, & præcipere poſſit, hoc vel hoc eſſe agendum, vel fugiendum. Non poteſt igitur Ethica cum prudentia identificari.

13. Objicies: prudentia verſatur non tantùm circà ſingularia, ſed etiam circa vniverſalia: ergò ex hac parte non rectè dicitur eſſe diſtinctus habitus ab Ethica. Conſequentia eſt nota: Antecedens verò expreſſè docetur ab Ariſtotele 6 Ethic. c. 8. his verbis: *neque verò vniverſalium tantùm eſt prudentia, ſed oportet vt ſingula etiam cognoſcat.*

Confirmatur: quia prudentiæ eſt iudicare quid agendum ſit hîc & nunc: hoc autem præſtare non poteſt, niſi virtute iudicij vniuerſalis, quo ſtatuat, ſemper ſic eſſe agendum in ſimilibus circumſtantiis. Denique eiuſdem eſt habitus verſari circà concluſiones vniverſales, & circà particulares, quæ ſub illis vniverſalibus continentur: ergo iudicare ſuccurrendum eſſe pauperi, abſolutè, ſeu vniverſaliter: & iudicare, illi eſſe ſuccurrendum, hic & nunc, eiuſdem erunt habitus: ſed iſtud pertinet ad prudentiam, ergo & illud.

14. Reſpondeo ad primum, ibi Ariſtotelem tantùm velle, prudentiam eſſe vniverſalium præſupoſitivè, & ratione ſubjecti: hoc eſt, prudentiam debere eſſe coniunctam principiis vniverſalibus, non ſibi proprijs, ſed à morali Philoſophia acceptis. quod eſt dicere, prudentem ipſum virum debere res vniverſales cognoſcere, atque etiam ſingulares: *ſi enim quis ſciat carnes leues* (quod eſt exemplum Ariſtotelis) *eſſe ad coquendũ faciles & ſalubres: leues autem quæ ſint ignoret, bonam valetudinem non efficiet; ſed is potiùs efficiet qui auium carnes ſcit eſſe leues, & ſalubres.*

Non ergo ſufficit ad prudentem virum ſcire in communi, quæ ſint homini bona vel mala, ſed oportet vt cognoſcat quæ ſint agenda ab illo, & illo homine, tali vel tali tempore; quod eſt proprium prudentiæ, quæ primum illud præſupponit in ipſo viro prudente.

15. Vel dico, prudentiam esse quidem vniversalium, sed maximè esse singularium, seu esse vniversalium in ordine ad singularia, quæ per experientiam nosse debet, quæque consultatione indigent, & mutabilia atque contingentia sunt. Scientia verò, qualis est Ethica, est tantùm de vniuersalibus, quæ sub consultationem non cadunt, quia aliter se habere non possunt.

Et hæc solutio videtur magis consona textui Aristotelis, & veritati. Nam ars est etiam vniversalium hoc modo, cùm Architectura habeat cognitiones quasdam vniuersales ad domos fabricandas: & fabrilis lignaria ad scamna, cathedras, & cœtera conficienda, sed in ordine semper ad particularia, specialesque conditiones, & circonstantias. Et ità patet solutio ad confirmationem.

16. Si quis tamen velit oppositæ adhærere sententiæ, qui Ethicam, & prudentiam non distinguit quò ad habitum, quamque vt probabilem insinuavimus libro 7. Logicæ, q. 1. numero 20. poterit tribuere morali Philosophiæ diuersos actus, quorum alii versentur circâ principia vniversalia, & ex causis vniversalibus inferantur, atque hoc modo scientifici esse valeant. Alij versentur circâ conclusiones particulares, quæ cùm varias experientias supponant à particularibus, & mutabilibus circumstantiis dependentes, scientifici non sint, & ad prudentiam pertinere dicantur.

Simili quippe ratione qui Logicam docentem & vtentem, eumdem realiter habitum esse volunt, diversos actus illi tribuunt, alios scientificos, alios verò non scientificos; illos Logicæ, vt docens est, proprios, istos autem, vt vtens est atque ars: sicut ibi explicatum est q. 1. proœmiali, à numero 18.

Neque ad hoc deest authoritas Aristotelis 6. Ethic. c. 8. *est autem* inquit, *& politica & prudentia idem quidem habitus: esse tamen ipsarum non idem est.* Hoc est secundum rationem differunt, ait ibi d. Thomas, quia politica versatur circâ bona multitudinis, prudentia verò vnius hominis.

17. Ex quibus facile erit soluere, quæ supersunt contrà istam opinionem, quæque numero 12. in tertia probatione alterius sententiæ continentur. Pro clariori tamen totius rei intelligentia, aduertere oportet, prudentiam spectari posse duobus modis, nempe Physice & moraliter, seu speculatiuè, & practicè. Consideratur Physicè secundùm quod rectè iudicat, & consulit qui est eius actus elicitus, moraliter verò secùndum quòd rectè præcipit: adeò vt possit esse perfecta, seu completa Physicè, & incompleta moraliter: quia huiusmodi præceptum, quo hic & nunc aliquid agere præcipit, caret effectu, seu actu imperato; eo quòd hic dependet, & elici debet à bona voluntate, obsequente iudicio

& præcepto prudentiæ, vt fusiùs explicabimus libro 2. & 3.

Vnde sicut fides conjuncta charitati, dicitur fides formata, & sine charitate dicitur informis: ità prudentia coniuncta cum voluntate bona, & consentiente, est prudentia completa absolutè hoc est, tum Physicè, tum moraliter: si verò voluntas renuat, est incompleta & informis, quia caret actu imperato, & frustratur suo fine præcipuo.

18. Quando ergo dicitur multos Philosophos morales esse imprudentes, verum esse potest defectu prudentiæ moraliter completæ, licet prudentiâ Physicè completâ polleant, ratione cuius non sunt imprudentes. Qui verò non studuerunt morali Philosophiæ, sunt tantùm prudentes naturali & experimentali prudentia; non autem Philosophicâ, per quam naturalis ab erroribus, quibus alioquin subiecta est, vindicatur.

Nullus item malè vtitur prudentiâ, si sit moraliter completa, secùs si Physicè tantùm completa sit: quia eâ non obstante potest vitio voluntatis in actu principali, hoc est, imperato, deficere, propter defectum moralium virtutum, putà iustitiæ, fortitudinis, temperantiæ, &c. vnde in actu elicito prudentiæ, & moralis Philosophiæ vna tantùm difficultas est, ac vnicus proinde habitus: in imperato verò multæ sunt difficultates, & consequenter multi requiruntur habitus.

Denique iuxtà dicta numero 16. moralis Philosophia potest esse perfecta inquantum scientia, & prout vniversaliter iudicat de rebus agendis, quomodo potest vocari prudentia vniversalis: licet imperfecta sit inquantum prudentia particularis, quia hæc acquiritur & perficitur multis experientiis, & iudiciis particularibus, quibus vt scientia est, carere potest: sicut Logica vt vtens est exigit exercitium in confectione syllogismorum in particulari, ad hoc vt facilitatem sibi comparet ad eos prompte conficiendos.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Ethica sit scientia, & qualis.

19. COnstat ex sectione præcedenti, Ethicam non esse artem, neque sapientiam, neque intelligentiam. Dubium verò reliquimus vtrum esset idem cum prudentia: statutâ autem tali identitate, consequens videtur, ipsam non esse scientiam, & ita sentiunt communiter qui talem identitatem defendunt, inter alios Franciscus Reesius, numero 9. citatus. Posuimus tamen numero 16. modum facilem ad vtrumque propugnandum, quod videlicet, tali etiam idemtitate suppositâ, possit illi ratio scientiæ competere. Quapropter facta abstractione ab illa sententia de huiusmodi identitate, absolutè.

20. Dicendum est primò, Ethicam esse veram, propriamque scientiam. Ità d. Thomas in 1. Ethic. lectione 2. & 3. vbi multoties post Aristotelem, facultatem istam nomine scientiæ nuncupat. Idemque habet lib. 6. Metaph. lect. 1. litera c. vbi Aristoteles c. 1. expresse diuidit scientias in speculatiuas & practicas, seu actiuas; actiuæ autem non aliæ sunt, proprie loquendo, quàm morales. Eamdem sententiam tenet Iauellus tractatu 1. capite 2. & 3. Duallius in præfatione suæ Synopseos, Blasius à conceptione, q. 2. procemiali, & alii non pauci.

Probatur conclusio: illa disciplina est scientia propriè dicta, quæ veras habet demonstrationes, certásque cognitiones, ex euidentibus principiis deductas: sed Ethica sic se habet. Vera enim est ista demonstratio: *Quod rectæ rationi conuenit, est amplectendum: virtus rectæ rationi conuenit: ergo virtus est amplectenda.*

Item: *quod rectam rationem turbat, est reprimendum: vitium & passiones rectam rationem turbant: ergo, &c.* Ista quoque demonstratio legitima est: *quæ nobis fieri vellemus, debemus aliis facere: sed vellemus nobis pauperibus eleemosynam fieri: ergo alijs pauperibus debemus eleemosynam impertiri.* Et idem de pluribus aliis constare potest.

Neque obstat quod ait Aristoteles 1. Metaph. c. 2. scientiam propter se expeti. Loquitur enim de scientiis speculatiuis: Ethica autem est practica vt dicemus.

21. Objices: scientia debet esse de necessariis, & non de depen-

dentibus à nobis liberè agentibus per certa præcepta: sed Ethica non est de necessariis: ergo non potest esse verè & propriè scientia.

Maior communiter recipitur ab omnibus. Minor verò probatur: quia, etiam ex oppositis auctoribus, objectum Ethicæ est actio humana, constat autem actiones humanas ab humano iudicio, arbitrioque dependere, ac proinde mutationi, & inconstantiæ subjectas esse, cùm huiusmodi iudicio arbitrióque nihil mutabilius & inconstantius existat.

Deinde: huiusmodi actiones sunt singulares, versantur circà singularia, & dependent à circunstantiis loci, temporis, & aliis similibus, quæ omninò variabiles sunt, & penè infinitæ: vnde Aristoteles rectè de ipsis dixit 2. Ethic. c. 2. *nec sub artem, neque sub præceptionem cadere*, sed oportere operantem obseruare semper occasiones, & ea considerare, quæ ad tempus accommodantur, vt contingit in arte gubernandi, & medendi. Nam considerare oportet, num ægrotus sit senex, num robustus, quis sit locus, quod temperamentum, quæ signa, &c.

22. Confirmatur: quia actio humana non habet ab intrinseco, & in seipsa principium cur sit talis, nimirum honesta, sed pendet ex intentione operantis, qui statuit honestè operari: ac proinde attributum honestatis non habet necessariam connexionem cum ipsa, sed ei contingenter conuenit ab extrinseco fine operantis, & ex suppositione, quòd ipse velit rectè operari. Non potest igitur haberi certa cognitio de connexione prædicati cum subiecto: ergo neque scientia.

Adde, quòd loquendo etiam speculatiuè, vt in ista propositione, *actus iustitiæ est laudabilis*, attributum illud non conuenit actui, nisi ex suppositione quòd actus existat: sed actus existit contingenter; ergo attributum conuenit illi contingenter: ideóque propositio illanon habet necessitatem sufficientem ad scientiam, quod idem valet in cœteris.

23. Respondeo ad primum negando minorem, quòd scilicet Ethica non sit de necessarijs. Quamuis enim actiones humanæ in particulari contingenter eliciantur à suis potentijs, & possint benè vel malè fieri, siue ex bono, vel malo fine: in communi tamen spectatæ eam necessitatem habent, quam scientia postulat, quatenus certum, ac necessarium est eas sic fieri debere vt rectè fiant. Innituntur enim certis & evidentibus principiis, de quibus conclusiones certæ, & euidentes deducuntur pro honestate, & rectitudine actuum humanorum. Sicut in simili diximus de operationibus intellectus, putà syllogismis, q. 2. proœmiali Logicæ, numero 9.

Licet enim syllogismi fiant à nobis contingenter, & possint bene vel malè fieri: certum tamen est servandas esse regulas præscriptas ad hoc vt rectè fiant, iisque obseruatis, semper rectè fiunt, & non obseruatis, veritatem & bonitatem syllogismorum non consequuntur. Eodem modo seruatis regulis morum, & debitis circunstantiis, actiones humanæ semper bonæ sunt, & honestæ; & iisdem non obseruatis, ab honestate morali recedunt: quamuis in moralibus medium debitum tenere difficilius sit, quàm syllogismorum regulas obseruare, propter infinitam penè multitudinem circunstantiarum, quæ actus humanos comitari solent. Ideò enim Aristoteles ibi dixit eas non cadere sub artem, vel præceptionem, in particulari nimirum seu in singulari: quia in communi ad certa capita reuocantur, vt suo loco videbimus.

24. Ad confirmationem dico, actionem humanam habere principium suæ honestatis, & suæ malitiæ, tum ab intrinseco, tum ab extrinseco: ab intrinseco quidem ex parte obiecti, à quo suam sumit speciem. Nam si obiectum sit rectæ rationi conforme, actio erit honesta ex parte obiecti, ab eóque suam differentiam essentialem habebit, per quam distinguetur ab actione versante circà obiectum difforme rectæ rationi: & sic actus temperantiæ, & intemperantiæ, actus iustitiæ, & iniustitiæ inter se differunt.

Nihilominùs prædicta honestas potest vitiari ex parte circumstantiarum, præsertim finis, vt cùm quis actum temperantiæ exercet ob vanam gloriam, &c. de quo suo loco. Et ita potest concedi attributum honestatis illi contingenter convenire ab extrinseco fine operantis: verùm hoc non impedit, quò minùs necessarium sit, talem actum debere sic fieri, hoc est cum debitis circunstantijs, ad hoc vt rectè fiat, & vt sit rectæ rationi conformis, vt dictum est ad primum. Et hæc est necessitas, quam respicit moralis, illique sufficit, vt sit scientia.

25. Quod additur, est parui momenti: quia, licet ratio laudis, vel honesti, non conueniat actui iustitiæ in actu exercito, nisi contingenter, quando reipsa existit: in actu tamen signato, & secundùm propriam rationem formalem, per quam intelligitur constitui in tali specie actus humani, siue in tali specie virtutis, attributum illud *laudabilis* vel *honestus* convenit illi necessariò: adeò vt ista propositio, *actus iustitiæ est honestus, & laudabilis* sit essentialiter, & necessariò vera.

26. Dicendũ est secundò philosophiã moralẽ esse scientiam practicam. Est communis sententia, & ratio est per se evidens, si rationm praxis ab omnibus ferè receptam amplectamur; quæ significat

actionem voluntatis, ex libertate procedentem, & cuius principium est electio: de quo fusè egimus in Logica quæst. 3. procœmiali. Ethica quippe spectat præcipuè huiusmodi actiones, ex libera voluntate procedentes, & propriam rationem praxis vendicantes: atque adeò ex ipsa ratione obiecti practica est.

Quòd si rationem finis spectes, idem clariùs patebit. Non enim cognoscitur virtus vt tantum sciatur, sed vt exerceatur. Vnde Aristoteles 2. Ethic. c. 3. in fine arguit eos, qui iustas ac temperatas actiones exercere non curant, & ad verba confugientes existimant, se bonos evasuros, philosophando: aitque eos similes esse infirmis qui sollicitè audiunt ea quæ sibi dicuntur à medicis, sed nihil eorum facere curant. Vnde sicut isti numquam erunt rectè dispositi secundùm corpus, ità nec illi secundùm animum.

27. Eodem etiam libro, c. 2. initio præclarè ait: *quoniam igitur præsens tractatio non est speculationis causa, sicut aliæ; non enim quærimus quid sit virtus, vt cognoscamus sed vt boni efficiamur, alioquin nulla eius esset vtilitas ad finem seu beatitudinem*, &c. Non quiescit igitur Ethica in obiecti sui cognitione, sed dirigit actiones humanas, seu liberas ad honestatem, vt voluntas eas exerceat. Vndetota præceptiua est, totáque versatur in tradendis regulis generalibus, quibus voluntas secundùm virtutem operari possit, vt sic acquiratur beatitudo, quam Aristoteles docuit in virtute animi, & in vita vndequaque perfecta consistere.

SECTIO QVARTA.

Quotuplex sit moralis Philosophia.

28. CElebris est illa Philosophiæ moralis diuisio, quam recensetAlcinous libro de doctrina Platonis, c. 4. Philo Iudæus in libro de prouidentia, & D. Thomas initio libri primi Ethicorum, & 2. 2. q. 47. a. 11. in argumento *sed contrà* Videlicet in Ethicam, seu monasticam; in Oeconomicam, seu familiarem; & in politicam seu ciuilem.

Cùm enim philosophiæ moralis institutum sit honestæ vitæ rationem docere, & actiones hominis ad bonum, virtutemque dirigere, totuplex esse debet, quotuplex est modus, quo potest homo ea ratione institui, & dirigi: hic autem modus triplex est. Nam homo considerari potest primò in se absolutè, seu vt est persona priuata.

vata. Secundò, vt est pars domesticæ familiæ. Tertiò, vt est membrum totius reipublicæ.

29. Hominem, primo modo consideratum, dirigit Monastica ἀπὸ τοῦ μόνου, ab vno solo, sic dicta. Oeconomica, quæ ἀπὸ τῆς οἰκου καὶ νόμου, à domo regenda nomen habet, ad propriæ familiæ gubernationem instituit. Politica, ἀπὸ τῆς πολιτείας, à ciuitatis ordine, & administratione, nuncupata, edocet quomodò gerere se debeat circa vniuersale bonum regni, vel reipubicæ.

Vnde Aristoteles pro Monastica decem libros Ethicorum Nicomachiorum conscripsit, qui etiam communia alijs Philosophiæ moralis partibus principia, & documenta continent, atque explicant. Pro Oeconomica, siue domestica duos, qui dicuntur Oeconomica. Et pro Politica octo, qui Politica nuncupantur.

30. Scripsit tamen Aristoteles alios libros de eadem scientia, nempe centum septuaginta octo circiter, de quo potest videri Laertius, & Plutarchus in vita Aristotelis, sed ad nos peruenere tantùm, præter supradictos, septem ad Eudemum, qui vocantur Eudemij, quia Eudemo dicati & missi, ob beneuolentiam erga hunc amicum, & familiarem suum. Vnde in his eadem & ijsdem ferè verbis tractantur, quæ in Nicomachijs; adeò vt quartus, quintus, & sextus, ijdem planè sint cum quarto, quinto, & septimo Ethicorum ad Nicomachum: propter quæ nullum interpretem habuerunt ex tot tantisque viris, qui in Ethicos commentaria ediderunt.

Prærereà duo, qui ἠθικὰ μεγάλα magna moralia, vocantur, quorum doctrina ejusdem fermè generis, & rationis est cum doctrina Nicomachiorum. Denique liber vnus de virtutibus & vitijs, in quo breues definitiones, & officia propria virtutum, & vitiorum summatim ex ante dictis colligit, ideoque catalogus potiùs quam liber existimatur.

31. Non est autem prætermittendum, duas esse partes tum Oeconomicæ, tum Politicæ, quarum altera occupatur in instituendis ijs, qui præsunt, altera in instruendis ijs, qui subsunt. Præest autem in Oeconomica is, qui paterfamilias appellatur: subsunt autem serui, liberi, & vxor. Vnde triplici societate constare dicitur, scilicet herili, seu despoticâ; patrica, seu paterna; & gamica, seu conjugali. Prima pertinet ad seruos; secunda ad liberos; tertia ad vxorem. Vnde idem hîc est vir, pater & dominus.

In Politica verò aut vnus aut pauci, aut multi præsunt: Ex quo triplex reipublicæ genus seu forma nascitur. Nam si vnus tantum præsit, dicitur Monarchia. Si pauci, ijque diuites seu optimates, dicitur Oligarchia, siue Aristocratia. Si multi denique, hoc est, populus, dicitur Democratia.

32. Obijcitur contra prædictam Philosophiæ moralis diuisionem multipliciter ; & primò quidem ex Aristotele lib. 1. magnorum moralium, c. 1. sub initium, vbi ait Ethicam esse partem politicæ ; *Itaque vt apparet*, inquit, *politices pars est ac principium tractatio de moribus, vt in totum iure mihi videatur omnis hæc disputatio non Ethica sed politica appellanda.* Idem habet lib. 1. Eth. cap. 2. initio, vbi sub nomine ciuilis scientiæ intelligit Ethicam. Malè ergo statuitur Monastica tanquam scientia distincta à Politica.

Confirmatur primò : quia, vt se habet homo ad ciuitatem, ità Monastica ad Politicam : sed homo priuatus est pars ciuitatis : ergo Monastica est pars Politicæ.

Confirmatur secundò : eiusdem est artis medicæ, vni mederi, & pluribus, aut omnibus: ergo simili ratione eiusdem erit disciplinæ dirigere vnum hominem, & multos in moribus : & sic frustrà distinguitur Monastica à Politica.

33. Respondeo ad primum, concedendo Aristotelem sub nomine Politicæ, Ethicam comprehendere, vel quia nomen præcipuæ partis moralis, alijs tribuendum sensuit : vel quia revera Politica eam præsupponit non secùs ac Oeconomicam : quia nullus potest rectè gubernare rempublicam, si priùs non didicerit bonos mores, aut nesciat suæ præesse familiæ.

Vnde Ethica est pars politicæ, *præsuppositiuè*, *concedo*, *compositiuè*, *nego*. Aut est pars Politicæ, *materialiter concedo*, *formaliter nego*. Materialiter quidem, sicut binarius est pars quaternarij, quia quaternarius non constat sine vnitatibus, ex quibus componitur binarius ; non verò formaliter, quia quaternarius est numerus specie diuersus à binario.

Simili quippe ratione non constat Politica sine Ethica: tum quia in Ethicorum libris explicantur communia toti morali principia, vt diximus numero 29. tum quia nullus potest esse bonus ciuis, nec bonus princeps, si vir bonus non fuerit. Non verò, quod eadem sit ratio gubernandi rempublicam, & regendi seipsum, seu vitam priuatam rectè instituendi : sed diuersa sunt vtriusque disciplinæ obiecta, diuersus finis, diuersa officia.

34. Ad primam confirmationem distingo minorem ; homo priuatus est pars ciuitatis, *spectatus vt ciuis*, *concedo* : *spectatus vt homo priuatus*, *nego*. Vnde inquantum regitur legibus, & regulis Politicæ, non intelligitur formaliter dirigi ad bonum priuatum, & in ordine ad se ipsum, aut è contrà.

Potest etiam negari major ; quia homo priuatus se habet ad ciuitatem compositivè, quatenus est pars materialis, ejusdemque rationis cum cæteris ad componendam multitudinem, ex qua re-

sultat civitas. At Monastica se habet ad Politicam tantùm præsuppositivè, & est diversæ rationis ab ipsa, habens diversum objectum & diversum finem: ideóque non potest esse pars formalis illius.

35. Ad secundam confirmationem nego consequentiam. Ratio disparitatis est: quia ars medica vtitur eadem methodo, ijsdemque præceptis in vno, & multis hominibus iuxtà naturam morborum, & circunstantiarum occurrentiũ: secus Monastica & Politica: quæ libet enim habet propriam sibi methodum, officium, & modum dirigendi.

Vel distingo consequentiam: ejusdem artis est dirigere vnum & omnes *sub eadem ratione*, *concedo*; *sub diversa*, *nego*. Vnde moralis dirigens vnum hominem sub ratione personæ privatæ, dirigit omnes sub eadem ratione: vt autem componunt familiam, vel civitatem, non eos dirigit sub eadem ratione: & ideò exigit diversa præcepta; diversasque sub se continere debet disciplinas: nam, vt rectè ait Sanctus Thomas libro 1. Ethic. lectione 1. litera ã. sub finem; quando aliquod vnum non est vnum simpliciter, sed vnitate tantùm ordinis, sicut exercitus, sicut moralis Philosophia, non pertinet ad eandem scientiam considerare totum, & partes totius, operationes totius & operationes partium.

36. Objcitur secundò: vitam solitariam, & à societate civili alienam vocari infelicem, & improbam ab Aristotele lib. 1. Politicorum, c. 2. seu 3. ergo pars illa Ethicæ quæ Monastica nuncupatur, non debet annumerari inter moralis Philosophiæ partes: atque adeò trimembris illa divisio non est legitima.

Prætereà valde diversa est ratio gubernandi civitatem aliquam, seu rempublicam, à ratione gubernandi totum aliquod regnum, vel imperium: ego debet admitti moralis regnativa, distincta à communi Politica.

37. Respondeo ad primum, huiusmodi objectionem non esse ad propositum: quia per partem Monasticam Philosophiæ moralis, non intelligitur doctrina viuendi in desertis locis, ab hominum consortio, & cognitione remotis, sed disciplina, quæ instituit privatum hominem in bonis moribus ad ipsum spectantibus, eumque docet quomodò seipsum regere debeat, & proprios mores componere, sive solus vivat, sive in familia, sive in civitate.

38. Secundò, distingo antecedens: vita solitaria est infelix, si eligatur ab aliquo ob feritatem morum, & ob animi sævitiam, propter quam pati nequeat humanam societatem, qualis fuit μισάνθρωπος ille Timon Athemiensis, concedo: si eligatur ad vacandum liberiùs & sanctiùs obsequio Christi, & rerum divinarum contemplationi, nego.

Neque aliud voluit Aristoteles, cùm citato loco sic loquatur, *ex his perspicuum est, eum, qui naturæ impulsu, non fortunæ culpâ, civitatis est expers, aut esse improbum, aut homine meliorem.* Et infrà *qui non eget societate eò quòd ipse suis opibus polleat, suisque bonis contentus sit, nihil prætereà desiderans, non est pars civitatis: Itaque vel fera vel Deus est.*

39. Ad aliud nego diuersam esse rationem, saltem substantialiter, in regendo regno, & in administranda republica, seu civitate. Vtrobique enim idem finis est, nempe bonum publicum: & civitates omnes legibus regni communibus subsunt, omnesque cives, ac proinde reperitur vbique eadem regiminis forma.

Et quamvis specialia quædam documenta, speciales aliquæ leges, aut consuetudines in diversis vigeant civitatibus; hæc tamen non inducunt essentiale discrimen, sive respectu earum ad regnum, sive earumdem inter se: quia subsunt omnia communibus prudentiæ & moralis legibus, & commune bonum pro fine respicitur. Nam in hoc tyrannus à rege differt, inquit D. Basilius, homilia super principium proverbiorum, quòd ille suis subditis consulere tantùm quærit, ille sua ipsius commoda vndecunque, & quomodocunque respicit ac tuetur.

Non improbabiliter tamen dici potest moralem regnativam differre substantialiter à morali politica vnius civitatis, aut reipublicæ. Et hoc videtur docere Aristoteles lib. 1. politicorum, c. 1. citatus infrà, numero 85.

SECTIO QVINTA.

Tres supradictæ, moralis Philosophiæ partes conferuntur inter se.

40. DVobus modis inter se comparari possunt tres illæ moralis Philosophiæ partes, Monastica, Oeconomica, Politica, juxtà duplicem ordinem, quem inter illas spectare possumus; ordinem videlicet naturæ, sive doctrinæ, & ordinem dignitatis, sive excellentiæ. Spectando eas iuxta ordinem naturæ & doctrinæ.

Dicendum est primò, quòd Monastica antecedit Oeconomicam, & hæc Politicam. Ratio est, primò, quia Monastica est de objecto simpliciori, nimirum de homine secundùm se instituendo, qui est aliquid simplicius familiâ, quæ pluribus constat, sicut vnitas

prior est numero, & minor numerus est prior majore.

Secundò, quia, si quis nesciat mores suos componere, minùs adhuc sciet gubernationi familiæ, regni, vel reipublicæ providere. Qui enim sibi nequam est, quomodò alijs bonus esse poterit? & qui familiæ suæ præesse nescit, quomodò aptus erit ad rempublicam, totumve regnum gubernandum. Quapropter Apostolus 1. Timothei, 3, exigit pro eligendo in Episcopum, vt sit suæ domui benè præpositus, *si quis*, inquit, *Domui suæ præesse nescit, quomodò Ecclesiæ Dei diligentiam habebit?*

Vnde Politica duas alias præsupponit, & Oeconomica Monasticam, ordine naturæ, & doctrinæ, propter quod Aristoteles 1. magnorum moralium c. 1. sub nomine Politicæ Ethicam comprehendit, vt diximus numero 32.

41. Dicendum est secundò, spectando rationem dignitatis, inverso procedendum esse ordine; ità vt Politica perfectior sit, quàm Oeconomica, & hæc quàm Monastica.

Ratio est, primò, quia objectum Politicæ est bonum commune totius reipublicæ, aut regni: bonum verò familiæ est objectum minùs commune: & objectum Monasticæ est bonum ptivatum. Bonum autem commune præferendum est bono privato, & minùs communi: alioquin peccatur contra mores, cùm rationi naturali consentaneum sit, vt pars pro toto, & particulare pro communi se se exponat.

Hoc patet, tum in homine, qui parvus mundus est; tum in vniverso, in quo partes omnes contrà naturalem inclinationem privatam moventur ad bonum commune, vt aqua sursum ad vitandum vacuum, quod est contrà bonum, & conservationem vniversi. Vnde Sanctus Augustinus illud Diui Pauli, *charitas non quærit quæ sua sunt*: Sic vult intelligendum, quòd commune proprio anteponat.

42. Accedit auctoritas Aristotelis in procemio Ethicorum: *etsi*, inquit, *idem vnius hominis, & civitatis bonum sit: civitatis tamen bonum & consequi, & conservare, majus quiddam esse, & perfectius videtur. Enim verò præclarè nobiscum agatur, si id, quod vel vni soli sit vtile, reperire possimus: sed longè profecto est id pulchrius, ac divinius, quod gentibus, & civitatibus vsui est.*

Idem habet Sanctus Thomas lib. 1. Politicorum, lectione 1. his verbis: *est ergo conjectatrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune, quod est melius, & divinius quàm bonum vnius.*

43. Propter hæc Aristoteles lib. 1. c. 1. Ethicorum, & Politicorum vocauit Politicam, omnium artium scientiarumque imperatricem in genere nimirum practico, Κυριωτάτη, καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικὴ,

maximè domina, & princeps reliquarum facultatum. Vnde ipsam mirificis titulis extollunt alij Philosophi, Socrares, Plato, Plutarchus, &c. nunc cœterarum directricem, modò virtutem humanarum præstantissimam; aliàs, sapientiæ humanæ parentem; aliquando scientiam, & facultatem regiam; artem regnandi; scientiam regum & imperatorum appellantes.

44. Obijcies: vita contemplatiua communiter censetur excellentior vitâ actiuâ: sed Monastica spectat ad vitam contemplatiuam: tota enim occupatur in componendis moribus priuati hominis, & instituendo eum in semetipso: Oeconomica verò & Politica respiciunt vitam actiuam, dirigendo familiam, & ciues: ergo Monastica est excellentior duabus alijs.

Confirmatur: quia Monastica occupatur circà actiones internas: Oeconomica verò & Politica circà exteriores, quæ à ciuibus, & filijs familias exercentur. Nam magistratus non dirigunt, neque gubernant ciues, quoad interiores actus, vt notum est. Actiones autem interiores nobiliores sunt exterioribus, vt patet: nobilior est ergo Monastica duabus alijs.

45. Respondeo ad primum, negando minorem. Omnes enim partes moralis Philosophiæ sunt practicæ, ipsa etiam Monastica: quia per se ordinatur ad directionem praxis, hoc est actionum humanarum, quæ à libero pendent arbitrio: neque in sola veritatis cognitione sistit, sed ad virtutis exercitium fertur, frænando passiones, & voluntatis affectus regulando, vt de tota ipsa morali Philosophia determinauimus suprà, nnm. 26.

46. Ad confirmationem, dico moralem Philosophiam versari propriè, & primario circà actiones internas, vt diximus numero 8. circà externas verò secundariò, quatenus præcipiuntur ab internis virtutibus, suntque earum effectus, vt modestia externa, moderatio linguæ, gulæ, &c.

Qua propter, licet patres-familias, & magistratus non judicent de internis actibus, sed tantùm de externis; eorum tamen munus est, promouere subditos ad bonos mores internos, & inuigilare diligenter, vt eis suppetant media necessaria ad finem vltimum consequendum, vt remoueantur impedimenta virtutum, incentiváque vitiorum extinguantur. Et in his diriguntur patres-familias ab Oeconomica, & Politici à Politica.

SECTIO SEXTA.

Comparantur tres reipublicæ ſpecies ſecundùm ordinem naturæ.

47. PEr ordinem naturæ intelligimus id, quod ipſa natura humana rectè ordinata poſtulat, & quod eius naturali inclinationi conformius eſt. Vnde hîc quærimus, quænam reipublicæ ſpecies, ſiue forma ſit potior, atque conformior naturæ legibus, vtrum Democratia, vel Oligarchia, vel Monarchia? ad quod communiter reſpondetur, Democratiam, in qua Populus gubernacula poſſidet, eſſe primo loco reponendam, deinde Ariſtocratiam, & tertio Monarchiam. Ratio eſt, quia natura nos liberos fecit, nec alieno dominio, ſiue imperio, niſi ægrè, ſubdimur.

48. Nihilominus ad dubium iſtud reſoluendum, aduertendum eſt ex Diuo Thoma, prima parte, qu. 96. a. 4. dominium ſumi duobus modis; primo, provt opponitur ſeruituti, & vt Dominus dicitur, cui alius ſubditur tanquam ſervus. Secundo, provt dominium refertur ad ſubjectum qualitercunque: & hoc modo, qui habet officium gubernãdi, & dirigendi liberos, dominus dici poteſt.

Eſt autem hoc diſcrimen inter duplex huiuſmodi dominium, quòd, qui alteri dominatur vt ſeruo, ordinat, & refert eum, cui dominatur ad propriam vtilitatem, hoc eſt, ad ipſius dominantis commodum. Qui verò dominatur alteri vt libero, refert & dirigit eum, cui dominatur, ad proprium bonum eius, cui dominatur, aut ad bonum commune. Ratio eſt, quia vt dicitur 1. Metaphyſicæ ſub initium, liber eſt cauſa ſui; ſervus autem eſt cauſa alterius.

Quia verò bonum proprium eſt vnicuique appetibile, & conſequenter vnicuique contriſtabile eſt cedere bonum alteri, quod deberet eſſe ſuum: ideò prædictum dominium nequit eſſe abſque pœna ſubditorum: ac proinde non fuiſſet in ſtatu innocentiæ. Et de eo debet intelligi Diuus Auguſtinus 19. de Ciuitate Dei, c. 15. ſub principium, dum ait: *hominem rationalem ad imaginem ſuam factum non voluit Deus, niſi irrationabilibus dominari, non hominem homini, ſed hominem pecori.*

49. At verò dominium ſecundò modò ſumptum, quò vnus dominatur alteri vt libero, illum dirigendo ad proprium eius bonum, fuiſſet in ſtatu innocentiæ propter duo, inquit Sanctus Doctor. Primò, quia homo naturaliter eſt animal ſociale, ſeu ciuile,

πολιτικὸν ζῶον, inquit Aristoteles 1. Politicorum, capite 2. & in statu innocentiæ homines socialiter vixissent· Non potest autem esse multorum vita socialis, nisi aliquis præsideat, qui intendat bonum commune, quia multi per se intendunt ad multa, vnus verò ad vnum. Propter quod Aristoteles c· 2. primi Politicorum ait, quòd, quandocunque multa ordinantur ad vnum, inuenitur vnum principale, & dirigens.

50. Secundò, fuisset tale dominium in statu innocentiæ, quia vnus homo habuisset supereminentiam scientiæ, & justitiæ super alium, vt idem Sanctus docet a. 3. fuisset autem inconueniens, si in aliorum vtilitatem non fuisset talibus donis vsus, sicut 1. Petri 4. dicitur *vnusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Vnde Augustinus 19. de Ciuitate Dei, capite 14. ait, *quòd justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo præscribit, ità Deus hominem condidit.*

Quod confirmari potest ex eo, quòd conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior conditione Angelorum. Constat autem aliquos ex ipsis, prædicto modo, alijs dominari; ideóque vnus ordo nomine Dominationum gaudet.

51. Ex quibus concludendum est, Democratiam, provt excludit dominium primo modo sumptum, quò quis dominatur alteri vt seruo, esse revera statuendam primo loco secundùm naturæ ordinem, ob rationem allatam, quia natura nos liberos fecit, & pœna est vnum, alteri ità subjectum esse. Secundo loco erit Aristocratia, & tertio Monarchia, in qua vni soli cæteri omnes subduntur.

Quòd si dominium sumatur secundò modò, procedendum erit ordine opposito: quia ex suppositione, quòd optimum regimen, & melior directio reperiatur in Monarchia, quod statim determinabimus, hæc erit præferenda ordine naturæ, ipsi Aristocratiæ, & ista Democratiæ.

SECTIO SEPTIMA.

Earumdem reipublicæ specierum comparatio quoad ordinem dignitatis, seu de optima, principatus forma.

52. TRes præcipuas reipublicæ, siue Politiæ partes, & formas spectauimus secundùm naturæ ordinem: nunc de ijsdem agendum est quantum spectat ad ordinem dignitatis, seu habitâ ratione

ratione optimæ gubernationis. Circà quod apud multos controuersia est, ità vt alij primas Monarchiæ tribuant, alij Aristocratiæ: de quo legere poteris diuersos auctores, & inter alios Iauellum 3. & 4. Politicorum, Lipsium loco citato infrà, numero 59. Nobis verò.

53. Dicendum est Monarchiam cœteris esse præferendam, tum Aristocratiam, in qua aliqui sapientes imperant; & in infimo loco stabiliendam Democratiam, quæ populum multorum capitum belluam, pro gubernatore obtinet: de qua Xenophon in libro de republica Atheniensi ait: *Democratia, siu populare imperium deterrimus omnium reipulicæ formarum status.* Et certè in eo, vt plurimùm, confusa omnia: ambitio, invidia frequentissimè vigent: deteriora consilia præualent: optimi & sapientes viri exulant: libertatis eius assertores sæpissimè contrà jus omne pereunt: Rixæ denique, seditiones, & pugnæ ferè semper omnia priuata, publicáque perturbant. Hâc igitur formâ prætermissâ, de duabus aliis loquimur, & Monarchiam Aristocratiæ præferimus.

54. Ratio conclusionis est communis, quia vbi vnum tantùmmodò caput est, minus est periculum diuisionis, quæ rebus publicis interitum afferre solet.

Deinde: quia Dei gubernationem imitatur, qui, cum sit *solus potens, Rex regum, & Dominus dominantium*, 1. Timothei 6. omnia pro nutu regit, & summa cum sapientia administrat. Propter quod Aristoteles in Politicis vocat Monarchiam, *primum & diuinissimum principatum.*

55. Tertiò: quia conformis est gubernationi sanctissimæ & spirituali, à Christo Domino institutæ, videlicet sanctæ Ecclesiæ, in qua summus pontifex, Christique vicarius summam potestatem obtinet ex ipsa Christi institutione, qui non populare, siue Democraticum; neque Aristocraticum, siue paucorum aut multorum optimatum, voluit esse regimen Ecclesiæ suæ, sed Monarchicum, & vnius tantum, promittens soli Petro, Mathæi 16. vers. 18. & 19. *Tibi dabo claues regni cœlorum.* Et Ioannis vltimo, versu 15. *Pasce oues meas.* Vbi Petrus factus est pastor vniuersalis Ecclesiæ, & omnium suarum ouium, de quarum numero erant cœteri Apostoli, in quorum præsentia Christus dixit Petro, *diligis me plus his?* & concluſit, *pasce oues meas*, comprehendens omnes oues absolutè.

Vnde Chrysostomus ibi ait: *præteriens alios, Petro loquitur, præpositus loco mei esto, & caput fratrum tuorum.* Item Gregorius magnus Epistolarum libro 4. epistola 32. ait: *Cunctis enim euangelium scientibus liquet, quòd voce dominicâ sancto, & omnium Apostolorum Petro Principi Apostolo, totius Ecclesiæ cura commissa est.*

Ipsi quippe dicitur: Petre amas me? pasce oues meas. Et paulò infrà: *ecce claues regni cœlestis accipit, potestas ei ligandi & soluendi tribuitur: cura ei totius Ecclesiæ, & Principatus committitur, &c.*

56. Adde Concilij Florentini expressam difinitionem, sessione vltima in decreto vnionis, his verbis: *Item diffinimus sanctam Apostolicam sedem, & Romanum Pontificem in vniuersum orbem tenere primatum: & ipsum Pontificem Romanum successorem esse Beati Petri Principis Apostolorum; & verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, & omnium Christianorum Patrem ac Doctorem existere: & ipsi in beato Petro pascendi, regendi, & gubernandi vniuersalem Ecclesiam à Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis Oecumenicorum Conciliorum, & in sacris Canonibus continetur.*

Et ante istud Concilium in secunda Synodo Nicæna, quæ est septima generalis, recepta est ab omnibus Patribus in fine actionis secundæ, epistola Adriani Papæ, in qua sic ait: *cuius etiam sedes per totum terrarum orbem primatum obtinet, omniumque Ecclesiarum Dei caput existit.* Sed ne falcem mittamus in messem alienam, satis hæc sint de hoc argumento.

57. Probatur adhuc conclusio ratione Sancti Thomæ 1. p. q. 103. a. 3. & libro 4. contrà gentiles, c. 76. optimum regimen multitudinis pensari debet ex fine regiminis, qui est pax & vnitas subditorum: vnitatis autem congruentior causa est vnus quàm multi: quia plures nequeunt multa vnire, nisi ipsi aliquo modo vniantur. Vnum autem est causa per se vnitatis: ergo vnus potest pacem, & vnitatem conuenientiùs inducere, quàm multi vniti. Atque adeò multitudo meliùs gubernabitur per vnum, quàm per plures: ergo gubernatio monarchica erit optima.

58. Accedit auctoritas Patrum, præsertim Chrysostomi, homiliâ 34. in 1. ad Corinthios his verbis: *Nobis Deus vnum dedit caput, nempe Adamum. Cur enim non omnes nascimur ex terra, cùm nec mulierem fecit ex terra? quoniam non suffecisset ad nos incitandos ad concordiam, quòd similiter essemus eiusdem essentiæ, nisi etiam eumdem haberemus primum parentem.* Quasi diceret, formatam fuisse Æuam è costa Adami, ne si fuisset formata ex terra, duo fuissent humani generis capita.

Theodoretus idem docet lib. 3. de Angelis, vbi ait: *Defectum principatus, & multitudinem vt rem maximè noxiam accusamus: Monarchiam verò, hoc est, vnius principis potestatem, vt rem optimam laudamus.*

59. Omitto plurima ad idem probandum argumenta, quæ

possunt sumi ex variis capitibus, quæque recenset justus Lipsius tomo 2. tractatu, cui titulus est, *monita & exempla politica* lib. 2. c. 1. vbi ostendit huiusmodi principatum esse antiquissimum, communissimum, iustitiæ seruandæ aptissimum; in eo tranquillitatem & concordiam coli; diuturnitatem reperiri, & modum regendi meliorem, & tutiorem.

Quòd sit antiquissimus, constat: nam in familijs, vbi primum imperium extitit, vnus princeps fuit. Plures deinde familiæ cognatæ vnum quoque agnouerunt, quo regerentur, vt ex sacra etiam scriptura colligere licet. Tum deinde plures vici, pluráque oppida, vrbesque, donec magna imperia orta sunt.

60. Vnde Seneca epistolâ 90. initio ait: *primi mortalium, quique ex his geniti, naturam incorruptè sequebantur, eamdem habebant & ducem & legem, commissi melioris arbitrio.*

Salustius item in Catil. *principio rerum, gentium, nationumque, imperium penes reges erat.* Et Iustinus: *nomen imperij in terris primum fuit.* Item Aristoteles 1. polit. c. 2. *Itaque*, inquit, *& principio ciuitates sub regum imperio erant, & nunc etiam gentes, quia ex his, qui sub regno viuebant conuenerunt.* Vnde concludit, homines in hoc Deorum fuisse æmulos, qui vno summo Regi, nempe Ioui semper paruerint.

Et hoc idem obseruare licet in cœteris animalibus, imò in rebus omnibus adumbratum. Nam inter terrestria animalia Leonem Regem natura creauit; inter pisces delphinum; inter aues aquilã; inter arbores oliuam; adamantem inter gemmas; aurum inter metalla; ignem inter elementa; inter sidera solem, &c. Quapropter idem Seneca 1. de Clementia, satis ante finem, numero 19. ait: *natura commenta est regem: quod & ex alijs animalibus licet cognoscere, & ex apibus, quarum regi amplissimum cubile est mediòque & tutissimo loco.*

61. Eumdem principatum communissimum esse testis est sacra Scriptura 1. Regum c. 8. versu 5. *Constitue nobis Regem sicut & vniuersæ habent nationes.* Patet etiam ex tota historia, vbique ferè esse & fuisse reges, in Asia, Africa, Europa. Roma suum imperium à Regibus accepit, & postquam sub principatu Aristocratico, atque consulari, satis multùm viguit, bellis fessa ciuilibus ad Monarchiam rediit, vt aduertit Tacitus lib. 1. annalium.

Gallia à duodecim seculis fœliciter sub regum auspiciis imperauit. Longo etiam tempore regnauit, & adhuc regnat Hispania, &c.

62. Tertium caput est iustitiæ vigor, qui in Monarchia maximè reperitur. Vel enim Rex ipse ius dicit, & tunc nec gratia, nec

auaritia timenda est, nec aliquid aliud eorum, quæ judicũ oculos solent præstringere. Si autem per alios ius dicat, hos eligit, ipsis imperat, & intendit, ità vt ab ipso sibi timere debeant, si quid fœdius perpetrarint. Quod in aliis principatibus reperire non licet, vbi amici, cognati, factiones occurrunt: vbi mutuæ gratiæ rependuntur: vbi iniuriæ vindicantur, vbi mutua odia, & ferè perpetua.

63. Nec difficilius est ostendere tranquillitatem, & concordiam, quod optatissimum societatis bonum est, in hoc maximè principatu reperiri. In eo enim maior auctoritas, potentia maior ad coercenda crimina, ad sedandas discordias, ad bella siue externa, siue ciuilia compescenda, ad incutiendum omnibus timorem, ad ius cuique suum conseruandum: vnde Tacitus lib. 1. annalium ait: *non aliud discordantis patriæ remedium est, quàm vt ab vno regatur.*

Vbi autem plures domini sunt, in singulos quasi diuisa potestas, minor est, sicut flumen in plures deriuatum alueos. Vnde metus & reuerentia, quietis & obedientiæ custodes euanescunt: subditi ægrè cóërcentur, quia iudices sæpè popularium operâ indigent. Ipsimet primates ad alios primates, patronorum vice funguntur ad indulgentiam. Inter ipsos quoque non rara diffidia, lites, pugnæ, vt idem obseruat Tacitus eodem libro, his verbis: *suspectum Senatus, populique imperium ob certamina potentium, & auaritiam magistratuum.*

64. Præterea in eadem Monarchia meliorem regiminis formam, tutioremque modum esse constat ex eo, quòd vnus idemque diutiùs imperat: ideóque ipso vsu diuturniore euadit sapientior, & regendi peritior. Præterquam quod rempublicam quasi propriam cordi habet, & ad hæredes transmittendam aduertit: quod non parum auget sedulitatem, & studium in procurandis eius commodis.

In aliis autem principatibus nihil huiusmodi inuenire licet, cùm magistratus sint vt plurimum annui, imperio cedentes, cùm imperare nondum planè didicerunt; illudque sæpè inuisis, aut ignotis successoribus tradentes: quod multùm charitati, & curæ patriæ detrahere nemo non videt.

65. Adde, arcana reipublicæ, pluribus nota, vix non vulgari, & vicinis principibus aperiri: ex quo magna sæpè oriuntur reipublicæ detrimenta. Potest etiam aliquis inter plures, pecuniâ corrumpi, & sana consilia impedire, aut praua proponere in reipublicæ perniciem. Quod à callido Philippo Athenis factum fuisse conqueritur Demosthenes: & idem Romæ præstitit Curio, à Cæsare corruptus, ablatâ reipublicæ libertate, statúque mutato.

66. Denique perennem, cœteriſque diuturniorem eſſe hanc reipublicæ formam, in qua vnus imperat, palàm eſt. Nam cœteri principatus breui omnes interierunt, ſi quaſdam paruas reſpublicas exceperis, quæ alienis fultæ viribus potiùs quàm proprijs, firmæ ſteterunt longo ſatis tempore; Spartana quingentis circiter annis, Romana quadringentis; Athenienſis nunquam ferè quieta à potentioribus ſæpè opreſſa. Veneta ſummo Dei beneficio, & inſtitutorum, legúmque firmitate, libertatem ſupra millenarium annorum numerum iactare poteſt.

67. At verò Monarchiæ ſuis etiam viribus longiſſimo ſteterunt tempore. Nam imperium Aſſiriorum tredecim fermè vidit ſecula. Synarum reges ſerie continuâ ducenti quadraginta tres, plura annorum millia imperii ſui vindicant, nec-non Ægypti vſque ad Cleopatram. Romani à primo imperatore Cæſare ad hæc vſque tempora mille ſeptingentos circiter annos computant.

Gallorum regnum, ſerie non interruptâ, à primo Faramundo ad Ludouicum decimum quartum, qui nunc potens floret, & fœliciter imperat, ſexaginta quinque reges, ſpatio annorum circetter mille ducentorum ſexaginta, numerare poteſt. Hiſpanum denique, vt cœtera relinquam hiſtoricis, licet à Gothorum Regibus occupatum, à Mauris inuaſum, non defecit tamen; & ab anno Chriſti circiter tercenteſimo octauo ad noſtra vſque tempora, pluſquam octoginta Reges agnouit.

Optimus igitur omnium, Monarchiæ pricipatus, & vt aiebat Solon

Fœlix vrbs, quæ iuſſa vnius Principis audit.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

Solutio obiectionum.

68. OBjicies, in ſacra Scriptura, libro 1. Regum, c. 8. à Deo reprehendi Iudæos, quòd regem poſtulaſſent: igitur Monarchia non eſt alijs præferenda.

Præterea: Deus ibidem, jus regis denunciando, multa enumerat, quæ jus naturæ violant, omnibuſque iuſtitiæ legibus contraria ſunt: ergo talis principatus nullo modo fauet publicæ, priuatæque vtilitati, quæ, vt ait Plato lib. 5. de republica, ſcopus & finis eſt omnis politiæ.

Antecedens constat: sic enim habetur versu 11. & sequentibus: *hoc erit ius regis, qui imperaturus est vobis, filios vestros tollet, & ponet in curribus suis: agros quoque vestros, & vineas, & olueta optima tollet, & dabit seruis suis, seruos etiam vestros & ancillas, & iuuenes optimos, & asinos auferet, & ponet in opere suo, &c.* Quæ omnia constat contraria esse iustitiæ, quæ cuique suum attribuit, & relinquit.

69. Respondeo ad primum, Iudæos, siue Israëlitas à Deo non reprehendi, quòd vnum gubernatorem postularent, nam anteà habebant vnum iudicem, summam sub Deo potestatem habentem, sed quòd postularent regem, rejecto ipsius Dei imperio, qui per iudices, tamquam per proreges suos, & ministros populum huiusmodi gubernabat: ità vt ipsi judices Deum in omnibus consulerent, & non nisi mandata ab ipso accepta referrent.

Vnde Deus ipse Rex erat inuisibilis regnans per visibiles ministros, & locum tenentes. Et hoc in textu ipso exprimitur, versu 7. vbi Deus ait ad Samuelem: *audi vocem populi in omnibus, quæ loquuntur tibi: non enim te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos.*

70. Ad aliud dicendum est, hæc & similia à Deo fuisse dicta, non tamquam stabiliente jus illorum, aliorumue regum, vt perperàm quidam pessimi politici sentiunt, sed denunciante & prædicente tantummodò quæ passuri erant à regibus, quos postulabant, qui jure vel injuriâ, vtentes summâ potestate, injuriam sibi ab illo populo illatam vlciscerentur.

Hoc patet primò, quia multa ibi narrantur omninò injusta, & ad rapinam pertinentia, vt cùm dicitur: *agros quoque vestros, & vineas, & olueta optima tollet & dabit seruis suis.* Nam hoc expressè prohibet Deus Ezechielis 46. 18. *non accipiet princeps de hæreditate populi per violentiam, & de possessione eorum.*

Item injustum est quòd rex in servitutem redigat suos subditos, & hoc prohibet Deus capite 17. 16. *cùm fuerit constitutus* (Rex) *non multiplicabit sibi equos nec reducet populum in Ægyptum*: hoc est, in servitutem. Et tamen ibi dicitur *vos eritis ei servi.* Cùm ergo habetur, *hoc erit ius regis*, ius non accipitur pro debito, sed pro omni, quod imponitur, & quod solet Regi dari, siue justè siue injustè, vt rectè ait Tostatus in caput 8. primi regum, q. 19. & seq.

71 Denique si quæcumque in illo capite nomine iuris regis recensentur, essent reuera iusta, & ad Regē iustè pertinentia, non esset cur Iudæi conquererentur, & cur clamando ad Dominum, ab eo non exaudirentur: hoc tamen Deus illis minatur, in eodem capite, versu 18. *Et clamabitis in die illo à facie regis vestri, quem ele-*

gistis vobis, & non exaudiet vos Dominus in die illa, quia petiistis vobis regem.

Præterea non tantopere precatus fuisset Rex Achab subditum suum Naboth, vt vineam suam iuxtà regis palatium sitam, sibi venderet, aut pro meliori commutaret: nec ipse Naboth tantâ pertinaciâ id renuisset, vt habetur libro 3. reg. c. 21. Neque in exilium ejectus fuisset sanctus Chrysostomus, eò quòd Imperatricem Eudoxiam reprehendisset propter ablatum viduæ agrum, & alterius viduæ pecuniam. Quibus similia legere poteris apud autores, præsertim Ecclesiasticos.

72. Sapientiùs omninò sensuit Seneca, epistolâ nonagesimâ superiùs citatâ, vbi & regium principatum approbat, & regis veri genium, munusque describit his verbis: *Primi mortalium, quique ex his geniti, naturam incorruptam sequebantur, eandem habebant & ducem & legem, commissi melioris arbitrio. Naturæ est enim potioribus deteriora submittere. Mutis quidem gregibus aut maxima corpora præsunt, aut vehementissima. Non præcedit armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris cæteros mares vicit. Elephantorum gregem excelsissimus ducit. Inter homines pro summo est optimus. Animo itaque rector eligebatur. Ideóque summa fœlicitas erat Gentium, in quibus non poterat potentior esse, nisi melior. Tantum enim quantum vult potest, qui se, nisi quod debet, non putat posse. Illo ergo seculo, quod aureum perhibetur, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Hi continebant manus, & infirmiores à validioribus tuebantur. Suadebant, dissuadebantque, & vtilia atque inutilia monstrabant. Horum prudentia, ne quid deesset suis providebat. Fortitudo arcebat pericula, beneficentia augebat ornabatque subjectos. Officium erat imperare, non regnum, &c.*

SECTIO OCTAVA.

De Objecto Philosophiæ Moralis.

73. PRæsens quæstio potest intelligi vel de objecto totius Philosophiæ Moralis, prout Monasticam, Oeconomicam, & Politicam comprehendit, vel prout ad solam Ethicam, quæ decem libris Nicomachiis continetur, coarctari potest.

Hac in re Eustratius librorum hujusmodi græcus interprès existimat hominem vnum esse objectum Ethicæ; familiam Oeconomicæ: & civitatem, aut regnum Politicæ.

In his tamen libris Nicomachiis videtur Aristoteles non tam considerare certam aliquam vitæ practicæ speciem, quàm generalia eiusdem principia explicare, vt sunt, finis, causa efficiens, materialis & formalis: finis quidem fœlicitas, seu beatitudo; efficiens verò voluntas, quæ rectâ ratione regitur: materialis autem sunt cupiditates, & passiones, ideóque Cicero lib. 3. qq. Tusculanarũ, hanc Philosophiæ partem vocat *affectuum, & perturbationum animi medicinam* Formalis denique causa est virtus ipsa, quâ homines dicuntur absolutè boni viri: respectu verò familiæ boni domestici, & respectu societatis politicæ boni ciues.

74 Itaque libri isti Ethicorum non ità coarctari debent, quasi hominem in se privatim consideratum instruant, cùm occupentur in explicandis causis, & principiis honestarum actionum, quæ tùm Oeconomicæ, tùm Politicæ necessaria sunt. Vnde non minùs præcedere debent isti decem libri reliquos morales, quàm octo-libri Physicorum omnes alios naturales. Ideóque Aristoteles initio Ethicorum Nicomachiorum, prooëmium quoddam, toti Morali commune adhibuit: & lib. 1. magnorum Moralium, c. 1. sic loquitur: *Itaque, vt videtur, pars est ac principium ciuilis scientiæ ea, quæ est de moribus disciplina:* id est Ethica, seu decem libri Nicomachij.

Et hanc nostram sententiam sequitur Picolomineus in introductione ad decem gradus Philosophiæ ciuilis, c. 8. quamuis non desint qui cum Eustratio sentiant, contrà quos.

75. Dicendum est, obiectum decem librorum Nicomachiorum, siue Ethicorum esse actionem humanam vt dirigibilem ad bonum, & honestatem moralem absolutè. Ità Iauellus in procemio Ethicorum, §. *quantum ad secundum.* Blasius à conceptione, disp. 1. q. 1. Auerroes lib. 8. Phys. in procemio, diuus Thomas lectione 1. Ethic. alijque communiter: quamuis Auerroes simpliciter dicat tale obiectum esse actiones voluntarias: diuus Thomas autem operationem humanam in finem ordinatam. Sic enim habet loco citato, paulò post principium: *sicut igitur subiectum Philosophiæ naturalis est motus, vel res mobilis: ità subiectum moralis Philosophiæ est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntariè agens propter finem.* Verùm hi omnes loquendi modi idem significant, & in idem coincidunt, vt patet. Pro intelligentia autem conclusionis.

76. Aduertendum est primò ex eodem sancto Thoma ibidem, & 1. 2. q. 1. a. 1. discrimen esse inter actionem humanam, & actionem hominis. Actio enim hominis ea dicitur, quæ non subiacet voluntati, & rationi, sed homini necessariò competit, vt sunt actiones animæ

animæ vegetatiuæ, accretio, nutritio, quæ naturales dicuntur, & non humanæ.

Actio autem humana dicitur, quæ conuenit homini vt homo est, & quatenus in operando ab aliis animalibus irrationalibus differt: in hoc autem ab ijs differt, quòd sit suorum actuum dominus; est autem eorum dominus per rationem, & voluntatem, quandò liberè operatur: vnde liberum arbitrium dicitur esse *facultas voluntatis & rationis.*

Debet tamen homo spectari in statu viæ, seu huius vitæ; quia in patria, seu post hanc vitam, illi multæ actiones conueniunt, vt homo est, & vt ab aliis animalibus differt, quæ non sunt liberæ, vt visio beatifica, amor, gaudium, &c.

77. Igitur solę illæ actiones dicuntur propriè humanæ, quæ ex voluntate deliberata procedunt, seu quæ cum pleno vsu libertatis exercentur, vt est amor virtutis, fuga peccati, &c. Adeò vt, cùm quis mouet manum, aut fricat barbam, aliis intentus, non dicatur agere vt homo est: quia tales actiones non procedunt ex deliberatione rationis, & habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitum, inquit ibi diuus Thomas ad 3.

Idem dic de actibus ridendi, flendi, loquendi, qui sæpè exercentur sine deliberatione, vt in pueris, in amentibus. Licet enim soli homini conueniant, & per eos differat ab aliis animalibus; non sunt tamen illi proprij, vt distinguitur à brutis in operando formaliter, sed vt in essendo, & secundùm substantiam: quia sequuntur gradum essendi, & differentiam naturæ humanæ, sicut intellectus, voluntas, aliáque accidentia.

Cùm autem actiones, quæ ab aliqua potentia oriuntur, procedant ab illa secundùm rationē sui obiecti: obiectum verò voluntatis sit finis, & bonum, oportet vt omnes actiones humanæ fiant propter finem: ideóque rectè dicitur in conclusione, quòd operatio humana ordinata in finem, vel dirigibilis ad bonum, & honestatem moralem, sit obiectum Ethicæ.

78. Aduertendum est secundò, humanarum actionum alias esse elicitas, alias imperatas. Elicitæ sunt, quæ immediatè à voluntate proficiscuntur, suntque formaliter, & intrinsecè liberæ, vtpote à potentia formaliter libera immediatè procedentes, vt est amor, odium, volitio, nolitio.

Imperatæ verò sunt, quæ à voluntate non procedunt, subiiciuntur tamen imperio eius, quatenus voluntas vt omnium facultatum regina, imperare ipsis potest, vt tales actiones eliciant; cuiusmodi sunt actiones appetitus sensitiui, sensuum externorum, & intellectus.

Est tamen satis nota differentia in dominio illo voluntatis circà diuersas potentias. Nam membris externis imperare dicitur despoticè, hoc est heriliter, tamquam dominus seruo. Appetitui verò, tantùm politicè, tamquam gubernator ciuibus. Vnde sicut servus non habet ius resistendi imperio domini, sed illi ad nutum obedit: ità membra, sublatis impedimentis, ad nutum voluntati obediunt. Sicut autem in libera ciuitate, ciues habent sæpè ius resistendi gubernatoribus: ità appetitus sensitivus voluntati sæpè resistit: ideòque imperium voluntatis in appetitum, dicitur politicum; in membra verò externa, dicitur despoticum, seu herile: sed de hoc redibit sermo libro 2. His prænotatis.

79. Probatur conclusio primò quòad primam partem, quòd nimirum actio humana sit objectum Ethicæ, seu decem librorum Nicomachiorum: quia omnes veri obiecti conditiones, quas recensuimus in Logica, q. 4. Proœmiali, sectione 1. conueniunt actioni humanæ respectu Philosophiæ moralis: ergo hæc est objectum horum decem librorum.

Antecedens constat ex dictis à numero 72. Nam in his libris ex professo explicantur, & traduntur causæ, siue principia, partes, & proprietates actionis humanæ. Causæ quippe, seu principia sunt, vt diximus, finis, hoc est, beatitudo: efficiens, hoc est, liberum arbitrium, & habitus, qui voluntatem ad actus honestos inclinant, vel ad vitiosos. Partes verò sunt variæ species actionis humanæ, vt actio elicita, actio imperata. Proprietates sunt bonitas, vel malitia, quibus actiones afficiuntur benè vel malè. Quòd autem hæc omnia ex professo considerentur, & explicentur in his libris, patebit in decursu, & constare potest cuilibet lectori, & à nobis traditum est suprà, numero 6.

80. Quòad secundam verò conclusionis partem, quòd nimirum actio humana quatenus est dirigibilis ad honestatem, & bonitatem moralem, sit obiectum Ethicæ, facilè probari potest. Nam actio humana, considerata in genere entis, seu naturæ, pertinet ad Physicam in libris de anima, vbi agitur de voluntate, & actionibus eius: & ideò non potest sub ea ratione pertinere ad Ethicam, nisi tamquã obiectum materiale: propter quod diximus lib. 7. Logicæ, q. 1. numero 20. Ethicam sub ea ratione esse partem Physicæ animasticæ, & ità eamdem cum ipsa vendicare abstractionem à materia, & quòad reliqua, non distingui à prudentia: de quo suprà, numero 16.

81. Debet ergo spectari ab Ethica in genere moris, hoc est, quatenus bona, vel mala, laude vel vituperio digna, conformis vel diformis rectæ rationi, & consequenter quatenus dirigibilis ad ho-

neſtatem & bonitatem moralem. Vnde Ethica tota præceptiua eſt, tradendo regulas, quibus actiones humanæ ad bonum, & finem vltimum dirigantur.

Sicut ergo operationes intellectus ad Logicam pertinent, prout ſunt dirigibiles ad veritatis indagationem per inſtrumenta ſciendi: ità actiones voluntatis pertinent ad Ethicam, prout ſunt dirigibiles ad honeſtatem, & bonitatem moralem. Ideòque dirigibilitas illa erit obiectum formale, ſeu ratio *ſub qua* actio humana attingitur à Morali: actio verò libera, obiectum erit materiale.

82. Addidi autem in concluſione, *ad bonitatem moralem abſolutè:* quia, ſi talis actio reſtringatur, prout per eam bonus pater-familias conſtituitur, pertinebit ad libros Oeconomicorum. *Si* autem conſideretur vt eſt in bono ciue, in ordine ad reipublicæ vel regni bonum, legitimamque gubernationem, ad libros Politicorum ſpectabit. Sed nos hîc ſolos Nicomachios explicandos ſuſcepimus, in quibus, cùm generalia præcepta rectè viuendi, & cauſæ, principiáque communia actionis humanæ tradantur, vt diximus numero 78. ſequitur, actionem humanam vt dirigibilem ad honeſtatem moralem abſolutè, & ſine reſtrictione ſeu determinatione ad hoc vel illud, eſſe germanum huiuſmodi librorum obiectum.

83. Vel ſi mauis, actio humana, vt ad honeſtatem moralem dirigibilis, vniuerſaliter ſumpta, & prout comprehendit omnes ſuas ſpecies, eſt obiectum totius Philoſophiæ moralis: vt autem dirigibilis eſt ad honeſtatem moralem abſolutè, & per communia moralitatis principia, eſt obiectum horum librorum ad Nicomachum, qui de huiuſmodi communibus, & generalibus principijs agunt. Vt autem eſt dirigibilis ad honeſtatem moralem, quæ concernit familiæ regimen, eſt obiectum Oeconomicæ: prout denique concernit regimen regni, aut reipublicæ, eſt obiectum Politicæ.

*S*imili quippe ratione diximus in Phyſicis, quæſtione Procemiali, numero 22. corpus naturale, ſeu mobile, vniuerſaliter ſumptum, & prout comprehendit omnes ſuas ſpecies, eſſe obiectum totius Phyſicæ: vt autem communia motus principia continet; eſſe obiectum octo librorum Phyſicorum, qui de talibus principijs diſputant. Spectatum denique in tali vel tali ſpecie, & vt continet ſpecialium motuum cauſas, eſſe obiectum illius partis Phyſicæ cujus eſt agere de tali vel tali ſpecie motus.

SECTIO NONA.

Vtrum Monastica, Oeconomica, & Politica specie differant.

84. EX suprà explicatis formalitatibus objecti Philosophiæ moralis suboritur difficultas, vtrum prædictæ eius partes, Monastica, Oeconomica, Politica, dici debeant scientiæ specie distinctæ.

Circa quod Blasius à conceptione, q. 2. non audet asserere, partem affirmatiuam esse diui Thomæ, sed tantùm quòd in illam inclinare videatur. Alij tamen id asserunt, & potest ostendi ex 2. 2. quæst. 47. a. 11. in argumento *sed contra*. Nam quærens, vtrum prudentia circà bonum proprium differat à prudentia circà bonum commune, sic ait: *Sed contrà est, quòd diuersæ scientiæ sunt Politica, quæ ordinatur ad bonum commune ciuitatis; & Oeconomica, quæ de his est, quæ pertinent ad bonum commune domus, vel familiæ; & Monastica, quæ est de his, quæ pertinent ad bonum vnius personæ: ergo pari ratione & prudentiæ sunt species diuersæ secundùm hanc diuersitatem materiæ.*

85. In corpore verò eiusdem articuli docet species habituum diuersificari secundum rationem formalem objecti, quæ ratio formalis in his quæ sunt ad finem, debet attendi ex parte finis: ideóque ex relatione ad diversos fines diuersificantur specie habitus: sed bonum proprium vnius, & bonum familiæ, & bonum ciuitatis & regni sunt diuersi fines: ergo alia est prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium, alia Oeconomica, alia politica. Quod idem valet respectu Philosophiæ moralis monasticæ, œconomicæ, politicæ, vt patet.

Denique lectione 1. libri primi Ethicorum litera *a* sub finem ait: *In continuis operatio partis principaliter est totius, & ideo oportet quòd ad eandem scientiam pertineat consideratio & totius & partis eius. Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum, quod habet solam ordinis vnitatem, & partes ipsius: & inde est quòd moralis Philosophia in tres partes diuiditur, quarum prima considerat operationes vnius hominis ordinatas ad finem: secunda considerat operationes multitudinis domesticæ: Tertia, operationes multitudinis ciuilis.*

86. Neque deest authoritas Aristotelis ad idem confirmandum.

Initio enim Politicorum arguit eos qui accidentale tantùm discrimen agnoscebant inter politicum, œconomicum, & despoticum, qui scit seruis imperare. Ità ergo loquitur: *quicunque verò putant gubernatorem ciuitatis, & Regis, patrisque familias, & domini, eandem esse rationem, non bene dicunt. Multitudine & paucitate, sed non specie, illorum singulos putant differre, veluti si paucorum quidem, dominum: si verò plurium, patrem familias; si etiam plurium, gubernatorem ciuitatis, vel regem: quasi nihil differant magna domus & parua ciuitas, gubernatorque ciuitatis & rex, quandoquidem idem præsidet & regit. Quandò verò secundùm rationem talis scientiæ in parte præsidet, & in parte subest, gubernator ciuitatis. Sed hæc vera non sunt.*

87. Adhærendum igitur nobis est isti sententiæ, & fatendum tres istas moralis Philosophiæ partes essentialiter inter se distingui: & ratio continetur in prædictis sancti Thomæ verbis. Nam specifica distinctio scientiarum practicarum petitur ex diuersitate principiorum & finium, quia objectum & finis in illis ferè coincidunt, vt in domificatiua finis & objectum est domus. Tres autem prædictæ disciplinæ diuersos habent fines, putà bonum priuatum, bonum familiæ, bonum publicum: ex quibus eruuntur diuersa principia, quibus actus humani dirigantur ad ipsos fines. Notissimum quippe est, in practicis principia desumi ex natura finis intenti ab habitu, vt patet in varijs artibus.

Præterea: aliud est officium hominis erga seipsum; aliud erga familiam; aliud erga rempublicam: ergo requiritur alia & alia facultas ad talia officia implenda.

Denique: aliud est imperium quò seipsum regit, frœnando proprias cupiditates: aliud quo imperat domesticis; aliud quò rempublicam administrat. Vnde ex triplici bono, ex triplici officio, ex triplici imperio rectè colligitur triplex eáque diuersa facultas in morali Philosophia.

EPILOGVS.

De idoneo Philosophiæ moralis Auditore.

88. HAc de re differit Aristoteles libro 1. Ethic. capite mihi primo, seu in proœmio ipso sub finem, vbi asserit Iuvenem non esse idoneum auditorem hujus Philisophiæ, nec eum, qui suas passiones sectatur, neque incontinentem: sed qui continens est.

Ratio primi est: quia oportet auditorem idoneum rectè judicare de his, quæ audit, ad hoc vt rectè dicta amplectatur; respuat autem illa, quæ non rectè dicuntur: ergo necesse est eum habere aliqualem notitiam eorum quæ dicuntur: Iuvenis autem non habet notitiam eorum quæ ad moralem pertinent, quia hæc sunt operationes humanæ vitæ, ex quibus deducuntur rationes hujusmodi scientiæ. Vnde, cùm tales actiones non nisi per experientiam cognoscantur, cáque experientiâ careat juvenis, quia nondum multos vidit annos, nequit rectè judicare de his quæ in morali scientia traduntur. Si enim audiat, liberalem debere aliis majora tribuere, & sibi minora reseruare, non iudicabit verum esse, defectu experientiæ, idemque continget in aliis similibus: & ità non poterit esse conueniens moralis Philosophiæ auditor.

89. Eademque fermè est ratio secundi: quòd nempe sectator passionum, & incontinens, in cassum & sine fructu doctrinam istam audiat. Quod vt intelligatur, advertendum est hanc esse differentiam inter sectatorem passionum, & incontinentem, quòd ille ex electione & proposito passionibus indulgeat, eisque parere constituat; iste verò passionibus reluctetur, & à noxiis cupiditatibus abstinere proponat; vincatur tamen, & contrà propositum nonnumquam earum impetum sequatur: sicut ille, qui per lutosam viam lubricis vestigiis incedit, sæpe cadit contrà propriam inclinationem, & propositum.

90. Igitur, quia moralis Philosophia non est speculativa, sed practica, docens modum rectè viuendi, & secundùm virtutem operandi, sectator passionum non potest finem illius consequi; ac proinde inanis est auditor præceptorum illius.

Similiter incontinens, quamuis forte sciat quomodò rectè vi-

uendum sit; quia tamen non operatur secundùm propriam scientiam, inutilis est moralium auditor; non adeò tamen vt sectator passionum: quia iste propriam naturam firmato habitu omninò corrupit, illique vt insanabili morbo laboranti nequeunt prodesse moralia documenta. Ille autem æger quidem est, sed non desperato morbo, cùm sæpè medici præcepta sequatur. Vnde, licet vt incontinens, non sit idoneus auditor, potest tamen paulatim fieri idoneus, & obfirmato rationis imperio passiones tandem vincere, atque ità consequi hujus doctrinæ finem, qui est secundùm rectam rationem viuere.

91. Ex his sequitur veritas tertij dicti Aristotelis, nempe continentem, germanum esse & convenientem Moralis auditorem. Si enim passionum sectator, inaniter audit præcepta hujus scientiæ, quia finem illius non obtinet, viuendo contrà rectam rationem: sequitur ex opposito, continentem, qui juxtà rectam rationem operatur, & omnes actus suos ad normam ejus flectit, assequi finem moralis, ac proinde esse idoneum illius auditorem.

92. Dices: continens secundùm rectam rationem operatur: ergo non indiget regulis, aut legibus Philosophiæ moralis, cùm ipse sibi sit regula morum, & honestæ vitæ: atque adeò superfluè hujus scientiæ studio incumbet.

Respondetur, continentem, antequam doctrinam istam audierit, operari tantùm rationis ductu absque certa & determinata regula: ab ista autem scientia accipit certas leges honestæ vitæ, ab ijsque confirmatur in studio virtutis, tùm priuatæ, tùm erga alterum: sicut per regulas picturæ perficitur naturalis aptitudo, quâ quis ad pingendum valet.

93. Cæterùm, vt hæc Aristotelis doctrina in vero & germano sensu accipiatur, quando ait juvenem non esse idoneum moralis Philosophiæ auditorem, non debet intelligi loqui absolutè, sed quòd ità contingat vt plurimùm. Quia enim juuenes vt plurimùm ad vitium propendent; quia passionibus obediunt, genioque indulgent; quia monitoribus asperi sunt, & boni consilij impatientes, ideò documenta moralia respuunt, & inaniter audiunt.

Quòd autem hic Aristotelis sensus sit, constat ex ipso textu, in quo non distinguit juuenem à sectatore passionum: statim enim subjungit; *interest autem nihil juuenis sit ætate, an moribus, juueni similis: non enim defectus est ob tempus, sed quia viuit, & persequitur singula cum perturbatione. Talibus enim inutilis fit ipsa cognitio.*

94. Deinde non videtur loqui Aristoteles de quauis parte moralis, sed solùm de politica: hoc enim indicat his verbis: *quapropter*

iuuenis non est politicæ idoneus auditor : est enim rudis actuum vitæ. Quia enim scientia ciuilis maximè nititur experientiâ rerum, & actuum humanorum ; iuuenis, defectu talis experientiæ, non potest rectè iudicare de moralibus, vt diximus numero 87.

Prætereà libro 6. Ethicorum idem videtur innuere, dumnegat iuuenem posse fieri prudentem. Postquam enim, capite octauo, dixit politicam & prudentiam esse eundem habitum, sic prosequitur capite 9. *iuuenes & geometræ, & mathematici, & talibus disciplinis eruditi fiunt, prudentes non fiunt. Causa hæc est, quod etiam in rebus singularibus prudentia versatur, quarum cognitio per experientiam comparatur. Iuuenis autem non est expertus : nam experientiam affert temporis longitudo.*

95. Denique, licet concedamus, quod diuus Thomas & alij docent, Aristotelem ibi loqui de tota scientia morali, quæ nomine politicæ comprehenditur, hoc solùm intendit Philosophus, quòd iuuenis vix potest esse ità conueniens auditor, sicut ætate prouectior, quia iste majori judicio pollet rerumque humanarum peritior est. Non ideò tamen arcendum esse iuuenem ab huius facultatis studio, quin potius ad illud adhortandum ob majorem exigentiam : est enim moralis Philosophia expultrix vitiorum, quibus iuuenes maximè subjecti sunt. Indigent etiam consilijs ad deliberandum de futuræ vitæ statu, & cognoscendum in quem finem actiones proprias dirigere debeant : quod Ethica demonstrat. Et quamuis ferociores sint moribus, possunt tamen plerumque mitescere, & iteratis monitis, & documentis ad virtutem flecti. Vt enim ait Horatius Epistolarum libro 1. epistolâ 1. ante medium.

Nemo adeò ferus est, vt non mitescere possit
Si modò culturæ patientem commodet aurem.

Et hæc ad moralem Philosophiam præludia sufficiant, vt ad tractationem de fine, in quem morales actus dirigi debent, libro sequenti properemus.

LIBER PRIMVS.

De fine vltimo, seu Beatitudine.

1. IN practicis eodem modo se finis habet respectu mediorum, quo principia in speculativis respectu conclusionum, vt docet Aristoteles 2. Phys. c. 9. textu 89. & lib. 2. Eudemiorum, c. vltimo. Vnde, sicut principia conclusionibus præsupponuntur; ità tractatio de beatitudine, quæ finis est humanorum actuum, cæteris præmitti debet, vt eius cognitione prahabitâ, quæ media ad eius acquisitionem idonea sint, facile perspectum habeamus.

Quia verò beatitudo summum bonum est eius cui inest: ideò aliqua de bono, sicut & de fine prælibanda sunt: omittenda tamen multa, quæ de vtroque alibi diximus: de fine quidem in libro 2. Physicorum, q. 9. de bono verò lib. 1. Metaphysicæ q. 5. à sectione 3. sit igitur.

QVÆSTIO PRIMA

De bono & fine.

SECTIO PRIMA.

De diuisionibus Boni.

2. PRIMA boni diuisio est in bonum transcendens, seu Metaphysicum; in bonum Physicum, seu naturale; & in bonum morale, seu humanum.

Bonum transcendens est, quod in nullo speciali prædicamento

coarctatur, sed extrà quodlibet excurrit, & cuilibet rei conuenit eo ipso quo ens est. Vnde reciprocatur cum ente reali, quia omne ens est bonum, & omne bonum est ens, Metaphysicè loquendo; hoc est, bonitate transcendentali, secundùm quam omne ens habet quod sibi in ratione entis debetur.

Bonum naturale est, quod conuenit rei iuxtà exigentiam, & conditionem suæ naturæ, cujusmodi sunt potentiæ, & proprietates vt calor igni, frigus aquæ, &c.

3. Bonum morale est illud, quod conueniens est homini vt recta ratione vtitur, seu quod dictamini rectæ rationis consonat, siue per modum operationis, vt sunt actus virtutum, & boni mores, siue per modum objecti, quod ab homine potest liberè & iustè appeti, vt habitus bonï, robur, sanitas, scientia, &c.

Hujusmodi autem bonum morale diuidi potest multipliciter, nempe ratione subjecti, & ratione finis. Ratione quidem subjecti in bonum animi, vt sunt scientiæ, virtutes. In bonum corporis, vt est sanitas, robur. In bona fortunæ, seu exteriora, vt sunt diuitiæ.

Ratione autem finis diuiditur ab Aristotele 8. Ethic. c. 2. in bonum honestum, jucundum, & vtile.

Honestum est, quod per se decet naturam rationalem, & per se appeti potest, vt virtus; de eóque sic loquitur Seneca, epist. 118. *honestum est perfectum bonum, quo beata vita completur cuius contactu alia quoque bona fiunt,*

Iucundum est, quod affert delectationem, & in quo quiescitur, sicut visus delectatur in aspectu rei pulchræ; intellectus in contemplatione cœli, &c.

Vtile denique, quod ad aliud obtinendum conducit. Dicitur enim ab vtendo: quia ea quibus vtimur, ad alia ordinantur, & non propter se expetuntur. Vnde per bonum vtile peruenitur ad honestum, ex cujus possessione nascitur jucundum.

Nihil tamen obstat, quin res eadem sit bonum vtile, jucundum, & honestum. Nam actus eleemosynæ, *v. g.* si consideretur vt per se est conformis, seu conueniens rectæ rationi, quæ dictat succurrendum esse pauperi, erit bonum honestum. Si verò ordinetur ad satisfaciendum Deo pro peccatis, erit bonumvtile. Et bonum etiam jucundum erit, inquantum est opus virtutis, quæ secundùmse maximam voluptatem affert. Vnde diuisio ista non est per res oppositas, sed per rationes formales diuersas.

4. Quamuis autem distinctionem hanc ad bonum morale restrinxerimus, quia magis illi propria videtur, cùm nihil conue-

nientius sit homini, quàm viuere secundùm rectam rationem. Potest tamen cadere in bonum transcendentaliter sumptum, hoc est, bonum secundùm quod bonum est, & communissimè acceptum: eo quòd nulla res assignari potest, quæ non participet rationem boni honesti, vel jucundi, vel vtilis.

Atque adeò diuisio ista boni est adæquata. Nam, vt inquit D. Thomas 1. p. q. 5. a. 6. bonum aliquid dicitur, inquantum est appetibile, & terminus motus ipsius appetitus: vnde tot sunt bonitatis modi, & diversæ rationes formales, quod sunt diuersi modi, quibus obiectum appetitus terminat eius motum: hi autem sunt tres, nec plures. Vel enim eum terminat per modum termini in suo ordine vltimi, & vt appetibilis ratione sui: & hoc est bonum honestum, comprehendens quidquid conueniens est, & potest vltimò terminare motum appetitus: siue ad virtutem & mores pertineat, & rectæ rationi consentaneum sit: siue pertineat ad naturam, cui commodum est, vt sanitas, integritas, vita, &c. hæc enim possunt desiderari, & amari, non propter virtutem, aut delectationem, sed solùm propter naturæ commodum.

Si verò motum appetitus terminet, per modum termini non vltimi, sed vt medij tendentis in aliud, & ad vlteriorem terminum ordinabilis, erit bonum vtile. Si denique eum terminat vt quies in re desiderata, erit delectatio, seu bonum jucundum, delectationem causans.

5. Ex his patet, rationem boni esse analogam ad ista tria: ità vt prius dicatur de bono honesto, tum de jucundo, & postremò de vtili: maximè cùm vtile non videatur habere bonitatem intrinsecam, vt infra dicemus, numero 31. Dicuntur autem propriè delectabilia, ait ibi D. Thomas ad 2. *quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cùm aliquando sint & noxia, & inhonesta. Vtilia verò dicuntur quæ non habent in se vnde desiderentur, sed desiderantur solùm vt sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta verò dicuntur, quæ in seipsis habent vnde desiderentur.*

6. Potest autem esse controuersia, vtrum per bonum jucundum intelligatur obiectum, circa quod delectatio versatur, vel ipsa delectatio, quæ ex illo oritur, vel vtrumque simul per modum vnius, hoc est, suauitas & quies in tali re: sicut per beatitudinem intelligitur aliquando obiectiua, aliquando formalis, aliquando vtraque simul per modum vnius totius.

Probabilem autem existimo quemlibet modum dicendi ex illis, ita vt bonum delectabile habeat specialem quamdam conuenientiam cum potentia, ob quam possit esse delectationis obiectum,

distinctam ratione aut virtute à conueniẽtia, per quam dicitur honestum, siue sit morale, siue naturale. Nam obiectum delectationis est res vel operatio apprehensa vt conueniens,& sufficit quod sit proportionata alicui sensui, seu potentiæ, quamuis non sit honesta, vel commoda naturæ, vt in nimio cibo: quod patet in loco diui Thomæ proximè citato.

7. Verùm, quia non ità facile apparet quomodo illa ratio obiecti, per quam delectationem causat, distinguatur ab honestate vel morali, vel naturali: nam delectatio est de bono conueniente vt habito, seu præsenti, in quo tantùm differt ab amore, & desiderio: ideò multi sentiunt delectationem non supponere bonum delectabile vt delectabile, sed tantùm bonum conueniens appetenti, de cujus possessione delectatur; adeò vt bonũ delectabile non distinguatur à bono per se conuenienti naturæ suppositi, aut saltem alicui potentiæ illius, vt est visio pulchri, aut gustus cibi, &c. nisi prout includit delectationem, quæ in eo consideratur vt ratio mouens ad eius desiderium: atque ita vel ex bono illo conuenienti & delectatione adjunctâ fiat vnum bonum delectabile, cujus veluti forma sit ipsa delectatio, constituens illud jucundum seu delectabile: vel sola ipsa delectatio, spectata secundùm se, vt nimirum confert potentiæ, seu naturæ, quietationem, & suauitatem in bono possesso, intelligatur esse tale bonum conueniens: quod videtur docere D. Thomas dum 1. p. q. 5. a. 6. in fine ait: *id autem quod terminat motum appetitus, vt quies in re desiderata, est delectatio.*

8. Secunda boni diuisio est in bonum per essentiam, & bonum per participationem: seu,vt ait D. Augustinus in Psal. 134. in bonum à seipso, & in bonum ab alio. Bonum per essentiam est solus Deus. Bonum per participationem sunt omnes res creatæ, quæ bonitatem, quam habent, à Deo acceperunt. Hac de re vide quæ diximus 1. Metap. q. 5. citatâ, numero 77.

Tertia diuisio est in bonum verum, & bonum apparens. Illud est quod realem seu à parte rei bonitatem habet; hoc est, id quod sibi competit, & congruit. Istud verò est quod fucatam tantùm bonitatem habet, apparet tamen verè bonum, cujusmodi est vindicta, odium, voluptas illicita & alia hujusmodi.

Quarta diuisio est in bonum, quod est per se simpliciter & absolutè bonum, vt virtus, & virtutum actiones: & in bonum, quod est bonum illi vel illi, aut saltem bonum videtur: vt furari, videtur bonum furi, & immoderata voluptas, incontinenti.

9. Quinta diuisio est in bonum quod per se expetitur, quod al-

terius gratiâ expetitur, & quod partim propter se, partim propter aliud expetitur. Illud quod per se expetitur, habet rationem finis, vt Deus, Beatitudo. Quod verò alterius gratiâ expetitur, habet rationem medij, vt deambulatio propter sanitatem, equus ad iter faciendum. Quod denique partim propter se, partim propter aliud expetitur, habet rationem tum finis, tum medij: finis quidem, vt in se consideratur; medij verò, vt ad aliud refertur. Sic victoria respectu certaminis habet rationem finis, respectu pacis habet rationem medij.

10. Sexta diuisio traditur à Platone, primo de Legibus, in bonum diuinum, & in bonum humanum. Bona diuina vocat prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam. Humana verò valetudinem, robur, pulchritudinem, diuitias, honorem, famam, & cætera id genus.

11. Septimam diuisionem faciunt alij ex Augustino lib. 2. de lib. arb. 1. 19. tomo 1. in bona maxima, media, & infima. Maxima sunt virtutes, quibus rectè viuitur. Media sunt facultates animæ, quibus absolutè viuitur. Infima sunt bona corporis, bona fortunæ, & exteriora omnia.

12. Alia est diuisio apud Aristotelem hîc libro 1. c. 12. & libro 1. magnorum moralium, capite 2. in bonum laudabile, bonum honorabile, & in facultates, seu potestates.

Laudabile, inquit primo loco, *ex eo laudari videtur, quia est affectum aliqua qualitate, & quia aliquo modo refertur ad aliud. Iustum enim, & fortem, & bonum, ob opera laudamus & actiones.* Et paulò infrà: *virtute quidem laus proprii tribuitur. Ab hac enim ad res honestas agendas idonei efficimur. Encomia autem factorum sunt potius, & eorum quæ corporis, & animi viribus obeuntur.*

Secundo verò loco sic habet: *laudabilia sunt, vt virtutes: ab ipsarum namque actionibus laus emergit. Potestates sunt vt dominatus, opulentia, robur, pulchritudo: ijs namque bonus benè, sicut malus malè vti potest: ideò etiam potestate res ejusmodi bona nuncupatur.*

13. Honorabilia sunt, quibus honor debetur: de quibus sic loquitur ibidem Philosophus: *honore dignum huiusmodi dico quod diuinum, quod melius, vt anima mensque est: quod antiquius, quod principium, & alia id genus.* Itaque præsertim summum bonum, nempe Deus, est bonum honorabile, cui non laus nuda, sed cultus debetur & honor: ideóque dicitur Ecclesiastici 43. versu 33. *major omni laude.* Vnde Aristoteles primo loco addit: *quod si laus talibus rebus tribuitur, constat rerum optimarum non esse laudem, sed*

quiddam laude maius, & melius, &c.

Ratio huius esse videtur : quia ex Aristotele lib. 4. Ethic. c. 7. honor est externorum bonorum maximum, & rerum pulcherrimè gestarum præmium · maximè ergo Deo, diuinisque rebus competit esse honorabilia bona, quibus honor debetur.

14. Alia tamen sunt quæ honorabilia quoque dicuntur, quia ea honor consequitur, inter quæ ponit ibi virtutem. Vnde bonum honestum, quod per se expetitur, & aliquam specialem excellentiam vendicat, honore dignum censeri debet.

Nam vt ait D. Thomas 2. 2. q. 145. art. 1. ex Isidoro lib. 10. Etymologiarum, c. 8. honestas dicitur quasi *honoris status* : vnde aliquid videtur dici honestum, quod est honore dignum : honor autem est quoddam testimonium excellentiæ eius, qui honoratur : excellentia autem hominis maximè consideratur secundùm virtutem, quæ est dispositio perfecti, vt dicitur 7. Phys. c. 4.

15. Ex quibus potest colligi, bonum honestum, propriè loquendo, & virtutem in idem coincidere, adeò vt sola virtus sit debita causa honoris, vt q. 63. eiusdem partis, a. 3 docet. Alia verò, quæ sunt infrà virtutem, honorantur, inquantum coadiuvant ad opera virtutis, sicut nobilitas, potentia, diuitiæ, vnde ait idem doctor primo loco, ad 2. *vt Philosophus dicit 4. Ethic. huiusmodi honorantur à quibusdam, sed secundùm veritatem solus bonus est honorandus. Bonus autem est aliquis secundùm virtutem : & ideò virtuti quidem debetur laus secundùm quod est appetibilis propter aliud : honor autem, prout est appetibilis propter seipsam : & secundùm hoc habet rationem honesti.*

Ex his omnibus constat plures ex prædictis diuisionibus in vnam cadere, & solùm differre ratione diuersæ appellationis, & considerationis. Cœteræ quæ possent afferri, & de quibus Aristoteles c. 2. & 3. lib. 1. magnorum moralium, & alibi, difficultate carent, aut ad aliquam ex præcedentibus referuntur, idcóque de his satis.

SECTIO SECVNDA.

Quid sit bonum.

16. PLurimæ solent tradi definitiones boni à varijs auctoribus, quarum aliæ sufficientes videntur, aliæ calumnijs patent. Plotinus enneade sexta, lib. 7. c. 19. bonum definit *participationem*

primi boni quod ex se bonum est. Sed hæc, quamvis bonitatis originem, & fontem insinuet, eius tamen rationem formalem non indicat: sicut qui definiret verum, *participationem primi veri, quod ex se verum est*, non exprimeret, in quo veritas formaliter sita sit.

Simplicius in Epitect. c. 9. ait, *bonum esse quod secundùm naturam cuiuslibet est, quatenus suam obtinet perfectionem.* Quæ difinitio satis congrua est, præsertim si bonum & perfectum idem sint: de quo nonnihil diximus q. 5, libri primi Metaphysicæ, numero 44.

17. Alij ex diuo Dionysio, capite 4. de diuinis nominibus, definiunt bonum, *id quod est sui diffusivum: quia*, inquit diuus Thomas 3. contra Gentiles, c. 24. sub finem, *quantò aliquid inuenitur melius, tantò ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quantò est eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum boni communiorem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit, & operatur; nam imperfecta ad solum bonum proprij individui tendunt:* (vt cùm animal appetit cibum, quo in esse conseruatur) *perfecta verò ad bonum speciei*, producendo sibi simile: *perfectiora verò ad bonum generis*, vt cœlum aliaque agentia æquiuoca; *Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate ad bonum totius entis*, dando esse rebus omnibus.

18. Seneca epistola 118. quasdam affert boni descriptiones, & refutat; ex propria autem mente sic illud definit: *bonum est quod ad se impetum animi secundùm naturam mouet.* Posuit, *secundum naturam*, quia multa impetum animi mouent, quæ in perniciem cedunt, & apetentium malo ad se trahunt.

Huic definitioni congruit ipsa græci nominis Etymologia: bonum quippe secundùm Platonem in Cratylo dicitur ἀγαθὸν, ἀπὸ τοῦ ἄγειν, quia amore sui nos ad se ducit, & allicit. Vnde Sextus Empiricus libro sexto Pyrrhon. hypot. c. 21. vult ἀγαθὸν dici quasi ἀγαγὸν. Alij vero dictum volunt ἀπὸ τὸ ἄγαν θεῖν, à vehementer currendo, quia ad illud omnes vehementer currunt.

19. Aristoteles libro 1. Ethic. c. 1. ex mente Antiquorum definit bonum *id quod omnia appetunt*; & talem definitionem in sequentibus probat, & approbat. Vt autem eam explicemus.

Aduertendum est primò, appetitum esse duplicem pro re præsenti, innatum scilicet, & elicitum. Appetitus innatus nihil aliud est quàm inclinatio, & propensio, ab authore naturæ ingenita, quâ res qnælibet ad id, quod naturæ suæ conueniens est, inclinatur, siue propendet. Hoc modo lapis inclinatur ad centrum deorsum, & ignis sursum.

Iſte autem appetitus, conſideratus in actu primo, eſt ipſamet natura rei, ſiue facultas appetendi: conſideratus verò in actu ſecundo, eſt actualis propenſio, quæ vel eſt operatio, vel aliquid aliud per modum actualis propenſionis, & ponderis, quo res actu fertur in bonum ſuum. Et tunc vocatur appetitus elicitus, ità vt radicalis propenſio, ſiue facultas appetendi, vocari poſſit appetitus elicitivus.

20. Appetitus innatus diuiditur communiter in naturalem, ſenſitivum, & intellectivum, vt conſtat ex ſancto Thoma, 1. p. quæſt. 59. a. 1. & alibi. Naturalis eſt in rebus cognitione carentibus, vt in lapide ad locum deorſum. Multi tamen, non incongruè appetitum naturalem cum innato confundunt, qui rebus omnibus ad bonum ſibi conueniens inſit, ſiue cognitione vtantur, ſiue non.

Senſitivus eſt in animalibus quæ in bonum cognitione tantùm ſenſitiuâ apprehenſum feruntur, vt equus ad avenam. Et hic appetitus diſtinguitur in concupiſcibilem, & iraſcibilem.

Intellectivus denique eſt in homine, qui in bonum ſibi conueniens inclinatur, præeunte cognitione intellectus. Et hic eſt ipſa voluntas, quæ ad bonum vniverſale, ſeu ad ipſam boni rationem, ab intellectu cognitam inclinatur.

21. Aduertendum eſt ſecundò, bonum ſumi poſſe vel abſolutè in ſe vel relatè. Sumptum abſolutè ſignificat perfectionem, & integritatem rei in ſuo eſſe, vt latè explicuimus libro 1. Metaph. quæſt. 5. numero 42. Relatè verò ſumptum importat quamdam relationem conuenientiæ, vt ibidem dictum eſt, ſeu potius connotationem quamdam proportionis, & conformitatis inter id quod bonum dicitur, & aliud, cui bonum, ſeu conueniens eſſe concipitur.

Vnde ratio boni ſita eſſe videtur in conuenientia, non adæquatè, ſed inadæquatè, ſeu vt in conditione extrinſeca neceſſaria, ſupponente realem perfectionem in re quæ bona dicitur, ab alia re expetitam. Et ità bonitas eſt res ipſa non abſolutè conſiderata, ſed vt connotat aliam rem, cui bona, & conueniens eſſe dicitur: ſicut conſonantia chordarum citharæ, nihil eſſe videtur præter ſonum cuiuſque chordæ, non abſolutè ſumptum, ſed connotando ſonum alterius, quâ pauliſper intensâ, vel remiſsâ, deſinit conſonantia.

Ex quo fit, vt vna & eadem res poſſit eſſe conueniens, & diſconueniens, habito reſpectu ad diverſa, vt idem calor eſt conueniens igni, & diſconueniens aquæ. Hæc autem conuenientia poteſt eſſe vel Phyſica, vt in calore reſpectu ignis; vel moralis,

vt in actu virtutis respectu naturæ rationalis.

22. His prænotatis, facile est intelligere prædictam definitionem boni, quam Peripatetici communiter amplectuntur. Cùm enim bonum sit objectum appetitus, & appetitus feratur in id tantùm, quod sibi bonum, & conueniens est, aut saltem sic apparet, vt ostensum est in Physicis vbi de fine, optimè definitur bonum, *id quod omnia appetunt*: quia quælibet res perfectionem sibi debitam appetit. Ideóque Plato in symposio finxit amorem esse filium inopiæ, & copiæ, τῆς πενίας, καὶ τῦ πόρου. Nam omnes bonum, quo destituuntur, habere desiderant. Hujusmodi tamen definitio essentialis non est, sed descriptiua, quia traditur per appetibilitatem, quæ est boni proprietas, nisi radicaliter sumatur: de quo, loco citato Metaphysicæ, numero 49.

23. Verùm quia quodlibet cuilibet bonum non est, ideò hæc definitio non videtur cuilibet bono in particulari conuenire: calor enim, licet ab igne appetatur, non tamen appetitur ab aqua. Vnde Eustratius & alij quidam volunt eam conuenire tantùm summo bono. Cui quodammodo annuit sanctus Thomas ibi lectione 1. literâ *b.* in fine: *quia nihil est bonum*, inquit, *nisi inquantum est quædam similitudo, & participatio boni summi, ipsum summum bonum quodam modo appetitur in quolibet bono. Et sic potest dici quòd verum bonum est, quod omnia appetunt.*

Idem habet 1. p. q. 6. a. 1. ad 2. *omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines diuini esse.* Itaque omnia tendendo in bonum proprium, virtualiter, & implicitè tendunt in summum bonum: ideóque talis definitio aptari potest summo bono, sed falsum est quòd illi soli conueniat. Vt ergo res tota clariùs intelligatur.

24. Adnotare oportet, illam definitionis particulam, *omnia*, sumi posse vel copulatiuè, vel disiunctiuè. Si sumatur copulatiuè, sensus erit; *bonum est, quod ab illis, & illis, cæterisque omnibus rebus appetitur.* Si sumatur disiunctiuè, sensus erit: *bonum est quod ab illa, vel ab illa re appetitur.*

Videtur autem in vtroque sensu posse facilè intelligi: & si quidem in sensu disiunctiuo sumatur, tunc natura cujuslibet boni describetur, quia nullum bonum est, quod non appetatur ab hac vel illa re. Poterit etiam sic efferri definitio: *bonum cujusque rei est quod vnaquæque res appetit*, sicut prima principia cujuscunque rei dicuntur, ex quibus vnaquæque res componitur.

25. Si verò sumatur in sensu copulatiuo, tunc intelligetur vel de solo summo bono, nempe Deo, in quem omnia tendunt expli-

citè, vel implicitè, vt dictum est. Vel de ipsa ratione boni in communi seu de bono in communi sumpto. Licet enim res quælibet non appetat quodlibet bonum: semper tamen verum erit dicere, bonum esse, quod omnia appetunt, quia in singulis bonis, quæ appetuntur à quibslibet rebus, includitur cõmunis ratio boni.

Et in hoc vltimo sensu accipit illam definitionem sanctus Thomas, loco Ethicorum proximè citato. Et 1. p. q. 6. a. 2. ad 2. his verbis: *Cùm dicitur, bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur quasi vnumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet.* Vbi Cajetanus ait: *aduerte quòd responsio consistit in conuersione propositionis. Bonum est quod omnia appetunt: id est, quod omnia appetunt, bonum est.* Hâc tamen serie digesta descriptio non videtur sapere rationem, seu formam definitionis.

26. Quando autem omnia dicuntur bonum appetere, hoc debet intelligi de quocunque appetitu ex supradictis indiscriminatim, secundùm naturam subiecti, in quo reperiuntur huiusmodi appetitus. Adeò vt etiam applicando definitionem summo bono, sic possit intelligi. Vt enim rectè docet sanctus Thomas q. 6. citatâ, a. 1. ad 2. *eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundùm seipsum: quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam verò cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis: quod etiam extenditur vsque ad cognitionem sensibilem. Quædam verò appetitum naturalem habent absque cognitione, vtpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.*

27. Obijcies: Appetitus naturâ suâ est propensus ad malum; ergo falsum est, illud bonum esse quod omnia appetunt.

Antecedens suadetur primò ex illo geneseos, capite 8. versu 21. *sensus & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.*

Secundo: Damnati appetunt non esse: maximum autem malum naturale est *non esse*; priuat enim fundamento totius boni.

Tertiò: dum quis proiicit merces in mare, metu naufragij, eligit priuationem talis boni, & consequenter fertur in malum vt sic.

28. Respondeo negando antecedens. Ad eius primam probationem dico, sacram Scripturam non loqui ibi de propensione appetitus ad malum formaliter, sed tantùm materialiter, seu potius de propensione ad bonum delectabile, quod est conueniens naturæ ipsius, licet aliquando non sit conueniens rectæ rationi, ob adjunctam deformitatem, propter quam est illi malum: at quatenus refertur ad appetitum sensitiuum, est bonum illius.

Et hoc modo debet intelligi diuus Paulus in epistola ad Romanos, c. 7. dum concupiscentiam vocat peccatum, quia scilicet inclinat ad peccatum, & est à peccato primi parentis, sicut Concilium Tridentinum sessione 5. c. 1. in fine, locum illum explicat. Debet, inquam, intelligi, quod inclinet ad peccatum materialiter, quatenus bona illa delectabilia, ad quæ naturaliter fertur, sæpè repugnant rectæ rationi, legique Diuinæ: accedente autem voluntatis consensu fiunt peccata formaliter, hoc est, obiecta peccati formalis, nempe actus voluntatis praui, & vitiosi.

29. Neque aliter Philosophari debemus de ipso appetitu rationali; Vt enim ait diuus Thomas lect. 1. Ethicorum citatâ, litera *b. qui malum appetunt, non illud appetunt nisi sub ratione boni, inquantum scilicet existimant illud bonum: & sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum:* quatenus videlicet, bono intento coniungitur deformitas ob prohibitionem, & repugnantiam ad rectam rationem, vt jam diximus.

30. Ad secundam probationem dico me multa de hoc eodem argumento tractasse libro 2. Phys. q. 9. numero 22. & sequentibus. Item lib. 1. Metap. q. 5. numero 76. quæ ibi videri possunt. Hic dixisse sufficiat, damnatos non appetere *non esse*, sed nolle *esse*; ideóque non est ibi actus prosecutionis, sed fugæ, & auersionis, qui sæpe solet exprimi nomine prosecutionis, vt cùm quis auersatur præsentiam inimici, ait se eius absentiam appetere. Ideò autem damnati, & miseri auersantur vitam & ipsum *esse*, quia conjunctum est miseriis, vel pœnis æternis, quod est auersari bonum per accidens, & non per se.

31. Ad tertiam confirmationem eadem sufficit responsio. Non enim eligitur proiectio mercium, sed exoneratio nauis vt vita salua sit; ex qua exoneratione consequitur priuatio mercium, quæ non expetitur in seipsa, sed tantùm per accidens in causa. Vel merces spernuntur vt maius malum vitetur. Sic autem minus malum habet rationem boni.

SECTIO TERTIA.

Quodnam boni genus possit habere rationem finis.

32. FInis, vt ostendimus in Physicis ex Aristotele 2. Phys. c. 3. & alibi, *est id cuius gratiâ aliquid fit*, vt gratiâ sanitatis, tamquam finis, sumitur potio amara. Cùm autem ratio consti-

tutiua finis in actu primo, hoc est, in esse appetibilis, & motiui ad aliquid agendum, sit ratio bonitatis veræ vel apparentis, vt ostensum est q. 9. libri 2. Physicorum à numero 40. & tactum sectione præcedenti: examinandum hîc nobis est, quodnam bonum possit habere rationem finis, ita vt propter illud, seu eius gratiâ aliquid fiat.

Et hæc quidem quæstio supponere videtur bonum & finẽ non esse idem: tribus autem modis intelligi potest esse idem. Primò, ità vt sint idem formaliter, seu ratione. Secundò, ità vt sint idem realiter. Tertiò, ità vt sint idem realiter actu, vel potestate solùm: hoc est, vtrum illud, quod est actu bonum, sit actu finis; an verò multa quæ sunt actu bona, habeant tantùm vim mouendi voluntatem tamquam finis, licet actu non moueant.

33. Si quæstio primo modo intelligatur, euidens est bonum & finem non esse idem. Nam bonum vt bonum dicit rationem conuenientis; finis verò rationem causæ finalis. Vnde diuersa est vtriusque definitio, cùm bonum dicatur *id quod conueniens est*: finis verò *id cuius gratiâ aliquid fit*.

Quòd si quæstio intelligatur secundo modo, bonum & finis erunt idem eâ ratione vt quidquid habet rationem finis, habeat rationem boni veri vel apparentis: quia, vt iam dicebamus, ratio constitutiua finis in actu primo, est ratio bonitatis, ità vt voluntas nequeat ferri in malum quà malum.

An autem è conuerso quidquid bonum est, rationem finis habeat, patet hoc non esse vniuersaliter verum: & primò in diuinis ratione actionum immanentium, putà amoris diuini; nam bonitas diuina non exercet respectu illarum, rationem causæ finalis, alioquin aliquid causatum esset in Deo: quod dici non potest. Tamen à multis conceditur ipsum agere in ijs propter finem, vt annotauimus lib. 2. Phys. q. 9. numero 143. De actionibus verò Dei ad extrà, aliquid circa hoc tetigimus q. 4. primi nostri libri de cœlo & mundo, à numero 62. & multa q. 9. citatá Physic. sectione 5. a numero 136. vide ibi.

Præterea etiam in creatis constat hoc non esse verum, loquendo de fine actuali. Nam multa possunt esse bona in se, quæ tamen non exercent actu causalitatem finis, vt patet in auro, quod non appetitur ab eo, qui illud contemnit. Quòd si sermo sit de fine potestate, ità vt bonum omne possit rationem finis habere respectu alicùius rei, quæstio est hîc examinanda, & pro ea.

34. Dicendum est, bonum vtile, quatenus vtile, non posse habere rationem finis. Probatur primò: quia vtili vt sic non competit definitio finis, hoc est, *cuius gratia aliquid fit*; sed potius est id, quòd gratiâ alterius fit, seu amatur: ergo vtile vt sic nequit exerce-

re cauſalitatem finis, quin potius eſt effectus ipſius finis.

Probatur ſecundò: medium vt medium nequit habere rationem finis: ſed bonum vtile vt vtile, eſt medium: nam ideò vtile dicitur, quia conducit ad acquiſitionem alterius, quod habet rationem finis reſpectu illius: ergo vtile vt ſic, nequit habere rationem finis. Major patet. Nam finis propter ſe expetitur, & alia propter ipſum: ergo cùm bonum vtile non expetatur propter ſe, ſed ad illud ordinetur, propter quod expetitur, non poteſt rationem finis habere.

Dixi, *quatenus vtile*: quia nihil vetat rem eandem habere in ſe rationem boni honeſti, jucundi & vtilis, vt diximus ſuprà, numero 3. & conſequenter habebit rationem finis, ſi voluntas in eo conquieſcat; medij verò, ſi vlteriùs feratur, & ad aliud ordinet tale bonum. *Verbi gratiâ* eleemoſyna & honeſta eſt, quia proximo ſubuenire, naturam rationalem decet: & vtilis eſt ad ſatisfaciendum Deo pro peccatis. Et hoc modo poteſt aliquis honeſtatem illius pro fine ſibi proponere, vel eam ſumere tantùm pro medio, ſeu pro bono vtili ad ſatisfaciendum Deo pro peccatis.

35. Hîc tamen aduertere oportet, vnum bonum vtile poſſe ordinari, & referri ad aliud vtile: quia ad aliquem finem acquirendum multa media poſſunt eſſe neceſſaria: & tunc bonum illud ad quod aliud ordinabitur non ideò habebit rationem finis, ſed tantùm rationem medij, fini propinquioris. Perinde enim eſt ac ſi vnicum tantummodò eſſet neceſſarium medium: nam ideò medium remotius expetitur, quia ad propinquius medium exequendum neceſſarium eſt. Vnde hæc relatio, & ordinatio vnius medij ad aliud, non dat rationem finis vni medio, niſi voluntas in eo ſiſtat, ſed omnia ad finem, & propter finem expetuntur. Solum ergo bonum iucundum, & honeſtum poterunt mouere voluntatem tamquam finis.

36. Objicies: vtile vt vtile, habet bonitatem aliquam internam: ergo poteſt appeti propter ſe: & conſequenter vtile vt vtile habet rationem finis. Antecedens videtur notum: quia niſi quædam bonitas ineſſet vtili vt ſic, vnum medium non eſſet conuenientius altero ad acquiſitionem finis: quod falſum eſſe conſtat.

37. Reſpondeo primò negando antecedens: nam vtile vt vtile, non habet bonitatem ſibi intrinſecam, ob quam ſit in ſe, & propter ſe amabile, vel appetibile, ſed tota ratio appetibilitatis eius eſt bonitas finis, à qua tamquam ab extrinſeca forma, ſeu ratione habet vt ſit amabile. Vnde licet voluntas tendat ad vtile, & ipſum vtile terminet motum voluntatis, non terminat tamen per formalem bonitatem, quam in ſe habeat, ſed tantùm vt obiectum materiale, ſeu tamquam medium, per quod finem attingat, adeò vt finis ſit tota ratio tendendi in medium.

Vnde sanctus Thomas citatus numero 5. ait: *vtilia dicuntur, quæ non habent in se, vnde desiderentur, sed desiderantur solùm vt sint ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ.* Et certè exemplum istud de potione, rem totam conuincit: nam si homo sit planè sanus, nihil potest in tali potione ostendi, quod sit ab ipso appetibile, aut illi conueniens: ergo nulla est ratio appetibilitatis in potione, nisi prout subest fini, illumque respicit. Quare.

38. Respondeo secundò: vtile vt vtile habet bonitatem aliquam internam, *distingo: bonitatem absolutam, in qua sistat & quiescat motus appetitus tamquam in fine, nego: bonitatem relatiuam ad ipsum finem, quæ cessante fine cesset, sicut relatio tollitur sublato termino, transeat.*

Itaque vtilitas, seu bonitas, quæ dicitur esse in bono vtili, potest spectari duobus modis. Primo in ordine ad ipsum bonum vtile. Secundo in ordine ad ipsum appetitum, seu appetentem, cui tale bonum dicitur vtile. Primo modo sumptum significat vim aliquam, & perfectionem intrinsecam hujusmodi bono, cui conueniens est, & consequenter habet rationem boni respectu illius, non quidem boni vtilis, sed connaturalis, & per se ab illo appetibilis, sicut est vis purgandi respectu potionis. Et huiusmodi perfectio, seu virtus est fundamentum vtilitatis ad finem, ratione cujus vnum medium habet vt possit esse conuenientius altero ad acquirendum finem.

Secundo autem modo sumptum, hoc est, in ordine ad appetentem, non habet rationem boni per se illi conuenientis, & ab illo appetibilis, sed tantùm boni vtilis, & propter finem appetibilis; adeò vt ratio appetibilitatis sit bonitas finis, informans quasi extrinsecè bonitatem ipsius vtilis, quod definit esse vtile, vbi finis esse desinit, quia est bonitas solùm respectiua ad finem. Et in hoc differt bonum vtile à jucundo, & honesto.

39. Quæres vtrum bonum aliquod appeti possit à voluntate absque vlla ratione finis, vel medij: hoc est, vtrum voluntas versari possit circà bonum aliquod, vt præcisè bonum est, abstrahendo à ratione finis vel medij?

Respondeo affirmatiuè. Nam potest aliquis amare, *v. g.* castitatem amore simplicis complacentiæ sub ratione boni honesti, ità vt non moueatur ad eligenda media, quibus illam assequatur: quia potest velle non assequi illam, & ità non amabit illam sub ratione finis. Potest item illam amare propter aliud sub ratione boni vtilis, ità tamen vt illam non assumat tamquam medium ad finem aliquem consequendum: & ità non amabit sub ratione medij.

Vide Scotum in 3. d. 1. q. 3. numero 2. vbi istud docet fortè ta-

men dicere malueris cum Cajetano 1. p. q. 8. a. 2. §. *ad euidentiam huius ambiguitatis*; prædicta, & similia appeti in ordine ad finem, aut vt finem, si non formaliter, saltem virtualiter, quatenus consonant beatitudini, quam naturaliter appetimus, & participant bonitatem à primo bono, seu primo appetibili, pro quo vide sectionem sequentem.

40. Cœterùm, si actus voluntatis non spectetur prout inefficax est, & simplex tantùm complacentia, tunc nullus erit, qui non versetur circa media, aut circà finem vt sic. Et ratio est, quia voluntas non potest velle aliquid efficaciter, nisi illud appetendo, & desiderando: omne autem bonum vel est vtile, vel honestum, vel jucundum: si appetat vtile, appetit vt medium: si jucundum vel honestum, appetit vt finem. Vnde sicut intellectus assentitur propositioni vel propter se, vt principiis primis; vel propter aliud, veluti conclusioni: ità voluntas vult bonum vel propter se, quomodò appetit finem: vel propter aliud, quomodò appetit medium.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm detur finis aliquis vltimus rerum omnium agendarum.

41. HAc de re loquitur sanctus Thomas 1. 2. q. 1. a. 4. & cum eo Theologi. Aristoteles verò de ea disputat 1. Ethic. c. 2. & cum eo Philosophi. Est autem aduertendum, finem vltimum illum esse, vt in Physicis diximus, ad quem cœtera omnia referuntur, eiusque gratiâ fiunt, quæ si fuerint determinata ad aliquod certum genus, finis dicetur vltimus secundùm quid: si verò omnia absolutè intelligantur, dicetur finis vltimus simpliciter.

Quòd autem dentur multi huiusmodi fines secundùm quid vltimi, patet tum ex Aristotele primo Ethic. c. 7. & alibi: tum ex ratione ipsa: nam sanitas respectu medici est finis vltimus secundùm quid, id est, quatenus medicus est, & arte medicâ vtitur: quia omnia opera, & studia sua refert ad sanitatem restituendam, vel conseruandam.

42. Quæstio igitur nobis hîc est de fine simpliciter vltimo, ità vt omnia absolutè, & cuiuscunque generis entia, & opera ad ipsum tamquam ad scopum referantur, neque vlterius tendant. *Cuius quidem cognitio*, inquit Aristoteles c. 1. libri 1. Ethic. aut iuxtà Pe-

rionium, initio capitis 2. *magnum ad vitam degendam habet momentum: nam sicut sagittarij signum nobis propositum habentes, magis id, quod oportet, attingere poterimus.*

Aristoteli concinit Cicero libro 5. de finibus, satis post principium numero 15. his verbis: *facit Lucius noster prudenter, qui de summo bono audire potissimùm velit: hoc enim constituto in Philosophia, constituta sunt omnia. Nam cæteris in rebus siue prætermissum, siue ignoratum est quippiam, non plus incommodi est, quàm quanti quæque earum rerum est, in quibus neglectum est aliquid: summum autem bonum si ignoretur, viuendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, vt quem in portum se recipiant, scire non possint: cognitis autem rerum finibus, cùm intelligitur, quid sit & bonorum extremum, & malorum, inuenta vitæ via est, conformatióque omnium officiorum.*

Idem docet Seneca epistola 95. satis post medium: *proponamus*, inquit, *oportet finem summi boni, ad quem nitamur, ad quem omne factum nostrum, dictumque respiciat; veluti nauigantibus ad aliquod sidus dirigendus est cursus: vita sine proposito vaga est.*

Cùm igitur tanti momenti sit ad vitam rectè instituendam, summum bonum, seu finem aliquem vltimum sibi præstituere, operæ pretium est eius existentiam hîc demonstrare. Itaque.

43. Dicendum est primò dari finem aliquem simpliciter vltimum, omnium omninò agentium. Ità communiter Philosophi cum Aristotele, loco proximè citato; & Theologi cum diuo Thoma relatò suprà numero 41.

Probatur primò: quia, vt ostendimus in Physicis, datur aliquod primum mouens, quod sit in se immotum, & à quo omnia alia mouentur, nec mouere possint nisi concurrente primo illo motore: ergo debet dari similiter finis vltimus, ad quem cæteri omnes fines referantur, nec moueant nisi dependenter ab illo.

Consequentia ostenditur ex eo quòd ità se habet finis vltimus in mouendo appetitum sicut primum mouens se habet in aliis motibus: nam vltimus finis est principium mouendi appetitum: quia est primum, seu maximum bonum: quod autem est primum, est causa eorum quæ sunt post, ex communi dicto Aristotelis. Ergo sicut omnia mouentia mouent dependenter à primo: ità omnia appetibilia, & finesomnes mouent dependenter ab vltimo, quo subtracto, nihil appeteretur. nec quiesceret intentio agentis, nec aliqua actio terminaretur.

44. Probatur secundò: quia quidquid appetitur, appetitur sub ratione alicujus boni. Vel ergo bonum illud est summũ bonum, omni nóque perfectum, & hoc est finis vltimus: vel non est omninò perfectum,

fectum, & sic appetitur in ordine ad aliud quod est perfectius, aut appetibilius, & tandem omnino perfectum, summumque bonum, propter quod cœtera appetantur.

Confirmatur: quia vt diximus numero 32. finis eo ipso quo est finis, est bonum: ergo vlterior finis est majus bonum: ergo finium vltimus erit summum bonum. Cùm ergo constet dari vnum summum bonum, a quo alia bonitatem participent: erit etiam finis vnus vltimus rerum omnium agendarum.

45. Probatur tertiò specialiter respectu hominis: quia, vt rectè arguit Aristoteles 1. Ethic. capite 2. illud quod propter se expetitur, & omnia propter ipsum, est vltimus finis: sed in actionibus humanis est aliquid, quod propter se expetitur, & omnia propter ipsum: ergo in rebus humanis admittendus est finis aliquis vltimus.

Minor suadetur: quia si daretur processus in infinitum, nec vllus esset vltimus finis, in quo quiesceret, & consisteret humanus animus, appetitus ejus esset frustrà. Absurdum autem est dicere auctorem naturæ voluisse nos temerè & frustrà in bonum ferri, & inclinari: ità vt nullum inueniremus, in quo quies esset, & quo expleremur, sed semper vnum propter aliud absque termino expeteremus.

Confirmatur: quia quidquid homines appetunt, illud appetunt propter fœlicitatem, & beatitudinem: nam vt docet Aristoteles libro 10. Ethic. c. 6. beatitudinis causâ omnia fiunt, & ipsa finis est omnium nostrarum actionum; ergo in ea sita est ratio summi boni, & vltimi finis.

46. Dices: plurimi appetunt quæ fieri nequeunt: ergo absurdum non est, appetitum nostrum esse inanem.

Propterea ex Aristotele lib. 2. Politic. c. 7. sub finem, cupiditas nostra insatiabilis est: ait enim: *infinita est cupiditatis natura, ad quam explendam omnes vitæ rationes plerique conferunt.*

Denique multi suam fœlicitatem ponunt in rebus vanis, aut fœdis, in quibus nequit esse finis vltimus: non ergo beatitudinis gratiâ omnia fiunt. Ac proinde non rectè colligitur in isto argumento existentia finis vltimi.

47. Respondeo ad primum, quando dicitur appetitum hominis non posse esse frustrà, hoc debere intelligi de appetitu naturali in se spectato, nec prauis opinionibus imbuto: cùm enim procedat directè ab auctore naturæ, cujus summa prouidentia, & sapientia vbique relucet, non potest nobis esse in vanum datus.

Appetitus autē deprauatus, dē quo ibi loquitur Aristoteles, modum nescit, sed effræni, & insatiabili cupiditate in immensum,

& etiam quandoque ad impossibilia fertur. Vnde ipse libro 1. magnorum moralium, c. 13. tres assignat species appetitus, cupiditatem, iram, & voluntatem, quorum duo primi vix vnquam ad rectæ rationis normam se componunt.

48. Et hæc fuit etiam doctrina Stoicorum, eamque memorat Tullius libro 4. quæstionum Tusculanarum satis post principium, numero 12. his verbis: *quamobrem simul ac obiecta species cuiuspiam est, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cùm constanter, prudenterque fit, eiusmodi appetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: voluntas est quæ quid cum ratione desiderat: quæ autem aduersâ ratione incitata est vehementiùs, ea libido est, vel cupiditas effrænata, quæ in omnibus stultis inuenitur.*

Ex quibus patet responsio ad secundum atque etiam ad tertium. Quamuis enim appetitus deprauatus fœda & illicita prosequatur, quærit tamen beatitudinem sub communi conceptu fœlicitatis, quatenùs in cujuscunque boni appetitu includitur, saltem implicitè, affectus fœlicitatis: nam omnes appetunt suam perfectionem adimpleri: bonum autem perfectum & appetitus completiuum est ratio fœlicitatis & finis vltimi: non ideò tamen omnes appetunt illud in quo talis ratio existit, cùm alij voluptatem, alij diuitias vt summum bonum appetant. vide q. 4. numero 82.

49. Dicendum est secundò non posse hominem simul & semel duos fines vltimos, & totales sibi proponere. Probatur ex illo Mathæi sexto: *nemo potest duobus dominis seruire*: non ordinatis scilicet ad inuicem.

Secundò; finis vltimus est ad quem omnia alia referuntur, vt ex eius definitione constat: ergo nequeunt esse duo vltimi fines: quia vel alter ad alterum referetur, & sic non erit vltimus: vel non referetur: & ita alius non erit vltimus, cum ad eum omnia non referantur.

Dixi, *simul & semel*: quia fieri potest vt homo pro diuerso tempore sibi constituat diuersos fines vltimos, *v. g.* voluptatem vno tempore; alio gloriam; alio diuitias, &c. sicut factum fuisse ab antiquis Philosophis testatur Aristoteles 1. Ethic. c. 4.

Dixi etiam, *totales*: nam potest homo multos partiales vltimos sibi proponere, vti fecerunt quidam antiqui, constituentes fœlicitatem in voluptate, quiete, & aliis naturæ bonis; quatenùs scilicet illa omnia simul juncta vnum totalem vltimum finem efficere videbantur, & seorsim plures partiales.

50. Objicies: ille qui occidit virum, vt bona eius diripiat, &

simul adulterium perpetret, proponit sibi duos simul fines vltimos & totales: ergo falsa est conclusio.

Confirmatur: quia nihil vetat, quin aliquis simul intendat per aliquam actionem Papatum vel regalem dignitatem sub disiunctione, vt sentit Medina, licet non copulatiuè: ergo tunc duplex est finis vltimus & totalis eiusdem appetitus.

Confirmatur adhuc ex idololatra, qui plures venerando Deos, elicit actiones suas propter eos vt fines vltimos.

51. Respondeo, illum constituere seipsum obiectum suæ fœlicitatis: & illud furtum, atque adulterium ad se, tamquam ad vnum finem vltimum ordinare: quod faciunt omnes peccantes mortaliter, cùm Deum derelinquant, vt creaturis fruantur. Et sic dicitur Philippensium tertio: *quorum Deus venter est*: quia scilicet constituunt vltimum finem in deliciis ventris, inquit sanctus Thomas 1. 2, q. 1. a. 5. in argumento, *sed contrà*. Lege eum ibi.

52. Ad confirmationem primam sufficit eadem responsio. Qui enim sic operatur, vel honorem habet pro vltimo fine, qui cum in alterutra earum dignitatum reperiatur, vtrauis sub disiunctione materialiter appetitur. Vel ipse appetens est finis vltimus talis appetitionis, vt dictum est.

Ad secundam confirmationem dicendum, Idololatram inter deos illos sibi aliquem principalem fingere, ad quem alios ordinat, & hic est sibi finis vltimus; alioquin habet omnes tamquam fines partiales, vnum vltimum integrantes.

SECTIO QVINTA.

Quis sit finis ille vltimus rerum omnium.

53. Dicendum est, hujusmodi finem vltimum omnium omninò agentium esse Deum ipsum optimum maximum. Est communis sententia, quam multis rationibus probat sanctus Thomas lib. 3. contrà Gentiles, c. 17. ex quo.

Probatur conclusio primò sic: nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum: atque adeò bonum secundùm communem & absolutam rationem boni consideratum, est fundamentum rationis finis: ergo summum bonum est maximè omnium finis: sed summum bonum est tantùm vnum, nempe Deus: ergo omnia ordinantur sicut in finem in vnum bonum, quod est Deus.

54. Secundò : ſummum bonum, nempe Deus, eſt cauſa bonitatis in omnibus bonis : quia primum ſeu maximum in quouis genere, cauſa eſt omnium aliorum talis generis : ergo eſt cauſa cujuſlibet finis, quòd ſit finis, cùm finis ſit hujuſmodi inquantum eſt bonum : Propter quod autem vnumquodque tale, & illud magis. Sequitur ergo, Deum eſſe maximè omnium finem, ac proinde vltimum.

Tertiò : in quolibet cauſarum genere, prima cauſa eſt magis cauſa, quàm ſecunda. Cùm ergo Deus, cùm ſit ſummum bonum, ſit prima cauſa in genere cauſarum finalium, debet conſequenter eſſe magis cauſa finalis cujuſcunque rei, quàm cauſa proxima : eſt ergo finis vltimus omnium.

55. Quartò : in omnibus finibus ordinatis oportet vltimum finem eſſe finem omnium præcedentium : ſicut dum datur potio ægroto, illi datur vt purgetur : purgatur autem vt extenuetur : & extenuatua vt ſanetur : ipſa ſanitas eſt finis & potionis, & purgationis, & extenuationis. Atqui omnia ordinantur ſub Deo, ſicut fines præcedentes ſub fine vltimo : ergo omnium finis vltimus eſt ipſe Deus. Minor oſtenditur, quia omnia ſecundùm diuerſos bonitatis gradus, à ſummo bono, vt à prima bonitatis cauſa participatos, inueniuntur ſub illo ordinata : cùm ergo bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur ſub Deo, ſicut fines præcedentes ſub fine vltimo : igitur Deus eſt omnium finis vltimus.

56. Quintò : quidquid agit ſupremum agens, ſcilicet Deus, agit propter finem ſuum, vt per ſe patet : cùm ergo ipſe agat actiones omnium aliorum agentium, mouendo omnes ad tales actiones, & conſequenter ad eorum fines, oportet vt eas omnes ordinet ad finem ſuum proprium, qui nihil aliud eſt quàm ſua bonitas, & ſua bonitas eſt ipſemet Deus. Sequitur ergo, omnia omninò entia, cum nullum non habeat eſſe ab ipſo, ordinari in Deum ſicut in ſuum vltimum finem.

57. Sextò : finis inter cauſas primatum tenet, ità vt ab eo aliæ cauſæ habeant vt ſint cauſæ in actu, cùm nulla cauſet niſi vt à fine mota : imò nihil mouetur in finem proximum niſi propter finem in executione poſtremum, & priùs intentum. Finis igitur vltimus eſt prima omnium cauſa : ratio autem primæ omnium cauſæ, non niſi primo enti, quod eſt Deus, conuenire poteſt : ergo Deus eſt vltimus omnium finis. Vnde dicitur Prouerbiorum capite 16. verſu 4. *vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* Vide ibi alias probationes.

58. Eſt autem in prædictis probationibus aduertendum ex D.

Thoma c. 18. sequenti, primò, alium esse finem, qui per actionem agentis constituitur, siue efficitur, sicut sanitas, quæ finis est medici, constituitur & efficitur in ægroto. Licet enim finis ille, sit primum in intentione, est tamen posterius in essendo. Alium verò, qui actioni agentis præexistit, & in intentione, & in essendo; neque per eam efficitur, sed acquiritur: sicut locus sursum acquiritur ab igne per motum, cujus est finis; & ciuitas ab imperatore per pugnam.

Deus non dicitur agentium omnium finis vltimus primo modo, quasi aliquid per actionem eorum constitutum aut effectum, sed tantùm secundo modo, vt quid præexistens ab vnaquaque re suo modo obtinendum. Cùm enim sit primum ens, & primum agens, non potest esse alicujus effectus.

59. Aduertendum est secundò, alium quoque esse finem operantis, & alium finem operis. Operantis quidem est, qui ab ipso operante principaliter intenditur: operis verò, in quem ipsum opus ordinatur naturâ suâ. Finis, qui principaliter intenditur à Deo, quandò aliquid ad extrà operatur, est propria eius bonitas, quæ est ipse Deus. Quia enim perfectissimè bonitatem suam amat, vult vt ipsa communicetur creaturis modo possibili, videlicet secundùm sui similitudinem. Finis verò operis, siue creationis est ipsummet esse vel bonum creaturæ.

Cùm enim Divina bonitas infinita sit, & omninò perfecta, non sic agit Deus, quasi actione suâ sibi aliquid acquirat, sed solùm vt ipse rebus creatis acquiratur, cùm sit earum finis, & consequenter propter earum bonum. Vnde licet ex rerum creatione sequatur earum subjectio ad Deum, & actualis possessio: quia tamen ipse bonis nostris minimè eget, cùm omnia in ipso eminenter contineantur, totum hoc nostra interest non ipsius. Quapropter rectè Magister sententiarum lib. 2. dist. primâ ait: *si quæritur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur ad laudandum Deum, ad seruiendum ei, ad fruendum eo, in quibus proficit ipsa, non Deus: Deus enim perfectus, & summâ bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est à Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, & ad creaturæ vtilitatem.*

60. Aduertendum est denique, quòd quando Deus ob amorem bonitatis suæ, eam communicat creaturis secundùm aliquam similitudinem, ab ipsis creaturis, præsertim intellectualibus, intendere, seu exigere gloriam suam, quæ est Dei notitia cum voluntatis affectu.

Quapropter Reesius, & alij dicunt, Deum glorificandum, esse

hujusmodi finem vltimum omnium creaturarum, quatenus Deus in omnibus suis operibus illam intendit: ità vt finis, cujus gratiâ operari oportet, sit Dei gloria; finis autem, cui gloria appetitur, si Deus ipse. Vnde dicitur Mathæi 5. 16. *sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum qui in cœlis est.*

61. Est autem gloria hujusmodi duplex, nempe essentialis, & accidentalis. Essentialis est cognitio existens in Diuinis personis, quâ suas perfectiones comprehendunt. Accidentalis verò est cognitio existens in creaturis, quâ easdem perfectiones Diuinas cognoscunt cum voluntatis affectu, siue abstractiuè, vt in via; siue intuitiuè, vt in patria, vbi cognitio conjungitur cum perfecto amore. Res verò cognitione carentes, non nisi mediante homine illum finem attingunt, quatenus sui cognitione, hominem eleuant ad Dei notitiam: sic enim *cœli enarrant gloriam Dei*, Psalmo 18. sic finem suum cum cæteris creaturis assequuntur.

SECTIO SEXTA.

Soluuntur objectiones contrà prædicta.

62. OBjicies primò auctoritatem diui Thomæ, 1. 2. q. 1. a. 6. ad 1. vbi expressè concedit actiones ludicras & jocosas non ordinari ad finem aliquem extrinsecum, sed tantùm ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes: ergo ex mente sancti Doctoris non omnia ordinantur in Deum tamquam in vltimum finem; siue loquamur Physicè & ex natura rei; siue moraliter, & ex ratione, siue intentione operantis. Nam quæ ordinantur in vltimum finem, seria esse debent, & non ludicra seu jocosa.

Confirmatur ex eodem sancto Doctore, qui 1. 2. q. 65. expressè asserit opera infidelium, etiam ex virtutibus moralibus procedentia, *v. g.* eleemosynam ex compassione, aut misericordia factam, non ordinari in Deum & vltimum finem. Sic enim ait ibi a. 2. *solæ virtutes infusæ sunt simpliciter dicendæ virtutes, quia benè ordinant hominem ad finem vltimum simpliciter. Aliæ verò virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundùm quid virtutes: ordinant enim hominem benè respectu finis vltimi in aliquo genere, non autem respectu finis vltimi simpliciter.*

63. Respondeo ad primum: sanctum Thomam loqui habitâ ratione consuetudinis humanæ, & de eo, quod vt plurimùm contingit. In hujusmodi enim jocosis, & ludicris nullus habetur ad Deum respectus, sed ad propriam animi delectationem. Verùm hoc non impedit, quò minùs timorati viri, referendo hæc ad proprium commodum, & relaxationem animi, non tendant explicitè in Deum, & vltimum finem, quatenùs inde alacriùs bonis actionibus incumbere valeant: aut si non expressè & explicitè, virtualiter saltem, & implicitè, modò nulla adsit praua circunstantia.

64. Quòd autem hæc sit mens sancti Doctoris, patet ex ipso textu. Nam in corpore articuli sic ait: *quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni: quod quidem si non appetitur vt bonum perfectum, quod est vltimus finis, necesse est vt appetatur vt tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius: & ità omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per vltimum finem.* Quandocunque ergo aliquod partiale bonum appetitur, appetitur saltem vt bonum appetentis, & consequenter propter vltimum finem, quia inchoatio alicujus ordinatur ad ipsius consummationem.

65. In responsione item ad 3. ait: *virtus primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiam si de vltimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.*

Quâ autem ratione talis virtus primæ intentionis vltimi finis reperiatur in quauis appetitione, explicat tùm alibi, tùm q. 60. primæ partis, a 2. his verbis: *in voluntate, finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, vt dicitur in secundo Physicorum. Vnde voluntas naturàliter tendit in suum finem vltimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem: & ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm quidquid homo vult, velit propter finem.*

66. Ad confirmationem (remisso seueriori examine ad suum locum, an videlicet omnia infidelium opera sint peccata) Respondeo, virtutes illas morales, seu opera ex illis procedentia, non ordinari in Deum vt in finem vltimum supernaturalem, quia talis ordinatio supponit charitatem, quæ in infidelibus non exstitit: posse tamen ad ipsum ordinari vt naturæ authorẽ & finem illius vltimum in genere boni humani, seu fœlicitatis naturalis.

Patet hujusmodi sensus initio dicti articuli, vbi sic habetur: *virtutes morales, prout sunt operatiuæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana*

acquiri: & sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundùm autem quod sunt operatiuæ boni in ordine ad vltimum finem supernaturalem, sic perfectè & verè habent rationem virtutis ... & sine charitate esse non possunt.

67. Egregia est circà istud doctrina Cajetani super q.10.secundæ, secundæ a.2.§.*ad euidentiã horum*, vbi, postquam ostendit, aliquem finem vltimum in vno genere posse ordinari ad finem vltimum simpliciter, nec vnum derogare alteri, sicut in agentibus agens primum in aliquo genere vt dux in exercitu, non derogat agenti primo simpliciter, putà regi, ità prosequitur.

Ex parte autem nostri considerandæ sunt tria. Primò, quòd cognoscere Deum esse vltimum finem vniuersi totius, propter se tantùm diligendum, & alia propter ipsum, naturali ratione absque omni fide patet, & ex 12. Metaphysicæ habetur. Cùm enim pars naturaliter sit propter totum, & totum propter Deum, vt ibi ostenditur, consequens est quod naturali ordine patet, quòd homo seipsum propter Deum vt vltimum finem amet, ac per hoc reliqua, quæ amat propter seipsum.

68. *Secundò, quod diligere sic Deum contingit dupliciter, scilicet implicitè, & explicitè. Explicitè quidem, cùm homo ad hoc dirigit intentionem suam. Implicitè autem, cùm se habet secundùm affectum ad res vt sunt. Ex eo enim quòd res sunt rectè ordinatæ, & ad Deum, mediante vniuerso, affectus tendens in res vt sunt in suis gradibus constitutæ, tendit in eas vt sunt propter vniuersum, & vltimatè propter Deum.*

Tertiò: ad diligendum Deum explicitè vt finem naturæ seu vniuersi, homo non tenetur semper, cùm sit affirmatiuum: nec statim, quia non priùs tenetur ad explicitè diligendum, quàm ad explicitè cognoscendum. Constat autem, quòd post multum temporis aduenit homini hæc cognitio, naturaliter loquendo. Ad implicitè autem diligendum Deum vt finem naturæ, tenetur homo statim, etsi non semper actualiter, tenetur tamen quando operatur, semper virtualiter.

Itaque *infideles possunt per Philosophiam nosse, Deum esse finem vniuersi, & si nescirent sufficit ad euitandum peccatum in multis suis actibus diligere & intendere Deum implicitè, habendo se quandóque ad res vt sunt, quamuis hoc non sufficiat ad salutem æternam, nec ad euitandum omnia peccata.*

69. Quando igitur opus aliquod honestum, & naturâ suâ bonum ex parte obiecti, exercetur ab aliquo infideli, siue Gentili, qui se habet ad ipsum vt est, hoc est, non illud vitiando aliquâ praua circunstantiâ, aut peruerso fine; cùm hujusmodi opus naturâ suâ ordine-

tur

tur in vltimum finem, nempe Deum, vt quædam participata bonitas ipsius infinitæ bonitatis, quamuis operans nihil de Deo actu cogitet, debet tamen dici operari implicitè, seu interpretatiuè propter Deum. Nam in intentione boni honesti, seu boni, vt sic, quod semper à voluntate intenditur, non potest non contineri implicitè, tùm ex parte ipsius operis, tùm operantis, relatio quædam ad Deum qui est fons, & origo totius boni, & cujus virtute omne bonum particulare mouet, vt constat ex dictis numero 54. 64. 65.

70. Objicies secundò: quando aliquis peccat mortaliter, amando creaturam plus quàm Deum, constituit vltimum suum finem in creatura, quam diligit, siue in seipso, cuius gratiâ illam diligit: ergo talis amor nullo modo potest habere Deum pro vltimo fine, quin potiùs ab illo peccatorem auertit.

Antecedens constat primò ex dictis numero 51. & 52. vbi ex cap. 3. ad Philippenses dicitur de gulosis, *quorum Deus venter est.* Et Ioannis 12. 43. *dilexerunt enim gloriam hominum magis quàm gloriam Dei.* Quò etiam refertur quod dicit Christus Mathæi 6. 24. *nemo potest duobus Dominis seruire non potestis Deo seruire & mammonæ.*

Deinde: qui peccat mortaliter, præfert creaturam Deo, deserendo ipsum vt creaturâ fruatur: ergo maiorem bonitatem constituit in creatura, quàm in Deo. Non enim magis fertur in aliquid nisi quia vt maius bonum sibi offertur. Ergo rationem vltimi finis aufert Deo, & attribuit creaturæ.

71. Pro responsione oportet primùm aduertere, duo reperiri in peccato, materiale nimirum & formale. Materiale est actus seu operatio circà obiectum prohibitum elicita, vt ablatio rei alienæ. Formale verò est deformitas, seu malitia, quæ in tali actu reperitur, quatenus est rectæ rationi difformis, & legi diuinæ oppositus.

Materiale est ens, seu aliquid reale, ac proinde participatio quædam entitatis seu bonitatis diuinæ, & consequenter est à Deo vt à prima causa omnis entis.

Formale verò est defectus, & priuatio rectitudinis debitæ secundùm legem, ideóque non est à Deo, sed à creatura deficiente: sicut claudicatio vt est motus realis, fit à Tibia; vt est claudicatio, & defectus rectitudinis in motu, prouenit à defectu, & curuitate tibiæ. De quo fusè in Physicis egimus.

72. Præterea aduertere oportet, aliquid posse ordinari in Deum vel ex parte ipsius rei, siue operis quatenus est entitas à Deo participata vel ex parte operantis, quando operans vel actu, vel virtualiter, vel implicitè ipsum ordinat ad Deum. Ordinatio primo modo sumpta.

ſpectat ad rem conſideratam in genere Phyſico : ſumpta verò ſecundo modo, ſpectat ad rem in ordine vel genere moris conſideratam.

Hinc fit vt voluntas concurrens ad actũ peccati, poſſit intelligi ad ipſum concurrere vel in genere Phyſico, ſiue cauſæ efficientis liberæ, vel in genere moris, ſeu cauſæ moralis. Primo modo concurrit, ſi fiat abſtractio, quando operatur, à malitia, vel bonitate objecti, non aduertendo vtrum ſit conforme, vel diforme legi, aut rectæ rationi: Secundo verò modo, ſi aduertatur malitia, & diſconuenientia cum lege, ſeu recta ratione. His præmiſſis.

73. Reſpondendum eſt in primis, eum, qui peccat mortaliter, non ſtabilire creaturam, quam præ Deo diligit, pro fine vltimo totius vitæ ſuæ, ſed ad ſummum hujus actionis, quâ impræſentiarum peccat, alioquin contrà definitionem Concilij Tridentini, ſeſſione 6. canone 7. omnia opera totius vitæ eius forent mortalia peccata, vtpote relata, & ordinata ad creaturam tamquam ad vltimum finem.

Conſtat item multos pro fidei defenſione paratos eſſe mortem ſubire, qui tamen aliunde peccant, furando, aut fornicando; nec tamen vellent pro furto vitam certo periculo exponere: ſignum ergo eſt quòd in furto non ſtatuunt finem vltimum totius vitæ, ſed implicitè, quamuis imperfectè, & inefficaciter rationem finis vltimi reſeruant Deo pro defenſione fidei.

Accedit, quòd multa peccata ſunt inter ſe contraria, vt auaritia, & prodigalitas: fortitudo, & puſillanimitas. Finis ergo vltimus vnius non poteſt ordinari ad finem vltimum alterius, cùm ſint ambo contrarij, ſicut ipſa peccata. Hæc tamen ratio non vrget, quia licet non ordinentur ad ſe inuicem, poſſunt ambo ordinari ad ipſum peccantem, qui in vtroque peccato delectatur.

74. Reſpondendum eſt deinde, peccantem non conſtituere vltimum finem in creatura, loquendo ſpeculatiuè, quaſi reputet rationem ſummi boni illi competere, quia ſic eſſet hæreticus, aut infidelis, quod eſt abſurdum: ſed tantùm practicè, & interpretatiuè, quatenus præfert creaturam Deo, ipſam plus amando, quàm Deum, ſiue repugnando imperio diuino, vt propriæ obſecundet voluntati. Hoc enim eſt ordinare creaturam ad ſeipſum vt ad vltimum finem, & moraliter peruertere ordinem naturalem, quo omnis creatura ad Deum tendit: atque ità ſibi arrogare quod ſoli Deo competit, vt dictum eſt numero 70.

75. Reſpondendum eſt tertiò, eum, qui peccat mortaliter, ſi ſpectetur vt cauſa Phyſica, & ipſum peccatum ſecundùm entitatem naturalem & Phyſicam, non alium habere finem vltimum quàm

Deum. Ratio patet ex dictis sectione præcedenti. Bonitas enim quæ reperitur in tali actu peccati, materialiter spectato, *v. g.* dulcedo in esu cibi vetiti, est quædam diuinæ bonitatis participatio, neque mouet appetitum, nisi in virtute primæ bonitatis, à qua, sicut entitatem habet, ità & vim mouendi: ac proinde, saltem implicitè, appetitio illa boni creati in Deum ordinatur vt in vltimum finem.

Spectando autem peccantem in genere causæ moralis, & peccatum in genere moris, seu vt subest malitiæ morali, tunc ordinatur practice ad creaturam vt ad vltimum finem, sicut modò dicebamus. Atque adeò idem actus sub diuerso respectu sibi duos vendicat fines vltimos.

76. Ex quibus patet solutio hujus objectionis: nimirum qui peccat mortaliter, constituit finem vltimum in creatura, *practicè. non speculatiuè, vt est causa moralis, non vt Physica. Alicuius operationis particularis, non totius vitæ. Sumptâ operatione non materialiter vt est ens, & ex parte operis, sed formaliter ex parte operantis, & vt subest prohibitioni, & malitiæ.*

Sic enim auertitur à vero vltimo fine, sed violenter; ideóque proprio nutu, & naturâ suâ ad illum tendit: sicut flamma ignis, in fornace per vim detenta, exitum quærit vt in superiorem locum feratur, & lapis suspensus, proprio pondere ad centrum nititur.

Nihil ergo sequitur contra veritatem, præcedenti sectione stabilitam: quia ibi sermo est de fine Physico, seu qui ex natura rei finis est, quique finis operis vocatur. Nam ex parte operantis nimis sæpè contingit, vt in creatura finis vltimus constituatur: vt explicatum est.

77. Objicies tertiò, & simul instabis contrà præcedentem solutionem: sunt aliqui actus intrinsecè mali, ità vt nullâ circunstantiâ suppositâ possint fieri boni, vt odiũ Dei, blasphemia, & alii eiusmodi, qui naturâ suâ auertunt homines à Deo, & ab vltimo fine: de quibus dicitur Iobi 21. 14. *recede à nobis.* Ergo huiusmodi actus neque ex intentione peccantis, neque ex sua natura, & materialiter sumpti, possunt ordinari in Deum: igitur omnia non referuntur ad ipsum, vt ad vltimum finem.

78. Respondeo, actus illos de quibus fit mentio, & quoscunque alios, qui dicuntur intrinsecè mali, non esse malos in genere moris, & quatenus à Deo auertunt, per aliquid reale, & positiuum, sed per defectum, & deuiationem à lege diuina, & recta ratione. Itaque actus odii Dei, quatenus est ens, habet bonitatem à Deo acceptam & participatam, & consequenter ad ipsum ordinatur vt ad primam causam, & finem vltimum: quatenus verò est auersiuus à

Deo, fundatque malitiam, est omninò à voluntate deficiente, & peccante, & vt sic non ordinatur ad Deum, voluntate ipsâ peruertente ordinem talis actus, prout est causa moralis illius, non vt est causa Physica, sicut explicuimus numero 75. & seq.

79. Adde ex sancto Thoma q. 22. de verit. a. 2. ad 3. quòd odium non tendit ad Deum vt in se est: quia, cùm sit ipsa bonitas, non potest non diligi: sed tendit ad aliquos eius effectus: puta ad pœnas illatas, & ad præcepta eius quæ grauia videntur. & in his Deus quodammodò odio habetur: in aliis verò amatur. Nam & ipsi dæmones secundùm D. Dionys. 4. de diuinis nominibus appetunt naturaliter esse, & viuere, & in hoc ipsum Deum appetunt & diligunt, inquit sanctus Doctor.

QVÆSTIO II.

De Beatitudine hominis in hac vita.

1. *BEATITVDO, & finis vltimus hominis, idem sunt ex parte rei. Cùm enim finis eo ipso quo finis est, sit bonum, vt patet ex suprà dictis: & vlterior finis sit maius bonum, vt probat Aristoteles 1. Ethic. c. 2. certè omnium finium vltimus erit summum bonum: hoc autem est beatitudo, & fœlicitas. Quia tamen ratio finis, & ratio boni formaliter differunt, vt diximus q. præcedenti, numero 33. Ratio quoque beatitudinis, & ratio vltimi finis erunt diuersæ. Nam vltimus finis dicitur, quatenùs illius gratiâ omnia operamur: beatitudo verò quatenus est id, quo fœlices & beati efficimur. Ideò quæstionem specialem de beatitudine, post quæstionem de vltimo fine, hîc subjiciemus.*

SECTIO PRIMA.

Quid & quotuplex sit beatitudo hominis, & de variis circà illam opinionibus.

2. MVltiplex afferri potest beatitudinis notio seu definitio. *Dicitur enim beatus* à Cicerone libro 5. qq. Tusculanarum circa quartam circiter libri partem, numero mihi 29. qui est in bonis, nullo adiuncto malo, & beatitudo, *secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio.* Cum qua coincidit, quam tradit Anselmus in libro de similitudinibus, c. 47. & 48. *beatitudo est sufficientia omnium commodorum, omni indigentiâ remotâ.* Idem intendit sanctus Augustinus in libro 13. de Trinit. c. 5. in fine, dum ait, *beatus est qui habet quidquid vult, & nihil mali vult.* A Boetio verò definitur libro 3. de consolatione Philosophiæ, prosâ 2. *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

Ex quibus definitionibus colligi facilè possunt conditiones ad beatitudinem requisitæ, easque ternario numero complexus est Aristoteles 1. Ethic. c. 7. Prima est quod sit quid optimum. Secunda, quòd sit quid perfectissimum. Et tertia, quòd sit bonum sibi sufficiens, & seipso maximè contentum.

3. Prima beatudinis conditio probatur ex eo, quod diximus suprà. Nam finis eo ipso quo est finis, est bonum: & consequenter vlterior finis, ad quem alij referuntur, est maius bonum: ergo finis omnium vltimus, qui propter se tantùm expetitur, & numquam ad alium per se refertur, erit summum & optimum bonum.

Secunda probatur eodem capite, vbi Aristoteles eam affert bonorum diuisionem, quam habet Plato lib. 2. de republica, initio, in hoc positam, quòd alia semper expetuntur propter aliud, vt omnia instrumenta. Alia & propter se & propter alia desiderantur, vt virtutes, honores &c. Alia denique propter se tantùm, & numquam ob aliud, vt fœlicitas, seu beatitudo. Vt ergo ea, quæ propter se expetuntur, sunt perfectiora ijs, quæ propter aliud. Ità quod numquam ob aliud, sed semper propter se expetitur, est omnium perfectissimum, in quo quiescit hominis appetitus.

4. Et ex hac conditione optimè infertur tertia. Si enim beatitudo sit bonum perfectissimum, sibi ipsa sufficiet, nulliusque alie-

næ opis erit indiga, neque aliorum bonorum acceſſione fiet melior. Hæc vltima verba addo ſecundùm interpretationem Alexandri Aphrodiſæi : quaſi neget Ariſtoteles fœlicitatem annumerandam eſſe alijs bonis, aut fieri optabiliorem, vel meliorem adjunctis alijs bonis. Cujus ratio eſt, quia cœtera bona quæruntur fœlicitatis causâ : ac proinde fœlicitati coniuncta, non ſunt optabiliora aut meliora ipsâ fœlicitate ſolâ, ſicut curari & valere, inquit Ariſtoteles .3 topic. c. 2. non ſunt optabiliora, quàm ſolum valere. Si quæ ergo adjungantur alia ipſi fœlicitati, vt ſunt bona fortunæ, corporis robur, &c. non ad eſſentiam beatitudinis, ſed ad ornatum pertinent.

5. Conuenientiùs tamen ad textum Ariſtotelis poſſumus dicere cum ſancto Thoma ibi lectione nona, litera *d.* aliquid dici bonum, per ſe ſufficiens ex eo quòd ſeorſim ab aliis acceptum, eſt ſufficiens: & hoc dupliciter poſſe contingere. Primò ità vt non poſſit recipere augmentum bonitatis ex additione aliorum bonorum. Et hoc conuenit illi ſolum, quod eſt totale bonum, nempe Deo. Nam ſicut pars aliqua toti connumerata, non eſt aliquid maius quam totum, quia pars includitur in toto : ità quodcunque bonum annumeratum Deo, non facit aliquod bonitatis augmentum, quia non eſt bonum niſi inquantum bonitatem diuinam participat. Et ſi hæc eſſet mens Ariſtotelis, diuino certè fuiſſet inſtinctu loquutus.

Secundò verò ſufficiens bonum eſſe poteſt, ſi continet illud quod neceſſarium eſt homini, licet non contineat totum id, quod poteſt homini aduenire, & quo addito poteſt melius & optabilius fieri. Hoc modo ſe habet fœlicitas, de qua loquitur Ariſtoteles; eâ quippe habitâ quietatur hominis appetitus, quia ratione regulatur. Vnde ipſa ſola, aliis bonis non connumerata, per ſe eſt eligilis, & ſufficiens : connumerata verò aliis, vel etiam vni ex minimis bonis, fit eligibilior, quia per additionem fit abundantia, vel augmentum boni.

6. Quo ad ſecundam ſectionis partem, quotuplex nimirum ſit beatitudo, facilè intelligitur ex quibuſdam eius diuiſionibus, quarum prima eſt in objectiuam & formalem.

Objectiua eſt res illa, in cujus poſſeſſione homo conquieſcit, & quâ adeptâ dicitur beatus. Et de ipſa debent intelligi definitiones beatitudinis allatæ numero 2.

Formalis verò eſt ipſa adeptio objectiuæ beatitudinis, illiuſque poſſeſſio, & fruitio. Vnde in ipſo beato eſſe debet, vt ità eum formaliter beatum conſtituat. Et conſequenter ipſa fruitio magis proprie beatitudo dicitur, quia objectiua extrinſecè tantùm, & per modum objecti beatum facit. Quare, ſicut animal magis propriè

denominatur ſanum, quàm medicina, quia animal eſt formaliter ſanum, medicina tantùm effectiuè: ità magis propriè beati dicimur à beatitudine formali, quàm ab extrinſeca, ſeu obiectiua. Solet autem definiri beatitudo formalis hoc modo: *eſt propria operatio hominis circà altiſſimum obiectum ſecundùm nobiliſſimam potentiam in vita perfecta.*

7. Secunda diuiſio eſt in naturalem, & ſupernaturalem. Naturalis eſt quæ naturæ viribus obtineri poteſt. Supernaturalis verò, quæ ſpeciali Dei auxilio, non autem per vires naturales, comparari poteſt, ſiue in hac vita, ſiue in futura.

Tertia diuiſio eſt in practicam, & ſpeculatiuam, quam tradit Ariſtoteles *10.* Ethic. c. 7. & 8. Practica eſt, quæ in actione & operatione practica ſita eſt. Speculatiua verò, quæ in veritatis contemplatione conſiſtit. Et vtraque hæc beatitudo poteſt eſſe vel naturalis, vel ſupernaturalis, vel huius vitæ vel alterius.

8. Circà beatitudinem obiectiuam, in quo nimirum bono poſita ſit, quæ eſt tertia huius ſectionis pars, tanta fuit inter Antiquos controuerſia, vt Marcus Varro in libro de Philoſophia, teſte diuo Auguſtino libro *19.* de ciuitate, c. *1.* obſeruauerit, Philoſophos propter diuerſa de ſummo bono dogmata, potuiſſe varias adhibendo differentias, in ducentas octoginta octo ſectas diſcindi. Vnde Tullius 4. ſeu vt alii 2. qq. Academicarum libro, ſatis ante finem, numero mihi 129. ſcribit non fuiſſe maiorem inter ſummos viros diſſentionem, quàm in quæſtione, quæ res ſit ſummum hominis bonum? ſufficiet nihilominùs hîc præcipuas recenſere cum Ariſtotele, capite 4. aliiſque authoribus.

9. Prima itaque opinio fuit Periandri Corinthij, Lycophrontis & aliorum multorum beatitudinem in honoribus ſitam eſſe exiſtimantium. Et hic finis vt plurimùm præpoſitus eſt ijs, qui in adminiſtratione reipublicæ occupantur, de quibus verè dici poteſt quod ait Flaccus in argonauticis.

Sola animum mentemque perurit
Gloria.

Et quod Tullius deflet libro *3.* Tuſculanarum qq. paulò poſt principium: *vt nobis optimam naturam inuidiſſe videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil præſtantius honoribus, imperiis, populari gloria iudicauerunt.*

10. Secunda opinio fuit Epicuri, & aliorum, qui in voluptate ſummum bonum ſtatuerunt: voluptate, inquam, corporis, non animi. De qua legendus eſt Seneca in libro de vita beata. Clemens Alexandrinus initio libri 2. Stromatum. Et Cicero libro 2. de finibus, vbi ſub finem, numero 109. ait: *quare aliud aliquid, Torquate,*

hominis summum bonum reperiendum est : voluptatem bestiis concedamus , quibus vos de summo bono testibus vti soletis.

Tertia opinio fuit eorum, qui in potentia fœlicitatem collocabant, quales sunt qui imperium , & tyrannidem affectant.

Quarta fuit Stoicorum , qui propiùs ad veritatem accedentes, beatitudinem in virtute sitam esse voluerunt.

11. Quinta denique beatam vitam in diuitiis constituit, ita vt pecunia sit rerum omnium regina , paupertas verò summa miseria. Hanc secutus est Midas Rex Phrygum , ab insana auri cupiditate χρυσόμανὴς appellatus , vt inquit Eustratius. Item crœsus , & præter alios Damasippus , siue quisquis alius, de quo Horatius lib. 2. sermonum , Satyrâ tertiâ , satis post principium ait.

Quoad vixit , credidit ingens
Pauperiem vitium , & cauit nihil acriùs ; vt si
Fortè minùs locuples vno quadrante periret,
Ipse videretur sibi nequior. Omnis enim res,
Virtus , fama , decus , Diuina humanáque pulcris
Diuitiis parent.

De iisdem loquitur Iuuenalis Satyrâ decima quartâ , eosque insectatur quòd iuuenum animos simili diuitiarum cupiditate imbuant.

Qui mirantur opes , hi nulla exempla beati
Pauperis esse putant. Iuuenes hortantur vt illam
Ire viam pergant , & eidem incumbere sectæ.

Contrà omnes hujusmodi opiniones agendum nobis est in sequentibus sectionibus , tum nostram confirmabimus. Vt autem ab vltima incipiamus , sit.

SECTIO SECVNDA.

Beatitudinem objectiuam non esse sitam in diuitiis.

12. COmmunis est Theologorum sententia , & etiam Philosophorum post Aristotelem libro 1. c. 5. summum hominis in hac vita bonum non consistere in diuitiis : quod rationibus & communibus , & specialibus multipliciter probari potest : igitur

Probatur primò ratione communi pro rebus omnibus fluxis , & externis , quia beatitudo est summum hominis bonum : sed diuitiæ non sunt hujusmodi bonum , vt patet primo , quia inseruiunt ignobiliori

biliori hominis parti, hoc est, corpori: bona autem animi sunt multò præstantiora. Secundò, quia non expetuntur propter se. Diuitiæ enim, inquit Aristoteles 1. polit. c. 6. vel sunt naturales, seu à natura nobis ad vsum donatæ, sicut iumenta, plantæ, prædia. Vel artificiales, quas humana industria ad permutationes inuenit, vt pecuniæ. Quòd igitur nullæ ex his expetantur propter se constat: nam artificiales ordinantur ad naturales, & hæ ad vitam sustentandam. Tertiò, quia non satiant hominis appetitum, sed quò plures habentur, eò plures desiderantur, iuxtà illud Solonis apud Aristotelem, 1. Polit. c. 8. in fine, diuitiarum nullus est finis hominibus constitutus.

Πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνθρώποισι κεῖται.

13. Et hoc certiùs & sanctius dicit Ecclesiastes capite 5. versu 9. *auarus non implebitur pecuniâ: & qui amat diuitias fructum non capiet ex eis.* Vnde, quamuis appetitus naturalis diuitiarum, finitus sit, quia in certa mensura sufficiunt naturæ: cupiditas tamen inordinata numquam satiatur, vt numero 47. tactum est. Et vt habetur apud Senecam epist. 108. *desunt inopiæ multa, auaritiæ omnia.*

Hac de re sapienter hæc habet Cicero in fine vltimi paradoxi. *quàm est æstimanda virtus, quâ præditi qui sunt, soli sunt diuites. Soli enim possident res & fructuosas & sempiternas, solique, quod proprium est diuitiarum, contenti sunt rebus suis, satis esse putant quod est: nihil appetunt, nulla re egent, nihil sibi deesse sentiunt, nihil requirunt. Improbi autem & auari, quoniam incertas, atque in casu positas possessiones habent, & plus semper appetunt, nec eorum quisquam adhuc inuentus est, cui quod haberet esset satis, non modò non copiosi ac diuites, sed etiam inopes ac pauperes existimandi sunt.*

Neque obstat, quòd etiam desiderium summi boni sit quodammodò infinitum. Ratio enim est multùm in vtroque diuersa, vt rectè docet sanctus Thomas 1. 2. q. 2. a. 1. ad 3. Nam summum bonum quantò perfectiùs possidetur, tantò magis amatur, aliáque contemnuntur, eo quòd meliùs cognoscitur. Vnde dicitur Ecclesiastici 24. 29. *qui edunt me, adhuc esurient.* Diuitiæ verò, aliáque temporalia, quando habentur, eorum insufficientia meliùs cognoscitur, ideóque contemnuntur, & ampliora appetuntur, iuxtà illud Christi, Ioannis 4. 13. *omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum.*

14. Probatur secundò: quia beatitudine nemo abuti, seu malè vti potest, alioquin non diceretur absolutè fœlix, & ipsa beatitudo non esset absolutè summum bonum: quia melius est id, quo nullus malè vti potest. Diuitiis autem benè vel malè quiuis vti potest, in suam aliorumue salutem, aut perniciem, vt frequenti experientia notum est. *Hoc vnum dicam*, ait Seneca epist. 120. initio: *nihil no-*

bis bonum videri quo quis & malè vti poteſt. Vides autem diuitiis quàm multi malè vtantur. Et epiſtola 8. *munera iſta fortunæ putatis?* inquit, *inſidiæ ſunt. Quiſquis noſtrum tutam agere vitam volet, quantum plurimùm poteſt, iſta viſcata beneficia deuitet, in quibus hoc quoque miſerrimi fallimur, quòd habere nos putamus, & habemur. In præcipia curſus iſte deducit, &c.*

15. Probatur tertiò: quia diuitiæ ſæpè dolis & fraudibus parantur, ſuntque ſæpiſſimè pauperum exuuiæ. Vnde vulgo dicitur, *omnis diues aut iniquus, aut iniqui hæres.* Etenim, inquit Iuuenalis Satyra 14. verſu 177.

Quæ reuerentia legum?
Quis metus aut pudor eſt vnquam properantis auari?

Adde, quòd diuites ſæpiſſimè diuitiis non vtuntur, nullumque inde emolumentum capiunt, ſed miſeram prorſus vitam, omninóque egenam ducunt: quod certè inſaniæ eſt proximum. Vnde Seneca epiſtola 123. ſub finem: *quanta dementia eſt*, inquit, *hæredi ſuo procurare, & ſibi negare omnia, vt tibi ex amico inimicum magna faciat hæreditas? plus enim gaudebit tuâ morte, quò plus acceperit.* Et Iuuenalis Satyrâ 14. verſu 135.

Sed quò diuitias hæc per tormenta coactas?
Cùm furor haud dubius, cùm ſit manifeſta phreneſis,
Vt locuples moriaris, egentis vivere fato.

16. Probatur quartò: quia beatitudo non debet ſubjici ludibrio fortunæ. Diuitiæ autem ſunt bona fortuita, ſæpè non cogitantibus obueniunt, imò improbis æquè ac bonis: poſſunt item eripi à furibus, perire naufragio, aliiſque caſibus ſubjiciuntur. Ideóque rectè Seneca epiſtolâ octauâ ex Lucilio verſum hunc citat *non eſt tuum, fortuna quod fecit tuum.*

Accedit, quòd maximam animi anxietatem, curas & ſolicitudines pariunt. Vnde Chryſologus, *auri cuſtos ſeruator argenti, ſeueritatem non habet, neſcit quietem.* Et Iuuenalis Satyra 14. verſu 303.

Tantis parta malis, curâ maiore metúque
Seruantur: miſera eſt magni cuſtodia cenſus.

Idem eleganter comprehendit Boetius libro tertio de conſolatione Philoſophiæ, metro tertio, his verbis:

Quamuis fluente diues auri gurgite
Non expleturas cogat auarus opes,
Ornetque baccis colla rubri littoris,
Ruráque centeno ſcindat opima boue;
Nec cura mordax deſerit ſuperſtitem:
Defunctumque leues non comitantur opes.

17. Probatur quintò : posſeſſo ſummo bono nullus priuari deſiderat, cùm in eo tota ſua fœlicitas poſita ſit : At multi diuitias contempſerunt, vt crates Philoſophus Thebanus, qui teſte Plutarcho in tractatu de vitando ære alieno, abjectis octo talentis, omnique re familiari contemptâ, ſumptis palliolo & pera, ad Philoſophiam confugit. Idemque multi alii præſtiterunt. Vnde religio Chriſtiana ſpiritu pauperes beatos prædicat ; diuites verò miſeros Iacobi 1. *agite nunc diuites plorate, & vlulate in miſerijs veſtris.* Et Eccleſiaſtici *31. 8. beatus vir qui poſt aurum non abijt, nec ſperauit in pecunia, & Theſauris.*

18. Probatur ſextò : diuitiæ, vt plurimùm, deprauare ſolent bonos mores, & in omne flagitiorum genus impellere, quaſi ipſæ ſolis vitiis ſeruiant, cum cœtera omnia eis obediant. Vnde poſſeſſores ſuos miſerrimè perdunt, tantùm abeſt vt beatos efficiant. Ideóque dicitur Eccl. 5. 12. *eſt & alia infirmitas peſſima, quam vidi ſub ſole, diuitiæ conſeruatæ in malum domini ſui.*

Hæc non ignorans Philoxenus odarum ſcriptor, in Colonia Sicilienſi hæreditatem copioſam adeptus, ea relictâ, ex inſula ſoluit, inquiens, *hæc me non perdent, ſed ipſa ego*, vt refert Plutarchus loco citato, qui in apophtegmatibus paulò ante medium narrat ad idem propoſitum egregium Phocionis factum. Alexandro enim centum talenta dono ipſi mittente, quæſiuit ab afferentibus, cur ſibi potius inter tot Athenienſes iſta largiretur, quibus reſpondentibus, ſolum ipſum à rege bonum virum iudicari : *talem ergo*, inquit, *me & videri, & eſſe patiatur.* Atque ità remiſit ad Alexandrum ſua munera.

19. Probatur denique ex eo quòd melius eſt diuitias & bona iſta temporalia elargiri, ſiue diſtribuere, quàm ſeruare apud ſe : illud enim pertinet ad virtutem magnificentiæ, & liberalitatis, & eſt proprius diuitiarum vſus. Vnde ex ipſa Chriſti Domini ſententia actorum 20. 35. *beatius eſt magis dare quàm accipere.* Nam diſtribuendo, nos domines oſtendimus ; ſeruando autem, in ſeruitutem quamdam labimur ; vt monet Hieronymus in Mathæum : *qui diuitiarum ſeruus eſt, diuitias cuſtodit vt ſeruus : qui autem ſeruitutis excuſſerit iugum, diſtribuit eas vt dominus.* Et diuus Bernardus Sermone 21. in cantica : *auarus terrena eſurit vt mendicus, fidelis contemnit vt dominus.* Addam & Senecam in libro de vita beata, c. *26. diuitiæ apud ſapientem virum in ſeruitute ſunt, apud ſtultum in imperio. Sapiens diuitiis nihil permittit : vobis diuitiæ omnia.*

SECTIO TERTIA.

Beatitudinem objectiuam non esse in voluptate.

20. DE voluptate epicurea, siue corporis, hîc sermo est, veráque & communis opinio asserit fœlicitatem hominis non posse in ea consistere : quod sequentibus argumentis fiet manifestum.

Probatur ergo primò : beatitudo est summum bonum, & ad nullum aliud ordinatur : sed corporis voluptates ordinantur ad aliud. Nam corpus est propter animam, sicut materia propter formam: ergo omnia bona corporis ad bona animi referri debent tamquam ad finem suum: & consequenter imperfectiora sunt : non potest ergo fœlicitas in illis consistere.

Hoc rectè agnouit Seneca, dum in libro de vita beata, c. 7. sic loquitur : *altum quiddam est virtus excelsum, regale, invictum, infatigabile : voluptas humile, seruile, imbecillum, caducum, cujus statio ac domicilium fornices, & popinæ sunt.* Et epistolâ 123. sub finem: *voluptas humilis res est, & pusilla, & in nullo habenda pretio, communis cum mutis animalibus, ad quam minima, & contemptissima aduolant.*

21. Probatur secundò : nam, vt benè argumentatur Aristoteles lib. 1. Ethic. c. 5. summum propriũque hominis bonum, non potest nobis esse commune cum brutis : voluptas autem, quæ sensus titillat, communis est nobis & brutis. Vnde Aristoteles homines voluptatibus deditos dedignatus appellat ἀνδραποδώδεις, hoc est, seruis & mancipiis similes, pecudum vitam amantes. Sicut enim mancipia nihil altum sapiunt, ità qui voluptatibus seruiunt, animúmque ludibrio corporis subjiciunt, nihil altum cogitare valent, quia voluptates prudentiam impediunt, inquit Philosophus 7. Ethic. c. 7. & quò maiores sunt, eò magis excæcant mentem, iudiciique sedem occupant.

De hoc Seneca epistola 39. sic loquitur : *voluptatibus vtique se immergunt, quibus in consuetudinem adductis carere non possunt : & ob hoc miserrimi sunt, quòd eò perueniunt, vt illis quæ superuacua fuerant, facta sint necessaria. Seruiunt itaque voluptatibus suis, non fruuntur; & mala sua, quod malorum vltimum est, amant. Tunc autem consummata est infœlicitas, vbi turpia non solùm delectant, sed etiam placent, & desinit esse remedio locus, vbi, quæ fuerant vitia, mores sunt.* Epistola item 65. sub finem : *maior sum, & ad maiora genitus, quàm*

vt mancipium sim mei corporis : quod quidem non aliter aspicio, quàm vinculum libertati meæ circumdatum.

22. Probatur tertiò : beatitudo excludit omne dedecus turpitudinis, & omnem miseriam, alióquin idem esset simul beatus & miser. Voluptates autem corporis cum ignominia, & vitiorum turpitudine sæpissimè conjunctæ sunt : adeò vt qui virtute carent, ad turpes voluptates maximè proni comperiantur, vt aduertit Aristoteles 1. Politic. c. 2. vel tertio in fine, vocans hominem virtutis expertem, *sceleratissimum & immanissimum animal, & ad res venereas, cibúmque profligatissimum.* Hac de re sic queritur Medea apud Ouidium 7. metamor. sub principium.

Sed trahit inuitam noua vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet : video meliora, probóque,
Deteriora sequor

23. Probatur quartò : qùia voluptates corporis, in ipsius detrimentum cedunt, illud ægritudinibus afficiunt, membráque tabe, & dissolutione conficiunt, vt experientiâ nimis notum est. *Dic, mortale tibi & fragile corpusculum esse*, inquit Seneca epist. 24. *cui non ex iniuria tantùm, aut ex potentioribus viribus denunciabitur dolor, sed ipsæ voluptates in tormenta vertuntur. Epulæ cruditatem afferunt: ebrietates, neruorum torporem, tremòremque : libidines, pedum, manuum, articulorum omnium deprauationes.*

24. Probatur quintò : quia non soli nocent corpori, sed ipsum etiam animum tædio & tristitiâ excruciant. Vnde rectè monet Aristoteles non initium, sed finem voluptatũ esse considerandum: initio enim veluti canes abblandiuntur, postea verò morsum insanabilem infigunt. Quod eleganter expressit sanctus Cyprianus epistolâ 2. his verbis : *malorum blandientium virus occultum est, & arridentis nequitiæ facies quidem læta, sed calamitatis abstrusæ illecebrosa fallacia ... poculum videtur esse quod sumitur, vbi epotaueris, pernicies hausta grassatur.* Item Boëtius lib. 3. de consolatione Philosophiæ, prosa 7. *Tristes verò esse voluptatum exitus quisquis reminiscì libidinum suarum volet, intelliget : quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.* Et ibidem metro 7.

Habet omnis hoc voluptas, *Vbi grata mella fudit,*
Stimulis agit fruentes. *Fugit, & nimis tenaci*
Apiumque par volantum, *Ferit icta corda morsu.*

Et vt ex ipsis etiam gentilibus, morum documenta inculcentur, sic ait Seneca epistola 27. *dimitte istas voluptates turbidas, magno luendas. Non venturæ tantùm, sed præteritæ nocent. Quemadmodum scelera, etiamsi non sint deprehensa cum fierent, sollicitudo non cum ipsis abit : ità improbarum voluptatum, etiam post ipsas, pœnitentia est.*

25. Probatur adhuc sextò, ex eo quòd beatitudo debet perfectè satiare: voluptates autem corporis non satiant appetitum, aut ità satiant, vt fastidium generent, vt rectè monet diuus Gregorius magnus homilia 36. in Euangelia: *corporales deliciæ*, inquit, *cùm non habentur, graue in se desiderium accendunt: cùm verò habitæ eduntur, comedentem protinus in fastidium vertunt. At contrà, spirituales deliciæ cùm non habentur, in fastidio sunt, cùm verò habentur, in desiderio. In illis appetitus saturitatem, saturitas fastidium generat: in istis autem appetitus saturitatem, saturitas appetitum parit.*

Non aliter loquitur diuus Hieronymus in epistola ad Damasum: *semper voluptas famem sui habet, & transacta non satiat.* Et D. Ambrosius libro 6. in Lucam: *nihil prodigæ satis est voluptati: semper famem patitur sui qui alimentis perpetuis nescit impleri.*

26. Probatur septimò: summa hominis perfectio, seu petfectum bonum non potest ei conuenire per hoc quòd coniungitur rebus ipso inferioribus, sed per hoc quòd coniungitur alicui rei altiori, vt rectè argumentatur diuus Thomas lib. 3. contrà Gentiles, c. 27. finis enim est melior eo quod est ad finem. Voluptates autem prædictæ contingunt ex hoc quòd homo secundùm sensum ad res materiales & sensibiles sese demittit: ergo eius beatitudo nequit in illis consistere.

27. Item finis vltimus, cùm sit nobilissimum, & optimum eorum, quæ ad rem pertinent, debet homini conuenire secundùm id quod est nobilissimum in ipso, putà intellectum, aut voluntatem, seu animum ipsum, ergo non secundùm sensum & corpus, sicut prædictæ voluptates: vnde Seneca epistolâ 8. *cogita, in te præter animum nihil esse mirabile, cui magno nihil magnum est.* Et epistola 23. *ad verum bonum specta, & de tuo gaude. Quid est autem hoc, de tuo? Te ipso, & tui optima parte. Corpusculum quoque, etiam si nihil sieri sine illo potest, magis necessariam rem crede, quàm magnam. Vanas suggerit voluptates, breues, pœnitendas.*

28. Præterea: secundùm naturæ ordinem delectatio est propter operationem, & non econuerso: ergo si operationes non sunt vltimus finis, delectationes quæ ipsas consequuntur, non erunt vltimus finis. Sed operationes, quas consequuntur voluptates corporeæ non sunt vltimus finis: nam comestio ordinatur ad conseruationem corporis: & ità de similibus: ergo voluptas comestionem consequens non potest esse finis vltimus comedentis.

Denique: si in hujusmodi voluptatibus esset humana fœlicitas, actus virtutis quò ad illas tenderetur, esset magis laudabilis, quàm quò ab illis abstineretur. Hoc autem falsum esse constat: nam actus temperantiæ maximè laudatur in abstinendo ab illis, ita vt ab hoc

virtus illa nomen accipiat.

29. Objicies: voluptati conuenit propria ratio beatitudinis, ergo in illa consistit fœlicitas Antecedens patet ex triplici capite. Nam in primis beatitudo cùm sit vltimus finis, non appetitur propter aliud, sed omnia propter ipsam. Secundò maximè mouet appetitum, cùm sit summum bonum. Tertiò omnia appetunt beatitudinem, quia est bonum optimum. Hæc autem omnia optimè conueniunt voluptati. Nam ità appetitur propter se, vt absurdum sit, vt ait Aristoteles 10. Ethic. c. 2. quærere ab aliquo, propter quid velit delectari. Prætereà ità mouet appetitum, vt sæpè absorbeat voluntatem, & intellectum, aliorumque bonorum contemptum ingerat. Denique & sapientes, & insipientes, & ratione carentia, & infantes, & longæui voluptatem appetunt. Ergo rectè sequitur beatitudinem positam esse in voluptate, aut saltem delectatione, quæ extrà corpus excurrit.

30. Respondeo negando antecedens, ad cuius probationem ex primo capite, concedo voluptatem appeti aliquâ ratione propter se, sed non propterea esse summum bonum, quia non appetitur, nisi quia bonum cum ea conjunctum appetitur: adeò vt eiusdem rationis sit, inquit sanctus Thomas 1. 2. q. 2. a. 6. ad 1. quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil aliud est quàm quietatio appetitus in bono. Vnde, licet non appetatur propter aliud, tamquam causam finalem, quia solum vtile secundùm se est propter aliud vt finem: appetitur tamen propter aliud tamquam causam motiuam, id est, propter bonum, quod est objectum delectationis: quia ex hoc habet, quòd appetatur, quia est quies, inquit, in bono desiderato.

Vnde Aristoteles ibi cap. 4. ait delectationem esse veluti condimentum, quo ad agendum incitamur: atque adeò operationem esse voluptate potiorem, ac meliorem, sicut finem medio: & omnes appetere voluptatem, quia vitam, quæ est actio quædam, appetunt: capite autem 2. loquitur ex mente Eudoxi.

31. Ad probationem ex secundo capite, dico talem vehementiam appetitionis esse veluti per accidens, & non ex ipsa objecti bonitate, si sermo sit de corporea. Per accidens, inquam, ex eo quòd operationes sensuum sunt principia nostræ cognitionis, ideóque sunt magis perceptibiles, & propterea à pluribus voluptates sensibiles appetuntur, nomenque voluptatis assumpserunt, quia pluribus notæ sunt, vt dicitur 7. Ethic. c. 14.

Si verò sermo sit absolutè de delectatione, iam diximus, eam appeti quia appetitur bonum cui conjungitur, & non econuerso. *Ex hoc enim aliquis delectatur*, inquit sanctus Doctor citato articulo,

lo, *quia habet bonum aliquod sibi conueniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria.* Et si tale bonum sit summum, erit beatitudo, sin, secùs. Ex quo patet solutio probationis sumptæ ex tertio capite.

SECTIO QVARTA.

Beatitudinem obiectiuam hominis non esse in potentia, vel honore, vel gloria.

32. DIcendum est primò, beatitudinem hominis non esse positam in mundana potentia. Est contrà tertiam opinionem, de qua numero 10.

Probatur primò: quia summum bonum esse nequit, quo quis potest & benè & malè vti, quia melius illud est, quo nemo potest malè vti: sed potentia mundanâ potest aliquis malè vti, vt nimis sæpè visum est: ergo in illa non consistit summum hominis bonum. Huc refertur quod habet Boëtius lib. 3. de consolatione, metro 5.

Qui se volet esse potentem,
Animos domet ille feroces,
Nec victâ libidine colla,
Fœdis submittat habenis.
Etenim licet indica longè
Tellus tua iura tremiscat,
Et seruiat vltima Thule:
Tamen atras pellere curas,
Miserasque fugare querelas
Non posse, potentia non est.

33. Probatur secundò ex eo quod huiusmodi potentia tam malis quàm bonis aduenit, nec hominis voluntati subditur, sed instabilis multum est, & per violentiam tolli potest, denique plus odij, timorisque conciliat, quàm afferat delectamenti, iuxtà illud Senecæ, *simul ista posuit conditor mundi Deus odium & regnum.* Et hoc plurimis exemplis comprobari potest, quæ cuilibet peruia sunt. Hæc autem omnia summo bono aduersantur. Nam primò necesse est malos summo bono carere. Deinde si beatitudo non sit stabilis, non potest hominem facere securum, nec consequenter beatum, quia semper in timore, & tristitia versabitur, vt rectè Cicero disputat libro 2. de finibus, multò ante finem numero 86. his verbis.

Atque hoc dabitis vt opinor, si modò sit aliquid, esse beatum, id oportere totum poni in potestate sapientis. Nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim confidit, semper sibi illud stabile, & firmum

firmum permansurum quod fragile & caducum sit ? qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est, ne aliquando amissis illis sit miser : beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest.

34. Probatur tertiò : quia per beatitudinem, seu summum bonum debet homo dici maximè bonus : per potentiam autem nullus potest dici bonus, sicut neque malus. Nemo quippe dicitur bonus, vel malus quia potest bona, vel mala facere.

Item si potentia esset summum bonum, deberet esse perfectissima : potentia autem humana non potest esse perfectissima, quia dependet à voluntate hominum, quæ patitur summam inconstantiam: adeò vt quantò maior existimatur, tantò magis mutationi subdita sit : quia cùm à pluribus dependeat, multipliciùs destrui potest.

35. Dicendum est secundò, beatitudinem hominis non consistere in honore, ità Philosophi communiter cum Aristotele, & diuo Thoma, 3. contra Gentiles c. 28.

Probatur primò, quia honor est valde instabilis, cùm dependeat ab hominum voluntate. Hi enim pro libito, nec vllâ sæpissimè habitâ ratione meriti, quos volunt honoribus prosequuntur, eosdemque nonnumquam contemnendo, contumeliis afficiunt. Hujus veritatis exempla cuilibet occurrere possunt ; duo ex sacra Scriptura annotasse sufficiet, alterum de Christo Domino, alterum de sanctis Paulo, & Barnaba. Nam vt constat Mathæi 21. Marci 11. & Lucæ capite 19. Christus Solimam pergens ingentibus populi acclamationibus, laudibus, honoribus & triumphali pompâ ciuitatem ingressus, sexto abhinc die summis opprobriis, contumeliis, & crudeli morte ab eodem populo afficitur. Paulus autem & Barnabas, vt habetur actorum 14. 12. diuinis honoribus, & sacrificiis digni habiti à Iouis Sacerdote & populis, mox ab ijsdem extrà ciuitatem eiecti, & Paulus ipse lapidibus penè obrutus est.

36. Probatur secundò ex ipsa honoris ratione. Est enim honor reuerentia, quæ alicui exhibetur in testimonium virtutis, excellentiæ, & boni alicujus, quod in ipso est : ità vt homines honorari cupiant, quasi testimonium aliquod boni, quod in ipsis est, habere desiderantes : propter quod gaudent maximè dum à sapientibus, & viris magnis honorantur, vt notat Aristoteles hic, c. 5. quia hujusmodi testimonium majoris est ponderis, & verius esse censendum est, ideóque ex hoc faciliùs & certiùs sibi persuadent, bonum, propter quod honorantur, in seipsis existere.

Ex hoc ergo sequitur, beatitudinem non consistere in honore : summum quippe bonum non expetitur propter aliud, neque ad

aliud ordinatur : sed honor expetitur propter aliud , & ad aliud ordinatur , nempe ad excellentiam eius , qui honoratur , cùm propter eam exhibeatur : & ità potiùs sequitur beatitudinem, quæ est hominis excellentia maxima. Expetitur item propter aliud, videlicet propter opinionem & æstimationem , quam qui honorari desiderant , in aliorum animos inducere cupiunt,& vt sibi ipsis ex aliorũ testimonio persuadeant se viros esse probos,doctos, eximios,&

37. Probatur tertiò ex sancto Thoma:melius est dignum honore fieri , quàm honorari : quia quod honore dignum est , solis bonis inesse potest ; honorari autem potest conuenire etiam malis. Ergo honor non potest esse summum hominis bonum , sed id potiùs propter quod honoratur.

Probatur quartò : quia beatitudo est summum & perfectum bonum : ergo secum non compatitur aliquod malum : ergo qui beatus est , non potest esse malus : sed potest aliquis malus honorem consequi : ergo honor non est summum hominis bonum.

Denique honorum cupidi nullà ferè vnquam quiete fruuntur, sed semper auidi , semper solliciti ad ampliores anhelant. Vnde Chrysologus in serm. *honores sollicitudo inseparabiliter comitatur, pompa mundi & fauor populi fumus est & aura subitò enanescens.* Et Boëtius 3. de consol. metro 8.

Quid dignum stolidis mentibus imprecer ?
Opes , honores ambiant ,
Et cùm falsa graui mole parauerint,
Tum vera cognoscant bona.

38. Dicendum est tertiò , beatitudinem hominis non consistere in gloria humana , quæ in famæ celebritate posita est.

Probatur primò ex ipsa ratione gloriæ , quæ iuxtà Augustinum tomo 4. in libro 83. quæstionum , q. 31. circà finem , non est aliud quàm *clara cum laude notitia* ; vel iuxtà alios,*frequens de aliquo fama cum laude,* Aut iuxta Tullium orat. pro Marco Marcello , *illustris ac pernagata multorum & magnorum fama meritorum.* Igitur homines ad hoc cupiunt innotescere cum laude , & claritate , vt honorentur : ergo gloria quæritur propter honorem : sed honor non est summum bonum vt visum est : ergo neque gloria.

39. Dices ex sancto Thoma 2. 2. q. 103. a. 1. ad 3. gloria est effectus honoris & laudis : quia ex hoc quòd testimonium reddimus per honorem de excellentia alicujus , talis excellentia ad plurimorum notitiam peruenit , in quo consistit gloria. Ergo gloria non est propter honorem , sed honor propter gloriam , tamquam causa propter effectum.

Respondeo cum Ferrariensi libro 3. contra Gentiles , c. 29.

gloriam & esse effectum honoris, & causã. Quatenus enim honorando aliquem, testimonium reddimus de illius excellentia, talis excellentia ad plurimorum notitiam peruenit, & in hoc consistit gloria. Quatenus verò talis excellentia claresci per hujusmodi notitiam, mouentur homines ad illius honorem. Vnde qui gloriam quærit, eam vltimò ad honorem ordinat, quia eam quærit tamquam causam honoris, & non vt eius effectum.

40. Probatur secundò. Nam summum hominis bonum debet esse firmum & stabile in rebus humanis, quia naturaliter desideratur diuturnitas fœlicitatis, & nemo beatus esse potest in maximarum rerum timore, vt numero 33. ex Tullio dicebamus. Gloria autem est sæpissimè fallax, & falsis populi opinionibus collecta. Decipiuntur enim plerumque homines, & quæ volunt, in aliis laudant in vtramque partem, ità vt nihil mutabilius sit opinione & laude humanâ. Igitur gloria non potest esse summum hominis bonum.

41. Probatur tertiò: quia gloria insolentes homines facit, & vt plurimùm in vitia, quæ non stant cum summo bono, inducit, putà vanitatem, & superbiam, Vnde ait Seneca: *qui nimis notus omnibus, ignotus moritur sibi.* Potiùs enim aliorum de se iudicio, quam suo, propriæque conscientiæ fidem habent, vt rectè innuit Horatius lib. 1. epistolâ 16. ad Quintium.

Tu rectè viuis si curas esse quod audis.
Iactamus jam pridem omnis te Roma beatum.
Sed vereor ne cui de te plus quàm tibi credas:
Neue putes alium à sapiente, bonóque beatum.

42. Probatur quartò: quia duplex est maximè genus gloriæ, aliud est gloriæ falsæ, vanæ, fucatæ; aliud solidæ, ac veræ: sed in neutro consistit beatitudo: ergo in gloria non potest consistere summum hominis bonum.

Prima propositio optimè describitur à Tullio, libro 3. Tusculanarum qq. non multum à principio, in hæc verba: *Est enim gloria solida quædam res, & expressa, non adumbrata. Ea est consentiens laus bonorum, incorrupta vox benè iudicantium de excellente virtute. Ea virtuti resonat tamquam imago gloriæ, quæ quia rectè factorum plerumque comes est, non est à bonis viris repudianda. Illa autem quæ se eius imitatricem esse vult, temeraria, atque inconsiderata, & plerumque peccatorum, vitiorumque laudatrix, fama popularis, simulatione honestatis, formam eius, pulchritudinemque corrumpit.*

Minor suadetur, & quidem de gloria illa populari, quæ in virtute non fundatur, res est per se manifesta, & ex præcedentibus argu-

mentis constat. De gloria verò solida sic probatur à sancto Thoma locò citato contrà Gentiles: gloria consistit in hoc quòd quis cognoscatur: nullus autem desiderat nognosci, nisi quòad bona, quia quilibet in malis latere cupit. Ergo cognosci non est bonum, vel desiderabile, nisi propter bona, quæ in aliquo cognoscuntur: igitur bona illa sunt meliora, cùm cognitio seu gloria ad illa ordinetur: atque ità gloria non potest esse summum hominis bonum.

43. Probatur quintò ex eodem fundamento: cognoscere, nobilius est quàm cognosci: nam res etiam infimæ cognoscuntur: quæ autem nobiliores sunt cognoscunt, vt quæ sunt superiores ad gradum plantarum. Cùm ergo gloria consistat in hoc quòd quis cognoscatur, summum hominis bonum non potest in gloria consistere.

44. Cœterùm doctrinam hanc de quatuor aut quinque bonorum generibus, in præcedentibus sectionibus traditam, hortatione aliquâ morali ex Seneca depromptâ concludere, non iniucundum, aut saltem non inutile fore censeo. Ità ergo loquitur epistola 8. *Salutares admonitiones velut medicamentorum vtilium compositiones, literis mando, esse illas efficaces in meis vlceribus expertus, quæ etiamsi persanata non sunt, serpere desierunt. Rectum iter, quod serò cognoui, & lassus errando, aliis monstro. Clamo, vitate quæcunque vulgo placent, quæ casus attribuit: ad omne fortuitum bonum suspicioſi, pauidique subsistite. Et fera & piscis, spe aliquâ oblectante decipitur.*

Hanc ergo sanam, & salubrem formam vitæ teneto, vt corpori tantùm indulgeas, quantum bonæ valetudini satis est. Durius tractandum est, ne animo malè pereat: cibus famen sedet, potio sitim extinguat, vestis arceat frigus, domus munimentum sit aduersus infesta corpori. Hanc vtrum cespes erexerit, an varius lapis gentis alienæ, nihil interest. Scito hominem tam bene culmo, quàm auro tegi. Contemne omnia, quæ superuacuus labor velut ornamentum ac decus ponit. Cogita in te præter animum nihil esse mirabile, cui magno nihil magnum est.

SECTIO QVINTA.

Beatitudinem objectiuam non esse in bonis corporis, vel animæ, nec in vlla re creata.

45. Dicendum est primò, summum bonum, siue fœlicitatem hominis non esse positam in bonis corporis. Ità Philosophi & Theologi cum diuo Thoma locis citatis, ex quo.

Probatur primó : quia summum bonum non ordinatur ad aliud: sed omnia corporis bona ordinantur ad animam. Est enim corpus propter animam sicut materia propter formam, & consequenter bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Non ergo sunt ipsius hominis summum bonum.

Probatur secundó : bona corporis humani sunt communia homini, & aliis animalibus : ergo non possunt constituere fœlicitatem humanam, quia hæc debet esse proprium homini bonum : alioquin nihil causæ esset quin bruta beata quoque dicerentur, vt de voluptate superius dicebamus

46. Probatur tertió : quia bona corporis sunt omninó instabilia, nec vt plurimùm à voluntate dependent, conueniunt etiam impiis, & prauis hominibus. Quæ omnia repugnant propriæ rationi beatitudinis, & summi boni, vt constat ex dictis.

Probatur quartó : nullus quippe sanæ mentis dixerit quin homo debeat in beatitudine præcellere cœteris animalibus, & tamen in bonis corporis superatur à multis brutis, vt in velocitate à ceruo, in longitudine vitæ ab Elephante, à Leone in fortitudine, & ab aliis, in aliis : non potest ergo fœlicitas hominis consistere in bonis corporis.

47. Probatur quintò : Anima est præstantior, & melior corpore: ergo bona animæ sunt potiora bonis corporis : imó corpus nulla bona nisi per animam possidet : ergo in bonis animæ, putà in cognitione & volitione potiùs consistit beatitudo hominis, quàm in bonis corporis.

Adde, quòd bona corporis sæpissimè cedunt in detrimentum, & perniciem humanam, vt constat de pulchritudine, & de sanitate, fœcentis exemplis : item de fortitudine, vt in Sanſone, capite 16. libri iudicum. Is enim stupendis corporis viribus concutiens domus columnas, eius ruinâ obrutus interiit. Præterea in Milone,

qui truncum arboris findere & diducere cùm tentaret, captas manus retrahere non potuit, sed à feris deuoratus miserrimè periit, cujus fatum ibi hosti suo sic imprecatur Ouidius.

Vtque Milo robur diducere fissile tentes,
Nec possis captas inde referre manus.

48. Dices: in eo quod est optimum, consistit beatitudo: sed nihil est melius salute corporis, vt expresè asseritur Ecclesiastici 30. 16. *non est census suprà censum salutis corporis.*

Prætereà: in eo maximè consistit fœlicitas, quod ab omnibus desideratur. Sicut enim prima causa efficiens illa est, quæ in omnia influit, ità finis vltimus est, quï ab omnibus desideratur: sed ipsum esse ab omnibus maximè desideratur, & quidem meritò; tum quia est basis & fundamentum omnium perfectionum: tum quia ex D. Dionysio cap. 5. de diuinis nominibus, esse melius est quàm viuere, sicut viuere est melius cœteris quæ consequuntur. Ergo cùm salus corporis maximè ad esse necessaria sit, in ea quoque præ cœteris fœlicitas hominis consistet.

49. Respondeo ad primum: per censum primo loco positum intelligi bona exteriora, quæ ordinantur ad corpus, & consequenter bonum corporis, seu salus illius præferrï debet bonis illis exterioribus. Sed quia corpus ipsum ordinatur ad animam, vt dicebamus numero 45. eius quoque bona ordinantur ad bona animæ: idcóque in salute corporis non consistit summum hominis bonum.

50. Ad secundum dico: esse hominis non consistere in solo corpore, sed in anima & corpore, ita tamen vt esse animæ non dependeat à corpore, sed contrà. Vnde salus corporis, & alia eius bona ad animam, animæque bona ordinantur. In illis ergo nequit consistere summum hominis bonum. Et quamuis esse absolutè, & simpliciter sumptum, prout includit in se omnem perfectionem essendi, sit excellentius vitâ, & omnibus perfectionibus consequentibus; tamen vt esse consideratur tamquã aliquid participatum in hac vel illa re imperfecta, & creata, si ei aliquid aliud addatur, putà gradus vitæ, gradus sentiendi, aut intelligendi, erit aliquid perfectius, quàm simplex gradus essendi.

51. Dicendum est secundò: beatitudinem hominis objectiuam non consistere etiam in bonis animæ. Dico, *obiectiuam*, quia formalis, & id quo beatitudinem adipiscimur, est aliquid animæ, vt patebit infrà. Ità diuus Thomas 1. 2. q. 2. a. 7. & alij communiter.

Probatur primò ex Augustino in 1. libro de Doctrina Christiana, c. 3. & 22. tomo 3. id in quo constituitur beatitudo & fœlicitas, est propter se diligendum, nec referendum ad aliud: sed homo non est propter se diligendus vltimò, sed & ipse, & quidquid est in ipso, diligendum est propter Deum: in nullo ergo bono animæ consistit fœlicitas hominis.

52. Probatur secundò: beatitudo est bonum perfectum, complens & quietans totaliter appetitum: nam si aliquid appetendum supereſſet, non esset vltimus finis: sed nullum animæ bonum est ità perfectum vt quietet appetitum hominis, hoc est, voluntatem. Nam sicut objectum intellectus est verum vniuersaliter & absolutè sumptum, id est, non contractum ad tale vel tale verum: ità objectum voluntatis est bonum vniversale, id est, non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolutè: ergo solum illud quod est bonum absolutè, & non contractum, erit bonum perfectum, quietans voluntatem, & nihil appetendum relinquens, quod ad essentiam beatitudinis pertineat. Atqui quodcunque bonum animæ inhærens, est bonum participatum, & consequenter particulatum: ergo nullum hujusmodi bonum potest esse perfectum, & finis vltimus hominis,

53. Dicendum est tertiò: beatitudinem hominis non consistere in vllo bono creato, ac proinde solum Deum esse *eius beatitudinem* objectivam. Secunda pars est manifesta, eamque sectione sequenti specialiter confirmabimus. Prima verò conuincitur ex jam dictis: quia quoduis bonum creatum est participatum, & particulatum; voluntas autem habet pro objecto bonum vniuersale, quod solum potest illam satiare, & quietare: nullum ergo bonum creatum potest esse eius beatitudo.

Confirmatur ex omnibus suprà dictis: præcipua enim recensuimus, in quibus videri poterat esse posita fœlicitas, & ostendimus, nihil in hoc esse vniuerso, quod hominis appetitum satiare valeat, ità vt vltrà nihil desideret: quia infiniti boni capax est: quidquid autem in mundo est, & mundus ipse, quid finitum est, & fluxum atque instabile. Quò refertur illud Augustini in epistolam diui Ioannis, tractatu 2. post medium, tomo 9. *Mundus transibit, & desideria eius. Quid vis? vtrùm amare temporalia, & transire cum tempore, an mundum non amare, & in æternum viuere?*

54. Vnde iure meritò omnia dicuntur vana, Ecclesiastæ capite 1. *vanitas vanitatum & omnia vanitas*: quia nihil in mundo reperiri potest ex his, quæ communiter desiderari solent, quod periculosum non sit & maximè noxium. Audire circà hoc licet Iuuenalem Satyrâ decimâ.

Quid tam dextro pede concipis, vt te
Conatus non pœniteat, votique peracti?
Euertere domos totas, optantibus ipsis
Dij faciles. Nocitura toga, nocitura petuntur
Militia, & torrens dicendi copia. Multis
Et sua mortifera est facundia. Viribus ille
Confisus periit, admirandisque lacertis,
Sed plures nimiâ congesta pecunia curâ
Strangulat, & cuncta exuperans patrimonia census.

55. Concludendum igitur est sancti Ioannis documento, epistola 1. c. 2. 15. *Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt.* Et cum diuo Augustino, sermone quodam de tempore, tomo 10. *Ecce ruinosus est mundus, & sic amatur, quid si dulcis esset? ô munde immunde, tenebras pariens! quid faceres si maneres? quid faceres dulcis, si amarus alimenta mentiris?* Et in Psalm. *Ecce turbat mundus, & amatur: Quid si tranquillus esset? formosum quomodo amares, qui sic amplecteris fœdum? flores eius quomodò colligeres, qui a spinis non reuocas manum?*

SECTIO SEXTA.

De beatitudine obiectiua, & formali hominis in hac vita.

56. DIcendum est primò, solum Deum esse in hac vita beatitudinem hominis obiectiuam. Ità Theologi communiter, atque Philosophi. Debet autem intelligi conclusio ista de beatitudine tum naturali, tum supernaturali. Naturali quidem prout Deus viribus naturæ, & lumine rationis cognoscitur. Supernaturali verò, quatenus supernaturali lumine fidei, & per sapientiæ donum cognosci potest. Quod ex sequentibus conclusionibus clarius fiet.

Hæc conclusio relinquitur manifesta ex dictis, præsertim sectione præcedenti. Si enim in nulla re creata posita sit beatitudo nostra, necesse est vt in Deo solo consistat. Est enim Deus supremum bonum, in quo omnia bona sunt, & quod consequenter perfectè

perfectè satiare potest appetitum nostrum, cùm nihil appetere possit, quod in Deo perfectiori modo non reperiatur, quàm in quacunque alia re. Vnde dicitur Psalmo 102. *qui replet in bonis desiderium tuum.*

57. Confirmatur multiplici authoritate Scripturæ, Ioanis 17. 3. *hæc est vita æterna vt cognoscant te, solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum.* Psalmo 143. 15. *Beatus populus, cuius Dominus Deus eius.* Psalmo 72. 25. *quid mihi est in cœlo, & à te quid volui super terram? Deus cordis mei, & pars mea Deus in æternum.*

58. Succedit authoritas Patrum; Augustini libro 19. de ciuitate Dei, c. 26. tomo 5. *vt vita carnis anima est, ità vita beata hominis Deus est.* Et diui Bernardi in sermone de dedicatione. *Auida mens hominis potest rebus creatis occupari, satiari non potest. Ergo capacem Deo animam quidquid Deo minus est, non implebit.*

Præclara sunt etiam verba diui Augustini, in quodam sermone super Ioannem: *Deus tibi totum est: si esuris, tibi panis est; si sitis, aqua tibi est; si in tenebris es, lumen tibi est, si nudus, immortalitatis tibi vestis est.* Et tomo 1. libro 1. confessionum, c. 1. *fecisti nos ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

59. Quòd autem Deus hominem ad se, & propter se creare voluerit, neque alio quouis bono posse ipsum satiari, & beari, ex tribus euidentibus signis apparet.

Primum est infinita, & inexplebilis vis intelligendi intellectus humani. Ipse enim quantumcunque sciat, & intelligat, tantùm abest vt nihil amplius intelligere se posse dicat, quin potius ad alia intelligenda promptior, & auidior existit.

Secundum est, insatiabilitas voluntatis. Hæc enim tanta est vt rebus inferioribus expleri nequeat; imò potiùs aliquod semper fastidium ex illis haurit, & aliud semper sibi superesse quærendum persentit.

Tertiũ est labor, dolor, amaritudo, anxietas, quæ in omnibus voluptatibus, rebusque corporeis reperiuntur, vt patet ex dictis, & notum est per omnia discurrenti. Hæc ergo omnia manifestè indicant homini aliud sibi esse quærendum, vt fœlix esse possit, nempe Deum ipsum in quo bonum omne reperitur.

60. Dices: beatorum animæ appetunt vniri corpori non solùm appetitu innato, sed etiam elicito, vt patet Apocalipsis 6. 10. ergo Deus non satiat, & ita vel non est beatitudo obiectiua, vel ad eam non requiritur virtus illa satiandi appetitum.

61. Respondeo non est necesse vt beatitudo ità satiet, quòd nullum desiderium cuiuscunque vlterioris boni patiatur, sed sufficit vt desiderium afflictiuum abigat & mœrorem atque anxietatem, quod

nulli bono creato conuenit, quia non continet omnem perfectionis, & bonitatis gradum.

Vel: beatitudo non patitur aliquid vlterius appetendum, quod ad essentiam beatitudinis pertineat: secùs, quod sit aliquid ipsi accidentale, & perfectio aduentitia.

62. Dicendum est secundò, beatitudinem formalem hominis sitam esse in eius actione, & operatione. Ità Aristoteles lib. 1. Ethic. c. 7. & alii communiter, tùm Philosophi, tùm Theologi contrà Stoicos, qui eam in habitu, & non in actu ponebant.

Probatur: quia beatitudo formalis, quâ tamquam formâ, ipse homo tamquam subjectum, beatus efficitur, est bonum existens in beato: sed non potest esse posita in aliquo bono corporis, eò quòd bona animi sunt præstantiora, sicut animus corpori præcellit: ergo posita est in aliquo bono animi: nullum autem animi bonum est, in quo consistere possit congruentiùs, quàm in eius actione, & operatione. Nam in animo sunt tria bona, loquendo generaliter, nempe potentia, habitus, & operatio, sed beatitudo non est in potentia, nec in habitu, ergo est in operatione.

63. Hæc vltima minor suadetur; primò, ex eo quòd beatitudo propter se expetitur, & non ordinatur ad aliud, potentia autem, & habitus ordinantur ad operationem: quia vnumquodque dicitur esse propter suum operari 2. de cœlo, textu 17.

Secundò: beatitudo est summa hominis perfectio: tunc autem vnumquodque perfectum est, cùm in actu existit, vltimus verò actus, & vltima perfectio est operatio.

Tertiò: quia, vt benè arguit Aristoteles lib. 10. Ethic. c. 6. si beatitudo consisteret in habitu, sequeretur eum, qui toto vitæ tempore dormiret, beatum fore, si semel habitum virtutis esset consecutus: quod est absurdum.

Quartò, confirmatur similitudine, quam affert Aristoteles lib. 1. c. 8. vt enim famosissimi, & robustissimi quique in ludis olympicis non coronantur, sed qui strenuè certant, & vincunt; ità fœlices censeri non debent, qui virtute sunt præditi, sed qui ex virtute agunt. Et hæ rationes idem probant de potentia, quod de habitu.

64. Dices contra primam huius minoris probationem, ex ea sequi operationem esse perfectiorem habitu & potentia, quia hæc ad ipsam ordinantur: quod est satis absurdum, alioquin substantia esset imperfectior operatione, & causa efficiens suo effectu.

Contrà secundam etiam arguitur, quia vnio hypostatica in Christo est maior perfectio, quàm visio & amor in Deum: & tamen in istis consistit eius beatitudo, non autē in vnione hypostatica: ergo

beatitudo non debet esse summa perfectio.

65. Ad primum dico ex Cajetano 1. 2. q. 3. ad a. 2. quod tamen habetur ad articulum quartum, vnumquodque esse propter operationem, non tamquam propter rem quæ sit finis, sed tamquam propter proprium complementum, & sensus est esse propter seipsum in esse completo, & perfecto.

Vel dico, operationem, licet sit finis: non esse perfectiorem. Ideò, quando finis dicitur præstare his quæ sunt ad finem, sensus est, media quæ assumuntur ad consecutionem finis, esse minus perfecta ipso fine respectu ipsius appetentis, quia non assumuntur vt appetibilia sui gratiâ.

66. Ad secundum dico, probationem illam intelligi de summa perfectione conueniente homini per modum actus secundi: cuiusmodi non est vnio hypostatica Christi, quæ est substantialis, & se habet per modum actus primi.

Vel dico, per summam perfectionem intelligi vltimam. Vt enim ait sanctus Thomas 1. 2. q. 3. a. 2. beatitudo debet esse vltima nostra perfectio, post quam nihil supereſt, quod ad nostram perfectionem desit, aùt pertineat. Actus autem & operatio sic se habet: est enim vltimus actus, & vltimò perficiens naturam.

67. Dicendum est tertiò: beatitudinem speculatiuam formalem, & naturalem hominis sitam esse in cognitione & contemplatione Dei, quatenus naturæ viribus obtineri potest. Ità Aristoteles lib. 10. Ethic. c. 7. & 8. aliique communiter.

Probatur primò: quia beatitudo formalis est possessio beatitudinis obiectiuæ, nempe Dei: sed per contemplationem Dei, ipsum possidemus, ipsóque fruimur, quantum patitur humana conditio: ergo in contemplatione, & cognitione Dei sita est beatitudo formalis & speculatiua hominis.

Minor constat: fruitio enim & possessio summi boni, nihil est aliud quàm vnio, & adhæsio quædam beati cum summo bono, quæ fit per cognitionem, quatenus per eam bonum ipsum fit præsens beato.

68. Probatur secundò rationibus Aristotelis loco citato. Prima sic habet. Beatitudo hominis sita est in eius actione præstantissima: sed talis actio est contemplatio, quia hæc pertinet ad mentem, quæ cæteras potentias animæ nobilitate vincit, tùm quia eas dirigit, tùm quia obiectum eius, seu ea quæ mente complectimur, longè sunt optima. Vide super hac ratione lib. 4. de anima, & quæstionem sequentem.

Prætereà: beatitudo debet esse continua quàm maximè potest: contemplatio est omnium operationum maximè continua: quia fa-

cilius est contemplari continuò, quam aliud quiduis agere. Nam vita actiua circà multa occupatur, contemplatiua autem circa vnum, id est circà veritatis comtemplationem.

69. Tertiò: contemplatio est omnium actionum jucundissima: tum quia pura est, & ab omni materia separata, quia verum circà quod versatur est maxime abstractum, quatenus intellectus circà illud versatur actu perfecto, absque vllo ordine ad existentiam. Voluntas autem fertur circà bonum cum ordine ad existentiam, cùm nemo pecuniam appetat, nisi vt eam possideat. De hac quoque ratione vide loca citata.

Quartò: beatitudo debet esse sibi maximè sufficiens, nec alterius rei indiga: contemplatio est omnium actionum sibi maximè sufficiens. Nam qui vult iustus esse, eget externis hominibus, in quos justitiam exerceat. Item liberalis opus habet pecuniis, & fortunæ bonis. Temperans similiter, fortis, aliisque virtutibus moralibus præditus, externis adjumentis opus habet. At verò sapiens, etiam si solus sit contemplari potest. Denique contemplatio propter se expetitur, & finem suum in se habet: quod est proprium beatitudinis.

70. Dicendum est quartò beatitudinem practicam naturalem hominis in hac vita esse in amore Dei, quatenus obtineri potest naturæ viribus. Est communis, & probatur primò, quia sicut per contemplationem Dei, vnimur cum ipso speculatiuè: ità per amorem adhęremus ipsi practicè. Amor quippe est nexus firmissimus, amantes vniens & conjungens, quantum potest fieri; siuè effectiuè, & realiter, quatenus mouet ad quærendam præsentiam amati quasi sibi conuenientis, & ad se pertinentis; siue affectiuè seu secundùm affectum; hoc enim modo amor est nexus & vnio formalis, quâ voluntas fertur ad amatum vt ad aliquid ad se pertinens, quod fit per amorem concupiscentiæ; aut vult ei bonum sicut sibi, quod fit per amorem amicitiæ, vt habet diuus Thomas 1. 2. q. 28. a. 1.

71. Probatur secundò: quia quemadmodum cognitio amorem excitat, ità amor contemplationem juuat, & perficit: ergo ex vtroque coalescere debet beatitudo hominis naturalis.

Tertiò: amor Dei est finis omnis vitæ practicæ: ergo in eo consistit practica fœlicitas. Antecedens patet. Ideò enim in hac vita virtutem colere debemus, vt Deo cari, & grati simus, sedatisque animi perturbationibus, ipsi soli placeamus: quod sine eius amore haberi non potest. Esse autem Deo carum, est esse beatum, inquit Aristoteles 10. Ethic. c. 8. seu 9. Atque adeò perfectè Deum amare, est practicam beatitudinem in se habere.

72. Ex quibus sequitur, beatum debere esse bonum virum alio-

quin enim neque Deum amaret, neque rectè contemplaretur: quia beatitudo est quid perfectissimum, & consequenter actio, in qua consistit, debet esse perfectissima, & perfectè fieri: vnumquodque autem benè fieri dicitur, quando ex virtute fit; & perfectissimè, quando fit ex virtute perfectissima, quæ perfectissima virtus includit omnes virtutes, vt videbimus infrà. Et consequenter beatitudo, quæ in amore, & contemplatione Dei est, omnes virtutes supponit, tamquam necessarias ad eam conseruandam, ornandam, imò & acquirendam.

73. Vnde beatitudo definitur ab Aristotele *1.* Ethic. c. mihi *6. operatio animæ secundùm virtutem perfectam in vita perfecta*, id est, longo tempore exercita, & sæpè sæpius elicita. Non enim potest esse in hac vita vnica operatio continuata, & non interrupta, nec consequenter perfecta beatitudo: ideóque Aristoteles c. 10. in fine, huius vitæ fœlicitatem vocat imperfectam, & concludit: *beatos ex viuis dicemus eos in quibus ea insunt, & inerunt, quæ à nobis suprà dicta sunt: beatos autem vt homines.* Quorum natura mutationi subiecta est, & voluntas ab exercitio virtutum sæpè deflectit.

Beatitudo autem perfecta promittitur nobis in alia vita, in qua beati *erunt sicut Angeli Dei*, Mathæi 22. 30. & continuâ, sempiternáque contemplatione, atque amore, Deo coniungentur, ipsóque fruentur. In hac autem vita, quò magis continua erit, & vna operatio fœlicitatis, tantò plus habebit rationem beatitudinis. *Et ideò*, inquit sanctus Thomas 1. 2. q. 3. a. 2. ad 4. *in actiua vita, quæ circà multa occupatur, est minùs de ratione beatitudinis, quàm in vita contemplatiua, quæ versatur circà vnum, id est, circà veritatis contemplationem.*

74. Dicendum est quintò, formalem beatitudinem supernaturalem huius vitæ sitam esse in cognitione Dei per fidem, & sapientiæ donum; & in amore eiusdem Dei per charitatem supernaturalem. Hæc conclusio relinquitur manifesta ex præcedentibus. Nam hac ratione fruimur Deo, eique adhæremus tamquam beatitudini obiectiuæ supernaturali. Ergo cùm beatitudo formalis sit possessio, acquisitio, & fruitio beatitudinis obiectiuæ, negari non potest, quin in cognitione & amore Dei prædictis consistat.

QVÆSTIO III.

De beatitudine formali supernaturali hominis in alia vita.

1. NONNIHIL extrà limites moralis Philosophiæ excurrere videtur quæstio proposita. Nihilominus Aristoteles 1. Ethic. c. 9. aliquâ ratione eam tetigisse videtur, quamuis eius tractationem à suo instituto dixerit alienam : ait enim in principio capitis. *Et verò si quod aliud à Diis munus est hominibus datum, profectò consentaneum est beatitudinem quoque à Diis immortalibus donari, eóque maximè quòd rerum humanarum est optima. Sed hoc fortasse ab eo, quod considerare instituimus, alienum est* : quia scilicet beatitudinem tantùm huius vitæ, quæque exercitio virtutis, à nobis comparari debet, considerare intendit.

2. Nobis tamen Christianis, altiori lumine afflatis, ad altiora mentem, & calamum erigere conuenit, vt quò vocemur à Deo optimo maximo, nec lateat, nec tendere pigeat. Per quam igitur operationem animæ, Deum beatitudinem nostram obiectiuam assequamur in patria, seu in alia vita, in hac quæstione examinabimus : vtrum videlicet per operationem intellectus, quæ est prima opinio diui Thomæ. Vel voluntatis : quæ est secunda opinio Doctoris subtilis. Vel vtriusque, quæ est tertia opinio Bonauenturæ & aliorum. Aut potius per nullam operationem, sed per intimum diuinitatis illapsum in animam. Tot enim sunt circà materiam istam celebriores authorum sententiæ, quas more nostro in sequentibus discutiemus.

SECTIO PRIMA.

Beatitudinem formalem Patriæ in cognitione seu visione intuitiua Dei essentialiter consistere.

3. HÆc est germana sancti Thomæ sententia, 1 2. q. 3. a. 4. libro 3. contrà Gentiles, c. 25. & 26. 4. sent. d. 49. q. 1. a. 1. quæstiuncula 2. & alibi vbique : ità vt beatitudo illa formalis in nullo actu voluntatis possit essentialiter consistere, sed tantùm completiuè, aut consummatiuè, vt loquitur sanctus Doctor: quod sonat aliquid accidentale, veluti proprietatem, aut effectum, aut aliud necessariò concomitans vel consequens visionem, & essentiam beatitudinis. Illum sequuntur discipuli communiter, & innumeri alij tùm Philosophi, tùm Theologi, vt fatetur Maldonatus in caput 17. Ioannis; vnde nescio quâ animi commotione in eam opinionem seueriùs inuehitur, & dicit affinem videri recentiorum hæreticorum errori, asserentium nos solâ fide iustificari.

Cæterùm Thomistæ multiplici argumentorum genere suam cum sancto Doctore sententiam comprobant, quorum alia directè probant beatitudinem consistere in visione : alia verò non consistere in aliquo voluntatis actu. Nos præcipua proponemus, & soluemus vt quæstio problematica sit, & in duas veluti classes distribuemus.

PRIMA PARS SECTIONIS.

4. PRobatur ergo primò authoritate Scripturæ, & sanctorum Patrum. Dicitur enim Ioannis 17. 3. *hæc est autem vita æterna vt cognoscant te, solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum.* Et capite 14. 8. *Domine ostende nobis patrem, & sufficit nobis.* Mathæi 5. 8. *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et 1. Cor. 13. 12. *videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.* Psalmo 15. *adimplebis me lætitia cum vultu tuo.* Psalmo 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Psalmo 35. *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen.* Quæ omnia indicant beatitudinem in Dei

visione, seu clarâ, & intuitiuâ eius cognitione consistere.

5. Ex patribus idem euidenter constat, in primis ex Augustino, lib. 1. de Trinitate, c. vltimo, sub finem, tomo 3. vbi ait: *visio sola est summum bonum nostrum, cuius adipiscendi causâ præcipimur agere quidquid rectè agimus.* Et capite 36. Soliloquiorum tom. 9. si tamen Augustini: *visio ergo tua tota merces est, totum præmium, & totum gaudium, quod expectamus: hæc est enim vita æterna vt cognoscant te, solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum... dicat tibi semper cor meum, exquisiuit te facies mea, faciem tuam Domine requiram, faciem Domini virtutum, in qua sola consistit tota gloria beatorum sempiterna, quam quidem videre, vita æterna est, & gloria sempiterna sanctorum.*

Huc refertur quod narrat Dionysius Carthusianus in 4. d. 49. q. 1. sanctum Hieronymum apparuisse diuo Augustino, dicentem, *tota beatitudo nostra est Deum videre: neque est vnus nostrum beatior alio, nisi inquantum faciem Deitatis clarius videt.*

Idem asserit Gregorius Nazianzenus in oratione de plaga grandinis, his verbis: *illos lux omni ratione maior exceptura est, & sanctæ, regiæque Trinitatis puriùs iam, clariùsque collustrantis, totámque se cum tota mente miscentis contemplatio, quam quidem ego vel solum regnum cœlorum potissimum esse arbitror.*

Et sanctus Ambrosius libro 2. de officiis, c. 2. *Scriptura diuina vitam beatam posuit in cognitione diuinitatis, & fructu bonæ operationis.*

6. Respondeo ad primum Scripturæ textum ex Scoto, numero 21. ità ipsum debere intelligi vt cognoscere Deum intuitiuè sit vita æterna: quia visio seu cognitio intellectus est vita eius, vt explicuimus in libris de anima. Vnde quia intellectus beati videbit Deum in æternum, hinc fit vt videre Deum in æternum, sit vita eius æterna. Neque enim, inquit, ponitur in Euangelio, vita æterna *beata*: quòd si addatur, addere licebit vt cognoscant *& ament*, quia hæc postrema additio non est magis contrà textum, quàm prima.

7. Nihilominus instant aduersarij, per vitã æternam communiter in Scriptura intelligi beatitudinem, vt notat Augustinus 19. de ciuitate Dei, c. 11. tomo 5. & lib. 1. de Trinitat. c. 8. 9. 10. tomo 3. & patet Mathæi 19. *16. quid boni faciam vt habeam vitam æternam?* Ioannis 17. *2. vt omne quod dedisti ei, det eis vitam æternam.* Ad Romanos 6. *23. gratia autem Dei vita æterna.*

Ad hoc dicendum est vel non ità semper intelligi, vt statim patebit. Vel intelligi de beatitudine ipsius intellectus, non verò respectu totius hominis, quia hæc in voluntate posita est, aut saltem

non

non in solo intellectu, vt patebit in tértia sententia.

Prætereà secundùm Cyrillum libro 11. in Ioannem, c. 16. nomine vitæ æternæ significatur ibi vera cognitio fidei in hac vita, quæ dicatur vita æterna, quia ad vitam æternam, id est, beatitudinem perducat.

8. Ad secundum locum, *ostende nobis patrem, & sufficit nobis:* Respondeo ex eodem ibidem, Philippum loqui, quantum ad fidem de mysterio Trinitatis, quod Apostoli tunc à Christo discere cupiebant: & ideó, Patre viso, putabant se completè tale mysterium intellecturos. Er hoc patet ex responsione Christi: *tanto tempore vobiscum sum, & non cognouistis me? Philippe qui videt me, videt & Patrem.* Quasi diceret: si jam me secundùm veritatem vidistis perfectâ visione fidei, & patrem meum simili visione vidistis. Non autem intellexit, quód apostoli eum vidissent visione beatifica, vt patet.

Vel dico, post ista verba, *sufficit nobis*, debere hæc subintelligi, *quia illum amabimus, & tali amore beati erimus.*

9. Ex quibus patet solutio ad alia loca; in iis enim fit mentio beatitudinis intellectus, quæ in visione Dei facie ad faciem consistit: sed hæc non est tota hominis fœlicitas: aut est tantúm beatitudo originatiuè, causaliter, principiatiuè: quia sine cognitione clara, & præuia ipsius Diuinitatis non resultat amor beatificus, in quo essentialiter consistit beatitudo, aut saltem partialiter, essentialiter tamen. Aut si mauis, in visione consistit beatitudo speculatiua, non tamen practica.

Adde, quód in his omnibus textibus insinuatur amor, & alij voluntatis actus, non minùs quàm actus intellectus. Nam, *adimplebis me lætitia cum vultu tuo*, indicat potiùs delectationem, quæ ex visione oritur, pertinere ad beatitudinem. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*, non ostendit, satietatem consistere formaliter in visione, sed ex ea oriri. *Torrente voluptatis tuæ potabis eos*, potiùs arguit actum voluntatis, hoc est delectationem, & quietem in actu fruitionis. Eodemque modo Philosophari licet in cæteris.

10. Ad loca Patrum respondendum est eodem ferè modo. Nam visio est tota merces intelligentiæ hominis, inquit ibidem Scotus, sed non summa merces totius hominis. *Et sic possunt glossari multæ authoritates sonantes pro intellectu, quòd intelliguntur de suprema potentia, vel de natura secundùm potentiam; non autem de simpliciter supremâ perfectione naturæ.* In quibus transeunter non videtur renuere intellectum esse supremam animæ potentiam, licet illud non teneat

Neque obstat, quòd Augustinus, & Gregorius dicant visionem, siue contemplationem solam esse gloriam beatorum, non enim excludunt amorem, & fruitionem Dei à beatitudine, sed alios tantùm actus, vel operationes, quæ non versantur immediatè circà Deum: adeò vt *sola contemplatio*, idem sonet ac *solius Dei* contemplatio. Nam ex iisdem Patribus euidenter constat amorem ad beatitudinem pertinere, vt in explanatione secundæ sententiæ videbimus.

11. Imò in verbis citatis nihil continetur quod oppositum conuincat: quia Gregorius ait contemplationem solam esse potissimùm regnum cœlorum. Illa enim particula, *potissimùm*, indicat tantùm quòd visio est potissima pars beatitudinis, & prima originatiuè. Et cùm diuus Augustinus ait, quòd in ea sola consistit tota gloria beatorum, non aliter intelligit, quàm quod eâ solâ positâ, tota gloria sit acquisita, quia infallibiliter, & necessariò consequitur. Qui modus loquendi est satis communis apud Grammaticos.

12. Probatur secundò eadem sententia: consecutio, & possessio beatitudinis obiectiuæ, est beatitudo formalis: sed visio clara Dei est huiusmodi possessio: ergo visio clara Dei est beatitudo formalis.

Minor suadetur: quia dicimur tunc obiectum possidere, & per operationem consequi, quando ipsâ animæ potentiâ tamquam manu, & operatione tamquam consecutione, facimus nobis illud præsens: vt cùm manu apprehendimus pecuniam, illam consequi dicimur. Hoc autem præstat sola visio clara Dei: quia solius intellectus est, & potentiarum cognoscitiuarum, propriâ suâ vi, & operatione sine adminiculo alterius potentiæ, aut operationis prioris, facere obiectũ sibi præsens, eò quòd sola notitia est actualis repræsentatio rei cognitæ, & quidam veluti contactus illius: appetitio verò est sola inclinatio, & tendentia in obiectum, supponens illud repræsentatum, ac proinde priùs possessum.

13. Respondeo negando minorem, si intelligatur de totali & perfecta assecutione essentiali. Licet enim visio sit aliqua consecutio beatitudinis obiectiuæ, quatenus facit illam præsentem per repræsentationem & similitudinem eius, hoc est, per verbum mentis, quod multi admittunt in Patria: In ea tamen non consistit propria possessio, sed hæc ad actum voluntatis pertinet, per quem beatus intimè coniungitur; & vnitur vltimo fini vt in se est, tamquam summo suo bono, in quo summâ quiete fruitur. Quid enim ad summam fœlicitatem prodest nosse bonum, si non ames?

14. Itaque iuxtà tertiam sententiam, quæ beatitudinem statuit

in cognitione & amore, respondeo, visio est consecutio beatitudinis obiectiuæ, *partialiter, & ex parte intellectus, concedo: totaliter, & completè ex parte totius hominis, nego.*

Iuxtà sententiã verò Scoti. *Visio est cõsecutio beatitudinis obiectiuæ, nego: sed est tantùm conditio necessaria, vt voluntas illam consequatur, aut ad summum est aliqualis tantùm consecutio respectu intellectus, sed non perfectissima consecutio, & beatitudo summa totius hominis, quia hæc pertinet ad voluntatem, vt patebit.*

15. Neque vrget quod additur de modo operandi intellectus, & voluntatis, quo ille trahit ad se objectum & præsens sibi facit: Illa verò fertur & tendit per amorem quasi per pondus aliquod in obiectum, & non trahit, nec facit illud sibi præsens. Non vrget, inquam, tum quia intellectus non facit vi sua objectum secundùm rem præsens, sed tantùm intentionaliter, & secundùm speciem, & similitudinem, quam in se recipit: tum quia non datur species impressa diuinæ naturæ in intellectu beati, perquam fiat ipsi præsens; tum quia intellectus ibi non format verbum ex communi opinione Thomistraũ penè omnium: tum quia etiam si formet verbum secundùm alios, non fit beatus per inspectionem verbi sui, sed per visionem intuitiuam Dei.

Denique per tale verbum non fit Deus ipsi realitet præsens ex vi ipsius verbi, cùm alia objecta non fiant ipsi realiter præsentia, etiam si formet speciem expressam de ipsis. Ergo necesse est quòd Deus aliunde seipsum faciat præsentem intellectui beati. Et ità intellectus non potest dici consequi beatitudinem obiectiuam potiùs quàm voluntas, quæ per amorem beatificum vnitur immediatè Deo vt est in se, & non solùm affectiuè, sed etiam effectiuè, seu realiter: quia vt diximus q. præcedenti, numero 69. ex diuo Thoma, amor facit vnionem non tantùm affectiuam, sed etiam realem amantis cum amato.

16. Probatur adhuc tertió ex sancto Thoma capite 26. libri 3. contrà Gentiles, ratione primâ: beatutido est proprium bonum intellectualis naturæ: ergo debet illi conuenire secundùm id, quod est sibi proprium: sed intellectus secundùm se est proprius intellectualis naturæ, non autem voluntas secundùm quod est appetitus: ergo beatitudo debet conuenire homini secundùm intelectum, & operationem intellectiuam; non autem secundùm voluntaem, seu operationem voluntatis.

Major ex se constat: minor verò videtur etiam euidens. Nam voluntas duo habet, nimirum quòd sit appetitus, in quo conuenit cum appetitu aliarum rerum: & quòd sit appetitus intellectiuus, in

BIBLIOTHEQUE TOULOUSE UNIVERSITAIRE

quo differt ab appetitu aliarum rerum, quatenus appetitus naturalis sequitur formam naturalem: sensitiuus sensitiuam: intellectualis intellectualem: ergo voluntas non est propria naturæ intellectuali inquantùm est absolutè appetitus, sed inquantum est appetitus intellectualis: ac proinde intellectus secundùm se, & non dependenter ab aliqua alia virtute, est proprius naturæ intellectuali: voluntas autem non nisi secundùm quod ab intellectu dependet. Ideóque beatitudo, quæ est proprium bonum intellectualis naturæ, debet illi competere per intellectum, & non per voluntatem.

17. Respondeo ad majorem, beatitudinem posse æquè dici bonum naturæ volitiuæ, ac naturæ intellectualis: & consequenter conuenire ipsi per id quod est sibi proprium, quatenus conuenit illi per voluntatem. Nam intellectus & voluntas sunt gradus vel potentiæ, quæ immediatè ab anima rationali oriuntur, & vtraque æquè primò ab anima exigitur, aut voluntas priùs quàm intellectus, ordine intentionis: quia, cùm voluntas sit appetitus boni, sine quo natura nequit subsistere, videtur debere primò intendi: quamuis nequeat operari, quin intellectus illi proponat obiectum, & ideò dici possit, eam consequi ad intellectum, quia esset inanis sine ipso. Neutra ergo conuenit naturæ rationali dependenter ab altera.

18. Imò quamuis concederemus voluntatẽ oriri posteriùs naturâ, ab anima, hoc non indicaret eam non conuenire naturæ rationali nisi dependenter ab intellectu, sed solùm, quód ei non cõueniret, nisi ipsa natura esset talis essentiæ, nimirum rationalis, exigentis vtramque potentiam ad suas functiones obeundas; licet nequeat operari per voluntatem, quin operatio intellectus præcedat, propter naturam vtriusque potentiæ, & non quód altera ordinetur ad alteram, nisi fortè intellectus ad voluntatem, vt famula ad reginam, facem præferendo.

19. Neque obstat probatio minoris. Nam si voluntas, vt appetitus, non est propria naturæ intellectuali: ità intellectus vt potentia cognoscitiua, non est proprius naturæ rationali, cùm conueniat etiam brutis. Et sicut iste est proprius vt est potentia cognoscitiua intellectiua, ità voluntas est illi propria, vt est potentia appetitiua volitiua.

Ideò autem dignitatem, & differentiam hominis essentialem desumimus, seu denominamus potiùs à ratione intelligendi, quam volendi: quia non ità nota est differentia voluntatum in creaturis intellectualibus, sicut differentia intellectuum: & quia intelle-

ctiuum non conuenit brutis, sicut appetitiuum : non verò quo intellectus sit potior voluntate. Lege librum 4. de anima, q. 3. numero 77. & 85.

20. Probatur quartò ibidem ratione nonâ : beatitudo objectiua, seu finis vltimus hominis est Deus, vt patet ex dictis : ergo operatio, per quam primò consequitur, & attingit ipsum Deum, est beatitudo eius formalis essentialis : sicut possidere pecuniam est finis vltimus, & beatitudo formalis iis, quibus pecunia finis est vltimus obiectiuus. Sed talis operatio est *intelligere*, non autem *velle* : quia velle non possumus, quod non intelligimus : ergo vltima fœlicitas hominis consistit in cognoscendo Deum per visionem, non autem in amando, aut in alio voluntatis actu.

21. Respondeo ex Scoto vbi suprà, numero 5. operatio, per quam homo attingit primò Deum, est eius beatitudo formalis : *si particula illa*, primò, *significet primitatem perfectionis, concedo ; si primitatem tantùm generationis*, *nego*. Licet enim intelligere præcedat velle secundùm primitatem, seu ordinem generationis, quia nihil volitum, quin præcognitum : tamen velle præcedit ipsam intellectionem secundùm ordinem perfectionis, & attingit Deum perfectiùs, quàm visio.

Ratio est primò, quia est actus entitatiuè perfectior : nam ex 9. Metaphys. textu 15. *Posteriora generatione, sunt priora perfectione* : quod maximè verum est de priori, quod est simpliciter immediatius vltimo, quod est simpliciter perfectum, vt hîc contingit.

Et hæc est secunda ratio : nam actus volũtatis conjungit rei in se vt in se est, actus verò intellectus cõjungit rei tantùm vt est in cognoscente. Vnde cùm obiectum beatificum habeat esse nobilius in se, quàm vt est in cognoscente, sequitur, actum voluntatis coniungere Deo sub nobiliori ratione, & ità esse visione nobiliorem.

22. Probatur quintò, & est instantia contrà præcedentem solutionem : beatitudo formalis debet consistere in operatione perfectiori, vt innuit præcedens solutio, & fatetur Scotus : sed operatio intellectus est perfectior operatione voluntatis : ergo, &c.

Minor ostenditur : quia illa operatio est perfectior, quæ minùs in perfectione dependet ; nam dependere est imperfectio : sed actus intellectus non dependet à voluntate, sed econuerso. Potest enim intellectus operari independenter à voluntate, vt patet in actibus necessariis, & saltem in prima intellectione. Voluntas autem non potest operari quin intellectus ipsi obiectum proponat.

Præterea : intellectus proponendo obiectum voluntati, illam dirigit, est eius regula, eam mouet, & est eius lumen : voluntas au

tem cœca est. Cùm ergo regula sit quid perfectius regulato ; & mouens moto ; & director cœco vt sic, & independens dependenti, negari non potest intellectum, eiusque actus perfectiores esse voluntate, eiusque actibus.

23. Respondeo (posito quòd beatitudo consistat in nobiliori operatione, quod examinabimus infrà, numero 71. vbi de opinione Scoti) negando operationem intellectus esse perfectiorem simpliciter operatione voluntatis, licet secundùm quid sit perfectior ob probationes in argumenro contentas, quia dirigit, quia mouet, &c.

Ratio est: quia sæpè regula est quid simpliciter imperfectius regulatis, vt constat in artificialibus. Deinde plurima sunt perfectiora iis à quibus dependent, vt qualitas quantitate, à qua ità dependet, vt ne diuinitùs quidem secundùm plures Thomistas, nequeat sine illa subsistere. Item finis in esse dependet à mediis : forma à materia : substantia ab accidente, &c. Denique directio illa voluntatis, quæ fit ab intellectu, indicat tantum famulatum, & obsequium ministri, & famuli erga reginam voluntatem, quæ mouet intellectum ad exercitium, eique imperat, & leges imponit. De hoc argumento lege q. 3. libri 4. de anima, sectione 4. vbi illud fusè tractauimus.

24. Probatur sextó ex eodem sancto Doctore, c. 25. ratione septimâ, finis & bonum intellectus est finis omnium actionum humanarum, & consequenter voluntatis, & omnium illius operationum : sed huiusmodi finis & bonum intellectus est verum, vt constat ex libris de anima, & consequenter supremum verum est supremum bonum, vltimusque finis eius : ergo cognoscere hujusmodi supremum verum, nempe Deum, est finis vltimus hominis, & omnium operationum, atque desideriorum illius, ac proinde omnium actuum voluntatis, qui consequenter ordinantur ad talem cognitionem, & ità nequeunt esse vltima hominis fœlicitas.

25. Major tantummodò probanda est hoc modo : in omnibus agentibus, & mouentibus ordinatis, finis primi agentis & motoris est finis vltimus omnium, sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium, vt ex se notum est : sed intellectus inter omnes hominis potentias & partes est primus motor : nam mouet appetitum intellectiuum, proponendo illi obiectum ; & appetitus intellectiuus mouet sensitiuum, & sensitiuus mouet corpus : ergo finis intellectus est finis omnium actionum humanarum : & consequenter visio Dei in Patria est beatitudo formalis essentialis, totius hominis.

26. Respondeo, negando maiorem, quòd scilicet finis intellectus sit finis totius hominis, & omnium eius operationum: imò actio intellectus, seu eius finis specialis, nempe visio, ordinatur ad amorem beatificum, tamquam ad finem vltimum, & beatitudinem totius humanæ naturæ, ipsiusque intellectus, vt patebit sectione sequenti. Aut saltem iuxtà tertiam sententiam, finis ille non est finis totius hominss, sed tantùm vnius potentiæ illius, nempe intellectiuæ, & consequenter partialis tantùm fœlicitas humanæ naturæ.

27. Ad probationem verò prædictæ maioris, concedendum est, finem vltimum primi motoris, esse finem vltimum omnium: sed intellectus non est in homine talis primus motor, nisi primitate generationis, quatenus antecedit in sua operatione actus ipsius voluntatis, seu prout proponit obiectum, circà quod voluntas operari debeat, & sine cuius propositione operari nequeat.

Verùm huiusmodi propositio non nisi impropriè dicitur motio: quia non est effectiua, vt censent communiter authores oppositi: neque formalis, vt patet, quia voluntas non recipit in se obiecti notitiam, vt pote quæ non sit cognoscitiua. Nec denique finalis, quia cognitio boni est tantùm conditio, *sine qua non*, finis, vt ostensum est in libro 2. Phys. q. 9. à numero 30. vnde tantùm reductiuè pertinet ad motionem formalem & finis, quia præsentat finem, & bonum, quod est voluntatis obiectum, & specificatiuum actuum illius.

28. Primus igitur motor in homine est ipsa voluntas, quæ tamquam regina mouet cœteras potentias ad suos fines ex diuo Thoma, 1. 2. q. 11. eisque leges præscribit, ità vt ipse intellectus non nisi dependenter à voluntate, & in virtute eius moueat ad operationem, & ad exercitium actus, vt expressè docet idem sanctus Doctor 1. 2. q. 17. a. 1. his verbis: *dicendum quòd imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.* Et in fine articuli: *cùm ergo secundum mouens non moueat nisi in virtute primi mouentis, sequitur quòd hoc ipsum quòd ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis; vnde relinquitur quòd imperare sit actus rationis præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.*

SECVNDA PARS SECTIONIS.

Confirmatur eadem sententia aliis argumentis.

29. RAtiones hactenus allatæ sunt magis positiuæ, & directiùs tendunt ad probandum beatitudinem in visione sitam esse. Quæ sequuntur, magis negatiuæ sunt, & eò tendunt, vt probent nullum actum voluntatis posse esse beatitudinem essentialem.

Probatur igitur septimò eadem sententia ex diuo Thoma, 1. 2. q. 3. a. 4. & lib. 3. contrà Gen. c. 26. ratione 5. quæ sic potest formari. Beatitudo formalis est consecutio beatitudinis obiectiuæ: sed nullus actus voluntatis est consecutio beatitudinis objectiuæ: ergo nullus actus voluntatis est beatitudo formalis.

Minor suadetur: quia in voluntate pro re præsenti, tres actus ad summum distingui possunt, desiderium, delectatio, & amor: nullus autem ex his est prædicta consecutio; non quidem desiderium, quia est de re absenti, & non habita. Neque item delectatio, quia hæc est quietatio in re possessa, & aduenit voluntati ex hoc quòd finis est præsens: non autem econuerso fit illi præsens, quia delectatur in ipso.

30. Nec denique amor potest esse talis consecutio beatitudinis obiectiuæ: quia illud quod naturâ suâ abstrahit à consecuto, & non consecuto, non est ex propria sua rationne vlla consecutio: sed amor naturâ suâ abstrahit à consecuto, & non consecuto, ab habito, & non habito, quia indifferenter, & æquè fertur in objectum absens, & præsens, vt patet de amore amicitiæ, siue actu charitatis, qui est eiusdem speciei in via, & in Patria: vnde si esset naturâ suâ consecutio obiecti beantis, nos faceret essentialiter beatos in via.

Oportet igitur aliquid aliud esse, quàm actum voluntatis, per quod finis sit voluntati præsens: consequimur autem finem per hoc, quòd fit nobis præsens: ergo nullus actus voluntatis potest esse illius consecutio, sed actus solius intellectus, nempe visio.

31. Respondeo, negando primam minorem, quòd nullus scilicet actus voluntatis sit consecutio beatitudinis obiectiuæ. Ad eius probationem, concedo, desiderium non esse talem consecutionem; neque etiam gaudium, siue delectationem, ob rationem in argumento allatam: Si nimirum sumatur delectatio propriè, pro perfectione

fectione superueniente operationi, sicut pulchritudo superuenit juueni, inquit Aristoteles 10. Ethic. c. 4. Hæc enim sequitur, seu comitatur assecutionem finis, quia sequitur fruitionem, siue amorem erga finem clarè visum; qui amor est actus elicitus à voluntate, & potest dici actus quietatiuus in fine vltimo, cuius est consecutio perfectissima, coniungens illi immediatè, vt in ipso est quies vltima. Nam potentia operatiua quietatur in obiecto per operationem perfectam, perquam attingit tale obiectum, cui superuenit prædicta quietatio siue delectatio, vt dictum est; alioquin neque ipsa visio esset quietatio in fine vltimo, nec proinde consecutio beatitudinis, nisi dicatur ex operatione & delectatione fieri vnam perfectam operationem, quæ sit fœlicitatis assecutio.

32. Ad illud autem, quòd in contrarium affertur, Respondeo, amor abstrahit à consecuto, & non consecuto, *secundùm suam speciem præcisè, concedo, in indiuiduo autem vt est in Patria, vtpotè perfectissimus, perfectè appetitum satians, summóque gaudio compiens, nego.*

Adde, quòd cognitio intellectus fertur naturâ suâ tum *in præsens*, tum in absens, vt in præteritum, & futurum. Et si dicatur esse præsens per speciem, aut verbum mentis, hoc non valet in Patria, vt tactum est numero 15.

33. Vel: amor, & actus charitatis naturâ suâ abstrahit à consecuto, & non consecuto; *distingo: amor & actus charitatis huius vitæ, concedo*; *alterius vitæ, nego*: quia specie differunt, vt tenet Scotus in 4. d. 49. q. 5. numero 5. tamquam probabilius. Cuius ratio est, quia nullum indiuiduum alicuius eiusdem speciei requirit necessariò causam vel conditionem alterius speciei ab illa, quam requirit aliud indiuiduum. Amor autem beatificus necessariò requirit visionem, quæ specie differt à cognitione fidei, quam sequitur amor viæ.

Differunt ergo specie, siue requiratur cognitio tamquam causa partialis efficiens amoris, siue tamquam conditio sine qua non. Ex diuersa quippe approximatione agentis ad passum, variari potest effectus: nam ignis producit tantùm calorem in passo distanti, ignem verò in propinquo: ergo pari modo ex diuersa cognitione, quæ est quasi approximatio obiecti ad voluntatem, potest sequi diuersus specie charitatis actus. Et reipsà bonum cognitum vt absens, causat desiderium: vt præsens causat gaudium: vt abstrahit à præsentia & absentia, causat amorem: quæ nihil vetat specie inter se differre.

34. Ex quibus patet solutio ad instantiam, quòd amor viæ nos faceret essentialiter beatos. Hoc enim non sequitur, si specie diffe-

rant, vt patet. Si verò non differant ſpecie, negandum etiam eſt nos fore beatos in via: quia nomen beatitudinis non eſt impoſitum ad ſignificandum amorem ſecundùm ſpeciem, ſed in indiuiduo, prout ſupponit claram Dei viſionem. Sic enim eſt perfecta poſſeſſio, & fruitio, in via autem eſt aliqualis quidem fruitio, ſed non beatificans.

35. Probatur octauò eadem ſententia à Ferrarienſi cap. 26. citato contrà Gentiles, immediatè ante rationem ſeptimam Diui Thomæ, & eſt inſtantia contrà ſolutionem datam numero 31. quòd amor ſit quietatiuus in vltimo fine. Id quod præſupponit vltimum finem, ſeu beatitudinem formalem, non eſt beatitudo formalis: ſed actus amoris, qui dicitur quietatiuus in vltimo fine, præſupponit beatitudinem formalem, ſeu vltimum finem; ergo non eſt eſſentia huiuſmodi beatitudinis.

Maior eſt euidens. Minor autem manifeſtè oſtenditur: quia voluntas non poteſt elicere actum ſui quietatiuum, niſi habito fine tùm obiectiuo, tùm formali, eo quòd motus non ceſſat, niſi acquiſito termino; voluntas autem mouetur ad vtrumque, deſiderando Deum ſibi vniri: ergo actus eius quietatiuus ſupponit habitionem vtriuſque finis, & conſequenter beatitudinem formalem in ipſo beato: ergo non eſt eſſentia beatitudinis formalis.

36. Confirmatur: quia idem eſt obiectum deſiderij, quando eſt abſens, & quietationis voluntatis, quando eſt præſens, vt in quouis appetitu manifeſtari poteſt. Sed obiectum abſens deſiderij voluntatis eſt beatitudo obiectiua & formalis, quia non ſolùm deſiderat Deum, ſed etiam eius aſſecutionem, & vnionem ad ipſum ſecundùm ſeipſum; ergo & obiectum quietationis voluntatis eſt non ſolum beatitudo obiectiua, ſed etiam formalis. Et conſequenter actus quietatiuus nequit eſſe beatitudo formalis, ſed eam præſupponit præſentem in beato.

37. Reſpondeo, negando minorem: ad cuius probationem dico eandem operationem eſſe aſſecutiuam finis extrinſeci, ſeu obiectiui, & quietatiuam voluntatis, ac proinde beatitudinem formalem. Nam *potentia operatiua non quietatur in obiecto, niſi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum*, vt rectè ait Scotus q. 4. num. 8. Neque apparet quomodò aliter quietari poſſit, niſi negatiuè, & per non actum, quod eſſet ridiculum in natura intellectuali. Et ſi dicatur voluntas quietari per actum diſtinctum ab amore, hoc eſt, per actum delectationis, ſequitur actum amoris eſſe beatitudinem formalem, ſi quid valeat argumentum.

Falſum ergo eſt, voluntatem non poſſe elicere actum ſui quietatiuum, niſi habito priùs fine tum obiectiuo, tum formali; Licet talis probatio habeat quamdam apparentiam veritatis ex compa-

ratione ad motum, quo mobile assequitur terminum, & ad quietem in illo termino, ait idem Doctor subtilis: siquidem motus ad terminum præcedit quietem in termino. Sed vniuersaliter, tales similitudines ex motibus, applicatæ ad operationes, non valent, quia hic eadem operatio est assecutiua & quietatiua, cùm quietatio sit in perfecta assecutione obiecti.

38. Ad confirmationem nego, idem esse obiectum totale desiderij, & quietationis voluntatis: quia desiderium tendit reuera ad beatitudinem obiectiuam, & ad assecutionem illius, tamquam ad vnum totale obiectum, cùm ex vtróque fiat vnus totalis finis. Amor autem beatificus est veluti pars huiusmodi finis & beatitudinis, qui non tendit ad aliud quàm ad beatitudinem partialem, seu obiectiuam, in qua quietatur, & voluntas, totúsque homo per ipsum. Ideóque finis integer, & totaliter constitutus, est obiectum desiderij: finis autem partialis, & extrinsecus, est obiectum amoris, seu actus quietatiui voluntatis.

Et hoc videtur conuinci ex visione, in opposita sententia. Quis enim negauerit intellectum ferri & tendere in Deum, tamquam in supremum verum, & finem suum vltimum, ac proinde ad assecutionem eius, quæ fit per visionem? Quando autem iam assecutus est ipsum, constat, quòd per talem assecutionem quietatur, & non per aliam operationem: ergo idem de voluntate dicendum est. Quod & ipse Sanctus Thomas indicat in 4. sent. ad Hannibaldum, d. 49. q. vnica, a. 2. ad 4. *delectatio*, inquit, *non est ipsa adeptio finis, vel quietatio in fine, sed consequitur ipsam in quantum voluntas sibi complacet in fine habito, in quo quiescit.*

39. Probatur nonò: finis sensibilis acquiritur per aliam potentiam quàm per appetitum, siue voluntatem: ergo etiam & finis intelligibilis acquiritur per aliam potentiam quàm per voluntatem. Consequentia videtur manifesta: quia appetitus simili modo se habet ad vtrosque, eos desiderando, & prosequendo, & vbi presentes facti sunt, in eis sibi complacendo.

Antecedens verò suadetur. Nam si obiectum sensibile habeat rationem finis, constat quòd potentia sensitiua illum acquirit per sensationem, & tunc appetitus in illo quietatur. Item si pecunia habeat rationem finis, vt in auaro, voluntas eam non consequitur, alioquin eam consequeretur in principio quando vellet eam habere. Consequitur ergo illam auarus, dum manu, aut alio huiusmodi eam apprehendit, & tunc voluntas quietatur in pecunia habita.

Eodem ergo modo volumus primò consequi finem intelligibilem; & illum consequimur, quando fit præsens nobis per actum intellectus; & tunc voluntas in eo delectatur, & quiescit. Ergo essen-

tia beatitudinis consistit in actu intellectus, non voluntatis.

40. Respondeo, negando primam consequentiam; quòd scilicet finis intelligibilis acquiratur per aliam potentiam, quàm per voluntatem, licet hoc contingat in acquisitione finis sensibilis: quia res sensibiles talis naturæ sunt vt per potentias sensibiles & à voluntate diuersas attingi debeant, & vsurpari. Finis autem intelligibilis non minùs potest attingi à voluntate, quàm ab intellectu: imò immediatiùs, cùm sit proprium, & formale eius obiectum.

41. Probatur decimò: beatitudo formalis est possessio beatitudinis obiectiuæ, vt multoties dictum est: sed amor voluntatis non potest esse possessio beatitudinis obiectiuæ: ergo non potest esse beatitudo formalis essentialis.

Minor suadetur: nam possessio significat habitionem rei, & quoddam importat dominium supra rem ipsam, vt patet: sed voluntas nullum exercet dominium in rem amatam, quin potiùs trahitur ab ipsa, possidetur ab ipsa, illique subiicitur, adeò vt communiter dicatur amor captiuare amantem: ergo amor, aut quiuis alius voluntatis actus nequit esse beatitudo formalis.

42. Confirmatur: quia si amor esset essentialis beatitudo formalis, vel esset amor amicitiæ, vel amor concupiscentiæ? non amicitiæ; quia hic magis recedit à ratione possessionis: respicit enim Deum vt summum bonum in se, non verò vt bonum nobis, vel vt bonum nostrum. At verò Deus non intelligitur vt obiectum beatificans, nisi vt est bonum nostrum: neque respicitur sub ratione possessibilis, nisi vt est bonum proprium amantis. Tunc autem amor non est amicitiæ, sed concupiscentiæ, qui tendit ad nostrum commodum.

43. Quòd autem nequeat etiam esse amor concupiscentiæ, ostenditur ex eo quòd beatitudo formalis debeat esse perfectissima operatio, ex vtráque sententia: amor autem concupiscentiæ est multò imperfectior amore amicitiæ, vt statim videbimus. Fatendum igitur est formalem beatitudinem consistere in actu intellectus, qui est perfectissima operatio, & qui naturâ suâ rationem habet possessionis, cùm trahat obiectum ad se, & illud intrinsecè possideat præsens.

44. Respondeo ad primum, negando minorem, quòd nimirum amor non possit esse possessio beatitudinis obiectiuæ: Alioquin enim non diceret Sancta Sponsa, canticorum 6. 2. *Ego dilecto meo, & dilectus meus mihi.* Et capite 3. 4. *inueni quem diligit anima mea, tenui eum, nec dimittam.* Et 1. Ioannis 4. 16. *Deus charitas est & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Denique ex D. Thoma, 1. 2. q. 4. a. 3. ad 2. comprehensio pertinet ad voluntatem. *Comprehensio*, autem inquit ibi ad 1. *nihil aliud nominat quàm tentionem alicuius*

rei, quæ iam præsentialiter habetur : sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: & hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem. Cúm ergo voluntas attingat Deum per amorem perfectum, per quem ei intimè vnitur, tùm affectiuè, tùm realiter, cum sit illi præsens, & approximatus per visionem, negari non potest quin sit vera illius possessio, & veluti contactus, atque adhæsio, de qua psal. 72.28. *mihi autem adhærere Deo bonum est.*

Idem habet D. August. lib.1. de Doctrina Christiana, c.4. tom.3. *Frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam.* Et lib.10. de Trinit. c.10.tom.3. *Voluntas adest, per quam fruamur rebus, vel vtamur. Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas, ipsis propter seipsa delectata, conquiescit : vtimur verò eis, quæ ad illud referimus, quo fruendum est.*

Denique cœtera feruntur in suos fines, nec illos attrahunt, sed quærunt, vt patet in animalibus, in grauibus, leuibus, &c. quidni voluntas idem præstare poterit ?

45. Adde, quòd perfectius est possiderià Deo quàm ipsum possidere. Cúm enim vnio proportionetur rei cui fit, eiusque modum sequatur, & Deus vniat sibi beatum attingentem ipsum amore beatifico, vt in se est, talis possessio nobilius quid est, quàm ea quæ fit à beato per ipsam attractionem Dei ad se, mediante intellectu, & verbo, aut visione; quia Deus habet nobilius esse in seipso, quàm in beato per talem visionem, quæ est aliquid limitatum, & limitatè attingens ipsum Deum

46. Ad confirmationem respondeo cum Scoto, q.5. beatitudinem formalem consistere in amore amicitiæ, qui dicitur fruitio, non autem in amore concupiscentiæ.

Ratio petitur primò ex diuo August. libro 1. de Doctrina Christiana, c.6.tom.3. his verbis, *summa merces est vt eo perfruamur.* Cui non obstat quod ait lib.9. de Trin. c.vlt. appetitus inhiantis fit amor fruentis. Quasi amor fruentis debeat pertinere ad amorem concupiscentiæ, non secùs ac appetitus inhiantis. Nam sensus est, quòd amor imperfectus viatoris, quo vult sibi bonum, seu Deum, fit amor perfectus, quo Deo fruitur, hoc est, quo Deum amat propter ipsum Deum.

Prætereà : licet amor concupiscentiæ cum debitis circumstantiis possit esse bonus, potest tamen esse etiam malus, & immoderatus : nam, secundùm Anselmum de casu Diaboli, c.6. Angeli peccauerunt, immoderatè concupiscendo sibi obiectum beatificum, & amor amicitiæ respectu Dei est bonus ratione sui, ita vt nequeat esse immoderatus. Ergo est actus perfectior alio, & in eo consequenter consistit potius beatitudo, quàm in amore concupiscentiæ.

47. Tertiò : amor concupiscentiæ non potest esse primus actus

voluntatis. Ideò enim bonum alicui concupiscimus, quia illum amamus. Item amor amicitiæ tendit in obiectum, vt est in se bonum: amor verò concupiscentiæ, vt est bonum nobis. Obiectum autem est nobilius in se, quàm vt ab aliquo habitum.

Denique, licet amor beatificus nequeat ferri in Deum propter ipsum, quin simul sit possessio & habitio eius ab ipso beato, & bonum proprium ipsius beati; tamen necesse est vt Deum amet plus quàm seipsum, & amet bonum Dei plus quàm proprium: ac proinde amor concupiscentiæ, & visio, & beatus, & omnia quæ sunt in beato, referuntur ad obiectum amoris amicitiæ vt sic, hoc est, ad Deum propter ipsum Deum, alioquin esset magna inordinatio. Igitur beatitudo formalis essentialiter sita est in amore amicitiæ, qui fruitio dicitur. Et sic patet solutio eorum quæ in contrarium opponuntur.

48. Probatur vltimò: primum obiectum, seu primum volitum voluntatis non potest esse actus eius: sed vltimus finis, seu beatitudo est primum obiectum, primumque volitum voluntatis; ergo beatitudo non potest esse actus voluntatis.

Maior ostenditur: quia in omnibus potentiis, quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus earum, sicut motor est naturaliter prior quàm moueri ipsius mobilis. Voluntas autem est potentia huius generis, cum moueatur ab appetibili; ergo voluntatis obiectum est naturaliter prius quàm actus ipsius voluntatis: & consequenter primum eius obiectum debet præcedere omnem actum illius: nullus ergo actus voluntatis potest esse primum volitum eius: sicut primum obiectum visus nequit esse visio, etiam si visibilis esset: quia sic primus actus potentiæ esset obiectum sui ipsius.

49. Minor verò, quæ intelligitur de beatitudine formali & obiectiua simul sumptis, quatenus ex vtráque simul constituitur summum bonum, & summum appetibile, etiam per se constat ex dictis q. 1. sectione 4. 5. & 6. vbi ostensum est, hominem appetere omnia propter vltimum finem, & beatitudinem: ità vt primum volitum sit beatitudo, primitate secundùm naturam, quia ponitur aliis positis, & eo sublato tolluntur cœtera, cum eius virtus in omni volito nos moueat, sicut virtus primi agentis in omnibus aliis agit.

Quemadmodum igitur, dum aliquis vult pecuniam tamquam vltimum finem extrinsecum seu obiectiuum, simul vult assecutionem eius & possessionem, vti finem vltimum intrinsecum seu formalem; adeò vt pecunia, & assecutio pecuniæ simul, habeant rationem vnius primi voliti, non verò, sola ipsa pecunia. Ità dum aliquis vult Deum sicut vltimum finem extrinsecum, sibi acqui-

rendum, simul vult eius assecutionem, vt est eius assecutio, tamquam finem intrinsecum: adeò vt vtrumque simul sit primum volitum; propter quod omnia appetit, vel explicitè vel implicitè. Cùm ergo actus voluntatis non possit esse primum volitum, vt ostensum est in probatione maioris: sequitur quòd non possit esse vltimus finis, seu beatitudo formalis.

50. Respondeo primò ad mentem Scoti q. 4. superiùs citatâ, numero 5. concedendo maiorem. Tantum enim ostendit aliquid esse priùs volitum ipsâ volitione, nimirum obiectum extrà, quod ipse vltrò concedit: *sed illud non est intellectio*, inquit, *saltem loquendo de priùs volito secundùm perfectionem, quidquid sit de prioritate secundùm generationem: illa enim prioritas non concludit aliquid ad propositum, scilicet priùs volitum, magis esse finem.*

Et in eodem sensu potest minor concedi; quòd nimirum beatitudo extrâ, hoc est, obiectiua, non autem formalis, sit primum volitum voluntatis, saltem loquendo de beatitudine secundùm communem rationem beatitudinis: quia, vt diximus loco citato, quidquid homines appetunt, illud appetunt propter fœlicitatem. Vnde conclusio vera erit in eodem sensu, quòd scilicet beatitudo obiectiua, nequeat esse actus voluntatis. Verùm quia prædicta minor aliter intelligitur à sancto Thoma, c. 26. libri 3. contra Gentiles, vt ex allata eius explicatione patet: ideo accipiendo illam in sensu authoris.

51. Respondeo secundo, distinguendo maiorem: primum obiectum seu primum volitum voluntatis non potest esse actus eius: *actus, per quem primò versatur circà obiectum extrà, spectatus in actu exercito, & in esse actuali, concedo*: quia sic actus ille deberet habere seipsum pro obiecto, & ità esse priùs & posteriùs naturaliter seipso, vt patet ex discursu huius maioris. *Non potest esse actus eius, in esse possibili vel futuro, seu in actu signato spectatus, nego.* Nam primus actus voluntatis, qui intelligitur versari in esse possibili circà Deum, tamquam circà summum bonum, est aliquod bonum, contentum intrà latitudinem obiecti voluntatis: ergo, si præsentetur voluntati antequàm ipsa vllum eliciat actum, poterit talem actum desiderare per primum suum velle actuale. Et ità actus voluntatis in esse futuri vel possibilis spectatus, erit primum obiectum voluntatis.

52. Hoc confirmatur à simili. Nam, vt ostendimus lib. 4. de anima, q. 2. numero 78. ex diuo Thoma 1. p. q. 5. a. 2. *ens est proprium obiectum intellectus, & sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.* Quæstione autem 87. a. 3. ad 1. *obiectum intellectus est commune quiddam, scilicet ens, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi.*

Ergo actus intellectus in actu signato spectatus, potest esse primum obiectum eius. Vnde si intelligatur actus visionis Dei in Patria, proponi intellectui in esse possibili, ipse per primum actum in esse actuali positum, poterit versari circà illum, vt circà primum intelligibile, licet actus ipse visionis pro primo suo obiecto postulet aliquid prius omni actu intellectus: priusque seipso, nimirum obiectum extrà, siue Deum aut beatitudinem obiectiuam. Ità ergo voluntas, &c.

53. Vnde in hoc eodem sensu distinguenda erit minor propositio eiusdem argumenti. Vltimus finis, seu beatitudo, est primum obiectum, primúmque volitum voluntatis, distingo: vltimus finis & beatitudo partialis & extrinseca, siue obiectiua, est primum obiectum, primumque volitum voluntatis respectu actus, quo primò attingit, siue assequitur huiusmodi beatitudinem, concedo: finis totalis, constitutus ex beatitudine obiectiua & formali, est primum obiectum, primumque volitum voluntatis respectu primi actus, quo Deum clarè visum attingit, nego: est primum volitum respectu cœterorum actuum, quibus explicitè, vel implicitè tendit in finem vltimum, concedo. Et in hoc sensu falsa est conclusio, quòd beatitudo non possit esse actus voluntatis.

SECTIO SECVNDA.

Beatitudinem formalem Patriæ consistere essentialiter in actu voluntatis, seu in amore Dei.

54. HAnc sustinet Scotus sententiam cum discipulis communiter, multis in locis, præsertim in 4. sent. dist. 49. q. 4. & 5. contrà Thomistas.

Probatur primò ex sacra Scriptura, & Patribus. Nam manifestè illud indicatur psalmo 35. versu 9. *inebriabuntur ab vbertate domus tuæ, & torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Hæc enim pertinent ad uoluntatem, vt notum est. Mathæi 25. 21. *euge serue bone, intrà in gaudium Domini tui.* Apocalypsis 2. 17. *vicenti dabo manna absconditum.*

Ex Patribus autem occurrit in primis D. Augustinus lib. 10. confessionum, c. 21. tomo 1. *Omnes ipsum gaudium vitam beatam vocant.* Et c. 23. *beata vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, illuminatio mea. Hanc vitam beatam omnes volunt.*

Item

Item libro 8. de Ciuitate Dei, c. 9. tomo 5. *nemo beatus est qui eô quod amat non fruitur .... quisquis ergo fruitur eô quod amat, verúmque & summum bonum amat, quis eum beatum, nisi miserrimus negat?* Fruitio autem est actus voluntatis. Et lib. 1. de Doctrina Christiana, c 32. tomo 3. *Summa merces est vt eo perfruamur.* Et lib. 13. de Trinitate, c. 5 in fine, tomo 3. *beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil vult malè.*

55. Non aliter sentit Diuus Anselmus lib. 2. *cur Deus homo*, c. 1. dicens *rationalem naturam à Deo factam esse iustam, vt illo fruendo beata esset, & vt summum bonum super omnia amaret.* Cui concinit Sanctus Bernardus sermone 5. *summum bonum diligere, summa beatitudo.*

Neque deest auctoritas Sancti Thomæ, 1.2.q.4.a.8.ad 3. *perfectio charitatis*, inquit, *est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Vnde si esset vna sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum, quem diligeret.*

Quæstione etiam 11.a.3.ad 3.ait: *Deus est vltimus finis, sicut res, quæ vltimò quæritur: fruitio autem, sicut adeptio huius vltimi finis.* Et q 34.a.3.in fine idem docet his verbis: *vltimus finis hominis dicit esse vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in vltimo fine.*

56. Pro solutione prædictorum, aduertere oportet primò, Scripturam sacram, Sanctósque Patres, nomine beatitudinis sæpissimè comprehendere, non solùm id, quod essentialiter ipsam constituit, sed etiam ea, quæ ad eius perfectionem, consummationem, & complementum pertinent, cuiusmodi sunt proprietates ab ipsa dimanantes; effectus ex illa consequentes; accidentia illam comitantia, & ad ornatum, maioremque dignitatem, & sufficientiam spectantia. Quis enim nescit, gaudium & delectationem, quatenus dicunt aliquid, operationi superueniens, ab eáque distinctum, supponere beatitudinem iam acquisitam, & possessam? & tamen in prædictis textibus beatitudo nomine gaudij, & voluptatis significatur, quæ non sunt nisi effectus, aut accidentia beatitudinis, vel aliquid consequens & pertinens ad eius complementum. Et idem valet de amore, vel fruitione, quæ importat delectationem quamdam in vltimo fine, inquit D. Thomas proximè citatus.

57. Aduertere oportet secundò, quòd, licet beatitudo formalis consistat essentialiter in visione Dei, connotat tamen essentialiter amorem Dei, necessariò ex ipsa consequentem; atque etiam delectationem, siue fruitionem de ipsa visione, vt de summo bono.

Vnde, licet huiusmodi actus non constituant intrinsecè, & formaliter beatitudinem, nec sint pars essentialis illius; ordo

tamen ad illos, pertinet ad ipsius essentiam, & actus illi pertinent ad eius conceptum formalem, non intrinsecum, sed tanquam terminus relationis, & ordinis, quem essentialiter habet ad illos, inquantum est beatitudo: quod addo, quia visio præcisè considerata, vt attingit Deum, & constituit hominem videntem clarè Deum, habet tantùm rationem visionis intuitiuæ, nec connotat necessariò amorem & alios actus, sed potest esse diuinitùs sine illis. Inquantum autem constituit hominem formaliter beatum, illos connotat: sicut albedo vt facit album, non connotat aliud, quàm subiectum: vt autem facit simile, connotat essentialiter aliud tanquam terminum.

58. His prænotatis, facile erit soluere prædictas omnes authoritates. Delectatio enim, voluptas & gaudium dicuntur beatitudo, non formaliter, in recto, & essentialiter, sed consecutiuè, consummatiuè, connotativè, terminatiuè, quia perficiunt, consequuntur, & consummant beatitudinem essentialem, & sunt termini habitudinis essentialis, quam ipsa habet ad huiusmodi perfectiones, effectus, proprietates.

Vnde *beatitudo est gaudium de veritate*, inquit Augustinus: *quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis*, ait Sanctus Thomas in fine articuli quarti citati numero 3. quatenus est proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, eamque concomitatur. Quamuis reuera Diuus Augustinus loquatur ibi de beata vita, quam homines in hoc mundo inquirunt, vt patet ex verbis paulò post sequentibus: *Cur ergo non de illa gaudent? cur non beati sunt? quia fortius occupantur in aliis, quæ potius eos facunt miseros, quàm illud beatos, quod tenuiter meminerunt, &c.*

59. Similiter beatus est qui habet omnia quæ vult, sed hoc est per aliud, quàm per actum voluntatis, inquit D. Thomas eodem articulo ad quintum, videlicet per visionem, & actum intellectus, quo possidet summum bonum, & sic habet omnia quæ vult.

Item summa merces est frui Deo, respectu voluntatis, sed non respectu totius hominis: sicut Scotus dixit ad locum eiusdem Augustini, *visio est tota merces*, respectu intellectus, non totius hominis.

Neque alio modo debent intelligi cæteri textus, siue Diui Augustini, siue aliorum Patrum: quia vel loquuntur de beatitudine huius vitæ: vel de completione, & perfectione consequente, & concomitante beatitudinem Patriæ. Vel denique de proprietatibus, aut effectis, aut connotatis ipsius.

60. Solutio auctoritatum Sancti Thomæ constat ex numero 57. Perfectio enim charitatis est essentialis beatitudini, terminatiuè, ratione ordinis essentialis, quem beatitudo dicit ad amorem. Quia enim proponit Deum sub ratione summi boni, & consequenter vt

ſumme amandum, non poteſt intelligi habere rationem beatitudinis ſine ordine ad amorem. Ideóque in obliquo, & connotatiuè amor Dei pertinet ad eſſentiam beatitudinis, non formaliter & in recto.

Dicitur item fruitio, adeptio vltimi finis, ſicut proprietas ponitur pro eſſentia vt riſibile pro homine. Aut eſt adeptio conſummatiuè, ſicut dictum eſt de amore; Nam fruitio ſæpè ſumitur pro amore, & ſæpè pro delectatione, & quietatione amantis in amato, conſequente poſſeſſionem ipſius, præſertim vltimi finis.

Eodemque modo debet intelligi quando ait c. 2. q. 4. a. 3. ad 1. & 2. comprehenſionem, quam dicit eſſe actum voluntatis, requiri ad beatitudinem, nimirum conſummatiuè: quamuis propria comprehenſio ſit ipſa viſio ex Sancto Thoma, cùm ibi dicat ad 3. *quod comprehenſio non eſt aliqua operatio præter viſionem.*

61. Probatur ſecundò eadem ſententia: beatitudo eſt ſummum bonum, vltimuſque finis: ergo attingere ſummum bonum, vltimumque finem, eſt conſequi beatitudinem: ſed ſola voluntas actu ſuo attingit ſummum bonum, & vltimum finem, quia bonum & finis ſunt proprium obiectum voluntatis, non autem intellectus, vt oſtenſum eſt in quarto libro de anima: ergo aſſecutio beatitudinis, & conſequenter beatitudo formalis, in ſolo voluntatis actu conſiſtit.

62. Reſpondeo primò pro tertia ſententia, negando antecedens ſubſumpti, quòd nimirum ſola voluntas actu ſuo attingat ſummum bonum vltimúmque finem. Licet enim proprium ſit voluntatis ferri in beatitudinem ſub ratione ſummi boni, & finis formaliter: Proprium verò intellectus ferri in idem ſummũ bonũ ſub ratione ſummi veri formaliter, modo tamen explicato vbi ſuprà de anima. Tamen cùm ſummum bonum, & ſummum verum ſint reipſa omninò idem, non poteſt vnum attingi, in actu exercito, quin aliud ſimul realiter attingatur.

In hac autem attingentia, & aſſecutione ſummi boni prout ſit reipſa, conſtituenda eſt beatitudo. Vnde ſupradictæ formalitates tantùm concludunt, aliter eam attingi ab intellectu, aliter à voluntate, ſi habeatur ratio modi formalis, ſeu rationis formalis, ſub qua in eam tendunt. Ideóque iuxta tertiam ſententiam, vtraque facultas, voluntas ſcilicet, & intellectus, ſuo modo attingit, & aſſequitur beatitudinem.

63. Reſpondeo ſecundò pro prima opinione diſtinguendo idem antecedens: ſed ſola voluntas actu ſuo attingit ſummum bonum, vltimúmque finem: *tamquam obiectum* quod, *ſeu rationem formalem* quæ, *nego*; *tamquam obiectum* quo, *ſeu rationem formalem* ſub qua,

concedo. Verum enim est, quòd voluntas in nullum tendit obiectum, nisi sub ratione formali boni: & intellectus nisi sub ratione formali veri, vel entis vt sic; sed hoc non impedit, quò minùs intellectus cognoscat rationem boni & finis: ac proinde in vtrumque fertur tamquam in obiectum *quod*, licet in illud non tendat sub ratione formali boni, quia hæc ad voluntatem pertinet.

Vnde beatus per formalem beatitudinem consequitur summum bonum vltimumque finem, sed ratio, *sub qua* illum consequitur non est ratio boni, sed ratio veri. Cùm enim beatitudo obiectiua sit summum bonum, vt est obiectum quod, & non sub præcisa ratione formali, sub qua voluntas in illam tendit, alioquin non esset beatitudo ipsius intellectus: ideò censeri debet teneri, & possideri ab actu illius potentiæ, à quo primò, & immediatè attingitur tamquam obiectum *quod*, nimirum à visione intuitiua ipsius intellectus; licet talem actum terminet sub ratione formali veri, habito respectu ad modum, quo intellectus in ipsam tendit.

64. Imò, vt rectè docet Sanctus Thomas lib. 3. contrà Gentiles, c. 26. versùs finem, in responsione ad primum, ista ratio concludit potius oppositum eius, quod intenditur: quia ex hoc ipso quod fœlicitas habet rationem summi boni, & consequenter primi obiecti voluntatis, sequitur quòd nequeat esse actus voluntatis, vt visum est num. 48. nam primum volitum necessari ò est prius quâuis volitione, prioritate naturæ. Et ità beatitudo completa ex obiectiua & formali, quæ est huiusmodi primum volitum, debet antecedere omnem voluntatis actum.

65. Probatur Tertiò: quia beatitudo formalis debet consistere in actu propinquiori beatitudini obiectiuæ, quæ est vltimus finis extrà. Nam ille actus tantò magis habet rationem finis vlterioris, quantò propinquior est vltimo fini; sed actus voluntatis, qui ex se tendit in finem vt sic, est talis, non autem visio, quæ non ita tendit, quia bonum & finis non est proprium obiectum eius, vt dictum est; ergo beatitudo formalis consistit reuera in actu voluntatis circa summum bonum, hoc est, in actu amoris, non autem in actu intellectus.

66. Respondeo, præcedentem solutionem posse ad istud sufficere: dico tamen adhuc cum Caietano, 1. 2. q. 3. a. 4. § *ad rationem autem primam Scoti*, beatitudinẽ formalem esse positam in illo actu, qui est quasi pars finis: visio autem est quasi pars finis, cùm ex ea & Deo fiat vnus totalis finis, seu beatitudo. Nam Deus visus, est vnus finis; ità vt visio non ponat in numerum, vt loquuntur, cum fine extrinseco. Vnde visio est propinquior fini partiali, & extrinseco; actus verò voluntatis est propinquior inter actus tendentes in finem in-

tegrum, & iam constitutum; ac proinde supponit iam finem acquisitum; non ergo est finis, seu beatitudo formalis; licet possit dici adeptio; & consecutio, vel fruitio huius vltimi finis, vt patet ex Diuo Thoma, ibidem, q.11 a.3.ad 3.

Igitur *beatitudo formalis debet consistere in actu propinquiori beatitudini obiectiuæ, quæ est vltimus finis extra, concedo: sed hic actus est visio, non amor qui supponit Deum iam visum, & consequenter iam possessum ab intellectu, vt obiectum* quod, *& propositum voluntati per intellectum sub ratione summi boni.*

67. Vnde priùs, & consequenter immediatiùs terminatur actus intellectus ad Deum sub ratione vltimi finis, tamquam in rem cognitam, quàm actus voluntatis ad ipsum terminetur. Vt enim rectè ait Ferrariensis c.26.libri 3.contrà Gentiles, *§. quantum ad tertiam huius capituli partem*, in responsione Diui Thomæ ad primam rationem: obiectum formale vnius potentiæ potest esse obiectum materiale alterius, eâ ratione vt vna potentia possit ferri immediatiùs in obiectum formale alterius, in quantum ad ipsum materialiter terminatur, quàm feratur potentia, quæ illud respicit tamquam obiectum suum formale.

Quapropter, cùm ratio vltimi finis, & summi boni sit formale in obiecto voluntatis & materiale in obiecto intellectus, quia est aliquid sub obiecto illius contentum; sequitur quidem, quòd voluntas feratur formaliùs in Deum sub ratione finis & boni, sed non priùs, & immediatiùs, quàm intellectus; quia debet priùs ab intellectu apprehendi, & voluntati sub ratione boni proponi.

68. Probatur quartò ex eodem Doctore subtili, q. 4. citatâ, numero 4. quod inter extrinseca est simpliciter summè volendum, est beatitudo obiectiva & extrà: ergo illud est beatitudo intrinseca, sive formalis, quod inter intrinseca est summè volendum: sed actus voluntatis inter intrinseca est summè volendus: ergo in eo sita est beatitudo formalis.

Antecedens subsumpti manifestum est: quia voluntas appetitu naturali plus appetit perfectionem propriam in vltimo fine, quàm perfectionem intellectus, vt per se notum est: inclinatio quippe naturalis est primò propter ipsam potentiam appetentem: ergo & appetitu libero, alioquin iste non esset rectus, quia non consonaret naturæ. Igitur suus ille actus amoris circà Deum est summè volendus, & consequenter beatitudo formalis.

69. Respondeo negando antecedens illud subsumpti; ad cuius probationem dico, appetitum naturalem, seu innatum, esse quidem primò propter ipsam potentiam appetentem, secùs appetitum elicitum. Iste enim datus est animalibus primò propter ipsum suppo-

situm, cum ad illud operationes pertineant; non autem propter ipsum appetitum, quia illi naturalis sufficit.

Itaque voluntas appetitu libero, & elicito non vult summ perfectionem suam, neque ipsius intellectus vt sic, sed perfectionem suppositi, quæ est consecutio beatitudinis obiectiuæ, finisque vltimi extrà, in visione consistens, non in amore, aut alio voluntatis actu.

70. Probatur quinto; beatitudo est operatio optima, ex Aristotele, 1. Etich.c.7. & lib.10.c.7. sed amor beatificus est operatio melior, seu perfectior visione; ergo in amore consistit beatitudo, & non in visione.

Minor suadetur: quia charitas est habitus perfectissimus, ergo & actus eius, quo beati Deum diligunt, est perfectissimus omnium actuum animæ.

Antecedens patet ex Apostolo 1. Cor. 13. in fine: *maior autem horum est charitas*. Et ex Augustino, 15. de Trinitate, c. 19. sub finem. *In donis Dei nihil est maius charitate.*

71. Respondeo in primis ad maiorem, quòd licet Aristoteles rectè asserat beatitudinem esse operationem optimam, & perfectissimam, quia loquitur de beatitudine naturali formali huius vitæ in contemplatione supremi entis consistente, ex habitu procedente sapientiæ, quo nullus in homine perfectior, ex initio metaph. & lib.6. Ethic.c.8. & lib.10.c.8, non est tamen ita certum, beatitudinem absolutè spectatam debere in operatione perfectissima sitam esse. Non enim videtur attendenda perfectio operationis in ratione beatitudinis, sed potiùs ratio ipsa possessionis, & affecutionis: ità vt si conueniret alicui operationi, etiam secundùm se imperfectissimæ, ratio possessionis & adeptionis summi boni, revera esset ipsa propriè beatitudo formalis. Non nego tamen quin perfectior sit operatio illa, quæ est affecutio beatitudinis, quamvis nihil absurdi sequeretur, si perfectior non esset. Quare

72. Respondeo secundò, negando minorem, scilicet amorem esse visione perfectiorem. Ad cuius primam probationem, concedo habitum charitatis esse perfectiorem quovis habitu intellectus in ista vita, non autem in alia respectu habitus luminis gloriæ.

Nam illud debet censeri perfectius, cui propter suam perfectionem repugnat competere imperfecto, quàm illud, cui istud non repugnat. Lumini autem gloriæ hac ratione repugnat inesse viatori, non autem charitati. Item lumen gloriæ distinguit perfectum ab imperfecto, comprehensorem scilicet à viatore: charitas autem vtrique communis est. Quod est evidens signum maioris perfectionis in lumine gloriæ.

Quòd autem deiſta vita loquatur Apoſtolus, ex ipſo textu patet: *nunc autem*, inquit, *manent fides, ſpes, charitas, tria hæc: maior autem horum eſt charitas.* Nam fides & ſpes non manent in Patria. Et in hoc eodem ſenſu debet intelligi Sanctus Auguſtinus, aliique Patres, præferentes charitatem cœteris Dei donis.

73. Ratio autem cur charitas, eiuſque actus ſint perfectiores in via, fidei actibus, non autem in Patria, per ſe patet: quia ſcilicet intellectus attingit res prout ſunt intra ipſum, & voluntas vt ſunt in ſeipſis: ac proinde quia Deus exiſtit in intellectu per alienas ſpecies, & conſequenter imperfectè, & obſcurè in hac vita, cognitio eius eſt imperfecta, & amor propter rationem oppoſitam eſt perfectior. At in Patria videbitur Deus in ſeipſo, & vt eſt, iuxtà illud primæ Ioannis tertio, verſu 2. *cùm apparuerit ſimiles ei erimus quoniam videbimus eum ſicuti eſt*: quia ibi vnitur Deus intellectui per ſeipſum & non per ſpeciem creatam. Vnde ex hac parte, voluntas & intellectus, viſio & amor non ſe excedunt, ſed ſolam perfectionem naturalem, aut ex parte obiecti conſeruant.

74. Inſtabis contrà hanc reſponſionem ex Scoto numero 14. perfectiſſimus habitus voluntatis in hac vita, perficit eam ſecundùm capacitatem, quam habet in hac vita: ergo ſi talis habitus eſt nobilior quovis habitu intellectus huius vitæ, capacitas voluntatis eſt aliquid maius in hac vita, quàm capacitas intellectus: ergo & pro Patria, ſeu pro altera vitâ: quia eadem, aut ſaltem proportialis, capacitas eſt hic, & ibi, cùm idem ſit gradus naturæ: & conſequenter debebit ſatiari per aliquid ſibi proportionatum, ergo & perfectius. Ideóque habitus charitatis, non tantùm in via erit perfectior habitus intellectus, ſed etiam in Parria.

75 Reſpondeo ex Ferrarienſi c 26. citato, libri 3. contrà Gentiles, ſatis ante finem, negando primam conſequentiam. Non enim ſequitur maiorem eſſe capacitatem voluntatis, quàm intellectus, ex eo quòd nobiliori habitu perficiatur in hac vita quàm intellectus; ſed ſolùm ſequitur, capacitatem voluntatis poſſe impleri in hac vita, non autem capacitatem intellectus: quæ quidem eſt abſolutè maior quàm capacitas voluntatis: quia intellectus natus eſt recipere in ſe divinam eſſentiam per modum formæ intelligibilis, & lumen gloriæ per modum habitus. Vnde, licet capacitas vtriuſque potentiæ, & in via & in patria ſit eadem, quia ex variatione ſtatus, non variatur, earum natura, in qua capacitas illa fundatur: capacitas tamen intellectus quò ad reductionem ad actum, eſt diverſa: quia in via non poteſt reduci ad actum luminis gloriæ permanenter, nec reſpectu eſſentiæ divinæ per modum formæ intelligibilis, ſecus in Patria. At voluntas & in via & in Patria ſummam per-

fectionem ſuam recipit, nempe charitatem habitualem, & actualem.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

Aliis rationibus eadem ſententia comprobatur.

76. PRobatur ſextò, & ſimul confirmatur præcedens argumentum: illud eſt optimum & perfectiſſimum, cui peſſimum opponitur: ſed actui charitatis opponitur peſſimum, nempe odium Dei, quod ſine dubio eſt peius, quàm error circà Deum, qui viſioni opponitur.

Adde quòd charitate reddimur ſimpliciter meliores, quàm cognitione. Vt enim ait D. Auguſtinus 11. de Civitate Dei, c. 28. *neque vir bonus meritò dicitur qui ſcit quod bonum eſt, ſed qui diligit.* Vnde concludit, in hominibus, qui rectè amant, ipſum amorem magis amari, & conſequenter eſſe finem.

77. Nec ſufficit dicere, hoc verũ eſſe in iſta vita, non autẽ in patria: nã ſi aliqua ſpecies alicuius generis ſit perfectior aliquâ ſpecie alterius generis, oportet vt omnes ſpecies ſint perfectiores: ergo ſi aliqua operatio voluntatis ſit nobilior aliqua operatione intellectus, cuiuſmodi eſt actus charitatis in via, ipſo actu fidei, oportet vt omnis actus voluntatis ſit pefectior ſimpliciter omni actu intellectus, ac proinde non tantùm in via, ſed etiam in Patria.

Antecedens iſtud conſtat primò: quia non apparet quomodò contentum ſub genere perfectiori, poſſit eſſe imperfectius contento ſub genere imperfectiori. *Si* ergo aliqua operatio voluntatis ſit nobilior operatione aliqua intellectus, illa continebitur ſub genere nobiliori, & ſic omnis operatio voluntatis erit nobilior. *Secundò*: genus aliquod, hoc ipſo quòd perfectius eſt altero, debet contrahi per nobiliores differentias, & ſic debet habere nobiliores ſpecies, & nobiliora individua,

78. Reſpondeo primò ad minorem, actum charitatis eſſe perfectiorem, & meliorem actu intellectus, non in genere entis, ſed in genere moris. Cùm enim voluntas ſit fons & origo moris, ſeu actus liberi, ex quo tamquam fundamento meritum pendet conſequenter actus voluntatis eſt perfectior actu intellectus in genere moris, & ſecundùm quid, ſicut & voluntas intellectu: & propter hoc charitate reddimur meliores, quia ipſa virtutes omnes elevat ad meritum & perfectionem moralem, vnde ſumitur denominatio boni viri.

At

At verò, simpliciter loquendo, actus intellectus est perfectior actu voluntatis in genere entis, sicut & ipse intellectus voluntate. Vnde nobilissimus habitus, & actus intellectus superant in perfectione nobilissimum habitum & actum voluntatis, vt diximus numero 72. quia habitus luminis gloriæ, & actus visionis beatificæ præstantiores sunt habitu & actu charitatis, licet in ista vita charitas alios actus & habitus antecedat. Quapropter priuatio visionis beatificæ in genere physico est pessima potius quàm priuatio amoris: ideóque suprema damnatorum miseria dicitur priuatio visionis Dei, non amoris Dei.

79. Ex quo patet solutio ad replicam, & instantiam, siue sumatur in genere moris, siue in genere entis, cùm in genere entis habitus luminis gloriæ excedat habitum charitatis. Quamuis aliqui dicant antecedens eius falsum esse, quòd scilicet aliquâ specie vnius generis existente perfectiore, quàm sit species aliqua alterius generis, omnes aliæ debeant esse perfectiores: quia genus corporis incorruptibilis, perfectius est genere corporis corruptibilis; & tamen cœlum contentum sub priori genere, est ignobilius formicâ, contentâ sub posteriori.

80. Respondeo secundò ad maiorem eiusdem argumenti: illud est optimum, cui pessimum opponitur: *in bonis planè disparatis, quorum vnum nec includit nec supponit alterum, transeat: si secus, nego.* At charitas supponit veram Dei cognitionem & illi aliquid addit: vnde mirum non est, quòd oppositum charitati sit peius, licet absolutè quædam Dei vera cognitio sit melior: sicut florens valetudo perfectior est, quàm sanitas simpliciter: & tamen morbus, qui opponitur sanitati simpliciter, est quid peius, quàm defectus florentis valetudinis, qui opponitur perfectæ sanitati. Cuius ratio est, quia florens valetudo est quid perfectius, eò quòd supponit sanitatem, & illi aliquid addit. Ita Durandus in 4. dist. 49. q. 4 ad 5.

81. Dixi, *transeat*: quia neque hoc apparet vniuersaliter verum in bonis disparatis, adeò vt in ipsis possit vnum esse alio perfectius, licet ei minus malum opponatur. Præstantior quippe est dilectio inimici, etiam ex Scoto, quàm amici: & tamen odium inimici non est maius malum, quàm odium amici, vt arguit idem Durandus in 3. d. 30. q. 2. Item priuatio tactus, qui est sensus ad conseruationem vitæ necessarius; est majus naturæ malum, quàm priuatio visus: & tamen nullus dixerit, tactum esse visu perfectiorem.

Præterea: aliquid potest esse prius alio, non quia opponitur alicui bono, sed ob aliam rationem: atque ità poterit aliquid esse

alio perfectius, licet ei maius malum non opponatur. Exempli gratia ſervare virginitatem ex religione, eſt perfectius, quàm audire ſacrum; & tamen non audire ſacrum, quando eſt præceptum, eſt maius malum, quàm non ſervare virginitatem ex religione cùm illud peccatum ſit, non iſtud. Ratio eſt, quia non audire ſacrum, malum eſt, non ſolùm quia opponitur bono auditionis ſacri, ſed quia eſt contrà præceptum: Simili quippe ratione odium Dei eſt peius errore circà Deum, non ſolum quia charitati opponitur, ſed quia verſatur circa Deum, qui præ rebus omnibus eſt amore dignus, quia eſt ſummum bonum.

82. Probatur ſeptimò: finis vltimus ſeu beatitudo, non debet ordinari ad deteriorem finem: ſed viſio ordinatur ad amorem, non autem amor ad viſionem: ergo non viſio, ſed amor, eſt beatitudo, vltimuſque finis hominis.

Major propoſitio eſt per ſe nota. minor verò conſtat ex ſancto Anſelmo in libro 2. *cur Deus homo*, c. 1. vbi ait: *peruerſus ordo eſt amare, vt intelligas; rectiſſimus verò intelligere, vt ames*: ergo intelligere eſt propter amare vt finem; & ità finis vltimus formalis eſt amor, non autem viſio.

83. Reſpondeo primò ad minorem, ſanctum Anſelmum loqui de cognitione, & amore viæ, in qua cognitio Dei ordinatur ad amorem ipſius: ità vt creatura rationalis facta fuerit à Deo particeps rationis, vt ipſum amet in hac vita, & poſſideat in alia, in quacumque operatione, poſſeſſio illa conſiſtat.

84. Reſpondeo ſecundò, ſi ſermo ſit de viſione & amore Patriæ, viſio ordinabitur ad amorem, non vt ad finem, ſed vt ad effectum, aut proprietatem: quod nihil derogat perfectioni viſionis.

Vel poteſt ſpectari viſio duobus modis; primo, vt eſt ſimpliciter viſio, & cognitio objecti beatifici: ſecundo, vt eſt poſſeſſio illius. Primo modo, ordinatur ad amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ tamquam conditio prærequiſita: & vtrumque, hoc eſt, viſio & amor amicitiæ ordinantur, non ad beatum, ſed ad Deum ipſum, vt amicum. Secundò autem modo ſumpta viſio debet conferri cum ſolo amore concupiſcentiæ, & tunc habet rationem vltimi finis: quia amore concupiſcentiæ amamus nobis ſummum bonum, eiuſque poſſeſſionem tamquam vltimum finem: ità vt amor feratur in illa duo conjunctim, tamquam in vltimum finem: ideóque amare eſt propter viſionem. Neque ulla eſt in hoc perverſitas, cùm poſſeſſio Dei quæ fit per viſionem, ponatur eſſe ſummum concupiſcibile: ſecùs ſi eſſet ſermo de amore amicitiæ, eo quòd tunc Deus ordinaretur per talem amorem ad ipſam viſionem. Lege Caietanum, 1. 2. q. 3. a. 4. §. *ad ſecundum*.

85. Probatur octavò: in illa operatione debet conſtitui beatitu-

do formalis, quæ magis perfectiúsque conjungit Deo, qui est beatitudo obiectiua: sed amor magis conjungit atque perfectiùs Deo, quàm visio. Nam voluntas per amorem vnitur immediatè Deo vt in se est; intellectus verò vnitur Deo mediatè, quatenus priùs tendit ad verbum, quod in seipso format de Deo.

Quòd si negetur tale verbum, semper illa vnio erit perfectior ex parte voluntatis: quia amor terminatur ad Deum vt est in seipso: visio verò vt est in intellectu, cui diuina essentia, licet immediatè vniatur per modum formæ intelligibilis; non vnitur tamen illi secundùm totum modum suum, aut secundùm totum suum posse, aut vt est omnium ratio, sed vt ratio aliquorum, & secundùm modum ipsius intellectus, aut prout intellectus vnius beati perfectiùs vel minùs perfectè subsiat formæ, quâ intelligit, hoc est, diuinæ essentiæ: qui sunt modi loquendi sancti Thomæ q. 8. de veritate, a. 2. ad 3. & a. 4. ad 2. & lib. 4. sent. d. 49. q. 2. a. 4. ad 2. & a. 5. ad 4.

86 Confirmatur authoritate ipsius diui Thomæ 1. p. q. 108. a. 6. in medio articuli, vbi sic ait: *Seraphim excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi vniri*, nempe per amorem, quia articulo 5. præcedenti, ad 5. dixit nomen Seraphim impositum esse ab excessu caritatis. Cùm igitur Seraphim constituant primum ordinem inter beatos omnes spiritus, cæteroſque antecellant per hoc quod est vniri Deo per amorem, manifestè sequitur ex mente sancti Thomæ, eos esse aliis beati ores per amorem, & consequenter beatitudinem formalem in amore consistere, non autem in cognitione à qua secundus ordo, nempe Cherubin, desumitur.

87. Respondeo ad primum, negando in primis minorem: & ad primam eius probationem, dico intellectum non minùs immediatè vniri Deo per visionem, quàm voluntatem per amorem, siue admittatur verbum, seu species expressa, siue non. Nam species expressa non se tenet ex parte objecti, quasi intellectus in ea intueatur Deum absentem, sed se tenet ex parte ipsius visionis, cuius est intrinsecus terminus. Et in hoc simili modo se habet voluntas, quæ amando producit etiam terminum intrinsecum ipsius amoris, vt dictum est in libris de anima. Præterquam quòd intellectus attingit Deum, vt in seipso est: amor autem illum non attingit, nisi vt ab intellectu cognitus, & vt voluntati præsentatus, quod mediationem quamdam importat.

88. Respondeo secundò, distinguendo eamdē minorem: sed amor Deo magis & perfectiùs, quàm visio cōiungit: *coniungit reali coniun-*

ctione magis, & perfectiùs simpliciter, nego; secundùm quid, concedo: inquantum videlicet complet accidentaliter conjunctionem perfectam, quæ fit per ipsam visionem. Itaque amor non est secundùm se conjunctio realis, faciens Deum esse secundùm seipsum in beato: sed est tantùm conjunctio secundùm affectum, quæ importat complacentiam, seu coaptationem quamdam affectus ad rem amatam, vt docet sanctus Thomas 1. 2. q. 28. a. 1. ad 2.

Quòd si aliqua realis vnio tribuatur amori, debet intelligi de effectiva, quatenus amor impellit amantem ad desiderandum, & quærendum præsentiam amati, ita vt talis præsentia non fiat formaliter per amorem.

At verò visio facit vnionem realem ad Deum, quatenus ipsa divina essentia non per similitudinem, sed per seipsam vnitur intellectui beatorum: vnde sanctus Thomas in 4. distinct. 49. q. 1. a. 1. quæstiuncula 2. ad 5. hæc habet: *dicendum, quòd per affectum homo perfectiùs Deo coniungitur, quàm per intellectum, inquantum coniunctio, quæ est per affectum, supervenit perfectæ coniunctioni, quæ est per intellectum*: perficiens & decorans eam, sed tamen oportet, quod prima coniunctio sit semper per intellectum. Et eâdem distinctione ad Hannibaldum, q. vnica, a. 2. in fine corporis *ipsa visio est essentialiter beatitudo, sed dilectio, & fruitio, siue delectatio concomitantur eam, sicut stabilientes, & consummantes, & decorantes ipsam.*

89. Ad confirmationem patet solutio ex iam dictis. Fatendum enim est coniunctionem per amorem esse secũdùm quid perfectiorem, quatenus complet & decorat coniunctionem, quæ fit per visionem, & quatenus terminatur ad Deum, ut est in se, visio verò vt est in intellectu beati. Nam Deus habet esse perfectius, vt est in se, quàm vt est in intellectu beati, seu vt ipsum actuat per modum formæ intelligibilis.

Sed quia perfectio simpliciter in intellectu & voluntate, eorumque actibus, sumi debet ex objectis formalibus, scilicet ex vero & bono, & illud est perfectius: ideò visio, & coniunctio quæ per eam fit, est simpliciter perfectior coniunctione per amorem: ista verò perfectior, & eminentior secundùm quid.

90. Cœterùm ista eminentia, à qua sumptũ est nomen atque ordo Seraphim, coniuncta est cum eminentia simpliciter: quia sicut Deum ardentiùs diligunt, quàm Cherubim, ità quoque eum clariùs vident. Ab illa tamen potiùs eorum ordo sumitur atque nomen, quàm ab eminentia simpliciter: quia, vt ait Ferrariensis lib. 3. c. 26. contrà Gentiles versùs finem, ordines primæ Hierarchiæ distinguntur ex ordine ad Deum, & non secundùm ordinem ad objecta

formalia. Deus autē vt est terminus amoris, est aliquid perfectius, quàm vt est terminus visionis, vt iàm dicebamus. lege q. 3. libri 4. de anima, sect. 4. vbi fusè hoc argumentum tractauimus, & alia, quæ excellentiam intellectus suprà voluntatem, vel é conuerso, concernunt.

91. Probatur nonò, si beatitudo formalis in visione consisteret, posset Deus aliquem in statu peccati mortalis existentem, essentialiter beare, concedendo illi solam visionem sui, & denegando amorem per subtractionem concursus, & consequenter gratiam habitualem. Vnde esset summè miser ratione peccati, & tamen esset beatus: ideòque summa miseria, & summa fœlicitas essent simul in eodem: quod est impossibile. Igitur dicendum est beatitudinem sitam esse in amore, & non in visione Dei, aut saltem non in sola visione.

Propter hoc argumentum inuenta est distinctio illa visionis, in visionem vt visio est simpliciter, & in visionem vt beatitudo est; de qua numero 84. & 57. adeò vt non possit dici beatitudo, vt est præcisè Dei visio, & sine ordine ad amorem, qui peccatum excludat.

92. Respondeo igitur, suppositionem esse veluti impossibilem: quia sola visio ex natura sua necessariò mundaret animam ab omni macula peccati: Nam hoc ipso quòd denegaretur dilectio Dei, quæ necessario consequeretur visionem, tolleretur debitum habendi gratiam habitualem, & ipsam dilectionem, quæ per se sine habitu tolleret priuationem nitoris, in qua consistit peccati macula, & consequenter relationem illam rationis, quâ peccator dicitur conuersus ad creaturam.

Sublato autem tali debito, tolleretur peccatum, & miseria, efficereturque homo perfectè beatus. Nam eo ipso quòd visio talis naturæ est, vt necessariò eam sequatur dilectio Dei, & consequenter tollatur omnis ad creaturam conuersio: ex ipsa, antequam etiam sequatur dilectio, consurgit in voluntate quædam extrinseca relatio conuersionis ad Deum, qui est terminus oppositus creaturæ.

SECTIO TERTIA.

Beatitudinem formalem in visione simul, & amore positam esse.

93. HAnc opinionem defendit sanctus Bonaventura in 4. sent. dist. 49. parte 1. q. 5. Ricardus ibidem, articulo 1. q. 6. Ioannes maior q. 5. Valentia, 1. 2. disputatione 1. q. 3. puncto 4. aliique multi.

Probatur autem primò ex sacrâ Scriptura, Psalmo 35. versu 9 & 10. *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen.* Vbi vterque actus, voluntatis scilicet, & intellectus, exprimitur. Et psalmo 33. versu 9. *gustate, & videte, quoniam suauis est Dominus.*

Idem ostenditur ex sanctis Patribus, qui asserunt modò fœlicitatem consistere in visione, modò in amore, vt constat ex eorum textibus allatis numero 5. & 54. qui nequeunt rectè conciliari; nisi dicamus vtrumque actum ad essentialem beatitudinem pertinere.

Accedit Hugo de sancto Victore super caput 7. de Angelica Hierarchia: *duo sunt, cognitio, & amor: cognitio illuminat, amor tamquam refectio satiat; in his beatitudo consistit, in cognoscere & amare bonum.*

94. Probatur secundò authoritate sancti Thomæ, & Scoti. Ille enim 1. 2. q. 1. a. 8. sic ait: *homo & aliæ rationales creaturæ consequuntur vltimum finem, cognoscendo, & amando Deum.*

Scotus quoque in 4. dist. 13. q. 1. numero 31. fatetur beatitudinem Dei ex operatione intellectus & voluntatis suæ coalescere Quidni ergo similiter beatitudo hominis? & certè ipse nihil aliud velle videtur, dum ponit fœlicitatem in amore, nisi quòd amor in hoc principem teneat locum, vtpote nobilior operatio ipsâ visione. Vnde ipse suprà, numero 10. fatetur visionem esse totam mercedem respectu intellectus. Denique in 4. d. 49. q. 3. numero 6. in fine, sic ait: *beatitudo totalis extensiua, possibilis in natura intellectuali, quia est beatitudo duarum potentiarum, quarum vtraque est suo modo beatificabilis: ista inquam consistit in pluribus operationibus.*

95. Probatur tertiò ex quadam bulla Benedicti duodecimi, quam refert Marsilius in fine libri 4. & supplementum Gabrielis ibidem, distinct. 49. q. 2. dubio 4. Et Alphonsus à castro in summa de hæresibus, verbo, *beatitudo*, hæresi sextâ, vbi sic habetur: *definimus ... nec non quòd ex tali visione, & fruitione, eorum animæ, qui iam decesserunt, sunt verè beatæ, & erunt illorum, qui posteà decedent, cùm eamdem videbunt essentiam, ipsâque perfruentur ante generale iudicium.*

Vnde Vega libro 7. in sessionem sextam concilij Tridentini, c. 3. dicit per hæc verba definitum esse à summo illo pontifice, beatitudinem essentialem consistere in vtroque actu, visionis scilicet, & fruitionis, seu amoris.

Nec deest calculus Cathechismi Romani super articulum vltimum Symboli, *vitam æternam*, numero 7. his verbis: *Solida beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est,*

vt eum videamus, eiusque pulchritudine fruamur, qui est omnis bonitatis, ac perfectionis fons, & principium. Fruitio autem est propriè actus voluntatis.

96. Probatur quartò: beatitudo est summa hominis perfectio: ergo debet esse summa eius coniunctio cum Deo; ergo consistit in operatione vtriusque potentiæ: quia ei per vtramque coniungimur, & adhæremus: nam sicut Deus est immediatum obiectum intellectus quatenus est summum verum: ità & voluntatis, quatenus est summum bonum.

Et ratio quam affert Scotus pro beatitudine Dei, numero 31. citato, istud videtur convincere pro beatitudine hominis: sic enim habet: *Deus est simpliciter beatus in operationibus intellectus, & voluntatis suæ: non est autem simpliciter beatus in essentia vt est infinita, nisi eam comprehendat: & sicut intellectus comprehendit videndo, ità voluntas suo modo oportet quòd comprehendat amando, ad hoc quòd sit perfectè beata: & per consequens vtraque potentia, & vterque actus vtriusque potentiæ circà essentiam divinam, vt perfectè se beatificat, erit infinitus.*

97. Probatur quintò: quia non debet dici anima essentialiter beata, quando cum inquietudine aliud expetere potest: sed hoc accideret si beatitudo in sola operatione intellectus, vel voluntatis, constitueretur: ergo in vtráque stabiliri debet. Maior nota est. Nam ex 1. Ethic. c. 7. fœlicitas est bonum sibi sufficiens: & psalmo 16. 15. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Minor verò probatur: quia voluntas est summè propensa, vt in summum bonum clarè visum amore suo feratur: ergo esset inquieta si à tali amore, & fruitione suspenderetur. Et ipse intellectus cognoscendo effectus primæ causæ, naturaliter inclinatur ad cognoscendam quidditatiuè ipsam causam, quò fit, vt naturali inquietudine afficiatur, donec claram & quidditatiuam illius visionem assequatur. Et ex hoc infert sanctus Thomas 1. 2. q. 3. a. 8. & lib. 3. contrà Gentiles, c. 50. vltimum hominis finem & fœlicitatem in visione Dei consistere.

98. Probatur sextò, & præcedens ratio corroboratur, quia res quælibet per illam virtutem quiescit in termino, per quam ad illum mouetur: sed natura intellectualis mouetur ad Deum tam per voluntatem, quàm per intellectum, vt notum est: ergo per vtramque potentiam debet in ipso quiescere. Cùm ergo beatitudo sit perfecta quies naturæ intellectualis in Deo, debet in actibus vtriusque potentiæ essentialiter consistere.

99. Probatur septimò ratione, quam pro Ricardo addit Scotus numero 3. quando plura requiruntur ad perfectionem alicujus in

actu primo, plura requiruntur ad perfectionem eiusdem in actu secundo, illis primis proportionabilia: sed ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo, requiruntur intellectus & voluntas: ergo ad perfectionem illius in actu secundo, requiruntur actus secundi hujusmodi potentiarum, correspondentes actibus primis. Cùm ergo beatitudo sit completa naturæ intellectualis perfectio in actu secundo, debet duos illos actus includere, alioquin non erit integra, nec ipsa natura perfectè quieta.

100. Probatur octauò: ille non est beatus qui non habet quidquid rectè vult; nam vt suprà retulimus ex Augustino lib. 13. de Trinitate, c. 5. *beatus est qui habet quidquid vult, & nihil malè vult:* sed homo non tantùm rectè vult operationem unam, putà intellectus, aut voluntatis, sed vtramque. Si enim rectè vult amorem seu fruitionem, rectè etiam vult visionem, sine qua non est fruitio: & si rectè vult visionem, rectè vult fruitionem, cùm ad hoc acceperit intellectum, inquit Anselmus lib. *2. cur Deus homo*, c. 1. vt discernendo bonum à malo, illud amet per voluntatem, istudque odio habeat.

101. Objicies primò: beatitudo objectiva est vna numero secundùm rem, & secundùm rationem, nempe ipsa diuina essentia: ergo etiam beatitudo formalis, seu operatio, per quam natura intellectualis attingit obiectum beatificans, erit vna numero; & consequenter constituetur vel in sola operatione intellectus, vel in sola operatione voluntatis.

Adde quod res aliæ suum finem vnicâ operatione assequuntur: ergo & homo.

102. Respondeo negando consequentiam: quia beatitudo obiectiua est bonum increatum, nempe Deus: & consequenter non potest esse nisi vnum numerò. Beatitudo autem formalis est quid creatum, nempe operatio naturæ intellectualis, & hanc multiplicari nihil vetat; vt nimirum assecutio beatitudinis obiectiuæ consistat in pluribus operationibus, immediatè illam attingentibus.

Deinde: quamvis ratio veri, & ratio boni non distinguantur in Deo ex natura rei; tamen constat voluntatem non attingere Deum sub ratione veri, vt suprà fassi sumus, numero *63.* neque intellectum sub ratione boni, spectando modum formalem, quo vtraque potentia tendit in suum obiectum. Ergo beatitudo obiectiua quatenus beatitudo est, non est ità vna secundùm rem, & rationem, vt non possit dici virtute duplex per ordinem ad modum, quo ab vtraque potentia attingitur.

Illud quod additur, falsum est: nam ex Aristotele 2. de Cœlo, textu

textu 65. 66. & 67. res prout sunt magis vel minùs perfectæ, pluribus vel paucioribus motibus finem suum obtinent.

Ibi enim ait: *operatio animæ ex virtute, bonum humanum efficitur: si plures sunt virtutes, ex optima, & perfectima.* Hìc autem habet: *fœlicitas est ex virute operatio, quæ præstantissima est.*

103. Objicies secundò ex Durando in 4. d. 49. q. 4. numero 12. beatitudo formalis est operatio optima,& perfectissima,vt sæpè diximus ex Aristotele.1. Ethic c. 7. & 10. Ethic c. 7. Sed duæ operationes diuersæ speciei nequeunt esse optimæ,& præstantissimæ, eo quòd species sunt omnes inæquales, & se habent velut numeri, vt sæpè diximus ex 8. Metaphysicæ textu 10. ergo fœlicitas hominis non potest coalescere ex duabus operationibus,sed ex vnica tantùm.

104. Respondeo primò, nos tractasse suprà numero 71. de intelligentia maioris propositionis: num videlicet beatitudo formalis debeat esse operatio optima,& præstantissima. Hic autem addere lubet circà mentem Aristotelis, præter ea,quæ ibi dicta sunt,ipsum in hac re fuisse quasi problematicum. Nam primo loco in translatione germanâ, sic ait: *hæc enim omnia operationibus competunt: has autem ipsas, aut vnam ipsarum,quæ sit optima: fœlicitatem esse dicimus.* Secundo autem loco sic inquit: *quòd si beatitudo est operatio secundum virtutem, rationabile est*, alij vertunt, *probabile est, eam esse secundùm præstantissimam.*

In quibus patet Aristotelem, vel plures, vel vnam operationem sub disiunctione, statuere pro fœlicitate. Item quod talis operatio, si vnica sit, debeat esse optima, loquendo probabiliter, aut probabilius. Tamen.

105. Respondeo secundò: beatitudo est operatio optima, & perfectissima: *beatitudo inadæquatè sumpta, concedo, siue illa operatio sit intellectus, siue voluntatis: adæquatè verò sumpta, non vna est optima, sed plures optimæ & perfectissimæ*, quælibet in suo genere, altera in genere cognoscendi, altera in genere appetendi,seu amandi. Et sic intelligendus est Aristoteles, quamvis ipse non loquatur de beatitudine Patriæ. Vnde falsum est quòd non possint esse duæ operationes optimæ respectu cœterarum omnium, quarum vna ex his excedat aliam in perfectione.

Cœterùm ex proximè dictis liquidò constat, pauciores, leuioresque difficultates tertiam istam sententiam impetere. Vnde,cùm satis incertum sit,quæ potiùs operatio, an intellectus,an voluntatis, alteri præcellat: & consequenter in qua vna, stabilienda sit fœlicitas: certò autem constet, visionem & amorem cœteris omnibus præstantiores existere, multò probabiliùs videtur, beatitudinem

in vtroque actu consistere. Qui tamen voluerit potiùs adhærere vel primæ vel secundæ, sic ad proxima poterit respondere argumenta.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

Respondetur superioribus argumentis.

106. AD primum quidem, ex auctoritate Sacræ Scripturæ, sanctorumque Patrum deductum, facilè respondetur ex dictis numero 58. & sequentibus. Beatitudo quippe potest significari, non tantùm per essentialia, sed etiam per suas proprietates, & accidentia, aut connotata. Nam per *risibile* intelligitur homo, non secùs ac per *rationale*: & nihil vetat dicere quòd homo est animal rationale & risibile: quamuis rationale dicat essentiam, & risibile, proprietatem.

Adde, quod in primo loco psalmi 35. hoc indicatur: *torrente voluptatis potabis eos, quoniam in lumine tuo videbimus lumen.* Voluptas enim ibi ponitur tamquam aliquid ad visionem consequens. Imò pauci sentiunt beatitudinem in voluptate essentialiter consistere. Ex secundo autem loco psalmi 33. vix aliquid concludi potest pro hac sententia, nisi quòd ex visione, aut consecutione beatitudinis magna suauitas oritur.

107. Ad secundum ex sancto Thoma depromptum, dico ipsum loqui de actibus, per quos homines consequuntur, in hac vita beatitudinem, videlicet cognoscendo, & amando Deum: quod creaturis irrationalibus competere non potest. Et si velis ipsum loqui de beatitudine alterius vitæ, vt in locis citatis numero 55. eam ponit in amore aut fruitione consummatiuè tantùm, & completiuè, vt dictum est numero 60.

108. Pro Scoto autem aduerte, ipsum distinctione illa 49. q. 3. numero 5. & 6. duplicem distinguere formalem beatitudinem, alteram intensiuam, alteram extensiuam; seu alteram naturæ intellectualis beatificabilis, alteram potentiarum illius. Quamuis enim natura non beatificetur nisi mediante potentiâ, & operatione potentiæ; tamen vt natura est, potest intelligi beatificari secundùm aliquam potentiam, cuius beatitudo non sit simpliciter beatitudo naturæ, licet sit simpliciter beatitudo potentiæ, eo quòd per talem potentiæ beatitudinem non est simpliciter perfectè benè

ipsi naturæ, sed per aliquid aliud nobilius. Et ità licet intellectui sit simpliciter benè per visionem, non tamen naturæ, sed per amorem, qui est aliquid visione nobilius, ex mente Scoti: & beatitudo debet esse operatio optima circà objectum optimum & vt optimum quod est proprium voluntatis.

109. Vult ergo Scotus beatitudinem intensiuam, seu naturæ intellectualis consistere in vnica operatione: *quia in vnica est sibi simpliciter perfectè benè, ità quod nihil sibi desit; non tamquam hoc includat omnia pertinentia ad benè esse naturæ, sed dicat complementum omnium in bene essendo*: Inquid ibi doctor subtilis: *quia sicut obiectum beatificum, vnicum re & ratione est, in quo tamquam in vnico extrinseco perfectiuo est hinc naturæ perfectè benè, & non nisi inquantum attingitur ab ista natura simpliciter immediatè per operationem: ità talis operatio simpliciter erit vnica.*

110. Beatitudinem verò extensiuam, seu potentiarum naturæ intellectualis, vult in pluribus operationibus consistere: adeò vt *si possent esse in natura intellectuali decem potentiæ, quarum quælibet per operationem suam attingeret immediatè Deum, beatitudo totalis extensiua consisteret in decem operationibus.* Quamuis propriè loquendo talis beatitudo non sit nisi beatitudo secundùm quid, nisi sermo sit de illa operatione per quam attingitur beatitudo simpliciter ipsius naturæ: quia hæc censeri debet beatitudo simpliciter & totalis omnium potentiarum. Nihil ergo concluditur ex doctrina Scoti pro tertia ista sententia.

111. Ad tertium argumentum petitum ex extravagante, *Benedictus*, Respondeo non fuisse mentem pontificis definire beatitudinem essentialiter in vtráque operatione sitam esse, sed tantùm animas sanctorum esse verè beatas ante diem extremi judicij: idque visione, & fruitione, vel tamquam beatitudine essentiali, vel tamquam eo, quod illam consequitur, & ad complementum illius accidentale pertinet.

Nam quia Ioannes vigesimus secundus, Benedicti prædecessor in ea fuit aliquando opinione, quam tamen ante mortem retractavit, teste Ioanne Villano illius temporis auctor, libro 12. de rebus Florentinorum, c. 19. nec eam vnquam definiuit, vt testatur ipse Benedictus in sua extravagante. Quia inquam in ea fuit opinione, suo tempore multùm vulgatâ, quòd animæ non nisi post diem judicij beatæ forent, ideò Benedictus tantùm voluit oppositum definire in quocumque tandem essentialis earum beatitudo consistat, de quo non erat quæstio.

112. Et in eodem sensu intelligi debet Cathechismus Romanus:

quamuis eius verba nihil videantur isti fauere sententiæ. Nam frui pulchritudine divina, videtur spectare ad delectationem, quam intellectus ex Dei visione percipit, cùm pulchritudo non sit objectum voluntatis.

Denique definitio beatitudinis Boëtij, scilicet *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, continet non tantùm beatitudinem essentialem, sed quæcunque ad illam consequuntur, illamue perficiunt, & complent. Et ità possunt explicari quæcunque Scripturæ, Patrumue authoritates, vt patet ex dictis.

113. Ad quartum nego primam consequentiam, nempe beatitudinem esse summam animæ cum Deo conjunctionem: alioquin Christus non esset beatus visione, & amore, sed vnione hypostatica, quæ est omnium maxima conjunctio: hoc autem communiter negatur.

Deinde: beatitudo est summa hominis perfectio, vel per seipsam, hoc est, amorem, aut visionem: vel per ea, quæ ipsam consequuntur, vt est gaudium seu delectatio, dotes, aureolæ, &c.

Quod autem additur ex Scoto de beatitudine Dei, intelligendum est de beatitudine extensiua, de qua num. 108. & sequentibus, intensiuâ inalterutra operatione intellectus aut voluntatis, subsistente.

114. Ad quintum neganda est minor. Nam vt rectè ait diuus Thomas 1. 2. q. 4. a. 1. ad 1. *ex hoc ipso quòd merces alicui redditur voluntas merentis quiescit.* Vnde si beatitudo in visione consistat, quietabitur voluntas. Diximus tamen suprà, numero 57. visionem, vt est beatitudo, dicere ordinem essentialem ad amorem: ideóque, licet amor non constituat intrinsecè beatitudinem, ordo tamen ad illum pertinet ad eius essentiam vt ibi explicatum est. Quamuis item voluntas, vt est appetitus suppositi, debeat quiescere, & quietari in visione, tamquam in beatitudine totius essentiali: magna tamen fieret illi violentia, vt est appetitus naturalis, si impediretur ab amore circà summum bonum, clarè visum. Quod idem debet intelligi de intellectu, si lumine gloriæ informatus impediretur à visione.

115. Ad sextum concedo naturam intellectualem moueri ad Deum per intellectum, & voluntatem, & per vtramque potentiam in eo adepto quiescere, sed principaliter per vnam, & per alteram secundùm quid, quia per vnicam possidetur summum bonũ, aut summum verum tamquam per intensiuam, formalẽ, & essentialem consentionẽ beatitudinis obiectiuæ, totius suppositi, & naturæ intellectualis: per aliam verò tamquàm per completiuam, minùs principalem, & extensiuam, ad ipsam potentiam specialiter perti-

nentem, iuxtà dicta numero 108. & sequentibus.

116. Ad septimum eodem ferè modo respondendum est, requiri videlicet plures operationes, & actus secundos ad perfectionem completam naturæ intellectualis, & ad totalem quietationem eius, loquendo de totalitate extensiua, & ad varias potentias spectante: sed inter illas quietationes, & operationes est vnica operatio, & quietatio simpliciter vltimata, & nobilissima circà obiectum beatificum, quæ sola est simpliciter totalis intensiua quietatio naturæ.

117. Ad octauum respondet Scotus numero 10. illam particulam, *quidquid*, non accipi ibi pro quolibet appetibili diuisiuè, sed pro vno, in quo continentur omnia vnitiuè. Et sic habendo obiectum beatificum, per quemcunque actum dicatur haberi, habet quidquid rectè vult, quia est eminenter in illo, propter quod solum est rectè volendum. Licet hoc non impediat, quò minùs accedant alia multa ad complendum extensiuè, & accidentaliter appetitum secundùm diuersas potentias, etiam partis inferioris, & corporis, vt patebit infrà: deque his satis.

SECTIO QVARTA.

Vtrum beatitudo formalis consistat in illapsu Dei in substantiam animæ.

118. HAnc quæstionem in hunc locum remisimus, quia veluti obiectiones contrà tres præcedentes sententias continet, & quia repetendæ nobis fuissent auctoritates quam plurimæ, in præcedentibus allatæ, si eam primo in loco tractassemus.

Est igitur hac in re sententia affirmatiua, quam mordicùs pro pugnat Henricus Gandauensis quod libero 13. q. 12. & Philosophos, beatitudinem in operatione statuentes accusat, quód veram beatitudinis rationem non agnoscant, quam Theologi nouerunt, eam constituendo in illapsu, seu circumincessione quadam, secundùm quam diuina essentia veluti penetrat, & intimè illabitur, aut insinuat se in naturam Angelicam, vel humanam, eam quodammodò in se transformando: ità vt nihil aliud esse appareat, quàm Deus ipse; sicut ferrum candens, & igne veluti intimè penetratum: vel aër lumine omnimodè perfusus, nihil aliud esse videntur, quàm ignis, aut lumen.

119. Ex hoc autem diuinitatis illapsu in animæ essentiam, fit ipsa beata essentialiter, & inde resultat, & deriuatur quædam beatitudo in potentias, mediantibus earum operationibus, sed principaliùs animam afficit, potentias verò tantùm secundariò, & veluti accidentaliter. Quia tamen illapsus ille diuinitatis non fit in animam, nisi mediante amore, per quem ipsa quasi deificatur, & in Deum veluti transformatur; ideò requirit ipse ante omnia visionem intellectus, & amorem voluntatis inchoatum, & quasi imperfectum pro dispositione ad talem illapsum, quo posito sequitur visio & amor perfectus per refusionem & redundantiam ex tali illapsu in animam, licet beatitudo non consistat essentialiter in prædictis operationibus.

120. Probat autem Henricus suam sententiam primò ex eo quòd secundùm Dionysium c. 7. de Angelica Hierarchia, *amor est virtus transformatiua, & conuersiua amantis in amatum.* Et vt ait Hugo Victorinus ad illa Dionysij, *super acutum, super feruidum* ibidem: *amor vnum te facere vult cum ipso*, amoto ... *dilectiuus ingerit se vt si fieri possit, hoc ipsum sit quod ipse, & sit vnio quodammodò per vim amoris, vt expelli incipiat, & exire à se, & incipiat esse quod amat.*

Vt igitur natura amans exeat à se, & incipiat esse quod amat, non potest fieri, nisi per illapsum, & circumincessionem, non naturæ creatæ in diuinam illabentis, vt constat, ergo diuinæ illabentis in creatam, & obiecti beatifici in animam beatificabilem.

Cùm ergo beatitudo consistat principaliter in obiecto beatifico, quod est beatitudo increata, quatenus est bonum voluntatis creatæ: & natura creata mediante voluntate seu amore conuertatur, & transformetur in tale obiectum, inquantum possibile est, sequitur, in tali illapsu consistere beatitudinem huiusmodi naturæ: & cùm in eam priùs fiat talis illapsus, quàm in potentias, consequenter beatitudo principaliùs afficit naturam seu essentiam, & inde deriuatur & refluit in potentias. Nam statim atque Deus prædicto modo vnitur animæ, ipsam efficit beatam, cùm sit summum eius bonum.

121. Probatur secundò: quia Deus per talem illapsum perficit essentiam animæ per suam essentiam, potentias autem non nisi per earum operationes terminatas ad suam essentiam in ratione veri, & boni: ergo principaliùs perficit essentiam, quàm potentias, cùm illam per se, istas verò per attributa tantùm, & terminatiuè perficiat.

Adde, quòd beatitudo debet consistere in eo, quod est perfectissimum in anima, vt est prædictus illapsus, cùm per eum Deus intimè vniatur animæ, & illam veluti deificet.

122. Probatur tertiò: gratia est principaliter in essentia animæ, & hinc redundat in potentias sub ratione habitus, aut virtutis: sed gloria seu beatitudo est gratia perfecta, & consummata: ergo principaliter debet animæ substantiam beatificare, secundariò verò, & consecutiuè potentias.

123. Probatur quartò: quia gloria & beatitudo datur beatis secundùm iustitiam distributiuam, & proportionem geometricam, quæ digniori maius tribuit præmium: sed natura seu essentia animæ dignior est suis potentiis: ergo debet principaliùs beatificari: & consequenter per prædictum illapsum, non verò per operationes potentiarum, quæ priùs afficiunt ipsas potentias, & ijs mediantibus ipsam animam.

124. Hæc omnia possunt confirmari auctoritate Romani Cathechismi super vltimũ symboli articulum, *vitam æternam*. Vbi expressè ponitur beatitudo in prædicto illapsu. Etenim nu. 7. post recitata verba sancti Ioannis: *similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est*, sic habetur: *significat enim beatitudinem ex ijs duobus constare, tum quod Deum intuebimur, qualis in natura ac substantia sua est: tum quòd veluti dij efficiemur. Nam qui illo fruuntur, quamuis propriam substantiam retineant; admirabilem tamen quamdam & prope diuinam formam induunt, vt dij potiùs, quàm homines videantur.*

Et numero 10. vtitur comparatione Ricardi: *quemadmodum ferrum, admoto igne, ignem concipit, & quamuis eius substantia non mutetur, fit tamen vt diuersum quippiam, nimirum ignis esse videatur; eodem modo qui in cœlestem illam gloriam admissi sunt, Dei amore inflammati ità afficiuntur, cùm tamen id quod sunt, esse non desinant, vt multò magis distare ab ijs, qui in hac vita sunt, meritò dici possint, quàm ferrum candens ab eo, quod nullam caloris vim in se continet.*

125. Nihilominùs prædictis non obstantibus, adhærendum est alicui potius ex tribus sententiis superiùs explicatis, cùm apertè in sacra Scriptura, & in Patribus assertum sit beatitudinem formalem in operatione animæ consistere, visione nimirum, aut amore, vt luculenter constat ex dictis, tribus præcedentibus sectionibus, præsertim numero 4. & 5. & 54. 55. & 95. Vnde aliqui auctores, erroris accusant opinionem Ricardi. Et certè, vt aduertit Scotus, argumenta, quæ pro sua opinione adducit auctor ille, quædam sunt contrà eam, & pro ea nulla cogunt.

126. In primis enim talis illapsus videtur fieri primò in potentia, quandoquidem fit per amorem, qui est actus potentiæ: & ità beatitudo debet ibi principaliter consistere. Præterquamquod *exire à se, & incipere esse quod amat*, metaphoricè tantùm tribuun-

tur amori : nam vt ait Philosophus lib. 2. politicorum, c. 3. & lib. 7. c. 5. *Nihil minùs aliquid est id quod fuit, quia amat aliud.* Vnde hæc ità debent intelligi, quòd amans parui pendat esse suum in cõparatione amati, adeò vt seipsum despiciat præ eo quod amat. Verùm ex hoc nullus illapsus sequitur, nulla circumincessio.

Et licet non sit negandus Diuinitatis illapsus specialis in beatitudine, ipse tamen fit in animam mediante gratiâ consummatâ, & in intellectum mediante lumine gloriæ. Ex quibus sequuntur visio beatifica, & amor beatificus, in quibus consistit beatitudo formalis : quæ consequenter talem illapsum supponit quidem, tamquam originem, radicem, & principium, ex quo oritur : non verò quòd in eo formaliter sita sit.

Denique sicut esse redundat in calorem à substantia, inquit Scotus ; & tamen calere econuerso conuenit substantiæ à calore : ità, quamuis esset aliquis illapsus in essentiam animæ priùs quàm in potentias in ratione actus primi. Tamen actus secundus, in quo beatitudo consistit, redundat ex potentiis in essentiam animæ.

117. Ad secundum respondendum est negando, essentiam animæ perfici per essentiam diuinam prædicto illapsu, aliter quàm per modum obiecti, & mediante prædictâ gratia, & lumine gloriæ. Non enim perficit eam formaliter, seu eam informando, vt constat, sed tantùm vt causa extrinseca : neque consequenter principaliùs, quàm potentias.

128. Deinde ; quamuis concedatur illapsum in essentiam, esse perfectiorem illapsu in potentias, non sequitur, beatitudinem in eo consistere. Nam perfectissimus illapsus diuinitatis in naturam humanam, est vnio personalis Verbi cum ipsa : & tamen in eo non consistit formaliter beatitudo Christi. Nam si Christus non cognosceret diuinitatem sibi vnitam, non frueretur illâ, nec sciret se beatitudinem increatam in seipso possidere, atque adeò materialiter tantùm beatus esset, sicut si auarus nesciret pecunias in sua capsa reconditas, non esset per illas formaliter beatus. Vnde sicut miseria includit essentialiter perceptionem obiecti disconuenientis : ita fœlicitas essentialiter includit perceptionem, & degustationem obiecti beatifici.

Cum ergo Verbum per vnionem hypostaticam sit præsens naturæ humanæ personaliter tantùm, & non intentionaliter, seu obiectiuè immutans intellectum, aut voluntatem, non potest Christus per talem illapsum, seu vnionem præcisè, esse beatus : ergo, neque alius quicunque homo per illapsum prædictum, multò inferioris rationis.

129. Ex

129. Ex quo patet solutio ad id quod additur non enim opus est beatitudinem sitam esse in eo, quod est perfectissimum in anima. Vel dico, *in eo, quod est perfectissimum per modum actus primi, nego: per modum actus secundi, concedo, vel transeat.*

Aut si mauis beatitudo debet consistere in eo, quod est perfectissimum in anima: *tanquam in radice, origine, & principio ipsius beatitudinis formalis, concedo: tamquam ipsum debeat esse beatitudo formalis, nego.*

130. Ad tertium negant multi, gratiam esse principaliter in essentia animæ, quia volunt eam identificari cum charitate, quæ est habitus in hærens voluntati. Ità docet Scotus in secundo, dist. 26. & 27. q. vnica. Et hoc modo ducitur ista ratio ad oppositum.

Verùm, licet contestatur distingui à charitate, & ipsam animæ substantiam immediatè actuare, atque inde in voluntatē redundare: non sequitur quòd gloria respondens gratiæ, priùs afficiat essentiam animæ, quàm potentias: quia, vt iam dicebamus, gloria, seu beatitudo non degustatur, nec possidetur formaliter, nisi per operationem intellectus, aut voluntatis.

131. At quartum dico, ipsum etiam ad oppositum duci nam si digniori debetur maius bonum, ei reddendum est eo modo, quo potest illi esse magis bonum; vt rectè arguit Scotus: sed beatitudo potest esse magis bonum animæ, si sit in eius potentia, quàm si esset immediatè in eius essentia: eo quòd videre Deum, amare Deum, non est natum esse bonum animæ per essentiam ipsius, sed per intellectum & voluntatem: & consequenter habere obiectum beatificum vt sic, non conuenit ei nisi per potentiam attingentem ipsum suâ operatione: ergo si beatitudo principaliùs debeatur animæ, oportet vt ei detur per operationem potentiæ, non verò per talem illapsum, nisi principiatiuè, & originaliter.

Itaque digniori maius tribui debet præmium, atque perfectio, *in ordine illo premiorum, & perfectionem, quæ illi competere possunt, seu quæ illud respiciunt, concedo: in ordine præmiorum, quæ illud non respiciunt, nego:* Beatitudo autem non respicit essentiam animæ, vt essentia est, tanquam primum perfectibile, aut beatificabile, sed ipsam animæ potentiam. Quòd si illapsus prædictus essentiam animæ primò respiciat, illum primò perficiet, sed per modum tantùm actus primi.

132. Ad quintum satis constat responsio ex præcedentibus: Cathechismus quippe Romanus beatitudinem ponit in duobus illis, visione nimirum, & illapsu; sed in primo, tamquam in ratione ipsa formali beatitudinis: in secundo verò tamquam in principio radicali, & fundamentali, seu tanquam in origine, & radice ipsius vi-

sionis. Non enim potest intellectus ad Deum vt in se est terminari, nisi priùs naturâ, ipse illabatur in animam, mediante gratiâ consummatâ, & lumine gloriæ, eique sic fiat præsens, supplendo per se speciem creatam intelligibilem, quæ si daretur, magis distaret ab ipso, quàm vmbra à proprio corpore.

SECTIO QVINTA.

Beatitudinem Sanctorum esse inæqualem, & inæqualitate non obstante, eos omnes perfectè esse contentos.

133. PRima pars huius sectionis est contrà Iouinianum hæreticum, qui teste sancto Hyeronymo, libro 2. contrà ipsum, asseruit omnes beatos fore æquales in beatitudine. Illum sequutus Lutherus in sermone de nativitate beatissimæ Virginis, eo dementiæ processit, vt asserat omnes sanctos æqualiter sanctos esse, & consequenter æquè fore beatos ac beatissimam ipsam Dei matrem.

Hunc errorem damnatum fuisse à Victorino Papa testis est ipse divus Hieronymus in apologia ad Pammachium pro suis libris contrà Iovinianum: *Cur piaculum huius vocis*, inquit, *Romæ victorinus audire non potuit? ... damnatio eius, mei testimonium sit*, Item sub Ciricio Papa in Concilio Telensi idem error damnatus est, & in Concilio Florentino, in decreto vnionis. Vt habes infrà, quæst. 4. numero 145.

134. Et certè veritas opposita satis luculenter in sacra Scriptura continetur. Ioannis 14. 2. *in domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Ibi enim sermo est de domo cœlesti; quia Christus ibidem ait discipulis: *Vado parare vobis locum.*

Mathæi 20. *sedere autem ad dexteram vel ad sinistram meam non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à patre meo.* Et c. 11. *qui minor est in regno cœlorum maior est illo*, Ioanne scilicet Baptistâ. Quæ satis indicant gloriæ cœlestis inæqualitatem in beatis. capite etiam 15. 42. primæ ad Corint. dicitur: *Stella differt à stella in claritate, sic & resurrectio mortuorum.* Et capite 3. 8. *vnusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem.*

135. Hanc eamdem veritatem docent communiter Doctores, sanctique Patres, inter quos Hieronymus lib. 2. contrà Iouinianum à medio, vbi adducta Scripturâ, *qui minor est in Regno*

Cœlorum, major est illo, sic ait: *Vides ergo quòd in cœlis sit maximus & minimus: & inter Angelos quoque sit multiplex, & infinita diuersitas.* Et sanctus Gregorius lib. 4. moralium, c. 42 in illud Iob. c. 3. versu 19. *parvus & magnus ibi sunt*, inquit: *quo hìc alius alium merito superat, illic alius alium retributione transcendit.* Sanctus Augustinus multoties idem asserit. & c. 26. de Sacta Virginitate, tom. 6. sic ait: *in multis mansionibus honoratur alius alio clariùs.* vide Cyprianum in libro de disciplina, & habitu virginum sub finem. Gregorium Nazianzenum orat. 1. de Theologia sub finem, & alios.

136. Ratio huius rei est: quia non omnes paria habent merita: sed alij alijs sunt justiores, alij alijs abundantiùs laborauerunt, vt de se asserit Sanctus Paulus 1. cor. 15. 10. & grauiora pro Dei gloria sustinuerunt supplicia, atque certamina: ideóque maior illis debetur merces, major fœlicitas: quia vt jam dicebamus, *vnusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem*, 1. cor. 3. Et ad Rom. 2. 6. *qui reddet vnicuique secundùm opera eius.* Item Mathæi 16. 27. *filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis: & tunc reddet vnicuique secundùm opera eius.*

Nam etiam pœna damnatorum erit inæqualis iuxtà illud Apocalypsis 18. 7. *quantum glorificavit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Et Mathæi 10. 15. *tolerabilius erit terræ Sodomorum, & Gomorrhorum in die iudicij, quàm illi ciuitati* Ergo pari ratione gloria beatorum debet esse inæqualis, & meritis cuiusque correspondere.

137. Dices cum Iouiniano, Mathæi 20. operarij vineæ, licet inæqualiter laborauerint acceperunt singuli denarium vnum pro mercede. Hæc autem parabola, secundùm omnes indicat, quid futurum sit in cœlesti retributione: singulos enim denarios acceperunt, *quia*, inquit Gregorius homilia 19. in Euangelia parùm ante medium, *æqualem æternæ retributionem sortiti sunt.* Ergo non, obstante inæqualitate meritorum, aut laborum, æqualis erit omnium beatorum fœlicitas.

138. Dices præterea cum Luthero, nulla in nobis admittente, merita propria, sed tantùm merita, & iustitiam Christi per imputationem, iuxtà illud 1. cor. 1. 30. *qui factus est nobis sapientia à Deo. & iustitia, & sanctificatio, & redemptio:* Merita & iustitia Christi eadem sunt, & singulis beatis eadem imputantur, erit ergo eadem retributio, & beatitudo.

139. Respondeo, hæc fundamenta huiusmodi erroris, nullius esse momenti: non quidem primum: quia, vt rectè docet Sanctus Thomas 1. 2. q. 5. a. 2. in ratione beatitudinis duo includuntur,

scilicet finis vltimus qui est summum bonum, & adeptio seu fruitio talis boni. Quantum ad ipsum bonum, quod est obiectum fruitionis, non potest vna beatitudo esse aliâ major, quia non est nisi vnum summum bonum, scilicet Deus, & eius vnitas significatur per vnitatem denarij. At fruitio potest esse inæqualis, & eius inæqualitas significatur per diversitatem mansionum, Ioannis *14.* 2. 140. Secundum fundamentum est erroris plenissimum. Quamuis enim merita nostra innitantur meritis Christi, & ab ipsis totum valorem suum hauriant; sunt tamen distincta à meritis Christi. Nam sicut ibi dicitur, quòd Christus factus est nobis iustitia, ità & quòd factus est nobis sapientia: ergo, sicut sapientia: distinctâ à sapientia Christi, sapimus: ità quoque iustitiâ ab eius iustitia diversâ, iusti sumus: quæ cùm inæqualis sit in diuersis sanctis, eorum quoque gloria debet esse inæqualis.

141. Obijcies, adeptio beatitudinis obiectiuæ non potest esse inæqualis: ergo nullo modo dici potest fœlicitatem beatorum esse inæqualem. Antecedens suadetur; quia talis adeptio consistit in visione, vel in amore beatifico: visio autem nequit esse inæqualis, neque ipse amor, quia visionem sequitur, eique proportionatur. Nam per quamlibet visionem beatificam videtur vnum & idem obiectum, scilicet divina essentia, quæ simplex, & indivisibilis est, & consequenter videtur ab omnibus tota, ità vt nihil eius vllum lateat, nec possit dici aliquid illius videri ab vno, & non videri ab altero: quia omnes videbunt eum sicuti est 1. Ioannis *3.*

Confirmatur: quia si vnus esset beatior altero, eius maior beatitudo esset appetibilis secundùm rectum appetitum à minùs beato: ergo iste non posset dici simpliciter beatus: quia beatus non dicitur, nisi qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult, ex diuo Augustino sæpiùs citato, lib. *13.* de Trinit. *c.* 4. in fine.

Adde quod beatitudo est summum bonum: nihil autem est summo maius: ergo in vno non potest esse major beatitudo, quàm in alio.

142. Respondeo ad primum negando antecedens: ad cuius probationem dico visionem beatificam, quæ est adeptio beatitudinis obiectiuæ, inæqualem esse in videntibus, quia vnus videt clariùs, & perfectiùs divinam essentiam, quàm alius. Cùm enim beatitudo formalis in operatione consistat, perfectio illius debet attendi ex perfectione operationis, quæ ex duobus oriri potest, scilicet ex parte operantis, & ex parte obiecti: & quia hìc obiectum est omninò vnum & idem, vt diximus, ex hac parte beatitudo est æqualis.

Ex parte verò operantis erit inæqualitas, secundùm quod habi-

tus, seu forma, quæ est operationis principium, erit perfectior: quia modus operationis sequitur talem formam, vt patet. Huiusmodi autem forma in visione est lumen gloriæ, quod secundùm diuersos perfectionis gradus, quos habet, diuersimodè illustrat intellectum beatorum siue illum, eleuando ad eliciendam visionem, siue ad subsstandum diuinæ essentiæ tamquam formæ intelligibili. Sic enim vnus alio clariùs, & perfectiùs Deum videt, & intelligit, prout perfectiùs, vel minùs perfectè eius intellectus in duobus istis munijs à lumine gloriæ eleuatur: sicut oculus corporeus clariùs attingit objectum, quando externo lumine perfectiùs illustratur, & corroboratur.

Nùm autem talis visionis inæqualitas possit oriri non solum a lumine gloriæ, sed etiam à perfectione intellectus maiore, vel minore, potes aliquatenus colligere ex his quæ diximus lib. 1. de anima, q. 6. numero 125.

143. Neque obstat quòd objectum seu diuina essentia simplex sit, & indivisibilis: hinc enim tantùm sequitur quod videatur tota sed non totaliter, & quod videatur *sicuti est*: hoc est, videatur ità esse sicuti est in se, ità vt beati omnia, quæ sunt in Deo formaliter & intrinsecè, siue distincta sint realiter inter se, siue tantùm virtualiter, clarissimè videant: sed tamen non videnc ipsum sicuti est visibilis, hoc est, non ità perfectè sicut est visibilis, quia est infinitè cognoscibilis, & non nisi finitè cognosci potest ab intellectu creato. Vnde cognoscitur à solo Deo secundùm modum suæ cognoscibilitatis, hoc est infinitè: ab intellectu autem creato secundùm modum ipsius intellectus, hoc est finitè: & ideò ipsam non comprehendit, non quia totam non videat, sed quia totaliter non videt, videt enim finitè, quod de se est visibile infinitè, inquit Sanctus Thomas in 4. ad Hannibaldum, d. 49. q. vnica, a 1. ad 2.

Et hoc ipse explicat 1. p. q. 12. a. 2. ad 2. loquendo de conprehensione, exemplo cognitionis alicuius propositionis, in hæc verba: *non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur: sed quia non ità perfectè videtur sicut visibilis est: sicut cùm aliqua demonstrabilis propositio, per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius, quod non cognoscatur, nec subiectum nec prædicatum, nec compositio: sed tota non ità perfectè cognoscitur sicut cognoscibilis est.*

144. Ad confirmationem respondet idem sanctus Doctor in 4. d. 49. q. 1. a. 4. quæstiuncula, 2. ad 3. hoc modo: *dicendum quòd in beatis erit perfecta charitas: vnde quilibet ibi plus diligit Deum, quàm seipsum: & ideò magis volet id quod est conuenientius Deo quàm id, quod esset melius sibi: & ideò magis volet diuinam iustitiam saluari*

in hoc quòd ipſe minus habeat, quod eſt Deo conuenientius, quam in hoc quòd plus habeat quod eſſet ſibi melius. Vnde Sanctus Auguſtinus lib. 21. de ciuitate Dei, c. 30. ante medium ait: *ſic itaque habebit domum alius alio minus, vt hoc quoque domũ habeat, ne velit amplius.*

145. Ad illud quod additur, fatendum eſt beatitudinem eſſe ſummum bonum, quia eſt ſummi boni perfecta poſſeſſio & fruitio, ſicut dicitur vltimum eorum quæ appeti poſſunt, quia appetitus per eam totaliter terminatur, licet vltima non ſit, quaſi in vltimo perfectionis gradu exiſtat.

Vel: beatitudo creata non dicitur ſummum bonum ſimpliciter, ſed ſummum in ſpecie: ideóque nihil impedit, quò minus aliquis ſit beatior alio, imò ſeipſo pro diuerſo tempore: ſicut ignis dicitur ſubtiliſſimum corporum in ſpecie: & tamen vnus poteſt eſſe ſubtilior altero. Hæc de prima parte.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

146. EX prædicta beatitudinis Sanctorum inæqualitate oritur difficultas, quomodò omnes perfectè contẽti ſint, cum minùs beatorum voluntati poſſit præſentari maius bonum optandũ, quod illis déeſt. Et hæc difficultas tangitur numero 141. in confirmatione objectionis, cui tamen abundè factum eſt ſatis numero 144. Nihilominus ad majorem huius rei explanationem, ſequentia ſubjungemus.

147. Quidam igitur auctores exiſtimant, inferiores beatos eſſe contentos, nec appetere majorem beatitudinem: quia Deus non vult cum illis concurrere ad eam appetendam: quin potiùs vult quemlibet ea eſſe contenum fœlicitate, ad quam eum prædeſtinauit.

Nihilominus hæc opinio videtur ab ſcopo aberraſſe, quia ex ea ſequitur inferiores beatos non eſſe poſitiuè beatos, & ex vi ſuæ beatitudinis contentos, ſed tantùm negatiuè, & ab extrinſeco, quatenus Deus nollet eis præbere concurſum ſuum ad majorem expetendam beatitudinem.

Deinde talis explicatio non ſufficit pro appetitu naturali intellectus, & voluntatis, qui eſt quædam naturalis inclinatio, & propenſio ad bonum ſibi conueniens, & eiuſdem rationis eſt in omnibus, Ad eum enim non alius requiritur Dei concurſus, quàm hujuſmodi potentiarum conſeruatiuus, quia non eſt appetitus, ſeu actus aliquis elicitus. Vnde cùm poſſit maius poſſidere bonum, non videbitur eſſe ſatiatus, quamdiu minus poſſidebit: ideôque

148. Alij hoc ad diuinam prouidentiam referunt, quæ sicut ab æterno diuersos beatitudinis gradus singulis hominibus destinauit: ita singulis appetitum ea ratione præscripsit, ac limitauit; vt ijs beatitudinis gradibus plenè satiaretur, & perfectè expleretur.

Verum neque isti veritatem attigerunt. Appetitus enim in omnibus hominibus est eiusdem rationis, nec in vno est magis limitatus, magisue contractus quàm in alio, cùm eandem, & eiusdem rationis naturam sequatur, inclinatam ad omne bonum, cuius particeps esse potest. Vt igitur rem totam veriùs explicemus.

149. Dicendum est quemlibet beatum, ex vi suæ beatitudinis, perfectè satiatum iri tum ratione appetitus naturalis, & innati ipsius intellectus, & voluntatis; tum ratione appetitus eliciti.

Probatur prima pars: quia appetitus naturalis intellectus, & voluntatis plenè satiatur cognitione totius veri, ad quod fertur, & possessione totius boni, ad quod inclinatur: sed in Deo clarè viso continetur eminenter tota latitudo veri, & boni, ad quam intellectus, & voluntas naturaliter feruntur ergo tunc perfectè satiabitur vterque appetitus, & multò perfectiùs, quàm si totam latitudinem veri, & boni naturalis sine visione possiderent.

Vnde in visione beatifica eminenter continetur omnis cognitio naturalis, quam intellectus habere potest; & in amore beatifico omnis amor naturalis quem potest habere voluntas. *Dixi cognitio, & amor naturalis*: quia in visione, & amore beatifico trium graduum non continetur eminenter amor, & visio beatifica sex graduum: sed hoc non impedit, quò minùs appetitus naturalis sit perfectè satiatus. eò quòd ipse non se extendit ad amorem, & visionem supernaturalem.

150. Hac de re luculenter tractat Sanctus Thomas 1. p. q. 12. a. 8. ad 4. & lib. 3. contra Gentiles, c. 59. in hoc 2. loco sic habet ratione 1. *oportet quòd naturalis appetitus substantia intellectualis diuinam substantiam videntis, omninò quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus, vt cognoscat omnium rerum genera, & species, & virtutes, & totum ordinem vniuersi. Quod demonstrat humanum studium erga singula praedictorum. Quilibet igitur diuinam substantiam videntium, cognoscit omnia supradicta.*

Et ratione 4. sic ait: *quamuis videntium Deum, vnus alio perfectius Deum videat: quilibet tamen ita perfecte eum videt, quòd impletur tota capacitas naturalis: Quinimo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit. Oportet igitur quòd quilibet videns diuinam sustantiam, in ipsa diuina sustantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet in-*

tellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera & species, & ordinem rerum : hæc igitur quilibet Deum videntium, in diuina substantia cognoscet.

Primò vero loco concedendo hæc omnia videri à quolibet videnté essentiam diuinam, addit : *Si tamen solus Deus videretur, qui est fons & principium totius esse, & veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, & beatus esset. vnde dicit Augustinus 5. Confess. c. 4. in Principio, tomo 1. infœlix homo, qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te autem nescit : Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat : Qui verò te & illa nouit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

151. Probatur secunda pars : quòd scilicet appetitus elicitus voluntatis sit perfectè satiatus, & expletus, ita vt nullus beatus desideret aliquid amplius, quàm quod habet, neque circà bonum naturale, neque circà super naturale. Et de eo quidem circà bonum naturale, patet jam ex prima parte, quia omnis amor naturalis, quẽ voluntas habere potest, continetur eminenter in amore beatifico.

De appetitu autem boni supernaturalis, suadetur ex eo quód beati perfectè sunt conformes diuinæ voluntati in suis desideris, vt dictum est numero 144. adeò vt plus Deum diligant, quàm seipsos, suàque commoda. Cùm ergo videant Dei voluntatem hanc esse, vt præmium sit merito proportionatum, non desiderant plus habere quàm suo merito respondeat, quia magis desiderant, Dei voluntatem impleri, quàm suam.

Vnde, licet inferiori beato offeratur beatitudo superioris tamquam maius bonum, non eam tamen absolutè desiderat, quia conformat suam voluntatem diuinæ, vt dictum est ibidem. Si tamen Deus vellet, & inferior beatus haberet maius meritum, quàm habeat, sine dubio vellet ipse maiorem habere beatitudinem : sed quia hæc voluntas non est absoluta, sed conditionata, & dicitur potius velleitas, quàm voluntas, nullo modo impedit perfectam satietatem, vt patet in Deo qui vellet omnes homines saluari si ipsi non impedirent.

152. Cathechistæ hoc ipsum quibusdã adhibitis comparationibus populariter explicare solent. In primis enim fœlicitas illa assimilatur conuiuio, lucæ *22. 29. ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus, regnum, vt edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo.* In tali conuiuio superior & inferior beatus, sunt duo veluti conuiuæ, vir, & adolescentulus. Ille multo indiget cibo, iste modico, & vbi modicum sumpsit, licet plurimæ dapes illi offerantur, nouit quidem delicatas illas, & sapidas, nauseat tamen, aut saltem

tem minimè appetit, quia sibi iam factum est satis: ille autem libenter sibi assumit.

Præterea: dicitur quoque cœlestis illa gloria, *vestis immortalitatis, stola iucunditatis, corona exultationis, &c.* Sint ergo duo filij familias, grandior vnus, paruulus alter, eodem ambo vestiti serico, veste suâ vterque præclarâ, similibus omninò decorata ornamentis. Puerulus ità veste suâ paruulâ contentus est, vt si illi grandiorem aptare volueris, ingemiscat, suamque malit, quia sibi proportionata, sibi aptior.

Denique: plurima vasa, minora & maiora, in aquam mergunter: extrahuntur plena omnia, nec indigent minora superabundanti maiorum hausiu: cuique sua sibi satis aqua. Simili modo se res habet in illo voluptatis torrente, in illo æternæ vitæ fonte, in quo quilibet beatus, pro suis meritis haurit quantum optat, quantum sibi plusquàm satis.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm beatorum amor erga Deum necessario ab eorum voluntatè eliciatur.

153. QVæstio ista satis est egregia, nec parùm inter vtramque scholam Diui Thomæ, & Doctoris Subtilis controuersa. Nam sanctus Thomas lib. 3. contra Gentiles, c. 62. & Ferrariensis ibid. Item 1.2.q.10.a.2. & 1.p.q.82.a.1.& 2. & ibi Caietanus, alijque Thomistæ communiter asserunt voluntatem beatorum necessariò ferri in Deum clarè visum, affectu amoris, non tantùm quò ad specificationem, vt eum odio habere nequeat, sed etiam quò ad exercitium, ita vt amorem suspendere non possit.

Scotus autem in 1. sent. dist. 1. q. 4. numero 13. asserit beatorum amorem erga Deum procedere ab eorum voluntate liberè, & contingenter, si habeatur ratio principij intrinseci, seu voluntatis, à quo procedit: quamuis concedat in 4. sent. dist. 49. q. 6 numero 10 & 11. eorum voluntatem ità esse determinatam à diuinæ protectionis gratiâ ad fruendum Deo, vt ab eius fruitione cessare nequeat. Idem sustinet Okam in 4. q. vltima, a. 3. dicto 4 & 5. Robertus Olcot in suis determinationibus, q. 9. art. 2. Gabriel in 1. de 1. q. vltima. a. 2 conclusione 3. & Scotistæ communiter. Vtraque sententia probabilis est, vtramque hîc habes probatam, & impugnatam.

PRIMA PARS SECTIONIS.

Beatos amare Deum necessariò, nec posse ab illo amore cessare.

154. PRobatur primò; quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis ex 2. Phys.c. vltimo, textu 89. sed intellectus necessariò assentitur principijs primis speculatiuis: ergo voluntas necessariò adhæret vltimo fini clarè viso, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.

155. Respondeo concedendo similitudinem quò ad aliqua, non verò quò ad omnia. Nam hinc multa falsa sequerentur, vt rectè aduertit Scotus loco citato, num. 16. putà quòd sicut assentimur necessariò conclusioni propter principia, ità necessariò assentiremur his quæ sunt ad finem, propter finem; Quod patet esse falsum. Ideóque disparitas in hoc consistit, quòd necessitas in intellectu oritur ex euidentia obiecti, necessariò causante assensum eius: nulla autem est bonitas objecti, quæ necessariò causet adhæsionem, & amorem in voluntate, sed ipsa liberè fertur in quoduis bonum, nec minùs liberè amat bonum majus, quàm minus.

156. Similitudo ergo in hoc concedi potest, quòd sicut est ordo inter vera, à principijs dependentia, ità & inter bona ordinata ad finem. Et sicut illa ordinatè cognoscuntur, ità bona ordinatè amantur; & sicut illis assentimur propter principia, ità bona amamus propter finem, ad quem ordinantur. Est igitur duplex ordo similis: primus rerum inter se: secundus potentiarum, ad res ipsas tendentium: & tertius, si placet, inter ipsarum potentiarum motus, & tendentias cum prædicta dependentia.

157. Probatur secundò ex Divo Thoma, articulo 1. citato in fine: omnis motus procedit ab aliquo immobili, teste Philosopho, 8. Phys. c. 5. & in libro de animalium motu. Ergo actus voluntatis varij, mobiles, contingentes, & liberi præsupponunt aliquem actum illius immobilem, seu necessarium, qui non est nisi circà finem vltimum, saltem clare visum, vt in Patria. Vnde concluditur voluntatem beatorum amare Deum necessariò, nec ab eius amore cessare posse, fœlici necessitate.

158. Respondeo ex *Scoto* numero 22. hujusmodi immobile, quod omnis motus dicitur supponere, non debere esse aliquem actum secundum, seu elicitum. Nam plures calefactiones variæ, &

mobiles non præsupponunt sic aliquam immobilem, vt patet, sed præsupponunt tantummodò actum primum, putà caliditatem, quæ sit principium eliciendi omnes istos actus varios. Simili ergo modo volitiones variæ non præsupponunt aliquam vnam volitionem immobilem, & necessariam, quia tunc voluntas volens aliquid ad finem, esset semper sub duobus actibus, aut saltem sub vno referente hoc ad illud; sed præsupponunt actum primum, putà voluntatem, quæ est principium eliciens omnes illas volitiones varias.

159. Probatur tertiò: finis vltimus necessariò convenit voluntati, cum sit proprium obiectum illius: ergo ex coniunctione eius cum voluntate per claram eius visionem, sequitur necessariò delectatio, & amor, siue fruitio, quia non potest sibi in illo non placere.

Deinde: si ab amore alicuius creaturæ nequeunt homines nisi ægrè admodum dimoueri: certè cùm in Deo sit amabilitas infinitè maior quàm in vlla re creata, ità rapitur voluntas Beati, vt nullo modo se cohibere valeat.

160. Respondeo ad antecedens, concedendo finem vltimum convenire voluntati necessariò aptitudinaliter, non verò actualiter. Hoc est, conuenit ei ex natura sua, & quantum est ex parte ipsa finis: non verò actualiter & quantum est ex parte ipsa voluntatis agentis: quia in voluntatis potestate est, vt aliquid ei actualiter conueniat, hoc est, per actum à se elicitum, per quem fruatur ipso fine, in eóque sibi complaceat, & quiescat. Secùs se res habet in appetitu naturali, & sensitiuo, quibus conuenit actualiter quidquid conuenit aptitudinaliter, nisi ab aliquo extrinseco impediantur: quia, cùm libertate careant, non est in eorum potestate vt actualiter eis aliquid conueniat, vel non conueniat.

161. Confirmatio probat quidem voluntatem non posse cessare ab amore Dei, nisi cum valdè magna repugnantia ob summam amabilitatem obiecti: sed non conuincit, quòd absolutè, & habità ratione propriæ libertatis non possit ab eo desistere. Hanc autem repugnantiam maximè inducit appetitus naturalis ipsius voluntatis, quo summè appetit summam suam perfectionem, hoc est, beatitudinem. Qui tamen appetitus non est aliquis actus elicitus, sed inclinatio naturalis ad propriam perfectionem; alioquin sæpè duo actus contrarij essent in eodem, vt cùm martyres appetitu naturali refugiebant mortem, quam appetitu elicito subire peroptabant. Sæpè tamen appetitus elicitus vocatur naturalis, vt aliàs notatum est, sicut desiderium sciendi initio Metaph. quando nimirum elicitur concorditer inclinationi naturali: neque hoc renuit

Scotus, licèt dicat illum vocari naturalem minùs propriè, vt patet in 4. d. 43. quæstione 2. numero 29. & alibi.

162. Probatur quartò: si beatus possit cessare ab amore beatifico, non erit impeccabilis, quia sublato amore, poterit peccare: sed hoc est absurdum, quia beatitudo non esset secura, nec consequenter beatitudo. Posset enim tunc quilibet beatus sibi timere, ne vtendo suâ libertate in cessando ab amore, laberetur in peccatum, & sic in summam miseriam incurreret.

Confirmatur ex Augustino in Enchiridio, c. mihi 105. tom. 3 vbi ait: *beati esse sic volumus, vt esse miseri non solùm nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut ergo nunc anima nostra nolle infœlicitatem, ità tunc nolle iniquitatem semper habitura est.* Cùm ergo nunc infœlicitatem necessariò nolimus, tunc iniquitatem necessariò quoque nolemus: & ità beatus erit necessariò impeccabilis, ac proinde necessariò eliciet amorẽ, qui impeccabilitatẽ illam cõferat.

163. Respondeo ad primum ex Scoto in 4. d. 49. q. 6. numero 11. beatum esse impeccabilem in sensu composito; hoc est, non potest simul esse beatus, & peccare. In sensu verò diuisionis non est impeccabilis, quia in eo nulla est causa intrinseca prohibens voluntatem eius, quin reducatur ad actum: & sic habet potentiam remotam ad peccandum: propinqua autem impeditur à causa extrinseca, scilicet à divina voluntate præveniente voluntatem beati, vt semper continuet actum amoris. Nam quando causa secunda est præventa à superiori agente ad vnum oppositum, non potest potentiâ propinqua exire in aliud oppositum.

164. Ad confirmationem dico, Sanctum Augustinum non dicere, quòd hic habeamus necessariò actualiter nolle infœlicitatem: hoc enim falsum esse constat: ergo etiam non asserit quòd tunc habeamus necessariò actualiter nolle iniquitatem: quia etiam hoc falsum est. Tantùm igitur intendit quòd sicut nunc habemus habitualiter nolle infœlicitatem, ità tunc habebimus habitualiter nolle iniquitatem: & sicut nunc infœlicitatem nunquam volumus, ita tunc nunquam iniquitatem volemus. Vnde similitudo est quantum ad esse, non quantum ad posse.

165. Probatur quintò: eo modo quo agens mouet passum motione propriâ, eodem mouet finis voluntatem motione impropriâ, quam vocant metaphoricam: sed agens approximatum passo, illud necessariò movet si non impediatur: ergo finis approximatus, hoc est præsens voluntati, necessariò illam mouet si non impediatur. Sed per visionem beatificam fit Deus præsens voluntati tamquam summum bonum, vltimusque finis, & nihil impedit quò minùs voluntas ab ipso moueatur, ergo mouetur ad ipsum necessariò amandum.

166. Respondeo ex Scoto, loco citato primi, numero 12. modum agendi propriè, & agendi metaphoricè, tollere similitudinem quantum ad necessitatem movendi: & ita nihil hoc argumento concludi pro ista sententia.

Vel dicendum, quòd sicut agens mouens propriè, est duplex, alterum quod necessariò mouet, alterum quod contingenter: ità mouens metaphoricè, aliud necessariò mouet, aliud contingenter, iuxtà naturam rei motæ. Nam agens naturale, quod naturaliter & necessariò appetitur, mouet necessariò metaphoricè. Agens verò quod contingenter appetitur, mouet metaphoricè contingenter, vt contingit in amore beatorum, qui à voluntate liberè prodit.

167. Probatur sextò: si beatus posset cessare ab amore Dei, vel id contingeret visione Dei cessante, vel permanente? sed neutro modo potest hoc contingere ex parte beati, ergo nullo modo: ac proinde amor eius erga Deum est omninò necessarius.

Minor suadetur quò ad primam partem: quia non est in potestate beati à visione cessare. Nam tria ad illam concurrunt, Deus, lumen gloriæ, intellectus. Non potest autem beatus impedire Deum vt patet, neque duo alia: quia lumen gloriæ ità mouet, & impellit intellectum ad visionem, vt nequeat beatus efficere quin intellectus moueatur, sicut non possumus efficere quin voluntas moueatur à gratia præueniente, aut vt voluntas præsente motione cesset moueri.

Neque obstat, quòd lumine fidei vtamur pro arbitrio: quia intellectus ab illa non mouetur ad assensum, nisi dependenter à speciebus acquisitis rerum creatarum, quæ obscurè repræsentant mysteria fidei, & ità subiectæ sunt voluntati quò ad vsum. At lumen gloriæ dependet solùm ab essentia diuina, quæ loco speciei concurrit cum intellectu ad visionem absque vlla à voluntate dependentia.

168. Secunda pars eiusdem minoris, quòd, visione permanente, nequeat beatus cessare ab amore Diuino, ostenditur ex eo quòd nullus potest velle discedere à bono quo fruitur, nisi propter aliquod malum, quod in fruitione illius boni apprehenditur; aut quia talis fruitio est impeditiua boni maioris. Sicut enim voluntas nihil amplectitur nisi sub ratione boni: ità nihil refugit nisi sub ratione mali.

Sed in fruitione Dei, seu in ipso amoris exercitio, nulla potest apparere ratio mali, nec tædij, nec impedimentum maioris boni, cùm Deus objiciatur beato vt summum bonum, & vt summè amabilis. Exercitium autem amoris ità suaue est ac jucundum, vt nihil delectabilius possit apparere beato. Imò beatus ità se sentit jucundari & satiari summo illo bono, vt extrà illud non videat aliud bo-

num, quo satiari possit, aut magis recreari. Ac proinde in cessatione ab amore apparet illi ratio mali, nempe priuatio summi boni, perfectæque satietatis : ideoque necessitatur ad perseuerandum in tali amore, ne mali aliquid sub ratione mali amplectatur : quod est impossibile.

169. Respondeo ad secundam partem minoris, posse beatum velle cessare ab amore, ipsâ visione permanente, non propter aliquod malum ei coniunctum, neque quia sit impedimentum maioris boni, sed ad experiendam libertatem propriam, quod est aliquod bonum. Neque opus est, vt credat, experimentum propriæ libertatis esse maius bonum, quàm sit amor, seu fruitio, & sic existimet frûitionem Dei esse impeditiuam boni maioris : sic enim esset aliquis error in eius intellectu : sed sufficit quod iudicet experimentum libertatis esse in se aliquod bonum, quia tunc adest ratio proprij obiecti.

170. Instabis ex Ferrariensi : videns Deum, iudicat naturali necessitate, eum, omnibus pensatis, esse tunc summè, & super omnia diligendum ; quo iudicio stante, non potest beatus iudicare esse bonum pro tunc suspendere actum amoris circà Deum ad experiendam libertatem : quia istud iudicium priori contrariatur : ergo non potest ab amore cessare, cùm talis cessatio non includat rationem boni.

171. Respondeo : beatus iudicat, Deum esse super omnia tunc diligendum, *ex parte ipsius Dei, concedo : nam & hoc idem iudicat viator : ex parte suæ voluntatis, nego*, nisi adsit præceptum de diligendo tunc, quod nullum esse supponitur. Quare licet beatus clarè cognoscat, Deum esse super omnia diligendum, & videat se summo bono priuari, si eum non amet actu, tamen non cessaret ab illo amore propter priuationem hanc, quæ videtur in se quoddam malum, sed propter bonum illud, ad quod, experiendo libertatem, tendit. Nam & hoc cognoscit certò viator, se nimirum amittere amicitiam Dei, & Deum ipsum, & tamen peccat, intendens in bonum apparens peccati.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

Beatos non amare Deum necessariò, sed posse absolutè ab amore cessare.

172. PRobatur primò ex Scoto, num. *13.* suprà. Quando principium elicitiuum alicuius actus, non necessariò agit, illud quod habet tale principium, non agit etiam necessariò : sed princi-

pium elicitiuum amoris est charitas ; voluntas verò est illud quod habet tale principium : ergo si charitas non eliciat actum amoris necessariò, voluntas quoque non poterit dici illum elicere necessariò. Atqui charitas ita se habet : nam manet eadem charitas in patria, quæ erat in via , & voluntas antèà contingenter eliciebat: ergo & modò. Et hoc totum patet in raptu Pauli ; non enim eliciebat necessariò amorem post raptum , licet æqualem , aut fortè maiorem charitatem haberet: ergo neque in raptu: quia nulla facta fuit mutatio ex parte voluntatis illius.

173. Respondeo, concesso toto primo argumento , negando antecedens subsumpti. Licet enim charitas eadem sit in via & in patria : obiectum tamen eius, & voluntatis alio modo proponitur in via, & alio modo in Patria : ideòque potest voluntas alio modo ferri in ipsum in via , & alio modo in Patria. Proponitur quippe Deus in hoc peregrinationis statu sub ænigmate, & per speculum, cognoscitur que per aliud, & non per se : in patria verò proponitur clarè, & vt est in se ; nec per aliud , sed per seipsum , & in propria ratione cognoscitur ; hoc est , sub ratione summi boni , & vltimi finis , atque hìc & nunc summè amabilis , ac diligendus , cui iudicio practico nequit repugnare voluntas , ac proindè necessariò rapitur ad amorem.

174. Probatur secundo , & simul instatur contrà solutionem præcedentem : agendi necessitas non provenit ex diversa propinquitate passi & agentis , sed tantùm ex illa provenit maior vel minor effectus , vt in igne calefaciente, maior vel minor calor. Sed diversa præsentia obiecti cogniti , putà visi , & non visi , non est nisi diuersa quædam approximatio eius ad voluntatem : ergo non potest facere , vt voluntas, quæ in via vtebatur liberè charitate , eâ necessariò vtatur in Patria , sed tantùm faciet amorem intensiorem , & minùs intensum.

Adde , quòd in via æquè ac in patria , iudicamus , Deum esse summè diligibilem , & tamen eum liberè diligimus in via : ergo tale iudicium non potest facere in patria amorem necessarium.

175. Respondeo ad primum , posse in primis negari maiorem: quia ex diversa approximatione ignis ad passum variantur effectus, etiam quò ad substantiam: quia ignis distans producit tantùm calorem : propinquus verò producit ignem : quidni ergo voluntas circà Deum diuerso modo aproximatum seu præsentatum poterit elicere amorem nunc liberè , nunc necessariò ?

176. Deinde nego minorem. Nam propositio obiecti , quæ fit per intellectum , licet ex parte sui non sit ratio formalis obiecti, sed tantùm conditio vt obiectum moueat, tamen ; vt ostensum est lib. 4.

Phyſ. q. 9. à numero 30. eſt aliquid obiecti, inquantum facit ipſum apparere ſub diuerſa ratione boni, vel mali: quo fit vt obiectum ipſum varietur ex variatione cognitionis, ac proinde varietur modus operandi agentis, & in noſtro caſu, ipſius voluntatis.

Nam poſitâ clarâ Dei viſione, apparet ipſum voluntatis obiectum, nempe Deus, ſub omni ratione boni, & abſque vllâ ratione mali, neque in ſe, neque in exercitio amoris circà ipſum: ac proinde non poteſt affectum cohibere, idque non ratione habitus charitatis, ſed ex ratione intrinſeca, & virtute naturali, ſibi inſitâ, quâ habet vt operetur cum indifferentia circà obiectum ſub aliqua ratione mali propoſitum, neceſſariò verò circà obiectum ſub ratione ſummæ bonitatis, & amabilitatis præſentatum, vt eſt Deus clarè viſus in patria.

177. Ad aliud reſpondet Ferrarienſis libro 3. citato, c. 62. ſub finem, ad 3. ſtante illo iudicio, quo iudicamus Deum eſſe ſummè diligibilem pro nunc, omnibus penſatis, nihilque impediente tale iudicium, voluntatem neceſſariò Deum diligere, etiam in via: & tamdiu manere actum eius quamdiu manet tale iudicium. Quia tamen talis conſideratio poteſt iudicari impeditiua melioris boni, aut quia in ea fatigatur homo propter fatigationem potentiarum ſenſitivarum, aut ob alias cauſas, quarum nulla erit in patria, ideò amor in via liber eſt, in patria neceſſarius.

Et quamuis opinio Ferrarienſis vera non eſſet, vt fortè non eſt: quòd videlicet poſito tali iudicio practico, Deus eſt hîc & nunc ſummè diligendus, voluntas neceſſariò Deum diligat in via, vt tactum eſt numero 171. non ſequitur, quòd vera non ſit reſpectu amoris in patria: quia in illa Deus videtur in ſe ſub propria ratione ſummi boni, non verò in via, vt diximus num 176.

178. Probatur tertiò: quia neceſſitas agendi non poteſt conuenire alicui, niſi per aliquid intrinſecum ipſi principio actiuo: ſed ex hoc quod intellectus clarè videat obiectum, putà Deum, nihil additur nouum principio actiuo, nempe voluntati: ergo nec noua neceſſitas.

Maior ſuadetur: quia ſi neceſſitas non eſſet per principium actiuum internum, deberet eſſe per externum: ergo per externum eſſet agere, quia, per quod eſt neceſſitas agendi, per illud eſt agere. Deinde tale principium externum non poteſt rationabiliter aliud aſſignari, niſi ipſe finis, qui tamen ad nullum actum creatum neceſſariò mouet.

Et ſi dicatur ad minorem, quòd viſio habet rationem principij actiui in amorem, non erit tamen actiuum principale, ſed ſecundarium: & ità non poteſt dare neceſſitatem principali, ſicut non determinat

terminat ipsum ad agendum, sed contrà, principale agens vtitur secundario: ac proinde si nihil in principali excludat contingentiam, tota actio erit contingens.

179 Respondeo ad maiorem, huiusmodi necessitatem, secundùm quam voluntas elicit amorem beatificum illi conuenire tum ab intrinseco principio, hoc est propria eius natura: tum ab extrinseco, hoc est ab ipso fine vltimo clarè viso. Ab intrinseco quidem, eo quòd voluntas est talis naturæ, vt necessariò inclinetur in summum bonum, & in vltimum finem propositum sibi sub ratione summè diligibilis, clarè cogniti, sicut intellectus necessariò assentitur primis principijs.

Ab extrinseco verò: quia obiectum sit clarè visum, apparet summè amabile, & conuenientissimum voluntati, quàm proinde ad se suauissimè rapit, & mouet: siue talis motio dicatur metaphorica, quia est per modum finis, qui natus est inclinare voluntatem, oblatâ illi sua infinitâ bonitate; siue dicatur reuera physica, & realis per impressionem quasi ponderis, vel attractionis: de quo fusè q. 9. libri 2. Physicorum.

Vnde veritas hæc subsistit, siue dicatur visio concausare amorem per modum causæ efficientis, siue non: quia semper aderit principium intrinsecum partiale principale talis *necessitatis, nempe natura* ipsa voluntatis.

180. Probatur quartò: potentia libera per participationem non magis necessariò tendit in obiectum perfectum, quàm in minùs perfectum; vt visus, qui est per participationem liber, quatenus eius actus subest imperio voluntatis, non magis necessariò videt pulchertimum, quàm minùs pulchrum: nam æqualiter ab vtroque auertitur, & vtrumque æque contingenter videt: ergo neque potentia libera per essentiam, hoc est, voluntas magis necessariò tendit in finem, quam in alia volita: sed in alia tendit liberè, ergo & liberè in finem. Ita Scotus num. 9.

181. Respondeo concedi posse antecedens de potentia cognoscitiua libera per participationem; non verò de appetitiua tendente in obiectum à sua cognoscitiua præsentatum. Magis enim necessariò delectat visum, seu appetitum visiuum color pulcherrimus, quàm minus pulcher. Et si ille appetitus posset aliquo actu elicito tendere in illum pulcherrimum, magis necessariò ferretur, quàm in minùs pulchrum. Eodem ergo modo voluntas actu amoris non nisi mirabili propensione, & suauissima necessitate ferri potest in Deum clarè visum, vt in supremum bonitatis, & dulcedinis fontem.

182. Probatur quintò: omnis potentia vna habet vnum primum obiectum; ergo debet habere vnum primum modum per se operan-

di respectu illius, quia hæc debent sibi esse proportionata: ergo eundem quoque modum seruare debet respectu cuiuslibet, in quo per se includitur primum eius obiectum, sed modus ille in voluntate non est operari necessariò, vt satis notum est, cùm sit potentia essencialiter libera; ergo est modus operandi liberè: atque adeò circà primum suum obiectum, quod est bonum, & consequenter circa summum bonum, & vltimum finem debet liberè operari, & non necessariò.

183. Respondeo primò, concedendo voluntatem habere vnum primum modum per se operandi, nempe liberè, sed modos operandi posteriores illi varios conuenire ratione specialium obiectorum, scilicet necessariò & contingenter, secundùm quod obiectum continet in se vel omnem rationem boni, vel aliquam rationem mali, seu bonitatis defectum.

Et quamuis *necessariò*, & *contingenter*, non sint modi agendi, inferentes, *liberè*, sicut inferiora suum superius: ac proinde non sint modi speciales contenti sub modo, *liberè*, tamquam sub primo, si absolutè in se spectentur, sed habeant se vt excedens & excessum: si tamen comparentur ad voluntatem, sunt modi speciales agendi illius in ordine ad diuersa obiecta, vt dictum est.

Aliqui tamen negant primam consequentiam: quia intellectus est vna potentia, & habet vnum primum obiectum, scilicet ens; & tamen ex sua propria natura habet diuersos modos operandi circa diuersa obiecta particularia. Assentitur enim necessariò primis principijs sine discursu, conclusionibus verò cum discursu. Simili igitur modo voluntas erit naturâ suâ contingenter agens circà obiecta creata, & circà Deum ipsum non visum clarè, circa ipsum autem clarè visum erit determinata naturaliter, & aget necessariò.

184. Respondeo secundò, ex Caietano 1. p. 41. a. 2 post medium, §. *ad euidentiam huius difficultatis*, voluntatem habere vnum primum modum operandi circà suum primum obiectum clarè visum, qui est modus operandi necessariò, & immobiliter: quia omnis motus procedit ab aliquo immobili, & varium ab inuariabili, & multa ab vno, quod est fundamentum, & principium omnium.

Hoc autem principium debet inesse naturaliter, & habere naturæ conditionem, hoc est naturalem necessitatem: nam primum in vnoquoque est naturæ ratio.

Et sic voluntas naturali necessitate vult vltimum finem, & circà eum clarè visum elicit amorem necessariò: circà alia verò bona habet modos alios operandi, nimirum contingenter, & liberè; & hoc magis vel minùs, secundùm quod bona magis vel minùs participant de summo bono verè vel apparenter. Quia enim bona creata

deficiunt à bonitate increata, ideò voluntas in illis deficit à primo suo modo operandi, qui est operari naturaliter, seu necessariò circà suum primum obiectum, seu finem vltimum. Vide D. Thom. 1. p. q. 82. a. 1.

185. Probatur adhuc sextò, & instatur contrà huiusmodi responsiones ex Arist. 2. Physic. c. 5. text. & 9. Metaph. c. 5. text. 10. vbi distinguit principium actiuum in naturale, & liberum; vocans illud agens naturale, istud verò agens à proposito. Igitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè, non possunt eidem competere, cùm constituant duo principia actiua ex se diuersa, & distincta: & ipsi sint modi oppositi operandi: nam operari necessariò, est esse determinatum naturaliter ad operandum: operari verò liberè, est se ipsum liberè determinare. Cum igitur voluntas sit principium agendi liberum, & à proposito, non potest agere naturaliter, seu necessariò: & consequenter agit semper liberè circa quodcunque bonum, etiam summum clarè visum.

186. Confirmatur: quia voluntas creata non est minùs libera in amando Deum quàm Deus ipse in seipsum amando: sed Deus liberè se amat, & producit liberè Spiritum Sanctum: vt docet *Sanctus* Thomas q. 10. de potentia, a. 2. ad 5. his verbis: *voluntas liberè appetit felicitatem, licet necessariò appetat illam: sic autem & Deus suâ voluntate liberè amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum... liberè ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate.*

187. Respondeo ad primum, Aristotelem ibi non ità distinguere agens liberum ab agente naturali, quasi velit hæc esse semper duo agentia distincta, siue duas potentias diuersas; sed tantùm intendere, quòd agere necessariò, & agere liberè, sint duo modi agendi diversi, ità tamen vt eidem principio actiuo, eidemque potentiæ possint convenire secundùm diuersas conditiones, & circunstantias obiectorum.

Ratio est, quia potentiæ distinguntur, siue specificantur per actus, & ipsi actus per obiecta, vt visum est in libris de anima. Vnde si differentiæ actuum non proueniant ab obiectis formalibus diuersis, ipsi actus non distinguunt potentias. Necessarium autem, & liberum non sumuntur hìc per ordinem ad diuersa obiecta formalia, ac proinde non inferunt diuersas potentias, sed tantùm diuersos modos agendi eiusdem potentiæ, sibi subordinatos, ita vt agere necessariò sit primus modus à quo pendeat modus agendi liberè, in eóque fundetur: & voluntas sit priùs potentia naturalis, quàm libera, eique priùs conueniat agere naturaliter seu necessariò, quàm liberè: sicut voluntas diuina prius in aliquo signo se necessariò amat, & posteriùs creaturas liberè.

188. Ad confirmationem dico posse voluntati beatorum eandem libertatem cum proportione conuenire in amando Deum, quæ Deo conuenit in amando seipsum, videlicet libertatem spontaneitatis, seu à coactione, & violentia. Sæpissime enim liberum, & voluntarium pro eodem sumuntur: necessarium autem, modò absit coactio, & violentia, non repugnat voluntario & spontaneo. Et ità se Deus amat liberè, & liberè producit Spiritum Sanctum. Beatus item liberè Deum amat, licet necessariò, quia summa sponte, & maximè voluntariè illum diligit.

189. In hoc eodem sensu debet intelligi Sanctus Doctor, quando q. 22. de veritate, a. 6. ait voluntatem nostram esse liberam quòad exercitium in quouis statu, & circà quoduis obiectum. Nisi malis dicere cum Ferrariensi 3. cont. Gent. c. 62. in fine, voluntatem non posse cessare ab amore Dei vt cogniti per visionem beatificam, quia non potest iudicare Deum pro tunc non esse diligendum, nec consequenter potest talis cessatio proponi voluntati sub ratione boni.

Si autem loquamur de cognitione quam potest habere beatus de Deo vel per reuelationem, vel per habitum hîc acquisitum, aut alio quouis modo secundùm alias particulares rationes, sic potest non ferri in Deum per amorem: quia sicut intellectus potest cessare à iudicio, quo iudicat Deum, vt sic cognitum, esse diligendum: ita potest proponere voluntati talem cessationem sub ratione boni & consequenter voluntas potest ab amore, tale iudicium consequente, cessare: atque hoc modo potest defendi libertas voluntatis in quouis statu iuxtà verba Sancti Thomæ.

190. Probatur septimo: obiectum quod non replet capacitatem potentiæ, sed illam finit ad alia vagari obiecta non rapit illam necessariò ad se, neque illi confert immobilitatem, quam necessitas agendi secum importat: sed Deus, etiam clarè visus, non replet capacitatem voluntatis; nam ipsa diligens Deum in patria, est in potentia ad multas alias dilectiones, vt constat. Nam animæ beatæ non propriè dicuntur sperare gloriam corporis, sed eam desiderare, inquit Sanctus Thomas 1. 2. q. 67. a. 4. ad 3. & 3. sent. d. 26. q. 2. a. 5. quæst. 2. & Sancti Martyres desiderant stolam corporis, & societatem Sanctorum, vt idem ait in 4. d. 45. q. 3. a. 3. ad 1.

Præterea: quod cum admiratione videtur, non implet desiderium. *Quamdiu* enim *sub admiratione est, adhuc desiderium manet*, inquit Sanctus Thomas 3. contrà Gentiles, c. 62. ratione 8. *Diuina autem substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cùm nullus intellectus creatus eam comprehendat*, inquit ibidem Sanctus Doctor. Et certè admiratio est cum ignorantia, ideoque ex illa incitatur desiderium cognoscendi illud, quod ignoratur.

Hoc idem indicat Ecclesia, quæ in quodam officio Ecclesiastico sic canit.

Mirantur, nec deficiunt:
In illum, quem prospiciunt,
Feruntur, nec fastidiunt,
Quo frui magis sitiunt.

191. Respondeo ad primum, negando minorem. Vt enim rectè ait Sanctus Thomas prima secundæ, q. 1. a. 5. illud objectum dicitur implere capacitatem voluntatis, quod nihil relinquit extrà se appetendum, ad complementum perfectionis ipsius voluntatis requisitum. Ita autem se habet Deus clarè visus, & beatifico amore dilectus. Vnde Psalmo 16. dicitur: *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*: quia nulli beato deest aliquod bonum extraneum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, vt ostendimus suprà, à numero 149.

Neque obstat, quòd voluntas aliquid aliud amare possit: quia objectum satians, & capacitatem complens, non excludit omnem amorem alterius rei, sed tantùm omninò extraneum, & nullo modo ab amore primi objecti procedentem. Hoc autem non contingit in patria: quia quidquid beatus amat, quidquid vult, quidquid desiderat, vult & amat in ordine ad Deum, & ex ejus amore; & propter hoc rectè dicitur Deus voluntatis capacitatem adimplere.

192. Ad confirmationem respondeo, admirationem dupliciter accipi: primò strictè prout importat ignorantiam causæ ipsius rei, quam miramur, & apparentiam quamdam in re illa, quòd oppositum ejus quod miramur, inesse debeat: vnde desiderium sciendi causam in nobis excitatur. Verbi gratia, dum cernimus ferrum ascendere sursum, miramur, quia causam non scimus, & in eo apparet aliquid, (quia nimirum est corpus graue) propter quod deberet potiùs descendere.

Secundò sumitur admiratio latè pro apprehensione alicuius, quod præ sua excellentia, & dignitate excedit nostram intelligendi capacitatem.

Dum dicitur à Sancto Thoma diuinam essentiam videri cum admiratione à quouis intellectu creato, sumitur admiratio secundo modo, non primo; quia licet beati non desiderent cognitionem alicuius rei quam non habeant, cognoscunt tamen visionem quam habent diuinæ essentiæ, infinitè distare ab eius comprehensione.

193. Similiter desiderium dupliciter sumi potest: primò strictè, prout dicit appetitum rei non habitæ. Secundò largè prout importat vehementiam & intensionem affectus circà aliquod objectum possessum, tollentem fastidium & tœdium in fruitione illius. Et de desiderio hoc secundo modo loquitur Sanctus Thomas, quando ait, de-

sideriũm de aliquo manere, quandiu sub admiratione est. Vnde cùm beati videntes diuinam substantiam, cognoscant eam esse incomprehensibilem, semper sunt in tali admiratione, ideóque desiderium illâ fruendi semper in ipsis manet, hoc est intensus affectus ad eius visionem, fruitionem, & delectationem, omne tædium fastidiumque tollentem: propter quod dicitur 1. Petri 1. 12. *in quem desiderant Angeli prospicere.*

194. Probatur octauò ex Roberto Holcot: cum visione clara Dei potest esse conjunctus aliquis error circà alia objecta; alioquin enim qui videret Deum, videret omnem aliam veritatem, & tot veritates, quot Deus ipse, & sic eum comprehenderet, quod est impossibile. Ponamus ergo beatum habere hunc errorem: *nisi cessem per horam ab amore Dei, ero in perpetuum miser.* Tunc vel cessaret, vel non? si cessaret, habetur intentum. Si non cessaret: ergo vellet aliquid, vnde perpetuò miser esset; quod videtur absurdum.

Secundò: esto, error ille non sit in intellectu beati, poterit tamen Deus illi præcipere, vt cesset ab amore beatifico. Quis autem dixerit non posse tunc beatum conformare se imperio diuino?

Tertiò: supponamus Deum assumere aliquem hominem ad sui visionem, & tunc ei reuelare, velle se illum remittere ad statum viatoris, atque permittere vt in peccatum labatur, tandemque ipsum damnatum iri, ac in æternum à se justo judice in inferno puniendum. Nonne tunc affectu odij mouebitur in Deum, eo quòd talem ei pœnam destinarit? ergo tunc cessabit ab amore: & ità amor beatificus liber erit.

195. Respondeo ad primum, talem errorem non posse esse in intellectu beati, esto, possit errare circà alias veritates creatas, aut saltem illas ignorare. Ratio est, quia qui videt Deum, necessariò judicat honestissimum, & optimum esse illum diligere. Atque adeò nulla apparet ratio, ob quam judicari possit perseuerantiam in tali dilectione fore causam summæ miseriæ, considerando rem in seipsa.

Alij illud idem isto modo explicant: quòd scilicet error non sit nisi circà aliquam propositionem dubiam, vel incertam seu ineuidentem. Ferre ergo judicium circà talem propositionem, est actio libera, à voluntate imperante dependens. Igitur si voluntas sit recta, qualis est voluntas beatorum, numquam imperabit intellectui, vt temerè ferat judicium de re incerta, & ineuidenti.

196. Respondeo ad secundum ex Ferrariensi loco citato, Deum non præcipere impossibilia: est autem impossibile, beatum cessare à fruitione Dei, manente visione, nisi saltem Deus concurrere nollet ad eliciendum amorem: quod non apparet mihi impossibile.

Adde, quòd si tale præceptum fieri posset, tunc voluntas beati

conformando se voluntati diuinæ propter Deum ipsum, exerceret actum amoris & eo ipso quòd vellet cessare ab amore Dei, eo ipso continuaret actum charitatis erga Deum.

197. Respondeo ad tertium admittendo suppositionem, & negando beatum propter hoc cessaturum ab amore, aut Deum odio prosecuturum, neque enim prosequeretur eum odio abominationis, quo displiceat ipse Deus, quia non potest apparere Deus videnti se clarè, sub aliqua ratione mali, cùm sit origo omnis bonitatis. Neque item odio inimicitiæ, apprehendendo eum vt aduersarium, & pœnam infligentem; quâ ratione perditi homines aliquando in hac vita Deum oderunt; quia tanta esset vis claræ visionis, vt non posset homo ille Deum vt aduersarium habere, sed potiùs eum tamquam iustissimum judicem summè venerarerur, ac diligeret. Vnde quod quis odio prosequatur judicem, à quo pœnâ mulctatur, prouenit ex eo quòd non perfectè apprehendit æquitatem illius.

Quare, licet videns clarè Deum, tristaretur tunc de illa pœna futura: ille tamen dolor non minueret gaudium de essentia diuina: quia, vt benè ait Ferrariensis ibidem, tale gaudium, & talis pœna non sunt contraria, vt patet in Christo proportionaliter, qui maximè tristabatur de peccatis hominum eorumque damnatione, & tamen summè delectabatur de Deo clarè viso, vt dicemus q. sequenti, numero 43.

198. Denique ad hæc omnia, & similia dici potest ex Ferrariensi, vbi suprà Quòd, quando dicitur beatum non posse cessare ab amore Dei, hoc debet intelligi loquendo de eo quod sibi conuenit secundùm se, & juxta communem legem, non autem de eo, quod Deus potest absolutè statuëre circà beatitudinem alicujus, quia hoc non conuenit illi per se, sed per accidens, & præter naturam.

QVÆSTIO IV.

De Beatitudinis proprietatibus alijsque ejus accessorijs.

SECTIO PRIMA.

De Beatitudinis æternitate.

1. CIrca durationem beatitudinis fuit Origenis error pluribus in locis, vti refert Sanctus Thomas 1.2.q.5.a.4. & lib. 3. contrà Gentiles c.62. Item Sanctus Augustinus lib.21.de Ciuitate Dei c.17. tomo 5 alijque multi. Nam in libro 1. c. 5. περὶ ἀρχῶν, seu *de principijs* & lib 2.c.3.& lib.3 c.1. voluit beatos, tum homines, tum Angelos post multa tempora damnatum iri, & damnatos fore beatos per quasdam vicissitudines. Hunc tamen errorem insertum libris Origenis volunt Sotus in 4.d.50.q. vnica a. 1. concl. & Xixtus Senensis libro 5. Bibliotecæ Sanctæ,annotatione 126.

Eundem errorem tenuere Platonici vt colligitur ex Phœdone, ex Phœdro, & ex 10.de republica, dicentes animas separatas, postquam fœlicitatem vltimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora velle redire, & mysterijs huius vitæ involui, fœlicitate illâ finitâ. Supposito autem contrà illos errores beatitudinem fore perpetuam, disputatur inter Catholicos an sit futura perpetua ex natura sua, & ab intrinseco, an solùm ex mera Dei benignitate, & liberalitate. Quid sentiendum sit,in sequentibus discutiemus.

2. Dicendum est primò: beatitudinem sanctorum futuram esse perpetuam, & æternam. Ita communiter Catholici, & est de fide expressè definitum in Concilio sexto Constantinopolitano, quod est sextum generale, actione decima tertiâ, approbante epistolam Sophronij: & à Concilio Lateranensi sub Innocentio tertio, & refertur capite *firmiter* de summa Trinitate & fide Catholica. Habetur etiam in symbolo Apostolorum, *credo vitam æternam.*

Evidenter autem deducitur ex Sacra Scriptura, psalmo *83* 5. *beati qui habitant in domo tua Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te.*

Psalmo

Psalmo 124. *1. non commouebitur in æternum qui habitat in Hierusalem.* Sapientiæ 5. 16. *justi autem in perpetuum viuent.* Ecclesiastici 24. 31. *qui elucidant me, vitam æternam habebunt.* Matthæi 25. 46. *ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Ioannis 17. *hæc est vita æterna.*

3. Accedit auctoritas Patrum, præsertim Diui Augustini contrà Origenem libro 12. de ciuitate Dei c. 20. his verbis, *quorum aures piorum ferant, post emensam tot tantisque calamitatibus vitam,* hominem *ita fieri beatum contemplatione incorporeæ lucis, per participationem incommutabilis immortalitatis eius cuius adipiscendæ amore flagramus vt eam quandoque necesse sit deseri, & eos qui deserunt, ab illa æternitate, veritate, fœlicitate dejectos, tartareæ mortalitati, turpi stultitiæ, miseriis execrabilibus implicari, vbi Deus amittatur, vbi odio veritas habeatur, vbi per immundas nequitias beatitudo quæratur.*

Et infrà in eodem capite: *quid enim illa beatitudine falsius, atque fallacius, vbi nos futuros miseros, aut in tanta veritatis luce nesciamus, aut in summa fœlicitatis arce timeamus? Si enim futuram ibi calamitatem ignoraturi sumus: peritior est hic nostra miseria, vbi futuram beatitudinem nouimus. Si autem nos illic clades imminens non latebit, beatius tempora transfigit anima misera, quibus transactis, ad beatitudinem subleuetur, quàm beata quibus transactis in miseriam reuoluatur.*

Libro item 13 de Trinitate, c. 8 initio: *cùm ergo beati esse omnes homines volunt, si verè volunt, profectò & esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possunt.*

Prætereà Sanctus Athanasius in suo symbolo: *& qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui verò mala, in ignem æternum.*

4. Omitto, quòd error iste non solùm naturali rationi repugnat, sed etiam seipsum destruit. Cùm enim spes beatitudinis, ad amorem Dei, qui eam largiturus est, accendere nos debeat, amouet nos error ille ab ipsius obsequio, & vt erga eum charitas tepescat efficit, cùm ipsum inimicum aliquando futurum doceat.

Vnde Sanctus Augustinus capite 20. citato ait: *quomodo ergo fatentur, quantò plus quisque amauerit Deum, tantò eum facilius ad beatitudinem peruenturum, qui ea docent, quibus amor ipse torpescat? Nam quis non remissius & tepidius amet eum, quem se cogitat necessariò deserturum .... quando nec hominem amicum possit quisquam amare fideliter, cui se futurum nouerit inimicum.*

Et hoc ipsum nouerat Cicero in amicitia humana, dum dicebat in Lælio: post medium, numero 60. *negabat Scipio vllam vocem inimiciorem amicitiæ potuisse reperiri, quàm eius qui dixisset ità amare oportere, vt aliquando esset osurus ... quonam enim modo quisquam amicus esse poterit eius cui se putabit inimicum esse posse? Quare hoc quidem*

præceptum, cuiuscunque est, ad tollendam amicitiam valet: illud potiùs præcipiendum fuit, vt eam diligentiam adhiberemus in amicitijs comparandis, vt ne eum amare inciperemus, quem aliquando odisse possemus.

5. Dicendum est secundò, beatum non posse simpliciter dici beatum, nisi beatitudo intelligatur ab ipso futura æterna. Ità Sanctus Thomas lib. 3. contra Gentiles, c. 62. & alij communiter.

Probatur primò: quia fœlicitas debet reddere beatum ab omni malo immunem, ità vt sine molestia & anxietate sit: hoc autem præstare non poterit, nisi perpetua esse intelligatur. Nam quod cum amore, & delectatione possidetur, si sciatur amittendum, tristitiam affert: sed beatitudo summè amatur, cùm sit summè desiderata, & summè delectabilis: ergo si beatus sciat illam amittendam, seu finiendam, non poterit quin summè tristetur, ac doleat: non erit ergo dicenda simpliciter beatitudo, & consequenter non reddet simpliciter beatum.

6. Probatur secundò: fœlicitas est finis vltimus; sed non esset finis vltimus, nisi perpetuò subsisteret: ergo non esset simpliciter beatitudo. Minor propositio suadetur: quia quod est finis vltimus creaturæ intellectualis, debet quietare naturalem eius appetitum, & desiderium: sed beatitudo quæ non intelligitur perpetua, non potest quietare huiusmodi creaturæ appetitum. Nam sicut ipsa desiderat fœlicitatem, ità & eius perpetuitatem, eo quòd eam appetit propter bonitatem eius. Cùm ergo semper bona sit in se, eam appetit vt semper habendam: sicut, quia sanitas in se bona est naturæ, & propter se quæritur, naturaliter desideratur vt semper habenda. Igitur, quia beatus est perpetuò in sua substantia duraturus, desiderat frui beatitudine quamdiu ipse erit; vnde, si beatitudo non sit perpetua, non quietabit eius desiderium.

7. Probatur tertiò ex ipsomet Aristotele lib. 1. Ethic. c. 7. in fine, vbi loquens de fœlicitate huius vitæ, sic ait: *ver enim nec vna facit hirundo, nec vnus dies: sic beatum hominem nec vnus dies, nec breue vllum efficit tempus.* Ergo, si beatitudo alterius vitæ, perpetua non esset, & existimaretur à beato aliquando finienda, multò minùs faceret ipsum simpliciter beatum.

Quapropter optimè Sanctus Augustinus lib. 13. de Trinitate cap. 8. sub finem ait: *nullo igitur modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.*

8. Firmissimè igitur tenendum est beatos certissimos esse de æternitate suæ beatitudinis, sicut damnati certissimi sunt de æternitate suæ damnationis: hoc enim facit ad summam miseriam; illud ad complementum beatitudinis. Vnde Diuus Thomas 1. 2. q. 5. a. 4. concludit: *requiritur igitur ad veram beatitudinem, quòd homo certam ha-*

beat opinionem, bonum, quod habet, nunquam se amissurum. Quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quòd beatitudinem nunquam amittet: si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus sicut verum est bonum ipsius, vt dicitur 6 Ethic. c. 2. & 3. Non igitur iam verè erit beatus, sed aliquod malum ei inest. Ex quibus patet Sanctum Doctorem per opinionem hic non intelligere assensum cum formidine oppositi, sed securitatem, firmamque persuasionem, & certissimum assensum quòd beatitudo futura sit perpetua, quasi ratiocinando hoc modo: *ego non possum falli, quia talis error esset quoddam malum quædam miseria, quæ non stat cum beatitudine: sed ego iudico, mihique persuadeo, quòd beatitudinem nunquam amittam: talis ergo persuasio verissima est.*

Existimat autem Scotus in 4. d. 49. q. 6. numero 22. in fine talem securitatem prouenire ex diuina reuelatione, de qua nec beati, nec damnati nullo modo dubitare possint, licet dicat non esse ità certum an in damnatis eodē modo fiat certitudo perpetuitatis damnationis.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

9. DIcendum est tertiò ad mentem S. Thomæ, & Thomistarum, beatitudinem esse inamissibilem, & fore perpetuam ab intrinseco, & ex natura suâ. Hæc conclusio relinquitur manifesta ex dictis sectione vltima quæstionis præcedentis de necessitate amoris beatorum erga Deum. Si enim non possint ab amore cessare, multò minùs poterunt cessare à visione beatifica; & ità in quocunque ex his duobus sita sit beatitudo, non potest non esse inamissibilis, & perpetua ex natura sua, & ab intrinseco.

Probatur tamen adhuc primò: nam beatitudo consistit in visione, vel in amore, vel in vtroque: sed hæc ex natura sua sunt incorruptibilia, & inamissibilia: ergo etiam & beatitudo.

Minor suadetur: quia ad visionem concurrunt Deus, intellectus, & lumen gloriæ. Deus autem est omninò immutabilis naturâ suâ, nec elongatur à nobis, nisi inquantum nos ab eo recedimus, nullique gratiam aliudve donum semel concessum subtrahit absque eius culpa, quæ in gloria reperiri nequit. Intellectus verò est potentia incorruptibilis, sicut & subiectum eius: Lumen etiam gloriæ est incorruptibile, & inseparabiliter informat intellectum beati: causæ igitur visionis perpetuæ sunt, & incorruptibiles: ergo & visio, & amor visionem consequens. Vt enim suprà diximus, lumen gloriæ tantæ est efficacitatis, vt rapiat intellectum, illûmque necessariò impellat ad videndum Deum. Vnde vis eius non subditur imperio

voluntatis: & quamuis naturâ suâ illi subderetur, voluntas tamen non posset impedire eius effectum, quia tunc vellet se non esse beatam, quod nullus velle potest.

10. Præterea: nullus potest velle carere bono quod habet, nisi quia est insufficiens, & aliud sufficientius, loco illius, quæritur; aut quia habet aliquid coniunctum ex quo nascitur fastidium. Hæc autem reperiri non possunt in visione, aut amore beatifico. Non primum; quia visio coniungit fonti totius bonitatis; & omnibus bonis animam complet, psalmo 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Et sapientiæ 7. 11. *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum sapientia, & contemplatione eius. Neque item secundum: quia de eadem cotemplatione dicitur. Sapientię 8. 16. *Non enim habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus illius, sed lætitiam & gaudium.*

11. Eodemque modo philosophandum est de amore beatifico: tùm quia ex visione necessario sequitur, vt ostensum est supra: tùm quia voluntas beatorum non potest non esse recta, sed necessariò amat quidquid amat, sub ordine ad Deum, seu secundùm Deum, & ratione bonitatis diuinæ, quæ illi est ratio omnia volendi, & nolendi, & consequenter volendi rectè quidquid vult, hoc est conformiter ad voluntatem diuinam, alioquin peccaret. Quis autem dixerit cessationem voluntatis beati ab amore diuino, esse conformem diuinæ voluntati? Sequitur ergo beatum ex necessitate Deo inhærere per amorem, & consequenter beatitudinem, in quocunque ex prædictis sita esse dicatur, esse ab intrinseco, & natura sua inamictissibilem, & perpetuam.

12. Probatur secundò conclusio: quia quod naturaliter mouetur ad aliquid vt ad finem sui motus; non remouetur ab eo nisi per violentiam, & causam extrinsecam fortiorem, vt in graui sursum projecto patet.

Sed creatura intellectualis fertur naturali desiderio ad beatitudinem, in eáque adepta conquiescit; ergo ab illa non potest remoueri nisi per violentiam, & consequenter per causam, cuius virtus fortior sit virtute conferentis & causantis beatitudinem: quod est impossibile, quia Deus est huiusmodi causa, & ipse non mutatur, nec suam essentiam, quæ est obiectum visionis beatificæ vnquam subtrahet absque beatorum culpa, vt diximus numero 11. quæ cum ibi adesse non possit, sequitur visionē beatificam fore ab intrinseco perpetuam.

Probatur tertiò: nam vt rectè ait S. Thomas capite citato, ratione 10. quanto aliquid est propinquius Deo, qui est omninò immutabilis, tanto minùs est mutabile, & magis perseuerans: nulla autem creatura potest Deo esse propinquior, quàm quæ eius substantiam videt,

cùm ei intimè, & admirabili conjunctione vniatur : ergo talis creatura eleuatur suprà omnem mutationem, quantùm ad visionem, & beatitudinem : atque adeò fieri non potest, vt ab illa vnquam deficiat : & ita ab intrinseco erit perpetua.

13. Objicies : lumen gloriæ, quod est principium visionis beatificæ, non est ab intrinseco incorruptibile : ergo neque visio beatifica, ab illo procedens. Consequentia constat.

Antecedens ostenditur primò, quia lumen communicatũ S. Paulo, fuit eiusdẽ speciei cum lumine gloriæ, cùm per illud viderit diuinam essentiã: & tamen fuit naturâ suâ corruptibile, alioquin duplex contigisset miraculum; alterum, quòd Paulus viator Deum viderit; alterum, quòd talis visio parùm durauerit, tali lumine contrà propriam naturam corrupto.

Ostenditur secundò : quia gratia sanctificans non est naturâ suâ incorruptibilis, cùm sæpè nimis per peccatum corrumpatur : ergo multo minùs lumen gloriæ, quia gratia comparatur ad ipsum vt essentia ad proprietatem ; & consequenter est forma ipso nobilior in ordine supernaturali : nec potest proprietas esse incorruptibilior essentiâ, à qua emanat.

14. Respondeo negando Antecedens. Ad primam eius probationem dico, vel lumen illud Pauli fuisse tantùm auxilium actuale supernaturale, non verò lumen gloriæ habituale, vt tactum est q. 6. libri 1. de anima, numero 138. & 139.

Vel tale lumen fuit datum per modum passionis, & transeuntis, sicut lumen prophetiæ, vt docet diuus Thomas 2. 2. q. 175. 2. 3. ad 2. Propter quod dicunt aliqui ipsum fuisse diuersæ speciei à lumine Beatorum, quod habet rationem habitus, & formæ immanentis atque permanentis. Quâ etiam ratione probabile censuimus lib. 4. Logicæ, q. 6. numero 51. passionem & passibilem qualitatem specie inter se distingui.

Quòd si hæc non arrideant, censendum erit, vtrumque lumen, & vtramque visionem esse eiusdem speciei : ita vt visio Pauli, & lumen illius transiens, postulauerint naturâ suâ perpetuò conseruari, lumenque illud fuerit habitus secundùm substantiam, licet modum habitus, in permanentia positum, non habuerit, Deo ità per miraculum disponente, sed illud tamen exigente tali visione : quia hoc ipso quòd viatori tribuitur (vltrà Christum) non debet semper durare. Vnde duo sunt hîc miracula sibi subordinata, non sunt tamen multiplicata sine necessitate, ob conditionem viatoris, vt diximus.

15. Ad secundam probationem eiusdem Antecedentis, dicendum est gratiam sanctificantem esse etiam naturâ suâ incorruptibilem Physicè, adeò vt ex se postulet perpetuitatem, nec vllam habeat potentiam Physicam & intrinsecam ad desinendum inclinatam, sed

tantum non repugnantiam vt à Deo destruatur per subtractionem concursus : quæ potentia dicitur Logica seu obedientialis, quæ in Angelo, quantumvis naturâ suâ incorruptibili reperitur, vt notatum est lib. 4. de anima, q. 1. numero 26. Atque hoc modo destruitur in viatore peccante, quamvis talem destructionem exigat eius peccatum tanquam causa moralis, non verò vt causa Physica corrumpens.

Potest etiam negari paritas inter lumen gloriæ, & gratiam viatoris. Licet enim gratia sit ex se incorruptibilis : tamen quando imperfectè participatur, vt in viatore contingit, potest deficere ex imperfectione, & defectu subjecti, quia regulatur per cognitionem obscuram fidei ; & ita subjicitur libero viatoris arbitrio, quod illam potest abjicere si velit. At verò lumen gloriæ est in statu suo perfecto & connaturali, nec subjicitur intellectui creato, vt ab eo abjici possit, sed potius intellectum ipsum sibi subjicit, & subordinat, illumque ad propriam perfectionem eleuat. Quod idem valet in gratia & charitate patriæ, clarâ Dei cognitione regulantur : atque ita sunt in statu perfecto, & connaturali, liberumque arbitrium sibi subjiciunt, ita vt nequeat illa abjicere. Vnde Caietanus q. 64. primæ partis, a. 2. multò post medium, §. ad objectionem Durandi rectè ait : *quia gratia perficit naturam per modum illius naturæ, conditio naturæ redundat in conditionem gratiæ : & sic immobilitas naturæ immobilitat gratiam, & voluntati mobili gratia mobiliter inhæret.*

16. Dicendum est quartò iuxtà mentem Scoti, & discipulorum, qui beatitudinem in amore Dei constituunt, & talem amorem à voluntate libere, & contingenter emanare contendunt, fœlicitatem non esse ex naturâ suâ immutabilem & perpetuam, sed ex diuinæ protectionis gratia, per quam à fruitione cessare non potest ob præventionem, & determinationem, quam accipit ab illa. Imò extendunt istud ad visionem, ad quam negant intellectum necessitari à lumine gloriæ. Nam, vt inquit Scotus in 4. d. 49. q. 6. numero 9. habitus non potest esse causa operationis prior ipsâ potentia, cuius est habitus, sed est semper secunda : vnde habitus non vtitur potentiâ, sed potentia habitu tanquam causâ secundâ, & instrumento : causa autem prior non determinatur ad agendum, nec consequenter necessitatur per causam secundam, sed è conuerso.

17. Et quamuis lumen gloriæ necessitaret intellectum ad videndum objectum præsens : hæc tamen necessitas esset tantùm secundùm quid, quatenus habitus est naturaliter inclinativus, quia talis inclinatio, quòad actum visionis producendum, voluntatis imperio subditur, quę potest visionem non imperare, inquantum conjungit contingenter intelligentiam memoriæ talis objecti, quod libe-

re amat. Nam ex Augustino in libris de Trinit. in productione verbi perfecti, quale est visio beatifica concurrit voluntas, prædicto modo coniungens intelligentiam memoriæ objecti. Nisi ergo objectum ipsum præsens moveat intellectum, intellectus non necessitabitur ad videndum ipsum per lumen gloriæ.

18. Et idem à fortiori debet dici de charitate: quia voluntas potest illâ liberè vti vel non vti, cùm libertas sit illi essentialis: nam beata virgo maiorem habuit charitatem in via, charitate cujuscunque beati inferioris gradus; & tamen non necessitabat eam ad fruendum, sive amandum Deum, etiam quando ipsum contemplabatur. Hæc ferme Scotus loco citato: quibus adde quæ sectione vltima præcedentis quæstionis allata sunt pro libertate voluntatis in eliciendo amorem beatificum.

TERTIA PARS SECTIONIS.

19. QVæres primò, ad cujus durationis speciem referri debeat perpetuitas beatitudinis, vtrùm ad ævum, vel æternitatem? Respondeo, nos hac de re breviter meminisse lib. *3.* Phys. q. *6.* numero *55.* vt autem aliqua de eadem quæstione subjiciamus, aduertere oportet ex diuo Thoma, 1. p. q. *10.* a. *5.* æternitatem, æuum, & tempus, distingui penes ipsas res, quarum sunt mensuræ. Nam æternitas mensurat esse divinum: æuum autem mensurat res secundùm esse immutabiles, & incorruptibiles vt Angelos: tempus denique, motum & res corruptibiles, atque mutationi subjectas.

20. Vt ergo determinemus ad quam mensuram ex his referatur aliqua operatio, scire oportet ad quem rerum prædictarum ordinem pertineat. Constat autem eam non pertinere ad ordinem rerum corruptibilium, & mutabilium, quia ipsa semper eodem modo perseverabit, nec vnquam deficiet. Vnde sanctus Thomas in 4. d. 49. q. 1. a. 2. quæstiuncula 3. ad 4. sic ait: *Dicendum, quòd vita æterna, quæ à sanctis habebitur, dicitur secundùm participationem æternitatis, non solùm quantum ad defectum finis, per quem modum etiam damnatorum pœna æterna dicitur, sed vlteriùs quantum ad remotionem omnis mutationis, non solùm in actu, quam etiam ævum excludit, sed etiam in potentia: quia sancti ex hoc quòd Deo adhærebunt, stabilitatem ex diuino munere consequentur, vt scilicet transmutari non possint, quod Deus habet ex natura, ratione cuius est æternus.*

Constat præterea, quod non spectet ad ordinem creaturarum quæ sunt secundùm esse incorruptibiles; quia in tali ordine reponuntur

solùm illæ, quæ sunt per se subsistentes, & illæ quæ virtute naturali creaturæ fieri possunt. At visio beatifica non est per se subsistens; cùm sit operatio; neque virtute naturali potest elici.

21. Sequitur ergo, prædictam operationem beatificam ad ordinem diuinum pertinere, tanquam diuinæ operationis, & beatitudinis similitudinem aliquam participatam: atque ità mensurari æternitate, non autem æuo, vel tempore: æternitate, inquam, veluti mensurâ inadæquatâ, & excedente, quia solus Deus per se & adæquatè æternitate mensuratur.

Vnde Sanctus Thomas loco proximè citato ad 3. ait: *æternitas non est communicabilis homini; ità quòd sit eius mensura adæquata, vel alicuius quòd in ipso est. Potest tamen homini cõmunicari secundum quamdam participationem, vt sicut homo fit particeps diuinæ operationis, videndo, Deum, ità fit particeps æternitatis, quâ diuina operatio mensuratur: & sic ipsa eius operatio dicitur vita æterna.*

Existimat tamen Ferrariensis probabile esse in via Sancti Thomæ, quòd prædicta visionis beatificæ mensura, sit aliqua mensura illi propria, æuo quidem superior, sed Dei æternitate inferior, quæ non aliter vocetur quàm æternitas participata, eò quòd careat alio nomine magis proprio.

22. Scotus nihilominùs, prædictis non obstantibus, sustinet visionem, seu operationem beatificam mensurari æuo, & non æternitate. Ità docet pluribus in locis, præsertim in 1. d. 2. q. 4. n. 5. vbi ait, omnes hoc concedere: & in 4. d. 49. q. 6. n. 16. & 17. in cuius fine ait: *dico quòd illa perpetuitas non est æternitatis, vel necessarij esse, sed est æui possibilis esse & non esse, tamen perpetuò conseruati.*

23. Ratio eius est primò: quia videtur falsum quòd aliquid creatum quod contrà æternum distinguitur, & includit possibilitatem ad deficiendum, mensuretur æternitate: nam æternum non solùm est totum simul actu, sed etiam caret potentia non essendi.

Secundò: æternum respectu pœnæ damnatorum, sumitur pro æuiterno, vel pro tempore perpetuo: ergo etiam dum beatitudo dicitur vita æterna.

Tertiò: operatio beatifica non est eminentioris permanentiæ, quàm substantia intellectualis, cùm sit eius accidens; sed hæc mensuratur æuo, non æternitate: ergo & illa.

Quartò: actus intellectus mensuratur æuo secundùm suam substantiam: ergo non potest mensurari æternitate secundùm quod est beatitudo; quia hæc forma conuenit illi per accidens: quod autem conuenit alicui per accidens, non potest esse immutabilius eo, cui inest.

24. Hæc controuersia partim prouenit ex diuersa acceptione æter-

ni

ni: vt enim patet ex prima & secunda ratione, Scotus sumit æternum, & æternitatem strictè vt soli Deo conuenit: S. Thomas, verò illa sumit secundùm quod participari possunt à creatura, & carent potentiâ non essendi naturali, atque omni mutabilitate à principio intrinseco. Quæ cùm beatitudini conueniãt, vt visũ est n. 10. mauult tribuere ipsi ob suam eminentiã, cùm sit ordinis diuini mensurabilitatem æternitatis per participationem, quàm mensurabilitatem æui, quæ intrà naturæ ordinem & limites coarctatur, aut mutationi subjacet. Quo fit vt pœna damnatorum mensuretur æuo, quamuis æterna dicatur, quia cum quadam transmutatione reperitur iuxtà illud Iob 24.19. *ad nimium calorem transeat ab aquis niuium.* Et sic patet solutio ad duo priora argumenta.

25. Ad tertium dicitur substantiam esse nobiliorem accidente, secundùm esse naturæ; sed accidens quod est ordinis diuini, vt beatitudo, nobilius est secundùm excellentiam talis ordinis, seu quia est ordinis nobilioris, participans quandam supereminentem diuinitatis rationem. Et ità potest dici eminentioris permanentiæ, hoc est immutabilioris ordinis, quia diuini. Lege Caiet. prima parte q. 10. a. 5. post medium.

26. Ad quartum negatur subsstantiam operationis beatificæ mensurari æuo. Nam perfectio, quæ dicitur illi conuenire, inquantum est beatitudo, non est forma distincta ab eius substantia, tanquam accidens illi superueniens, sed tanquam differentia contrahens genus, & in tali specie constituens. Constat autem posse aliquid conuenire rei secundùm suam differentiam consideratæ, quæ non conuenit illi secundùm rationem genericam, vt homini secundùm quod rationalis est conuenit ridere, non verò inquantum est animal. Ergo ratione simili potest conuenire actui intellectus mensurari æuo, inquantum absolutè est intellectio; æternitate verò, inquantum est talis intellectio, & visio clara diuinæ essentiæ. Et quia differentia secundùm suam rationem formalem intelligitur accidere generi, quia est extrà conceptum illius, non est absurdum, illud, quod rei per accidens hoc modo conuenit, esse immutabilius eo, cui conuenit.

Vnde substantia operationis, si sine forma ex perfectione beatitudinis existeret, mensuraretur æuo, aut instanti temporis discreti: adjunctâ verò perfectione beatitudinis, transit ad ordinem diuinum, & æternitate participatâ mensuratur. Verùm hæc ad Physicum potiùs, quàm ad moralem Philosophum pertinent: quia Physici est agere de duratione, ejusque speciebus.

27. Quæres secundò, vtrùm perpetuitas beatitudinis, & securitas illa quam habent beati de æternitate suæ fœlicitatis, includatur in essentia, & ratione formali illius, aut sit tantùm ejus proprietas, vel conditio necessaria, &c.

Pro respõsione aduertendum est, perpetuitatem beatitudinis, & securitatem beati de tali perpetuitate, in hoc differre, quòd perpetuitas se tenet ex parte ipsius beatitudinis, quia est eius duratio. Securitas verò se tenet ex parte ipsius beati, quia est firma, & indubitata persuasio de nunquàm amittenda beatitudine.

Duo tamen considerãda sunt in securitate: alterum se tenet ex parte appetitus, seu voluntatis, per quod timor de malo oppositõ excluditur: alterum se tenet ex parte intellectus & est certitudo seu iudicium certum ex bono continuando. Primum apud Scotum, citatâ q. 6. numero 23. videtur esse passio oppositõ timori, sed Diuus Thomas 1. 2. q. 45. a. 1. ad 3. ait: *quòd securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem. Ille enim dicitur esse securus qui non timet: vnde securitas opponitur timori sicut priuatio.*

Recolendum etiam est quod diximus q. præcedenti, num. 57. visionem posse considerari duobus modis, primò, vt est præcisè visio, constituens hominem videntem clarè Deum, & vt sic non connotat amorem, vel durationem, aut delectationem &c. secundò, vt constituit hominem formaliter beatum: quomodò connotat amorem, delectationem, perpetuitatem, &c. vt statim patebit, & visum est suprà num. 5. His animaduersis

28. Respondeo primò, perpetuitatem beatitudinis spectatæ in se absolutè, quatenus versatur circà tale obiectum, putà quatenus est clara Dei visio, aut amor summi boni, clarè visi, non esse de eius essentia, seu non includi in ratione formali illius. Ita Scotus eadem q. numero 18. & seq. vbi sumit beatitudinem duobus modis, nimirum intensiuè, & extensiuè: intensiuè quidem, prout dicit perfectionem aliquam permanentem, quantumcunque intensam: extensiuè autẽ, prout dicit perfectionem permanentem & intensam, *non tamen præcisè sistendo in perfectione intensionis; sed includendo etiam perfectionem extensionis. Et isto modo inquit nihil est extensiuum perfectum extensiuè, nisi quod durat quantùm potest durare, siue illa duratio sit extensa realiter, vel virtualiter, vel imaginabiliter.*

29. Ratio responsionis est, quia beatitudo prædicto modo spectata, videlicet intensiuè, seu in se absolutè, nihil aliud est quàm operatio vitalis circà obiectum beatificum, constituta in tali specie per suos conceptus formales, genericum nempe, & specificum: vt sic autem, non includit formaliter, siue essentialiter perpetuitatem, quia quamuis duraret solùm per instans, aut per aliquod breue tempus, non minùs esset essentialiter perfecta, & in suis quidditatiuis gradibus constituta, quàm per longum tempus. Nam æquè perfecta est albedo vnius diei, ac vnius anni, vt ait Aristoteles primo Ethic. c. 4. *neque verò*, inquit, *eò quòd sempiternum sit, magis erit bonum: si-*

quidem neque res candida diuturna, candidior est eâ, quæ vnum diem candida est.

Quamuis ergo beatitudo dicatur ab intrinseco, & naturâ suâ esse immutabilis, non ideo perpetuitas, vel æterna duratio includitur formaliter in eius conceptu, sed tantùm virtualiter, quia est eius effectus, & aliquid ad eam consequens tamquam proprietas: sicut risibilitas includitur tantùm virtualiter in conceptu rationalitatis. Et hæc est etiam doctrina Caietani 1. 2. q. 5. a. 4.

30. Respondeo secundò, sumendo beatitudinem extensiuè, seu vt facit hominem formaliter beatum, perpetuitatem, seu durationem æternam, in suo formali conceptu includere. Ità consentit Scotus loco citato, cum sancto Thomâ, in 4. sent. d. 49. q. 1. a. 1. quæstiunculâ 4. & 1. 2. q. 5. a. 4.

Rationes iam allatæ numero 5. & 6. illud conuincunt. Secundam sic exprimit sanctus Thomas loco citato quarti sent. *Beatitudo, cùm sit finis ad quem referuntur omnia desideria, oportet quòd sit tale aliquid, quo habito, nihil vlterius desiderandum restet. Quilibet autem naturaliter esse desiderat, & permanere in bono quod ipse habet. Et ideò ab omnibus beatitudo tale aliquid esse ponitur, quod immobilitatem habeat, & perpetuitatem.* Alioquin enim dolor vel timor inesset beato, vt diximus numero illo 5. vnde non expleret desiderium, nec expelleret omne malum, nec consequenter esset beatitudo.

31. Quando tamen dicitur beatitudo explere omne desiderium, sensus non est quod sit formalis impletio omnis desiderij, quasi non liceat beato aliud quippiam particulare desiderare; sed sensus est quòd sit formalis impletio, aut quòd inferat impletionem omnis desiderij, quocunque modo illud contingat, per se vel per aliud sibi adjunctum, & ex ipsa consequens: seu, vt inquit Scotus, *includit, vel præexigit quodcunque requisitum necessariò in ordine desideriorum complendorum*: quia nimirũ ipsa beatitudo intensiuè accepta includit vnitiuè ex parte obiecti omne desiderabile, eo quòd obiectum in se vno vnitiuè continet omne rectè volibile, ac proinde extensiuè indeficientiam, & perpetuitatem. Lege quæstionem præcedentem à numero 149.

32. Respondeo tertiò, philosophandum esse de securitate eodem modo quo de perpetuitate beatitudinis, eam videlicet non esse de essentia eius. Nam securitas supponit certitudinem de perpetua beatitudinis cognitione, nec tendit directè in obiectum beatificum, sed super actum, qui est assecutio talis obiecti, reflectitur: ac proinde tota beatitudo essentialiter constituta præsupponitur prædictæ certitudini: potest ergo esse sine illa, & multò magis sine securitate talem certitudinem consequente.

Sumendo tamen beatitudinem extensiuè, seu vt formaliter con-

ſtituit beatum, includit neceſſariò ſecuritatem, prædictamque certitudinem, alioquin non excluderet timorem, dolorem, & omne malum, vt dictum eſt, nec conſequenter faceret ſimpliciter beatum: ſicut damnatio non faceret ſimpliciter miſerum, ſi non eſſet conjuncta cum æternitatis certitudine, aut ſi aliqua ſpes affulgeret, eam tandem aliquando finitum iri.

SECTIO SECVNDA.

De gaudio, ſeu delectatione beatitudinis.

33. LIbro ſequenti vbi de paſſionibus ſermo erit, ſpecialiter agemus de gaudio, ſeu delectatione: hîc tantùm aliqua ad rem præſentem neceſſaria, tangemus. Eſt autem delectatio, in communi, quædam ſuauitas, & quietatio potentiæ in bono præſenti. Ideóque, vt innuit Doctor ſubtilis in 4. d. 49. q. 4. numero 6. 7. & 8. duplex poteſt diſtingui delectatio: altera exiſtens in appetitu, & conſequens ad operationem cuiuſque potentiæ verſantis circà obiectum ſibi proprium & conueniens. Tunc enim exurgit in appetitu quædam complacentia de poſſeſſione & præſentia talis obiecti, quæ complacentia dicitur delectatio, & eſt actus diuerſus & diſtinctus ab operatione per quam illa alia potentia ſuum obiectum attingit. Vnde ſanctus Thomas 1. 2. q. 4. a. 1. ait: *delectatio cauſatur ex hoc quòd appetitus requieſcit in bono adepto.*

34. Altera delectatio reperitur non ſolùm in appetitu, ſed in quauis alia potentia rectè diſpoſita, attingente proprium, & proportionatum obiectum per operationem perfectam. Tunc enim in illo quieſcit vt in proprio bono & fine, & conſequenter in eo delectatur; nam viſus ſecundùm ſe delectatur in viſione rei pulchræ, ſicut auditus in muſica: nulluſque negauerit intellectum ſummâ frui voluptate videndo clarè Deum, diſtinctâ à ſuauitate, & gaudio, quod in voluntate ex tali viſione reſultat; quod expreſsè docet Ariſt. lib. 10. Ethic. c. 4. dicens: *habet enim ſenſus ſuam quiſque voluptatem: itemque cogitatio & cognitio: atque vt quæque functio eſt perfectiſſima, ita iucundiſſima eſt... iam perſpicuum illud profectò eſt in omni ſenſu voluptatem gigni*, &c. Vide q. præcedentem, numero 27. & 38.

35. Poteſt autem eſſe controuerſia, vtrùm delectatio, quatenus comitatur, ſeu intelligitur ineſſe operationi verſanti circà ſuum obiectum, ſit aliquid diſtinctum ab illa operatione, poſito nimirum quòd vtrumque & operatio & delectatio ad eamdem potentiam

pertineat, vt delectatio, quam voluntas percipit in amore beatifico: vel delectatio quam intellectus sentit in visione beatifica. Constat enim, quod si operatio delectabilis sit vnius potentiæ, & delectatio in alia potentia resultet, vnum debeat ab alio distingui.

Circà hoc multi censent, & inter eos Valentia t. 2. disput. 1. q. 4. puncto primo, illud tamquam probabilius amplectitur, operationem, & delectationem illi annexam, non esse duos actus reipsa distinctos, sed vnum eumdemque duas habentem rationes formales: adeò vt amor beatificus, quatenus est absolutè de summo bono, dicatur dilectio; vt autem voluntas per illum quieuit in eodem summo bono vt perfectè per visionem & amorem possesso, dicatur delectatio, & fruitio.

36. Nihilominus verior est opposita sententia, eamque vniuersaliter propugnat Scotus in 4. d. 49. q. 7. numero 2. his verbis: *hic est supponendum sicut ostensum est in* 1. *lib. d.* 1. *q.* 3. *quod delectatio realiter differt ab operatione.* Et certè experientiâ constat, posse elici operationem eiusdem rationis & circà idem obiectum, quæ aliquando nullam secum delectationem afferat, & aliquando sit valde delectabilis, vt cùm quis ægrotus de cibo delicato & suaui gustat cum nausea; sanus verò cum voluptate. Vnde sine dubio tunc delectatio, quæ in ipsa gustatione percipitur, est aliquid reale superueniens tali operationi, quamuis non videatur esse alia operatio, seu sensatio. Quod idem de omnibus sensibus externis dicendum videtur.

37. De potentiis verò, quæ vim habent reflexionis super suos actus, vt intellectus, voluntas, & interni sensus, putà memoria, quæ præcedentes actus sibi objicit, videtur probabilius delectationem esse actum distinctum ab eo, quo sua obiecta attingunt, *v. g.* gaudium, quod voluntas beati percipit ex possessione summi boni, siue talis possessio consistat in visione, siue in amore, siue in vtroque, esse actum distinctum ab ipso amore: & delectationem, quâ ipse intellectus delectatur de visione beata, esse actum distinctum ab ipsa visione. Vnde actus, quibus potentiæ percipiunt, seu attingunt sua obiecta, possunt dici eorum quietationes in obiectis, vel possessiones, aut fruitiones obiectorum, qui tamen suo modo sunt etiam delectabiles, quando sunt proportionati potentiis: alij verò, dicentur delectationes de talium obiectorum, perceptione, aut fruitione.

38. Hanc distinctionem videtur indicare diuus Thomas in textu proximè citato: *delectatio causatur ex hoc, quòd appetitus requieuit in bono adepto.* Idem tenet Cauellus super Scotum in 3. dist. 15. q. vnica, in Scholio numeri 15. vbi ait ipsum Scotum probabile iudicare ad tristitiam, & gaudium requiri actum elicitum voluntatis, quamuis ipse Scotus expressè teneat hæc non esse operationes, sed

impreſſiones, ſeu paſſiones cauſatas ab obiectis, vel immediatè, vt dicunt aliqui, vel mediâ cognitione eorũ, vt volunt alii: quibus addit Cauellus ibidem, ad numerum in agente intellectuali actum volitionis, vel nolitionis circa obiectum, vt ad illas concertant, ſicut actus ſolent ad habitus concurrere.

Difficile tamen eſt intelligere quomodò prædictæ delectationes, paſſiones poſſint ab appetitu percipi abſque aliqua eius operatione circà eas vt obiectum, præſertim illæ quas Scotus numero 16. vocat ſubreptitias, ſecundùm quas ait aliquem poſſe delectari in voluntate ex delectatione appetitus ſenſitiui, abſque vllo actu elicito voluntatis.

39. Cœterùm, quocumque tandem modo prædicta omnia ſeſe habeant, communis eſt opinio, quam nonnihil examinabimus lib. ſequenti, agendo de triſtitia, & dolore, delectationem propriè dictam exiſtere in appetitu, tùm ſenſitiuo, tùm rationali, ſeu voluntate; quia bonum delectabile eſt obiectum appetitus: & conſequenter eius eſt illo frui, deque eo delectari. Quapropter delectatio, ſeu gaudium de beatitudine eſt in ipſa voluntate beati, ſiue beatitudo in viſione ſita ſit, ſiue in amore, ſiue in vtroque.

Quanta autem ſit huiusmodi delectatio, quantum illud gaudium, nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit: quia nec verbis exprimi poteſt, nec cogitatione comprehendi; vnde pſalmiſta Pſalmo 30.20. exclamat: *quàm magna multitudo dulcedinis tuæ, Domine, quam abſcondiſti timentibus te!* Et Pſalmo 35. *inebriabuntur ab vbertate domus tuæ, & torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Et Mathæi cap. 25. verſu 21. & 23. *intra in gaudium Domini tui.* Hæc enim indicant tantum futurum eſſe gaudium, vt eius plenitudini non ſufficiat capacitas ipſa beati, ideoque in ipſum gaudium intrare, non ipſum in ſe concludere dicatur, veluti ſub merſus in medio deliciarum mari, & quaſi extrà ſe poſitus ob ſuperabundantem voluptatum torrentem.

40. Illud idem ſignificauit Auguſtin. vtvt potuit, in Manuali, ſi tamen Auguſtini, c. 35. tomo 9. his verbis; *ſi quis alius, quem omninò ſicut teipſum amares eamdem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minùs gauderes pro eo quàm pro teipſo. Si verò duo vel tres, vel multò plures id ipſum haberent tantumdem pro ſingulis, quantùm pro teipſo gauderes, ſi ſingulos ſicut teipſum amares. Ergo quid erit in illa perfecta charitate innumerabilium Angelorum, & hominum, vbi nullus minùs diliget alium, quàm ſeipſum? non enim aliter gaudebit vnuſquiſque pro ſingulis aliis quàm pro ſeipſo.*

Si ergo cor hominis de tanto bono ſuo vix gaudium ſuum capiet, quomodo capax erit tot & tantorum gaudiorum? Et vtique quoniam quan-

tùm quisque diligit aliquem, tantùm de bono eius gaudet: sicut in illa beata fœlicitate vnusquisque sine comparatione plus amabit Deum quàm se, & omnes alios secum: ità plus gaudebit absque æstimatione, de fœlicitate Dei, quàm de sua, & omnium aliorum secum. Et si Deum sic diligent toto corde, tota mente, tota animâ, vt tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis; profectò sic gaudebunt toto corde, tota mente, tota anima, vt tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudij.

41. Ex quibus colligere licet tantam voluptatem beatitudini conjunctam esse, vt non tantùm pellat tristitiam à beato de objecto beante, sed etiam de quacunque alia re, vt satis ostensum est sectione præcedenti, à numero 5. dolor enim & tristitia absolutè in se spectata sunt aliqualis miseria, quæ non compatitur cum beatitudine simpliciter dicta. Quapropter dicitur Apocalypsis 7. 16. *non esurient, neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, neque vllus æstus. Et c. 21.* versu 4. *absterget Deus omnem lachrimam ab oculis eorum, & mors vltrà non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltrà, quia prima abierunt.*

42. Confirmatur ex Aristotele 7. Ethic. c. vltimo, vbi ait: *voluptas autem & contraria, & quæuis etiam, modò sit vehemens, pellit dolorem:* sed beatitudo, cùm sit summum bonum, est summè delectabilis: ergo debet omnem tristitiam pellere, vi propriâ, & secundùm se: ideoque dicitur Mathæi 25. beatus intrare in gaudium; & Psalmo 35. inebriari præ vbertate, & voluptate. Qui modus loquēdi indicat eum tantâ voluptate frui, vt nullus tristitiæ locus relinquatur, sed vndequaque gaudio, & delectatione, suauitate, & dulcedine circumfundatur.

43. Dixi, *vi propriâ, & secundùm se*: quia non est simpliciter necessarium vt actu pellat tristitiam de alieno obiecto, vt patet in Christo, qui summè beatus erat, & tamen magnam tristitiam de sua morte, de peccatis Iudæorum, &c. passus est: quod ex Diuina dispensatione contigit.

Neque opus est dicere cum Cano lib. 12. de locis, c. 14. in fine, animam Christi, ad hoc vt maximâ tristitiâ afficeretur, fuisse passionis tempore priuatam fruitione diuinâ, hoc est, delectatione, & gaudio in parte superiori: nam, vt ait Augustinus libro 83. quæstionum, quæstione 30. *frui dicimur eâ re, de qua capimus voluptatem.* Eius tamen sententiam tenuit Maldonatus, eique fauet Ambrosius lib. 10. in Lucam, ad caput 22. his verbis: *ergo pro me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret; & sequestratâ delectatione diuinitatis æternæ, tædio meæ infirmitatis afficitur.*

Sufficit ergo ad rationem beatitudinis vt suapte naturâ pellere possit

omnem tristitiam de alieno obiecto; quamuis actu ex diuina dispensatione non pellat: At verò necesse est actu omnem tristitiam pellat respectu obiecti beantis, quia cùm sit summum bonum, nihil in se habere potest afferens tristitiam. Huc possunt referri rationes allatæ numero 5. quia alioquin non efficeret simpliciter beatum, nec quietaret appetitum eius.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

Quædam de delectatione quæsita explicantur.

44. QVæres primò, vtrùm delectatio sit de essentia beatitudinis, aut aliquod accidens, vel quippiam minus principale illi adjunctum, seu illam consequens?

Respondeo delectationem non esse de essentia beatitudinis, sed aliquid concomitans, aut consequens ad illam. Ità communiter vtriusque Scholæ alumni, post diuum Thomam lib. 3. contrà Gentiles, c. 26. & 1.2. q. 4. a. 1. & 2. Et post Scotum in 4. dist. 49. q. 7. contrà Henricum quodlib. 3. q. 17. & quodlib. 4. q. 11. ità vt sentiat Deum non posse separare visionem beatam à gaudio, siue delectatione: quia, quòd quis videat clarè Deum & non delectetur in ipso, seu etiam quòd non gaudeat, implicat contradictionem. Eò fortè Græci respexerunt, cùm beatum vocauere μακάριον, ἀπὸ τῦ μάλιστα χαίρειν, à maximè gaudendo.

Suadetur tamen nostra responsio primò auctoritate sancti Thomæ nam a. 1. citato postquam dixit aliquid requiri ad aliud quadrupliciter, sic prosequitur: *quarto modo sicut aliquid concomitans, vt si dicamus quòd calor requiritur ad ignem: & hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem: delectatio enim causatur ex hoc, quòd appetitus requieſcit in bono adepto. Vnde, cùm beatitudo nihil aliud sit quàm adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.* Constat autem quòd concomitari beatitudinem, non est esse de essentia illius. Lege q. 1. a. numero 18. 45. Scotus verò loco citato, numero 3. cùm existimet delectationem esse passionem, & beatitudinem esse operationem, consequenter rectè asserit delectationem non esse de beatitudinis essentia; quia beatitudo formalis coniungit potentiam obiecto beatifico: nulla autem passio sic potest coniungere, quia recipitur potiùs ab obiecto in ipsa potentia.

Præterea: quod est de essentia beatitudinis, debet respicere obiectum

ctum beatificum in ratione obiecti, & non tantùm in ratione causæ efficientis: passio autem respicit illud tantùm in ratione causæ efficientis: sed gaudium est passio: ergo, &c.

Tertiò: multa appeteremus, etiamsi delectationem in nobis nullam efficerent, vt ait Philosophus lib. 10. Ethic. c. 2. putà videre, memorari, scire, virtutes habere: non est ergo operatio propter delectationem, sed è conuerso, vt ibidem ait. Vnde non laboramus vt quiescamus, sed quiescimus vt laboremus: sed beatitudo maximè propter seipsam expetitur: non consistit ergo in delectatione essentialiter.

Adde authoritatem ipsius Aristotelis eodem libro 10. c. 4. vbi ait delectationem superuenire operationi, quemadmodum pulchritudo superuenit iuuentuti: quod est esse aliquid accidentale, vt patet.

46. Dices: ex diuo Augustino lib. 10. confessionum, c. 21. & 22. beatitudo est gaudium de Deo: sic enim habet primo loco: *ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est & non altera.* Secundò autem loco ait: *beatæ quippe vita est gaudium de veritate*: ergo ex mente Augustini, delectatio est de formali conceptu, seu de essentia beatitudinis.

Præterea: beatitudo est maxima beati perfectio: sed si gaudium sit de essentia beatitudinis, ipsa erit maior perfectio, quàm si sit aliquid tantùm concomitans, aut consequens: ergo &c.

Tertiò: tristitia est de essentia æternæ pœnæ, & damnationis: ergo gaudium est de essentia æternæ beatitudinis, & præmij cœlestis.

Quartò: beatitudo est perfectè quietatiua ipsius beati: perfecta autem quies est gaudium, seu delectatio, vt notum est.

Quintò: beatitudo est vltimum bonum, cùm sit finis vltimus: sed delectatio est vltimum, cùm ipsam operationem subsequatur; ergo in ea consistit beatitudo.

47. Respondeo ad primum, in his & similibus locis sanctum Augustinum loqui de beata vita huius æui, non autem de æterna, vt constat ex ipso textu. Vel si de beatitudine alterius vitæ intelligatur, loquitur in sensu causali, non formali. Beatitudo enim est causa quietationis & gaudij, quod actus beatificos consequitur: & est æterna vita, quia est operatio vitalis ipsius voluntatis, aut est in voluntate vt est receptiua passionum supernaturalium.

48. Ad secundum concedo quòd si delectatio esset de essentia beatitudinis, beatitudo esset perfectior: sicut homo esset perfectior, si sapientia esset illi essentialis: sed hoc esse non potest spectatâ vtriusque naturâ. Nam de essentia beatitudinis est coniungere potentiam obiecto beatifico, quod non fit nisi per operationem, non autem per passionem, cuiusmodi est delectatio, vt dictum est secundùm Scotum. Aut si sit

operatio, ſupponit talem coniunctionem, & obiecti beatifici poſſeſſionem, ex qua gaudium ſequitur.

49. Ad tertium nego conſequentiam: quia in natura intellectuali non videtur poſſe eſſe alia pœna, quàm triſtitia: & ideò triſtitia non ſolùm eſt de eſſentia pœnæ, ſed eſt eſſentialiter pœna ipſa. At verò beatitudo poteſt eſſe diſtincta à gaudio, & de facto diſtinguitur ab ipſo, cùm beatitudo ſit operatio attingens obiectum beatificum; gaudium verò cauſetur ex eius poſſeſſione, ſiue vt paſſio, ſiue vt quippiam aliud conſequens.

Vel dico eodem modo ſe habere gaudium ad beatitudinem, quo triſtitia ad pœnam æternam: quia ſicut gaudium eſt de eſſentia beatitudinis extenſiuè ſumptæ: ità & triſtitia eſt de eſſentia damnationis: habitâ ſcilicet ratione ſubiecti beati, vel damnati: quia non poſſet dici ſimpliciter beatus, qui non gauderet de obiecto beatifico poſſeſſo: nec ſimpliciter miſer, qui non triſtaretur de ſupplicio æterno, vt numero 27. diximus in ſimili de ſecuritate, & perpetuitate beatitudinis.

50. Ad quartum concedo, beatitudinem importare perfectam quietationem: ſed quietatio dicit ordinem ad aliud ad quod terminatur: non enim quieſcit creatura, *v. g.* lapis, in ſe, ſed in centro, ſeu proprio loco. Vnde, cùm delectatio ſit in voluntate, debet ſequi operationem, per quam attingitur obiectum, in quo quieſcitur, & ex quo delectatio reſultat in voluntate.

51. Ad quintum dico beatitudinem non tantùm eſſe vltimum bonum, ſed vltimum optimum, importans rei ſubſtantiam, ſeu operationem, per quam obiectum beatificum attingitur, & poſſidetur. Delectatio autem eſt accidens conſequens tale bonum vltimum, & vltimum finem acquiſitum ſupponens: vnde ordinatur ad operationē, vt ad finem, & vt ad aliquid perfectius: non verò operatio ad ipſam, vt ſtatim patebit.

52. Quæres ſecundò, quid ſit præſtantius in beatitudine, vtrùm operatio, per quam obiectum beatificum acquiritur, vel delectatio, quæ talem operationem comitatur, ſeu quæ de tali acquiſitione reſultat.

Reſpondeo, ipſam operationem eſſe quid præſtantius, & principalius in ipſa beatitudine, quàm delectationem de illa. Ità diuus Thomas 1. 2. q. 4. a. 2. ibique Cajetanus. Item lib. 3. contrà Gentiles, c. 26. ibique Ferrarienſis ad rationem ſextam & ſeptimam. Item Scotus in 4. d. 49. q. 7. & alij communiter.

53. Oppoſitum tamen tenuere quidam Philoſophi, quos memorat Ariſtoteles lib. 10. Ethic. c. 2. inter quos Eudoxus, qui, licet virtuti ſedulò incumberet, & eſſet egregiè temperans, delectationem tamen

operationi virtutis præferebat, ſummumque bonum eſſe cenſebat.

Primò, quia omnia vehementer illam appetunt, quod ſignum eſt eam eſſe vltimum cuiuſque rei bonum.

Secundò, quia dolor eſt ſummum malum, cùm omnia ſummoperè illum refugiant: ergo voluptas, quæ illi opponitur, erit ſummum bonum.

Tertiò: voluptas appetitur maximè propter ſe, & vt voluptas eſt: neque enim ab altero rectè quæſieris cuius rei gratiâ voluptatem amet, inquit ibi Ariſtoteles. Hoc autem proprium eſt ſummi boni.

Denique voluptas addita operationi, & cuicunque alteri bono, facit illud melius, & optabilius: ergo ipſa eſt magis optanda, & longè melior quauis aliâ re.

54. Huic etiam opinioni fauere videtur ſanctus Thomas 1. 2. q. 4. a. 2. ad 2. vbi ait quòd *ſecundùm appetitum ſenſitiuum, qui eſt in animalibus, operationes quæruntur propter delectationes.* Cùm autem brutum moueatur ad ſuas operationes ex inſtinctu naturæ, ac proinde a ipſo authore naturæ qui talem inclinationem eis indidit ſummâ ſapientia, & rectiſſimo ordine, ſequitur operationes animalium ordinari naturaliter ad delectationem, quæ proinde cenſeri debet vtquid optabilius, & præſtantius ipſis operationibus.

55. Nihilominùs adhærendum eſt reſponſioni jam datæ, quæ probatur primò, quia vt rectè argumentatur ſanctus Thomas loco citato contrà Gentiles, licet delectatio vt ſic aliquod bonum nominet, ſcilicet in eſſe naturæ, tamen in genere moris ſeu in ordine ad rectam rationem non eſt ſecundùm ſe bona, nec appetenda, ſed hoc habet ex operationibus, quas conſequitur: ſi enim operationes ſint bonæ, voluptas conſequens erit bona, & appetenda; & ſi operationes malæ ſint, delectatio conſequens erit fugienda; non poteſt ergo ſecundùm ſe habere rationem vltimi finis, nec conſequenter eſſe potior, ſeu præſtantior ipſâ operatione. Adde, quòd vniuerſaliter bonum honeſtum eſt delectabili præſtantius.

56. Probatur ſecundò: quia in rebus naturalibus delectatio eſt propter operationem, non econuerſo: ergo operatio eſt quid principalius, & optabilius. Antecedens patet: delectationes enim ciborum ordinantur ad comeſtionem, & hæc ad conſeruationem indiuidui, ſicut aliæ ad propagationem, & conſeruationem ſpeciei. Vnde, cùm res naturales ordinentur ad ſuum finem abſque errore, vtpote directæ à ſupremo opifice Deo, oportet operationes ipſas principem tenere locum, & delectationes minùs præcipuum.

57. Probatur tertiò: delectatio quippe voluntatis in re aliqua, nihil aliud eſſe videtur, quàm eius quietatio in bono conuenienti iam adepto, ſicut deſiderium eius eſt inclinatio in bonum aliquod conſe-

quendum : sed talis quietatio non potest esse finis principaliter intentus, sed potius operatio, per quam bonum illud acquiritur, & possidetur: ergo delectatio non est quid præstantius, & principalius huiusmodi operatione, sed econuerso.

Minor ostenditur ex rebus naturalibus, quæ habent inclinationes in proprios fines, & in ijs adeptis quietantur; vt lapis habet inclinationem in proprium locum, ad quem per talem inclinationem tendit, in eoque consecuto quiescit; sed quietatio talis inclinationis non est finis principaliter à natura intentus, imò potiùs ipse locus, quo tamquam fine nonsecuto, sequitur inclinationis quietatio. Nam si natura principaliter intenderet, vt inclinatio quietaretur, non daret eam: dat ergo illam vt lapis in proprium locum tendat: ac proinde delectatio non est id quod principaliter intenditur, sed aliquid consequens, & minùs optandum, quàm operatio; per quam finis, & bonum conueniens comparatur.

58. Probatur quartò: operatio respicit excellentius obiectum, quàm delectatio: ergo est quid ipsâ delectatione præstantius. Antecedens patet. Nam operatio attingit bonum ipsum secundùm se: delectatio verò illud attingit tantùm vt per operationem possidetur: talis autem habitudo est quid minùs prestans, quàm bonitas ipsa rei secundùm se, regulariter loquendo: quod addo, quia in rebus jocosis & ludicris operationes ordinantur ad delectationem: & hoc potest fieri secundùm rectam rationem per virtutem eutrapeliæ.

59. Ex his respondendum est ad rationes oppositas. Ad primam quidem, concedendo, omnia appetere delectationem, sed propter bonum operationis, cui delectatio coniungitur, quæque delectatione præstantior est. Vnde sanctus Thomas 1. 2. q. 34. a. 3, ad 3. ait, *quòd delectatio non habet, quòd si optimum ex hoc, quod est delectatio, sed ex hoc, quod est perfecta quies in optimo. Vnde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona.*

Ad secundam, omnia similiter dolorem effugere: quia reddit operationem improportionatam potentiæ, & minùs conuenientem, priuatque illius suauitate.

Ad tertiam, appeti voluptatem propter se quidem, quia non refertur ad vlteriorem finem extrinsecum, sed ad ipsam operationem tamquam ad finem intrinsecum: sicut propria passio refertur ad subjectum, ex quo emanat. Sic enim delectatio consequitur operationem, & illi aduenit tamquam aliquod condimentum, & sicut pulcritudo juuentuti, vt ait Aristoteles 10. Ethic. c. 4.

Et eâdem ratione facit operationem accidentaliter meliorem, & optabiliorem, sicut dulcedo cibum accidentaliter perficit, non verò quòd sit substantialiter operatione perfectior. Et ità patet solutio

ad quartam. Lege q. 1. numero 29. & 30.

60. Ad authoritatem sancti Thomæ respondeo ex Caietano ibidem, operationem, & delectionem ei adiunctam appeti ab appetitu sensitiuo animalium, tamquam vnum objectum delectabile adæquatum, non verò tamquam duo appetibilia, quorum vnum referatur ad aliud tamquam ad finem. Propter quod Sanctus Thomas q. 2. a. 6. ad 1. ait, *quòd eiusdem rationis est quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quàm quietatio appetitus in bono: sicut ex eadem virtute naturæ est, quòd graue feratur deorsum, & quòd ibi quiescat. Vnde sicut bonum per seipsum appetitur, ità delectatio propter se, & non propter aliud appetitur.*

61. Quando igitur ait loco citato in argumento, *operationes secundùm appetitum sensitiuum quæri propter delectationes*, particula, *propter*, non dicit causam finalem, sed formalem, seu motiuam; hoc est, operationes quæruntur vt delectabiles, quia non appetuntur, nisi sub ratione delectablis, ab appetitu, qui non nisi circà bonum delectabile versatur, vt appetitus animalis. Vnde operationes se habent vt materiale finis, delectatio verò vt formale, & vtrumque simul vt vnum objectum adæquatum.

Hoc autem, quod se habet vt obiectum materiale, potest esse præstantius eo, quod se habet vt formale, sicut cùm mel appetitur quia dulce, mel est quid præstantius, quàm ipsa dulcedo.

62. Responderi potest secundò ex Ferrerienfi 3. contra Gentiles, capite 26. citato, ad rationem sextam diui Thomæ, §. *respondetur quòd duplex est intentio*: videlicet appetitum sensitiuum, dum dicitur quærere operationes propter delectationes, sequi instinctum ab authore naturæ tributum, & ordinem ab eius sapientia præscriptum; nec tamen propterea delectationem esse operatione præstantiorem.

Est enim duplex authoris naturæ intentio, primaria scilicet, & secundaria. Primaria, & principalis est, conseruatio individui, & speciei, ad quam necessariæ sunt operationes, ac proinde junctæ sunt delectationes ipsis operationibus. Secundaria verò intentio auctoris est, vt animalia operationes illas prosequantur ex appetitu delectationis, ideóque naturalem illis indidit inclinationem ad quærendas operationes propter delectationem.

63. Quamvis igitur principalis intentio institutoris naturæ tendat ad operationes, & appetitus animalis ad operationes feratur propter delectationem, non deuiat tamen ab ordine stabilito ab ipso authore secundùm intentionem accessoriam, & secundariam, licet ipsa primaria sit respectu ipsius appetitus sensitiui, qui non nisi delectabile bonum respicit, & delectationem potius quærit tamquam objectum sibi magis proportionatum. Et in hoc neque auctor natu-

ræ, neque appetitus ipse aliquid præposterè faciunt; quia vterque iuxtà propriæ naturæ leges operatur.

Et hoc potest exemplo isto confirmari. Lex enim proponens aliquod præmium pro aliqua studiosa operatione, principaliter intendit ipsam operationem; dux *v. g.* dimicationem, seu pugnam generosam, & fortem, ad reportandam victoriam: secundariò verò intendit, vt milites, proposito allecti stipendio, & præmio, fortiter propter consequendum præminm decertent. Atque hoc modo conciliantur varij diui Thomæ textus.

SECTIO TERTIA.

Vtrum naturale habeamus desiderium beatitudinis.

64. DE hac quæstione tractat sanctus Thomas primâ parte q. 82. & 1. 2. q. 5. & 8. & Scotus in 4. d, 49. q. 10. pro intelligentia verò illius aduertendum est, beatitudinem spectari posse duobus modis, primo, in communi, hoc est, sub communi ratione summi boni. Secundo, in speciali, seu in particulari, vt reperitur in aliquo objecto, putà Deo. Et vtroque modo potest considerari vt est beatitudo naturalis, & vt est supernaturalis.

Aduertendum etiam est, naturale sumi posse duobus modis, primo, vt idem est quod necessarium, & coniunctum cum determinatione ad vnam partem, siue quoad specificationem, siue quò ad exercitium actus: quomodò beatitudo secundùm se sumpta non potest odio haberi, quia caret omni ratione mali; ideóque voluntas tendit in illam per modum naturæ, & agentis ad vnum determinati quò ad specificationem. Secundò sumitur pro eo, quod naturæ per se conuenit, & eius inclinationi conforme est, siue sit necessarium, siue non.

Aduertendum denique est, alium esse appetitum naturalem innatum, qui est quædam naturalis inclinatio, & propensio per modum ponderis, in bonum conueniens, seu capacitas quædam naturæ ad illud, consequens formam aliquam, seu rationem naturalem in ipsa re existentem, vt inclinatio lapidis ad locum deorsum. Alium esse naturalem elicitum, hoc est, operationem aliquam elicitam circà aliquod bonum, consequentem ex præcunte cognitione aliqua talis boni, vel obiecti. His præmissis.

65. Dicendum est primò nos non habere desiderium naturale innatum beatitudinis supernaturalis, & in particulari spectatæ, vt est verè

ſummum bonum. Ità Cajetanus, loco citato 1. partis, & Ferrarienſis lib. 3. contrà Gentiles, c. 51. §. *ad primum in oppoſitum.*

Probatur concluſio: quia, vt jam dicebamus, appetitus innatus nihil aliud eſt, quàm inclinatio quædam naturæ per modum potentiæ, & capacitatis abſque vllo actu elicito: propter quod dicitur appetitus metaphoricè: quia quando potentia aliqua caret perfectione, quam habere poteſt, illam appetere dicitur factâ comparatione ad naturam cognoſcentem, quæ in perfectionem ſibi debitam fertur appetitu elicito per modum deſiderantis, ſi illam non habeat. Vnde appetitus innatus ſemper ſequitur potentiam aliquam innatam, ſeu naturalem: elicitus verò ſequitur cognitionem.

Itaque, ſi haberemus appetitum innatum ad beatitudinem veram, & ſupernaturalem, hoc eſt ad viſionem, fruitionem divinam, ille appetitus ſequeretur potentiam naturalem paſſiuam, aut actiuam, huiuſmodi beatitudinem naturaliter poſtulantem; hoc autem eſſe non poteſt, quia forma naturalis non inclinat ad aliquid excedēs vires facultatis naturalis: ſed beatitudo eſt quid ſuperās omnes vires naturæ quis enim dixerit eſſe in homine facultatem naturalem ad Deum clarè videndum? Ergo in eo eſſe non poteſt appetitus naturalis innatus ad beatitudinem ſupernaturalem.

66. Confirmatur ex Ariſtotelico axiomate, deducto ex lib. 9. Metaph. c. 1. & ex 3. de anima, c. 5 *omni potentiæ paſſiuæ naturali reſpondere debet potentia actiua naturalis*: ſed homo non habet potentiam actiuam naturalem ad viſionem, aut amorem beatificum eliciendum: ergo neque paſſiuam naturelem, quæ eſt appetitus innatus, ad eadem recipienda, ſed tantùm obedientialem, ſubditam Deo vt agenti ſupernaturali.

Quod ſi ſermo ſit de beatitudine in communi, aut de beatitudine naturali in particulari quæ naturæ viribus obtineri poteſt, negandum non eſt quin habeamus appetitum naturalem innatum ad ipſam, quia tunc ceſſant rationes omnes allatæ. Et huiuſmodi appetitus eſt etiam naturalis, vt naturale ſignificat neceſſarium: quia quæuis natura inclinatur neceſſariò ad ſuam perfectionem, vt materia ad formam; beatitudo autem eſt ſumma perfectio. Vide Scotum In 4. d. 49. q. 10. numero 2. & 3.

67. Dices: materia prima poteſt recipere animam rationalem per ſuam naturalem potentiam: & tamen nulla datur cauſa, ſeu potentia naturalis, quæ animam rationalem producere valeat.

Præterea: eadem anima habet appetitum innatum ad corpus quando ab illo ſeparata exiſtit: & tamen nullum datur agens naturale, quod eam poſſit iterum corpori reunire. Falſum ergo eſt quòd omni potentiæ paſſiuæ naturali reſpondere debeat potentia actiua natura-

lis : ac proinde non legitimè prædicto argumento concluditur, non posse nos habere naturalem appetitum innatum ad beatitudinem, quia non habemus potentiam actiuam naturalem ad eam acquirendam.

68. Respondeo ad primum: potentia, quam habet materia respectu animæ rationalis, non est eductiua, sed receptiua tantùm: & ideò non datur agens naturale, seu potentia actiua naturalis, quæ animam producat; benè autem quæ eam vniat. Vnde veritas prædicti axiomatis non inde labefactatur.

Ad aliud dico, operationem, per quam anima reunitur corpori non esse supernaturalem secundùm substantiam, quia vnit extrema naturalia; sed tantùm secundùm modum, quia illis non debetur vnio iterata. Hoc vocat diuus Thomas naturale ex parte termini, non ex parte principii. Vnde fit vt possit dari appetitus naturalis ad eam formam, quæ per eam acquiritur. At verò visio clara Dei, seu fruitio beatifica illius, est supernaturalis secundùm substantiam: vnde prima forma conseruatur modo naturali, secunda verò, modo supernaturali. Atque ità dari potest appetitus naturalis innatus ad primam, non autem ad secundam.

69. Dicendum est secundò nos habere posse desiderium naturale elicitum veræ beatitudinis: naturale, inquam, hoc est, naturæ viribus productum. Ità Ferrariensis loco citato contra Gentiles post diuum Thomam.

Probatur primò: quia nullus est, cui si proponatur beatitudo, seu visio & fruitio Dei sub ratione summi boni, abstrahendo ab omni alia circunstantia, putà difficultate in ea acquirenda, &c. non illam desideret, vt per se notum videtur. Hoc autem desiderium est naturale, & naturæ viribus elicitum: alioquin Ethnicus, beatitudinem sic propositam desiderans, deberet in se habere aliquem habitum infusum supernaturalem ad tale desiderium connaturaliter eliciendum, quod est absurdum.

70. Probatur secundò rationibus diui Thomæ: nam capite 50. libri 3. citati contrà Gentiles, ratione 2. ait, substantias separatas cognoscere, Deum esse causam rerum omnium, quarum essentias vident; viso autem effectu, constat quòd desiderium videndi causam talis effectus, in videnteexcitetur: ac proinde in intelligentiis debet excitari desiderium cognoscendi substantiam prædictæ causæ: ità vt tale desiderium, quod dicit esse naturale, non quiescat, nec expleatur, nisi etiam videant causæ illius substantiam, & quid est. Simili ergo ratione desiderium naturale formatur in nobis videndi Deum, quem naturaliter cognoscimus esse rerum omnium conditarum auctorem, & causam.

71. Capite item 48. ejusdem libri, ratione secundâ post objectionem ait impossibile esse, naturale hominis desiderium esse inane, sed debere impleri, quia natura nihil facit frustrà. Constat autem ipsum non impleri in hâc vita, vt satis ostensum est suprà, q. 2. oportet ergo quòd impleatur post hanc vitam. Et inde concludit: est igitur fœlicitas *vltima hominis post hanc vitam*, nimirum in clara Dei visione. Sentit ergo, desiderium hominis naturale ferri in Deum vt in beatitudinem, finemque vltimum.

72. Dices: si habeamus naturale desiderium beatitudinis, vltimique finis, debemus quoque appetere naturaliter media necessaria ad beatitudinem: sed mors est tale medium necessarium, vt jam dicebamus: ego debemus naturaliter mortem desiderare: qnod & falsum esse experientia docet, & ipse Apostolus 2. Cor. 5. 4. *nolumus expoliari, sed superuestiri*, ergo falsum quoque est non desiderare naturaliter beatitudinem.

73. Respondeo ex Diuo Thoma in 4. d. 49. q. 1. a. 1. quæstiuncula 4. ad 4. *Quòd quamuis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quæ sunt ad finem, sed ea desiderat appetitu rationali, consiliando de eis, & eligendo ipsa. Nec est inconueniens aliquid, quod secundùm se est odibile, esse appetibile in ordine ad finem, sicut sectio membri est appetibilis propter sanitatem. Et hoc modo mors quam naturaliter quilibet refugit, est appetibilis propter beatitudinem, sicut dicitur Philippensium 1. 23. desiderium habens dissolui, & esse cum Christo.*

74. Quia tamen diximus numero 64. appetitum elicitum sequi cognitionem appetentis: & cognitio, quæ habetur de Deo naturaliter, non attingit eum vt finem supernaturalem, consequenter desiderium non potest naturaliter haberi de Deo vt est finis supernaturalis, & vltimum, summúmque bonum intellectualis creaturæ: benè autem haberi potest desiderium naturale videndi Deum, inquantum est prima causa: quia naturaliter cognosci potest, quòd sit prima causa. Vnde illud desiderium includitur in illo generali desiderio sciendi, quod Aristoteles initio Metaphysicæ dicit omnibus esse naturale.

75. Et hæc est doctrina Ferrariensis c. 5. citati libri contrà Gentiles, §. *propter quod videtur mihi aliter dicendum.* Quæ quidem malè impugnari videtur à Vasquez ex eo quòd visio clara Dei sit vna simplex, nec beatus per eam distinguat in Deo diuersa illa attributa. Etenim licet hoc verum sit in Patria: tamen in hac vita potest fieri talis distinctio: & sic per amorem supernaturalem charitatis & spei possumus desiderare Deum vt cognitum supernaturaliter

lumine fidei : & naturali desiderio ferri in visionem eius vt cogniti naturaliter in ratione primæ causæ.

76. Nec refert quod visio Dei, etiam vt primæ causæ, non possit haberi naturæ viribus. Nam, vt benè ait Ferrarensis ex Diuo Thoma super Boëtium, q. & articulo vltimo de Trinitate ad 5. homo naturaliter inclinatur in finem vltimum, & beatitudinem sub ratione summi boni, quam tamen naturæ viribus non potest adipisci, sed tantùm per gratiam propter ejus eminentiam. Sufficit ergo habere ea, quibus natura sit capax talis finis, & mediorum ad illum, auxilio alterius consequendum.

Præterea anima rationalis separata habet appetitum naturalem ad corpus, & ad vnionem eius, ex Diuo Thoma, 1. p. q. 76. a. 1. ad 6. & tamen non potest iteratò illi conjungi ab agente naturali: ergo simili modo, &c. vide lib. 1. Phys. q. 2. à numero 148.

77. Dicendum est tertiò prædictum desiderium naturale elicitum, de quo hactenus egimus, esse etiam necessarium quò ad specificationem circà beatitudinem in communi sumptam, non verò quoad exercitium, siue sumatur in communi, siue in particulari, nisi sermo sit de beatitudine respectu Patriæ, hoc est, de Deo clarè viso, in quem desiderant Angeli prospicere.

Hæc est expressa sancti Thomæ 1. p. q. 82. a. 1. & 2. & ibi Caietani. Item 1. 2. q. 5. a. 8. vbi Sanctus Doctor ita loquitur: *Beatitudo potest dupliciter considerari. Vno modo secundùm communem rationem beatitudinis: & sic necesse est, quòd omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est, vt sit bonum perfectum. Cùm autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus, quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Vnde appetere beatitudinem, nihil aliud est, quàm appetere, vt voluntas satietur, quod quilibet vult.*

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundùm specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conueniat: & per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt.

78. Ex quibus satis probata manet conclusio. Cùm enim voluntas ità ex se determinata sit ad beatitudinem in communi, vt nequeat eam odio habere secundùm rationem beatitudinis, quia sic est bonum perfectum: consequenter necessitatur ad eam quò ad specificationem actus, cùm non possit ad oppositum. Quia verò voluntas circà quoduis objectum, libera est, nisi velis excipere Deum clarè visum, consequenter non necessitatur quòad exercitium actus ad desiderium beatitudinis, vt nobis satis experientiâ notum est: & multò minùs loquendo de beatitudine secundùm specialem ratio-

nem, cùm multi nesciant in quo consistat: & quamuis scirent, vt Christiani, in eorum tamen potestate est eam actu desiderare, vel non desiderare, cùm etiam eis liberum sit cognitionem ab illa auertere, sine qua non operatur voluntas.

Obijcies primò: voluntas seu appetitus ille beatitudinis, fertur ad perfectionem realẽ, quâ intrinsecè perficiatur: ergo fertur ad aliquid particulare, quia perfectio realis non est aliquid vniuersale, perficiens voluntatem. Ergo malè concluſum est appetitum fieri ad beatitudinem in communi, & non in particulari.

Præterea: commune, seu vniuersale, non est obiectum voluntatis, sed intellectus, aut consequens actum intellectus: ergo appetitus, de quo est sermo, non versatur circà beatitudinem in communi, sed in particulari.

80. Respondeo, omnem potentiam non determinatam ad vnum numero obiectum, dici respicere aliquid in communi, & vniuersaliter, quia respicit quodcunque singulare contentum intrà limites sui obiecti. Hac enim ratione oculus non determinatur ad vnum numero colorem, putà ad hanc numero albedinem, sed vniuersaliter appetit videre quemcunque colorem, licet non attingat ipsam vniuersalitatem coloris, seu intentionem vniuersalitatis, quæ à solo attingitur intellectu.

Voluntas ergo versatur circà beatitudinem in communi, & eam appetit in communi, hoc est abstrahendo ab hac & illa numero, specie & genere: quidquid tamen illud sit, in quo reperitur beatitudo: quamuis non appetat modum illum, quo sibi obijcitur, nempe vniuersalitatem. Aliud ergo est respicere vniuersalitatem, seu vniuersalitatis intentionem alicujus obiecti: & aliud respicere tale obiectum vniuersaliter: quia illud pertinet ad intellectum; istud verò ad quamlibet potentiam non determinatam ad vnum numero. Lege quæstionem sextam Logicæ, numero 26. vbi ex Caietano illud vocauimus vniuersale nominaliter sumptum; istud verò vniuersale aduerbialiter.

81. Obiicies secundò: ideò habemus desiderium naturale seu necessarium quòad specificationem circà beatitudinem in communi sumptam, quia includit rationem boni perfecti, & excludit omne malum. Sed vera beatitudo in particulari sumpta includit rationem boni perfecti, & excludit omne malum: ergo multò magis desideratur necessariò in particulari, quàm in communi.

Præterea; particulare includit majorem perfectionem, quàm vniuersale, vt homo majorem quàm animal: ergo si beatitudo necessariò appetitur in communi, etiam & beatitudo in particulari.

Tertiò: si intellectus non magis dubitat de beatitudine in parti-

culari, quàm de beatitudine in communi, nulla est ratio cur eam non appetat in particulari: ergo appetit necessariò, alioquin appeteret idem necessariò, & non necessariò: quod inuoluit contradictionem.

82. Respondeo ad primum, si vera beatitudo in particulari videretur, vt in patria, appeteretur necessariò, vt suprà visum est: sed in conclusione sermo est de beatitudine in particulari non clarè visa. Et sic patet solutio ad secundum.

Ad tertium dico, ad desiderium naturale, seu necessarium beatitudinis, non sufficere indubitationem de illa: nullus enim fidelis de illa dubitat: sed requiritur euidentià, quæ in Patria tantùm conceditur. Aliud enim est certum esse ex euidentia, & aliud ex adhæsione per fidem.

83. Aduerte autem Scotum prædictis & similibus argumentis impetere prædictam opinionem: sed tamen ab ea non dissentit secundùm rem vt notat Cajetanus citatâ q. primæ partis, sed est quæstio de verbis. *Ipse enim*, inquit, *accipit naturale omninò, scilicet quò ad specificationem, & exercitium. Et sic vult primò, quòd non detur in voluntate appetitus naturalis, qui sit actus elicitus. Secundò, quòd respectu beatitudinis in communi voluntas est determinata quò ad specificationem actus, non quò ad exercitium, vt patet intuenti, quamuis non vtatur istis terminis. Vtrumque autem horum docuit Sanctus Thomas.* Hæc Cajetanus. Vnde non reliquitur nobis hac in parte locus problematicæ tractationis.

SECTIO QVARTA.

Satisfit aliquibus quæstionibus ad præcedentem materiam spectantibus.

84. QVÆRES primò, vtrùm omnia appetamus propter beatitudinem, ità vt nihil appetatur, nisi vel ipsa, vel propter ipsam: & ità in appetitu cuiusque boni particularis includatur affectus beatitudinis.

Respondeo affirmatiuè, loquendo de beatitudine in communi, & absolutè sumptâ. Dico, *absolutè sumptâ*: quia si proponatur cum circumstantiis, *v. g.* quatenus acquiri debet per media difficilia, & ardua, tunc potest aliquis eam non appetere, saltem efficaciter, quia sic in illa apparet aliqua ratio mali.

Dico, *beatitudine in communi*, hoc est formaliter, & non quantum ad id in quo verè reperitur ratio beatitudinis, quod est eam materialiter accipere. Neque enim beatitudo in communi includitur in omni bono particulari, sicut in quolibet bono particulari includitur ratio communis boni. Propter quod non potest aliquis velle aliquod bonum particulare, quin simul velit bonum in communi; potest tamen velle aliquid in particulari, quod repugnet beatitudini in communi; quia conceptus beatitudinis importat bonum integrum, & consummatum, ac proinde in omni bono particulari non inclusum.

85. Igitur sumendo beatitudinem in communi, & non quantum ad id, in quo verè reperitur ratio communis beatitudinis, tunc omnia appetimus propter beatitudinem, seu fœlicitatem: quia in appetitu vniuscunque boni includitur, saltem virtualiter, affectus beatitudinis, seu desiderium habendi omne bonum, & carendi omni malo.

Hoc expressè docuit Sanctus Thomas 1. 2. q. 1. a. 6. & probat duplici ratione. Prima est: quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni, quod vel est bonum perfectum, id est beatitudo, vel appetitur vt tendens in illud, quia inchoatio alicuius semper ordinatur ad consummationem ipsius, seu in perfectionem consummatam, quæ fit per vltimum finem.

Secunda ratio: quia sicut causæ secundæ non mouent, nisi secundùm quod mouentur à primo mouente: ità secunda appetibilia non mouent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est vltimus finis, seu beatitudo. Vide suprà, q. 1. numero 64.

86. Hæc, si lubet, distinctius exprimit Sanctus Doctor in 4. sent. ad Hanibaldum, d. 49. q. vnica, a. 3. his verbis: *Vnaquæque potentia naturaliter tendit in suum obiectum, sicut visus in colorem. Voluntatis autem obiectum est bonum. Vnde omnes homines naturaliter bonum volunt, non autem quodcunque, sed bonum proprium sibi. Et sicut bonum proprium appetunt, ità boni proprij perfectionem: omne enim diminutum perfectionem sui exoptat. Bonum autem hominis proprium perfectum est ipsa beatitudo: ideóque omnes homines appetunt beatitudinem. Quidquid autem homines volunt, volunt propter aliquod bonum vel verum vel apparens consequendum vel perficiendum. Quare quidquid appetunt homines, appetunt propter beatitudinem.*

Adde quod in vnoquoque genere est vnum primum, quod est causa cœterorum illius generis, vt habet axioma commune: beatitudo autem est primum in genere appetibilium: ergo este causa cur cœtera appetantur.

87. Probatur præterea ex Sancto Augustino 13. de Trinitate, c. 5. in

fine, vbi sic ait: *Verum est quòd omnes homines esse beati velint: id. que vnum ardentissimo amore appetant, & propter hoc cætera, quæcunque appetunt.*

Nec ipse etiam Cicero aliud sensit lib. 1. de finibus ante medium, numero mihi 29. vbi sic loquitur: *quærimus igitur quid sit extremum, quid vltimum bonorum, quod omnium Philosophorum sententiâ tale debet esse, vt ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam.*

Et hoc etiam asserit Sanctus Augustinus de ipsis malis, & peccantibus, in tractatu de Epicureis, & Stoicis, tomo 6. his verbis: *Si malos separatos & à bonis discretos interrogare possem, & dicere, vultis beati esse, nemo diceret nolo. v. g. pone aliquem furem: quæro ab illo, quare furtum facis? vt habeam, inquit, quod non habebam. Quare vis habere quod non habebas? quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere: sed in eo imprudens est, & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Ex quibus patet, etiam in actionibus vitiosis, beatitudinis affectum includi.

88. Sanctus Thomas 1. 2. q. 1. a. 7. hæc omnia, & jam datam responsionem optimè complexus est vt sequitur: *De vltimo fine possumus loqui dupliciter. Vno modo secundùm rationem vltimi finis: alio modo secundùm id, in quo finis vltimi ratio inuenitur. Quantum igitur ad rationem vltimi finis, omnes conueniunt in appetitu finis vltimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio vltimi finis. Sed quantum ad id, in quo ista ratio inuenitur, non omnes homines conueniunt in vltimo fine. Nam quidam appetunt diuitias, tamquam consummatum bonum: quidam verò voluptatem: quidam verò quodcunque aliud; sicut & omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maximè delectatur qui habet optimum gustum: & similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tamquam vltimum finem appetit habens affectum benè dispositum.*

89. Scotus in 4. d. 49. q. 10. prædictis nonnihil refragari videtur, asserens nnmero 15. hominem appetitu elicito, & deliberatiuo non velle propter beatitudinem, quidquid vult, tùm negatiuè, tùm contrariè. Negatiuè quidem, non volendo ipsam propter beatitudinem. Contrariè verò, appetendo aliquid beatitudini oppositum.

Primum patet: tùm quia potest intellectus aliud, quàm beatitudinem cogitare, & consequenter voluntas velle: tùm quia intellectus potest bonum aliquod considerare vt bonum in se, & non vt ad finem ordinatur: & ità voluntas potest ipsum velle non in ordine ad beatitudinem.

Secundum etiam constat: quia stante certitudine in fideli, quòd beatitudo consistit in Deo vno & trino, & quòd furtum malum est,

& auertit ab illa beatitudine, potest homo velle furari.

90. Istis tamen facilè respondetur ex eodem Diuo Thoma, articulo 6. proximè citato. Primo quidem in responsione ad 3. non esse opus vt semper aliquis cogitet de vltimo finè quandocunque quippiam appetit, vt dicatur appetere propter beatitudinem; quia virtus primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu: quo fit, vt virtualiter, si non actualiter voluntas illud velit propter vltimum finem. Quando item aliquod bonum appetitur, semper appetitur, saltem vt bonum appetentis, & consequenter propter beatitudinem: quia inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, vt dictum est numero 83.

Secundo verò facilè occurritur ex eo quòd nullus potest appetere oppositum suæ plenæ perfectionis; quia quidquid appetit, illud appetit vt aliquam perfectionem, vt aliquod bonum habeat, licet appetat aliquid contrarium beatitudini materialiter sumptæ: hoc est contrà id, quod reuera est vltimus finis, vt dum peccat mortaliter. Lege sectionem sextam quæstionis primæ.

91. Nihilominùs existimo, Scotum non esse contrarium prædictæ resolutioni, vt constare potest ex solutione argumentorum, quæ initio quæstionis sibi proposuit. Nam auctoritatem Augustini, quam numero 84. attulimus, ità explicat numero 16. vt vera sit de appetitu recto, non autem de illicito. Quod est dicere eum, qui peccat, non appetere illud in quo verè reperitur beatitudo: quæ est etiam mens Diui Thomæ, vt patet ex verbis citatis numero 85.

Soluendo item illud quod addidimus numero 83. *Primum in vnoquoque genere est causa cæterorum*; concedit, primum appetibile causam esse secundùm se omnium appetibilium; non tamen in ordine ad potentiam, nisi sit talis, quæ non potest nisi ordinatè velle, & tendere in obiectum. Vnde non aliud intendit, quàm quod diximus in solutione proxima.

92. Tertium etiam argumentum quod ibidem proposuit: quòd si quid non appetitur propter beatitudinem, seu propter aliud, appetitur vt beatitudo; soluit dicendo, quòd appetitur propter se negatiuè, id est, non propter aliud, quia non appetit illud vt referibile, seu vt relatum ad aliud; sed non hinc sequitur quòd illud appetat vt beatitudinem, quia non appetit illud propter se contrariè, hoc est, vt non referibile. Quibus euidenter demonstrat loqui se de appetitu actuali, & explicito, quo negat appeti beatitudinem, non verò de virtuali & implicito: quæ est opinio Sancti Thomæ.

Denique respondendo ad argumentum in oppositum, ait numero 17. Verum esse quòd non omnis actu elicito vult beatitudinem, quia non cognoscit: secùs loquendo de appetitu naturali, qui non

loquitur cognitionem. Apertè ergo loquitur de appetitu respectu beatitudinis naturaliter sumptæ, & secundùm illud in quo verè consistit beatitudo, quod non cognoscitur ab omnibus: non verò de appetitu beatitudinis formaliter, & in communi sumptæ, quia hic semper est ad finem, & beatitudinem, saltem implicitè, & virtualiter. Est ergo tantùm disputatio in verbis.

93. Quæres secundò, vtrùm damnati appetant beatitudinem? si enim non appetunt, ergo non omnes homines appetunt. Constat autem quod damnati non eam appetunt, dupliciter, primò quia desperant de illa vnquam assequendâ. Vt autem ait Augustinus 10. de Trinitate, c. 10. in medio: *cujus adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepidè amat, aut omninò non amat, quàmuis quàm pulchra sit videat.* Secundò, quia non datur appetitus elicitus & voluntarius de impossibili: damnati autem apprehendunt beatitudinem, vt sibi impossibilem. Et multò minùs datur appetitus naturalis de impossibili, quia esset frustra.

94. Ad hanc quæstionem respondet Scotus in 4. d. 49. q. 10. citatâ, numero 11. appetitum naturalem innatum respectu beatitudinis inesse damnatis: quia hic nihil est aliud, quàm inclinatio naturæ ad suam perfectionem: & ideò manente naturâ, manet ille appetitus: neque frustrà est, nisi dicantur quòd damnati frustrà sunt homines, aut Angeli. Vnde sufficit vt natura non frustretur perfectione suâ secundùm totam suam speciem, alioquin appetitus ad videndum, esset in homine frustrà propter cœcos. Qui tamen dicunt omnes Angelos specie differre, dicerent appetitum illum esse frustrà in damnatis ratione speciei.

95. Numero autem 12. fatetur etiam appetitum elicitum beatitudinis conformem appetitui naturali, posse illis inesse, quando beatitudinem considerant, ità vt possint illam appetere sicut mali in via, affectione tamen commodi immoderatâ, & non affectione justitiæ, sicut solent justi: quia nullus habitus obstinationis videtur posse eos magis inclinare ad oppositum beatitudinis, quam appetitus naturalis ad volendam ipsam beatitudinem. Et in hoc fortè maximâ pœnâ afficiuntur: quia hinc intensè, maximèque volunt beatitudinem, in cujus consideratione maximè delectarentur: inde verò sic detinentur in consideratione captiuantis ignis, vt non permittantur considerare Deum, vt est objectum naturalis beatitudinis, aut etiam seipsos. Vel si permittantur considerare, & desiderare, majus inde supplicium hauriunt, vt simul summè appetant, & summè simul inde ob desperationem retrahantur.

95. Ad rationes in contrarium allatas numero 93. respondet, duplicem distinguendam esse volitionem, alteram efficacem, secundùm

cum quam appetitur finis per media ad illum consequendum ordinata. Altera simplicem, seu *conditionatam*, quæ est respectu alicujus finis, non exequendo media ad illum consequendum necessaria, sed simpliciter appetitur per illam finis ille, & voluntas vellet tendere in ipsum si posset, & si objectum esset secundùm se presens.

Primò modo non est volitio alicujus apprehensi sub ratione impossibilis, inquit, sed tantùm possibilis, vt patet de sanitate varijs infirmis propositâ. Secundo modo potest esse respectu impossibilis, & maximè intensa, vt patet de eo, qui vellet furari, licet opportunitas ei tunc sit impossibilis. Et hoc modo damnati appetunt maximè beatitudinem vt bonum commodum. Lege quæ in simili diximus de appetitu materiæ ad formas sibi impossibiles, libro 1. Phys. q. 2. sectione 9. à numero 148.

SECTIO QVINTA.

De dotibus beatorum.

97. DOtis nomen diuersimodè accipitur à diuersis auctoribus. Aliqui enim volunt eo vniuersaliter significari quamcunque perfectionem, & ornatum cujusuis hominis; & ità aliquem dici scientiâ dotatum, vel virtute, vel sapientiâ, &c. Vnde Ouidius citatus à diuo Thoma, illud si vsurpans ait.

Et quacunque potes dote placere, place.

98. Sed quamuis vsus ille communis sit, & legitimus: Acceptio tamen ejus propria, & secundùm principalem, primamque nominis institutionem, est, vt significet aliquod donum pertinens ad matrimonium. Verùm adhuc circà hoc diuisi sunt auctores: quia secundùm aliquos, *dos* propriè dicitur donum, quod in matrimonio corporali datur sponsæ ex parte sponsi, hoc est ab ipso spondeo, aut sponsi parentibus, quando in domum sponsi traducitur, pertinens ad ornatum ipsius sponsæ. Et ità accipitur Geneseos 34. 12. vbi Hierem loquens Iacob, & filijs ejus, postulansque Dinam eorũ sororem in vxorẽ, ait *augete dotem, & munera postulate, & libenter tribuam quod petieritis.* Vnde, inquiunt auctores isti, ornatus, qui sanctis à Christo tribuitur, quando in domum gloriæ traducuntur, *dos* nominatur.

Nihilominus hæc non est propria *dotis* acceptio: sed quidquid illud sit, quod sponsus dat sponsæ, vocatur propriè *donatio propter*

nuptias, seu *ante nuptias*, vel antipherna, ἀντιφέρνη hoc est, veluti *dotis* compensatio.

Posset tamen dici istiusmodi donum factum sponsæ ex parte sponsi *dotem* ideò propriè vocari, quia sponsus ob nimium amorem erga sponsam, aut aliâ quáuis ratione, illi tribuit vice & loco parentum eius, quod ipsi alioquin dare debuissent.

99. Quare alij cum juristis, quorum propriè est istud definire, in syntagmate juris lib. 8. c. 7. & lib. 9. c. 18. dicunt *dotem* propriè esse donum, quod ex parte sponsæ, seu parentum illius tribuitur sponso, seu his qui sunt ex parte sponsi; tum vt prouideatur viro, quo sponsam, liberosque nutrire valeat, & alia matrimonij onera, si quæ occurant, subire: tùm vt ipsa ornetur sponsa, & jucundè, ac suauiter vitam cum marito transigat: & eâ quidem ratione, vt *dotis* dominium semper sponsæ conseruetur, ità vt, matrimonio soluto, illi integra remaneat; vsus verò illius penes maritum sit. Atque hoc modo sumitur *dos* 3. Regum 9. 16. ubi dicitur, quòd *Pharao Rex Ægypti cepit Gazer, & dedit eam in dotem filiæ suæ, vxori Salomonis.*

100. In hac ergo acceptione, & per similitudinem ad ipsam debent intelligi Theologi dum dicunt, quasdam *dotes* beatis diuinitùs tribui, quando in gloriam transferuntur, hoc est, quædam dona, ad eorum ornatum pertinentia, & ad summam jucunditatem, quæ in gloria reperitur perficiendam, vt ità delectabiliter, & suauissimè diuino suo sponso, nempe Christo, perfruantur. Et hæc quidem dona sunt sponsi, inquantum ad ejus honorem & gloriam cedunt: sed sunt etiam sponsæ, quatenus illis ipsa ornatur, perficitur, perfruitur.

Quod autem jure merito sanctis *dote* assignentur à Doctoribus, patet primò quia conjunctio spiritalis Ecclesiæ cum Christo vocatur matrimonium Ephes. 5. *Sacramentum hoc magnum est in Christo, & in Ecclesiâ*: ergo sicut in matrimonio corporali datur *dos* sponsæ, ita & in spirituali debet dari.

Secundò: quia ornamenta sponsarum ad *dotem* pertinent: sancti autem traducuntur ornati in gloriam Isaiæ 61. 10 *induit me vestimentis salutis quasi sponsam ornatam monilibus suis.*

101. Ex quibus facilè est intelligere definitionem hujusmodi beatificæ *dotis*, quæ communiter assignari solet his verbis: *dos est perpetuus ornatus animæ & corporis, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine jugiter perseuerans.* Dicitur, animæ, & corporis: quia sicut propriæ & spiritales dotes animæ tribuuntur, ità corpori propriæ, & corporales conuenient, vt dicemus infrà. Ponitur, *vitæ sufficiens*, vitæ nimirum æternæ vtriusque partis, scilicet corporis & animæ, totiusque conjuncti, vt ijs donis, ijsque ornamentis sufficientissimè perficiantur, & in perpetuas delectentur æternitates in consortio amantissimi sponsi Christi Iesu.

102. Dices: ornatus, seu *dotes* prædictæ dantur sponsæ in beatitudine à Patre sponsi; nam omne *datum optimum, & omne donum perfectum desursum est descendens à Patre luminum*, Iacobi 1. ergo vel acceptio *dotis* à Iuristis assignata non est legitima, vel hujusmodi dona beatis concessa, non sunt *dotes* appellanda.

Adde, quòd non dantur *dotes* sanctis in via existentibus, licet spiritale matrimonium cum Christo ab Ecclesia militante contrahatur per fidem, Ephesiorum 5.32. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo & in Ecclesia*: ergo ratione simili non debent assignari *dotes* pro sanctis in alia vita.

103. Respondeo ad primum juxtà dicta in fine numeri *98*. sponsam dotari posse non solùm à Patre, aut parentibus ejus, sed etiam ab extraneis, quando extranei vicem subeunt, locumque parentum. Vnde communiter duplex solet *dos* distingui, alia dicitur *profectitia*, quando Pater sponsæ, aut ipse sponsus illam donat: Alia vocatur *adventitia*, quando illam dat extraneus. Quamuis ergo *dotes* tribuantur beatis ab ipso sponso Christo, seu à Patre sponsi Deo Optimo Maximo, poterunt vocari propriè *dotes*.

104. Respondeo secundò ex Diuo Thoma in 4. d. 49. 4. q. a. 1. ad 2. *Quòd Pater sponsi scilicet Christi, est persona sola patris: pater autem sponsæ est tota Trinitas: effectus enim in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Vnde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre sponsæ quam à patre sponsi. Sed tamen hæc collatio, quamuis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum: personæ quidem Patris vt danti, quia in ipso est authoritas, & si etiam paternitas respectu creaturæ appropriatur, vt sic idem sit pater sponsi & sponsæ. Filio verò appropriatur, inquantùm propter ipsum, & per ipsum dantur: sed Spiritui Sancto, inquantum in ipso, & secundùm ipsum dantur: amor enim est omnis donationis ratio.*

105. Ad aliud dico ex eodem Sancto Doctore ibidem ad 4. *Quòd dotes non consueuerunt assignari sponsæ quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, vt præsentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus peregrinamur à Domino*, 2. Corinth. 5. 7. quia scilicet sumus extrà patriam, vel sumus absentes ab eo, quia licet ipse sit præsens, eum præsentem non videmus. Vnde ibidem subjungit Apostolus, *per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Et ideò dona quæ sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur *dotes*, benè autem quæ illis conferuntur quando assumuntur ad gloriam, in qua sponso præsentialiter perfruuntur.

106. Cæterùm communiter assignari solent tres animæ beatæ dotes (de dotibus enim corporis erit nobis inferiùs agendũ) videlicet *visio*,

dilectio, *fruitio*, vt docet ibidem Sanctus Thomas a. 5. aut vt alij nominant, *visio*, *comprehensio*, *fruitio*, vel *visio*, *dilectio*, *comprehensio*; quæ assignationes, inquit, reducuntur in idem. *Dos* enim est aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur ad operationem, in qua beatitudo consistit. In hac autem operatione duo requiruntur, scilicet substantia operationis, quæ est visio, & perfectio eius, quæ est delectatio.

107. Potest autem visio aliqua esse delectabilis dupliciter, nempe ex parte objecti, quia est delectabile: & ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est, nam delectamur in cognoscendo mala, quamuis mala nos non delectent. Quia ergo visio beatifica debet esse perfectissima, ideò vtroque modo delectabilis esse debet. Vt autem delectabilis sit ex parte sui, requiritur vt sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum, qui visionem eliciat, nempe lumen gloriæ: & sic est vna *dos*, quæ dicitur ab omnibus visio.

Vt autem sit delectabilis ex parte objecti, requiritur quòd ipsum visibile sit conueniens, & quòd sit conjunctum, siue præsentissimum: talis autem conuenientia fit per affectum, quia illud quod summè diligimus, conuenientissimum æstimamus: & quantum ad hoc ponitur *dos*, à quibusdam nominata *dilectio*, ab alijs *fruitio*. Pro conjunctione autem ex parte visibilis requisitâ, ponitur à quibusdam *comprehensio*, quæ nihil aliud est quàm in præsentia Deum habere, & in seipso tenere: ab aliis dicitur *fruitio*, non spei quidem, sed rei, sicut est Patria.

108. Hoc ergo modo tres *Dotes* assignantur respondentes tribus virtutibus Theologicis, scilicet *visio* fidei: spei verò *comprehensio*, vel *fruitio* secundùm vnam acceptionem: charitati verò *dilectio*, vel *fruitio* secundùm aliam assignationem: fruitio enim perfecta, qualis in Patria habebitur, includit in se dilectionem, & comprehensionem, & ideò à quibusdam accipitur pro vno, à quibusdam verò pro alio. Comprehensio tamen vel fruitio, vt ponitur pro comprehensione, non importat distinctum ab habitu visionis, & habitu dilectionis, sed importat remotionem impedimentorum ob quæ non poterat mens præsentialiter Deo conjungi, quæ remotio fit à lumine gloriæ, faciente eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, & ad prædominandum corpori, & alia hujusmodi. Hæc fermè Diuus Thomas.

109. Aduertere autem oportet ex eodem sancto Doctore ibidem, a. 2. quòd quando *dotes* nomine operationis designantur, & vocantur *visio*, *dilectio*, *fruitio*, debet sumi visio habitualiter, & non actualiter, sicut & dilectio & fruitio: hoc est pro habitibus elicientibus hujusmodi operationes, vel pro dispositionibus, & alijs quibuscun-

que qualitatibus ordinatis ad perfectam beatitudinis operationem. Nam visio non est *dos*, sed est beatitudo essentialis, & conjunctio spiritualis animæ cum Christo: lumen autem gloriæ, seu ipsa gloriæ claritas, quâ anima diuinitùs illustratur ad Deum videndum, est *dos*, quę visio appellatur & dispositio ad prędictam conjunctionem. Idemque dicendum de fruitione, & dilectione.

110. Quæres vtrùm *dotes* debeant Christo tribui? Ratio dubitandi prouenit primò ex eo quòd Christus habet perfectam visionem, fruitionem, & delectationem, & habitus siue dispositiones & qualitates ad hujusmodi operationes: Hæc autem habent rationem *dotis* vt visum jam est.

Secundò: quoddam spiritale matrimonium inuenitur in Christo, videlicet duarum naturarum, humanæ & diuinæ in vna persona; propter quod humana natura dicitur esse desponsata à verbo, Psalmo *18. Et ipsa tanquam sponsus procedens de thalamo suo.* Vbi Glossa ex Augustino dicit, *de thalamo, id est, virginali vtero, vbi Deus humanæ naturæ vt sponsus sponsæ copulatus est.* Idemque docet Gregorius Homilia 38. in Euangelia his verbis: *tunc Deus pater filio suo nuptias fecit quando hunc in vtero virginis humanæ naturæ conjunxit:* Ergo negandum non est quin Christo dotes tribuendæ sint

111 Tertiò: vt ait Augustinus libro 3. de Doctrina Christiana, c. *31.* iuxta primam Ticonij regulam, propter vnitatem corporis mystici, quæ est inter caput, & membra, Christus non solùm se nominat sponsum, sed etiam sponsam, Esaïæ 61. *Quasi sponsum decoratum corona, & quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Cùm ergo *dotes* tribuantur sponsæ, non debent Christo denegari.

Denique Christus est Ecclesiæ membrum, juxta illud 1. Cor. 12. *Vos estis corpus Christi & membra de membro.* Cùm ergo Ecclesia sit sponsa, eique *dotes* debeantur, Christo quoque debent concedi.

112. Respondeo ex Sancto Thoma, a. *3.* aliquos in hac esse opinione, vt Christo *dotes* conueniant sub ratione *dotis*. In eo enim triplicem vnionem distingunt, vnam consentaneam, quâ vnitur Deo per connexionem amoris. Alteram *dignatiuam*, quâ natura humana vnitur diuinæ: & tertiam, quâ ipse Christus vnitur Ecclesiæ. Et secundùm hanc tertiam, licet Christo competat excellentissimè id quod est *dos*, non tamen sub ratione *dotis* quia in ea Christus est sponsus, Ecclesia verò sponsa; *dos* autem datur sponsæ, & non sponso, nisi quantum ad vsum, vt dictum est numero *99.* Secundùm alias verò duas vniones dicunt, *dotes* conuenire Christo in ratione *dotis*.

113. Nihilominùs rationabilior est opposita sententia, quia in vnione, quâ Christus vnitur Deo per consensum amoris, inquantum est Deus, non interuenit ratio matrimonii, cùm non sit ibi aliqua sub-

jectio, quæ requiritur in sponsa ad sponsum. Similiter in coniunctione humanæ naturæ ad diuinam, vel etiam per conformitatem voluntatis, non adest propria ratio *dotis*; primò quia non est ibi conformitas specifica naturæ, quæ inter sponsum & sponsam requiritur in illo matrimonio, in quo *dotes* tribuuntur. Secundò, quia non reperitur distinctio personarum. Vnde concludit Diuus Thomas: *Dicendum quod vel omninò non conuenit Christo ratio dotis, vel non ità propriè sicut alijs Sanctis: ea tamen, quæ dotes dicuntur, excellentissimè ei conueniunt*, putà visio, fruitio, delectatio. Et ità patet solutio ad primum oppositæ sententiæ.

114. Ad secundum patet etiam solutio, quia non reperitur ibi personarum distinctio: vnde quando humana natura dicitur desponsata à verbo, dum illi vnita est, hoc dicitur solùm quia habet quendam actum sponsæ, quatenus illi inseparabiliter vnitur, & est illi inferior, ab eóque regitur sicut sponsa à sponso. Vnde sanctus Gregorius ibidem castigans quod præmis erat, sic subjungit: *sed quia ex duabus personis fieri solet ista conjunctio, absit hoc ab intellectibus nostris, vt personam Dei & hominis Redemptoris nostri Iesu Christi ex duabus personis credamus vnitam. Aptiùs ergo, atque securiùs dici potest, quòd in hoc pater filio suo nuptias fecit, quo ei per incarnationi mysterium sanctam Ecclesiam sociauit.*

115. Ad tertium respondendum est Christum se nominare sponsum, assumendo personam Ecclesiæ sponsæ suæ, & ita dici potest habere *dotes*, quia Ecclesia eas habet, sicut dicitur psalmo 67. 19. *accepisti dona in hominibus.* Et hoc rectè expressit Augustinus capite illo 31. his verbis: *Scientes aliquando capitis & corporis id est, Christi, & Ecclesiæ, vnam personam nobis intimari... non hæsitemus quando à capite ad corpus, vel à corpore transitur ad caput, & tamen non recedituv ab vna eademque persona. Vna enim persona loquitur dicens*, sicut sponso imposuit mihi mitram, & sicut sponsam ornauit me ornamento: *& tamen quid horum duorum capiti, quid corpori, id est, quid Christo, quid Ecclesiæ conueniat, vtique intelligendum est.*

116. Ad quartum dicendum, Ecclesiam aliquando sumi pro corpore, quod Christo sicut capiti conjungitur, & sic habere rationem sponsæ: Christum autem hoc modo non esse membrum Ecclesiæ, sed caput influens omnibus Ecclesiæ membris. Aliquandò verò sumitur Ecclesia prout includit caput & membra conjuncta: & ità Christus dicitur membrum Ecclesiæ, inquantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam: quamuis reuerà non valde propriè membrum dicatur, quia membrum importat partialitatem quamdam; & bonum spirituale non est particulatum in Christo, sed est totaliter, & integrum (ità vt ipse & alia non

sit aliquod majus ipso solo, quia ipse est totum Ecclesiæ bonum.

Quatenus ergo ex Christo, & Ecclesiæ per conjunctionem spiritualem vnum effectum est, Ecclesia non solùm dicit sponsam, sed sponsum & sponsam : ideóque licet Christus dicatur aliquo modo membrum Ecclesiæ; nullatenus tamen dici potest membrum sponsæ, ac proinde ratio *dotis* non potest illi conuenire. Lege Diuum Thomam loco citato, & in supplemento tertiæ partis, q. *95*. in quod ex integro transcripta sunt, quæ habet super sententias.

117. Quæres secundò, num etiam Angelis conueniat habere *dotes*? Respondeo posse facilè colligi ex dictis, rationem *dotis* non ità propriè illis competere sicut hominibus, quia non habent cum Christo naturæ conformitatem quòad speciem, sicut requiritur inter sponsum & sponsam. Vnde qnamuis Angeli pertineant ad vnitatem Ecclesiæ, non sunt tamen membra illius, secundùm quod dicitur sponsa per conformitatem naturæ; ideóque *dotes* non competunt illis propriè, quamuis ea, quæ ad *dotes* animæ pertinent, eis conueniant, sicut visio, fruitio, delectatio, item conjunctio spiritalis cum Deo, & quòd Christus sit eorum caput. Hæc enim non sufficiunt ad propriam rationem *dotis*, cùm ad perfectam matrimonij rationem oporteat, vt sponsus & sponsa in specie naturæ conueniant, sicut ad perfectam rationem capitis requiritur naturæ conformitas.

SECTIO SEXTA.

De aureolis beatorum.

118. DE hac quæstione tractat Sanctus Thomas distinctione 49. citatâ libri 4. sententiarum, q. 5. significant autem aureolæ (suple coronæ) quædam specialia dona, siue præmia, quæ ob specialia opera, & specialem certaminis Christiani rationem, quam justi in hujus vitæ militia subjerunt, in æterna vita ipsis redduntur: ait enim Paulus 2. Timoth. 2. 5. *Qui certat in agone, non coronatur nisi legitimè certauerit.*

Quemadmodum ergo in Ecclesia militante specialia dona redduntur ob specialia opera, vt corona victoribus, brauium currentibus; ita & in Ecclesia triumphante. Quod indicatur Exodi 25. versiculo 25. *Facies coronam interrasilem, & super illam alteram coronam aureolam*, Vbi Glossa ait: *ad coronam hanc pertinet canticum nouum quod virgines tantùm coram Agno canebant.* Vnde beatitudo essen-

BIBLIOTHEQUE TOULOUSE

tialis *corona* dicitur, vel *aurea*; ſpecialis verò beatitudo, acceſſoria, ſeu accidentalis, quæ quibuſdam beatis ob ſpecialia merita tribuitur, *aureola* diminutiuè nuncupatur, quaſi aliquid *aureæ* ſupradditum. Et hoc eſt ſpeciale quoddam gaudium de operibus quibuſdam, inſignis victoriæ rationem habentibus, quæ à quibuſdam ſanctis præ aliis patrata ſunt.

119. Docet autem ibi Sanctus Thomas, a. 1. beatorum præmium eſſentialè dici metaphoricè coronam, vel auream, tùm ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur: *militia enim eſt vita hominis ſuper terram* Iob 7. 1. tùm etiam ex parte præmij, per quod homo efficitur quodammodò diuinitatis particeps, & per conſequens regiæ poteſtatis, Apocalypſis 5. 10. *Feciſti nos Deo noſtro regnum & Sacerdotes*: corona autem eſt proprium ſignum Regiæ dignitatis. Et eádem ratione præmium, quod eſſentiali additur, coronæ rationem habet: ſed quia nihil illi ſuperaddi poteſt, quod minus non ſit, ideò ſuperadditum præmium *aureola* nominatur. Aut etiam quia aliquam ſimilitudinem ſeu expreſſionem *aureæ* continet; ſicut Varro lib. 3. de re ruſtica, c. 9. vocat *aureolam*, quod auri ſimilitudinem refert, quamuis Aureum non ſit: quia tamen aureola erat ex auro, ideò potiùs ſic nuncupatur, quia eſt aureâ minor.

Non eſt tamen omittendum, *aureolas*, ab aliquibus vocari *Laureolas*, in eo ſenſu, quo Tullius libro 2. Epiſtolarum, Epiſtolâ 10. paulò poſt principium, vſurpat *laureolam* pro minori laurea, ſiue triumpho: *velles*, inquit, *tantummodò, vt haberem negotij, quod eſſet ad laureolam ſatis.* Verùm communiùs, & vſitatiùs nomine *aureolæ* vti ſolent Theologi juxtà textum præfatum exodi.

120. Triplex porrò communiter aſſignatur aureola, videlicet pro Virginibus, Martyribus, & Doctoribus: & eas diſtinguit, & probat Sanctus Thomas a. 5. his verbis: *Aureola eſt quoddam priuilegiatum præmium, priuilegiatæ victoriæ reſpondens: & ideò ſecundùm priuilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ ſumuntur. In pugna enim, quæ eſt contrà carnem, ille potiſſimum victoriam obtinet, qui à delectabilibus venereis, quæ ſunt præcipua in hoc genere, omninò abſtinet: & ideò virginitati aureola debetur.*

In pugna verò, quâ contrà mundum pugnatur, illa eſt præcipua, cùm à mundo perſecutionem vſque ad mortem ſuſtinemus: vnde & Martyribus, qui in iſta pugna victoriam obtinent, ſecunda aureola debetur. In pugna verò, quâ contra diabolum pugnamus, illa eſt præcipua victoria, cùm aliquis hoſtem non ſolum à ſe, ſed à cordibus aliorum remouet; quod fit per prædicationem, & doctrinam: & ideò doctoribus, & prædicatoribus tertia aureola debetur...

Alij verò aureolas tres diſtinguunt ſecundùm ea, quibus Chriſto nobiliſſimè

bilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter mundum & Patrem: fuit ergo Doctor secundùm quod veritatem, quam à Patre acceperat, mundo manifestauit. Fuit autem martyr secundùm quod à mundo persecutionem sustinuit. Fuit verò virgo inquantum puritatem in seipso conseruauit Et ideò Doctores, martyres, virgines ei perfectissimè conformantur: vnde talibus debetur aureola.

121 Ex quibus colligere licet aureolam secundùm propriam rationem respicere pugnam, & victoriam, & quò difficilior est pugna, eò excellentiorem esse aureolam. Vnde quia pugna martyrij est secundùm seipsam fortior, & vehementiùs affligens, ideò aureola martyrum alijs aureolis præcellit; quam sequitur aureola virginum, quia pugna carnis est periculosior, diuturnior, & magis è vicino nobis imminens. Vltimo loco ponitur aureola Doctorum. Licet enim habitâ ratione eorum, de quibus est pugna, aureola Doctorum sit potior, quia est circà bona intelligibilia, aliæ verò pugnæ sunt circà sensibiles passiones: quia tamen ratio pugnæ est aureolæ essentialior: item difficultas pugnæ ex ipsâ pugna procedens est potior, quàm quæ prouenit ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior: ideò eminentia est maior in aureola martyrum, & deinde in aureola virginum, & vltimò in aureola Doctorum. Hæc ex Diuo Thoma, articulo 5. citato ad 2. q.

122. Vt autem prædicta omnia penitiùs intelligantur, notare oportet in primis pro aureola virginum, illam deberi non actui, hoc est virgini, quæ actu virginitatem seruat, alioquin illæ quæ habent voluntatem nubendi, morientes ante contractum matrimonium, mererentur aureolam: sed statui, hoc est, illi, quæ firmum habet propositum seruandi perpetuam virginitatem, seu perpetuam incorruptionem mentis & corporis siue hoc propositum votô firmauerit, siue non, modò tamen ex charitate, & propter Deum id præstiterit: quamuis hoc propositum, inquit Diuus Thomas a. 3. ad 1. q. aliquandò fuerit interruptum (integritate tamen carnis manente) dummodò in fine vitæ inueniatur: quia virginitas mentis reparari potest: quamuis non virginitas carnis.

Negandum tamen non est, quin gaudium aliquod, & *aureola* largè sumpta, respondeat incorruptis carne, quamuis non habuerint propositum seruandi perpetuam virginitatem: sicut innocentes, & pueri baptizati specialiter gaudebunt, quòd fuerint immunes à peccato actuali, quamuis illud patrandi opportunitate caruerint.

123. Quidquid autem sit de quantitate pugnæ & difficultatis, quam patiuntur virgines & viduæ in seruanda continentia, debetur potius *aureola* virginibus quàm viduis, quia perfectior est illarum victoria. Perfectissimum enim, & pulcherrimum genus

victoriæ est, hosti numquam cessisse: & corona non debetur pugnæ, sed victoriæ de pugna.

Quamuis item sanctissima virgo virginum nullam pugnam internam sustinuerit in seruanda continentia, quia omni fomitis corruptione, & inclinatione caruit: habet tamen aureolam propriè vt in hoc aliis Ecclesiæ membris conformetur, in quibus virginitas inuenitur: habuit enim pugnam per tentationem ab hoste qui Christum ipsum non est reueritus, Math. 4. licet, non habuerit à carne, inquit S. Thomas, a. 3. q. 1. ad 2.

124. Quod si aliqua per vim oppressa, nullatenùs consentiat, seruetque inuiolabiliter propositum seruandæ virginitatis, illam non amittit, siue pro fide, siue pro alia causa virtutis opprimatur. & si quidem pro fide, illud patiatur, ad genus martyrij pertinebit: vnde dicebat sancta Lucia: *Si me inuitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*: quia videlicet duplex præmium reportabit, alterum pro virginitate seruata, alterum pro toleratâ injuria.

Cæterum, si Adam non peccasset, virginitas nullam addidisset perfectionem suprà continentiam conjugalem, quia fuissent tunc *nuptiæ honorabiles & thorus immaculatus*, omni concupiscentiæ fœditate sublatâ, longè excellentiori ratione, quàm illæ de quibus Apostolus Hebræorum *13. 4. Honorabile connubium in omnibus, & thorus immaculatus.* Vnde virginitas non fuisset tunc seruata, nec ei aureola concessa: sicut neque in statu legis Mosaïcæ, nisi ex diuino instinctu seruata fuisset, vt creditur de Hieremia, & Helia, inquit Sanctus Thomas.

125. Secundò notandum est pro Martyribus, quòd sicut perfectissimæ victoriæ, quâ de internis carnis concupiscentiis triumphatur, debetur *aureola*, ità & perfectissimæ victoriæ, quæ habetur de externa impugnatione, seu externis passionibus: cujus quidem victoriæ perfectio sumitur primò ex magnitudine passionis, in qua mors cæteras excedit: ideóque, dum aliquis victoriam de morte & ad eam ordinatis, victoriam reportat, perfectissimè vincit.

Secundò sumitur ex causa pugnæ, dum pro causa honestissima pugnatur, hoc est pro Christo: Nam *martyrem non facit pœna, sed causa*, vt ait Cyprianus relatus à Gregorio, libro 2. indictione 10. epist. *36.* quod idem ait Sanctus Augustinus epist. 61. docens Donatistas *non posse habere martyrum mortem, quia Christianorum non habent vitam, cùm martyrem non faciat pœna, sed causa.*

126. Quando autem dicitur, *Martyrum esse mortem pro Christo susceptam*, ostenditur primò non sufficere ad *aureolam* martyrij voluntatem moriendi; quamuis contingere possit aliquem ex majori charitate velle sustinere martyrium, quàm qui de facto illud susti-

net: atque adeò æquale, vel majus præmium essentiale mereri. Ratio est, quia major est difficultas in ipsa actuali pugna, quàm in ejus desiderio.

Secundò ostenditur, quòd licet ad *aureolam* non sufficiat sola voluntas martyrij: si quis tamen propter fidem mortali vulnere cæsus est, & superuiuat, *aureolam* meretur, sicut beata Cæcilia, quæ triduo superuixit. Imò etiam si mortale vulnus non sit, sed tamen inde occumbat, vt in carcere post longum tempus, modò tamen non ex propria incuria cum culpa mortali mors contingat: vno verbo concludit Sanctus Thomas ad 7. *Qualitercunque igitur afflictio propter Christum illata vsque ad mortem continuetur, siue mors inde sequatur, siue non, aliquis martyr efficitur, & aureolam meretur: si verò non continuetur vsque ad mortem, non propter hoc aliquis dicetur martyr, sicut patet de Sylueſtro, de quo non ſelemnizat Eccleſia ſicut de martyre quia in pace vitam finiuit, quamuis prius aliquas paſſiones ſuſtinuerit.*

127. Tertiò ostenditur, non solā fidei confessionem esse causam ad martyrium sufficientem, sed quācunque aliam virtutem, non quidem solùm politicam, sed Christianam & infusam, quæ finem habeat Christum. *Quolibet enim actu virtutis*, inquit Sanctus Thomas ad 9. *aliquis teſtis Chriſti efficitur, inquantum opera, quæ in nobis Chriſtus perficit, teſtimonium bonitatis eius ſunt. Vnde aliquæ virgines ſunt occiſæ pro virginitate, quam ſeruare volebant, ſicut beata Agnes, & quædam aliæ, quarum martyria in Eccleſia celebrantur.*

Item si quis rempublicam ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur, & in tali defensione mortem sustineat, martyr erit, & aureolam merebitur, vt idem docet ad 11. Ad duodecimum verò ait, innocentes pro Christo occisos, si acceleratus fuit illis vlus rationis, vt quidam voluit, esse veros martyres: sin secùs, quia non pertingunt ad perfectam rationem martyrii defectu propriæ voluntatis: ex hoc tamen quòd passi sunt pro Christo, aliquid martyrij habent secundùm aliquam participationem, quatenùs gaudent, se in obsequium Christi occisos esse.

128. Dices: Sanctus Bernardus Sermone de innocentibus distinguit tria genera martyrum, *voluntate non nece*, sicut Ioannes Euangelista; *voluntate & nece*, vt Stephanus; *nece non voluntate*, vt Innocentes: si ergo debetur *aureola* martyrio magis, debetur martyrio voluntatis, cùm meritum ex voluntate procedat.

Præterea: afflictio corporis minor est, quàm afflictio mentis, vnde Hyeronymus Sermone de Assumptione ait: *rectè dixerim: Dei genitrix Virgo & martyr fuit, quamuis in pace vitam finiuerit.* Vnde etiam dicitur Lucæ 2. 35. *& tuam ipſius animam pertranſiuit gladius.*

Adde quod habet Gregorius Homilia 3. super Euangelia in fine:

Quamuis occasio persecutionis desit, habet tamen & pax nostra martyrium suum: quia etsi carnis colla ferro non subijcimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. Debetur ergo *aureola* interiori dolori: vel exterioi non debetur.

129. Respondeo, vt jam proximè diximus, Innocentes habuisse aliquam martyrij participationem ex hoc quòd passi sunt pro Christo, sed non perfectam rationem martyrij ob defectum propriæ voluntatis. Idemque dicendum de Ioann. Euangelista, & multis alijs, quibus aureola non tribuitur: quia hæc non debetur actui, qui per corpus non exercetur, vt contingit in amantibus virginitatem, martyrium & doctrinam. Et ità debet intelligi Bernardus.

Nec alio modo philosophandum est de sustinentibus dolores animi: non enim dicuntur martyres, nisi secundùm quamdam similitudinem: nam dolores tactus omnibus aliis præeminent. Et sic intelligendus est D. Gregorius, & Hieronymus: licet sermo ille sit supposititicius inter ejus opera.

130. Denique notandum est pro Doctoribus, & Prædicatoribus, quòd quemadmodum aliquis obtinet perfectissimam victoriam de carne & mundo per virginitatem & martyrium: ità contrà diabolum, quandò non solùm non cedit ipsi impugnanti, sed etiam eum expellit, non tantùm à se, sed etiam ab aliis, quantum est ex se, docendo veritatem, eamque defendendo contrà errores, quorum seminator est diabolus: propter quod hæretici dicuntur *membra*, & *organa*, & *laquei* diaboli, vnde *aureola* debetur prædicationi, & doctrinæ, sicut virginitati, & martyrio.

Et quamuis aliqui dicant eam deberi tantùm Prælatis, quibus competit ex officio prædicare, & docere, verum tamen est eam deberi quibuscunque hoc officio ritè, rectèque fungentibus, Prælatis autem non debetur, nisi actu prædicent, quia corona non debetur habitui, sed actuali pugnæ, secundùm illud 2. Timoth. 2. *non coronatur nisi legitimè certauerit.*

Ad hoc autem vt *aureola* debeatur Doctrinæ & prædicationi, debet procedere ex charitate, siue misericordia: hæc enim inter spirituales eleemosynas computantur: ideóque debent esse de pertinentibus ad salutem, vt ità diabolus à cordibus hominum expellatur sicut quibusdam armis spiritualibus, de quibus habetur 2. Cor. 10. 4. *Nam arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia,* &c.

131. Quæres, vtrùm Christo, & Angelis conueniat habere aureolas? Cùm enim in Christo fuerit ratio martyrij, virginitatis, & doctrinæ excellentissimo modo, videtur quòd illi præcipuè competant aureolæ. Vnde Cyprianus ait exemplar virginitatis esse in Deo, dum loquens de virginibus in libro de habitu & disciplina virginum pau-

lò post principium ait: *Flos est ille Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini.*

De Angelis verò idem apparet. Nam Hieronymus de virginitate loquens ait: *In carne præter carnem viuere, potius est vita Angelica, quam humana, siue, non terrena vita est, sed cœlestis.* Et certè nobilior est incorruptio spiritus quàm carnis. Quidni ergo tribuetur ipsis aureola virginitatis. Item aureola Doctrinæ, cùm nos doceant purgando, illuminando, & perficiendo, ex Sancto Dionysio, c. 3. de Cœlesti Hierarchia.

132. Respondeo, aliquos existimare Christo competere *aureolas* sub propria ratione: hoc tamen negat Diuus Thomas a. 4. *Aureola enim ex hoc ipso quòd diminutiuè dicitur, importat aliquid, quod participatiuè, & non secundùm sui plenitudinem possidetur... Vnde, cùm in Christo inueniatur principalis, & plena victoriæ ratio, per cujus victoriam omnes alij victores constituuntur, Christo non competet aureolam habere, sed aliquid, vnde omnes aureolæ originantur, & excellentius omni aureola.* Et sic patet solutio rationum in contrarium.

133. Negatiuè etiam respondendum est de Angelis: quia aureola respondet cuidam perfectioni in excellenti merito, inquit Diuus Thomas. Quæ verò hominibus ad perfectionem meriti pertinent, sunt Angelis connaturalia, aut pertinent ad eorum statum vel essentiale præmium. Nam abstinere à delectationibus carnis, non est virtutis in Angelis, cùm sint earum incapaces. Vnde Chrysologus sermone 143. *Esse Angelum fœlicitatis est; virginem esse, virtutis: virginitas enim hoc obtinet ex viribus, quod Angelus ex natura.*

Perpetua autem incorruptio spiritus in Angelis meretur præmium essentiale, quia est de necessitate salutis, eo quod in eis non potest subsequi reparatio post ruinam: inquit idem sanctus Doctor.

Denique prædicti actus, quibus nos docent, &c. pertinent ad communem eorum statum, atque gloriam, ideóque per eos *aureolam* non merentur.

SECTIO SEPTIMA.

De fructibus beatorum.

134. FRuctus multiplicem habet acceptionem, siue propriam, siue metaphoricam. Et in primis significat propriè aliquid cor-

porale, nascens è terra ad vsum hominis, seu animalium. Vnde pressiùs Diuus Thomas 1. 2. q. 11. a. 1. ait: *Fructus sensibilis est id, quod vltimum ex arbore expectatur, & cum quadam suauitate percipitur.* Et in 4. sent. d. 49. q. 5. a. 2. ad 1. quæstionem inquit: *Fructus corporalis, dulcedo est quæ reficit secundùm quòd in vsum hominis venit. Est etiam vltimum ad quod operatio naturæ peruenit. Est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem, vel quoscunque alios modos.*

135. Per metaphoram autem, & translationem ad spiritualia, fructus accipitur aliquando pro eo quod reficit quasi vltimus finis, & sic dicimur Deo frui, in Patria quidem perfectè, & in via imperfectè. Aliquando item sumitur pro eo quod reficit tantùm, quamuis non sit finis vltimus: & sic virtutes dicuntur *fructus*, inquantum mentem sincera dulcedine reficiunt, inquit Sanctus Doctor: & in hoc sensu Galat. 5. 22. dicitur: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia,* &c. In quantum verò fructus corporalis est quoddam commodum, quod ex labore agriculturæ expectatur, sic *fructus* spiritualiter per similitudinem dici potest omne præmium quod in Patria redditur nostris laboribus: quomodo accipitur Romanorum 6. 22. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam.*

136. Verùm in præsenti materia agimus de fructu corporali secundùm quod ex semine consurgit, & ità accipitur à Christo Mathæi 13. 8. *alia autem ceciderunt in terram bonam, & dabant fructum, aliud centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum.* Quando igitur vis sementitia est efficax ad conuertendum humores terræ in suam naturam, fructus prodit ex semine: & quantò efficacior est illa virtus, & terra magis disposita, tantò vberior fructus oritur. Per similitudinem autem ad fructum, hoc modo sumptum, sumitur *fructus* spiritualiter pro eo, quod nascitur ex sancto semine Verbi Dei, ità vt *Quantò aliquis magis in spiritualitatem conuertitur â carne recedens,* inquit D. Thomas, *tantò in eo sit major fructus Verbi Dei. Secundùm hoc ergo fructus differt ab aurea, & ab aureola, quia aurea consistit in gaudio, quod habetur de Deo: aureola verò in gaudio, quod habetur de operum perfectione. Sed fructus in gaudio, quod habetur de ipsa dispositione operantis secundùm gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine Verbi Dei.*

137. Cùm igitur *fructus* sit quoddam præmium homini debitum ex hoc quòd à carnali vita in spiritualem transit, illi virtuti præcipuè respondet, quæ hominem maximè retrahit à subjectione carnis: & hæc est continentia. Nam per venereas delectationes anima maximè carni subditur, ità vt mentem sæpè è sua sede deijciant, absorbeant intellectum, & 12. vt ait Aristoteles 7. Ethic. c. 11. & veluti in

ebrietate & graui somno liber non sit rationis vsus.

Secundùm quòd itaque magis ab hujusmodi voluptatibus per continentiam receditur, eò continentia excellentior est, & spiritualitatis gradus perfectior: vnde triplex communiter assignatur continentiæ gradus, *conjugatorum*, *viduarum*, *virginum*: Et ità seruantibus castitatem, & continentiam conjugalem assignatur fructus *trigesimus*; vidualem, *sexagesimus*; virginalem, *centesimus*.

138. Quâ autem ratione in virginitate differat aureola à fructu, sic explicat S. Thomas a. 2. citato ad 1. *Dicendum quòd non est inconueniens eidem merito secundùm diuersa, quæ in ipso sunt, diuersa præmia respondere: vnde & virginitati respondet aurea secundùm quòd propter Deum seruatur imperio charitatis: aureola verò secundùm quòd est quoddam perfectionis opus, habens rationem victoriæ excellentis: fructus verò secundùm quòd per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit, à carnalitate recedens.*

139. Dices: fructus debetur labori, vt indicatur Sapientiæ 3. 15. *bonorum enim laborum gloriosus est fructus*: sed multò major est labor in aliquibus alijs virtutibus, putà in fortitudine, & in actu martyrij, quàm incontinentia: ergo *fructus* debet potius attribui fortitudini, quàm continentiæ.

Præterea: Glossa, quæ deducta est ex Augustino super illud 1. Cor. 15. *Alia est claritas Solis, &c.* ait: *claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent*; *Lunari autem qui sexagesimum*; *Stellis qui trigesimum*: Et Augustinus: *aliter enim ibi lucebit virginitas, aliter ibi lucebit castitas conjugalis, aliter ibi lucebit sancta viduitas.* Cùm ergo diuersitas illa claritatum juxta mentem Apostoli pertineat ad quamcunque beatitudinis differentiam, diuersi *fructus* non debent soli continentiæ respondere.

140. Respondeo ex D. Thoma, ad q. 2. ad 3. *fructum*, de quo hîc agimus, non respondere labori ratione fatigationis, sed quatenus per laborem semina fructificant, adeò vt ipsæ segetes dicantur *labores*, prout labore acquiruntur, aut per laborem intenduntur, vt patet in Virgilio.

Sata læta, boúmque labores.

Similitudo autem *fructus*, quatenus prodit ex semine, potius conuenit continentiæ, quàm fortitudini, quia homo non subditur carni per passiones fortitudinis, sicut per passiones, quas respicit continentia.

Ad aliud dicendum, Glossam sumere *fructum* latiùs, prout quoduis præmium, aut remuneratio, appellatur *fructus*: vnde nihil infertur contrà prædicta.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm beatitudo animæ exigat consortium corporis? aut saltem major futura sit post reunionem cum corpore?

141. CIrca primam Sectionis partem opinio fuit multorum Antiquorum, consortium corporis adeò necessarium esse ad veram animæ beatitudinem, vt secundùm legem Dei ordinariam nulla possit,(nisi fortè martyrum animas exceperis,)cœlesti beatitudine perfrui, quamdiu à corpore separata existit: & consequenter omnes justorum animas vsque ad postremum judicium,& futuram omnium resurrectionem seruari in quodam amœno receptaculo, quod sinum Abrahæ vocat Tertullianus libro 4. contrà Marcionem, post medium, illud statuens non in Regione cœlesti, sed terrestri, inferis sublimiorem.

Eidem opinioni adhæsit Lactantius lib. 7. Diuinarum institutionum c. 21. vbi ait: *omnes animæ in vna, communique custodia detinentur, donec tempus adueniat, quò maximus judex meritorum faciat examen. Tum quorum probata fuerit justitia; ij præmium immortalitatis accipient.*

Non alienus fuit etiam Euthymius ab hac sententia, in caput 16. & 23. Sancti Lucæ: multique alij Orthodoxi pro eadem citantur, inter quos Ioannes vigesimus secundus dicitur ità definiuisse, & mandasse Doctoribus Parisiensibus, ne qnem gradu Theologiæ insignirent, qui in eam sententiam non jurasset, vt commemorat Gerson Sermone de Paschate, & Okam in opere nonaginta dierum, & Adrianus in 4. quæstione de Sacramento Confirmationis.

Vnde mirum non est, quòd multi hæretici in eamdem opinionem, seu errorem prolapsi sint ex prauo intellectu sacræ Scripturæ: sicut Vigilantius apud Hyeronymum in suo contrà eum libro, ante medium. Armeni apud Alphonsum à Castro, libro 3. contra hæreses, Verbo *beatitudo*, hæresi sextâ. Græci schismatici, apud Concilium Florentinum, sessione 1. Lutherus in suis in Genesim prælectionibus. Caluinus lib. 3. institutionum, c. 25. sectione 6. & alij.

142. Opposita nihilominùs sententia vera est, & fide tenenda: justorum scilicet animas, si omni pœnæ reatu liberæ sint, & à peccatis sufficienter

sufficienter expiatæ, statim ac suis excessere corporibus, ad cœlestem assumi beatitudinem.

Ostenditur in primis ex sacra Scriptura, ad Ephesios 4. vbi dicitur de Christo: ascendens in altum captiuam duxit captiuitatem, id est, animas sanctorum Patrum, quæ in Limbo detinebantur, secum duxit in cœlum, seu in vitam æternam, vt interpretatur Sanctus Hieronymus in psalmum 67. & Ambrosius super locum illum. Nam ante mortem Christi nulli patebat ingressus in gloriam, & patriam cœlestem: eius autem morte aperta est in cœlum via. Hoc apertè docet Sanctus Paulus ad Hebræos 9.8. his verbis: *Hoc significante spiritu Sancto, nondum propalatam esse sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo habente statum.*

Præterea sic ait ad Philippenses c. 1. 23. *Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo.* Si autem futurus fuisset cum Christo post generalem tantùm resurrectionem, frustrà dissolui postulasset. Vnde Ioannis 12. 26. Christus ait: *Vbi sum ego, illic & minister meus erit.*

Eódem refertur quod in 2. ad Corinthios c. 5. dicitur: *Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quòd ædificationem ex Deo habemus domum non manufactam æternam in cœlis.* Et versu sexto: *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem: audemus autem, & bonam voluntatem habemus, magis peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum.*

Quod Sanctus Thomas 1. 2. q. 4. a. 5. ad istud probandum adducit & addit: *Ex quo apparet, quòd quamdiu aliquis ambulat per fidem: & non per speciem, carens visione Diuinæ essentiæ, nondum est Deo præsens: anima autem sanctorum à corporibus separatæ, sunt Deo præsentes, & ambulant per speciem, Dei essentiam videntes.*

Actorum etiam septimo habetur quòd *Stephanus intendens in cœlum vidit gloriam Dei, & Iesum stantem à dextris Dei & ait, ecce video cœlos apertos.* Quibus addit Ecclesia in Officio Diuino: *vidit, & introiuit beatus homo, cui cœli patebant.*

143. Ostenditur secundò eadem veritas ex definitionibus Ecclesiæ: Nam Benedictus duodecimus in extrauagante *Benedictus*, quam affert Alphonsus à Castro in summa de hæresibus, Verbo *beatitudo*, Hæresi 6. eam definiuit, & oppositam opinionem vt errorem damnauit, sicut & Innocentius tertius, capite *majores*, extrà de Baptismo, & ejus effectu. Et in cap. *Apostolicam*, extra de Præscr. non baptis.

Idem determinauit Concilium Florentinum sub Eugenio quarto, in decreto vnionis, sessione vltimâ: *Diffinimus illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omninò peccati maculam incurrerunt: illas etiam, quæ post contractam peccati maculam vel in suis corporibus, vel*

isdem exutæ corporibus, prout superiùs dictum est, sunt purgatæ, in cœlum mox recipi, & intueri clarè ipsum Deum trinum & vnum sicuti est: meritorum tamen diuersitate alium alio perfectiùs.

Et Tridentinum sessione quintâ, Canone 5. ait, quòd in renatis per baptismum nihil odit Deus, sed *innocentes, immaculati, pueri, innoxij, à Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: ità vt nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur.*

144. Accedit auctoritas Patrum: nam primò Ignatius epistola ad Romanos euidenter ostendit credere se statim post martyrium, cœlesti beatitudine fruiturum: *sinite me*, inquit, *puram lucem aspicere: illuc perueniens homo Dei ero... miserabilis sum nunc, donec Deum merear adipisci.*

Dionysius de Ecclesiastica Hierarchia, c. 7. parte 3. loquens de ritu sepulturæ fidelium ait: *Porrò Diuinarum promissionum cantica, & lectiones explicant beatissimam requiem, ad quam subuehuntur sempiternè, qui sanctè consummati sunt.*

Gregorius Nazianzenus oratione in laudem Basilij in fine sic eum defunctum alloquitur: *Nosque, postquam ex hac vita migraverimus, tabernaculis tuis excipias, & simul viuentes sanctam ac beatam Trinitatem, cujus nunc exiguam speciem & imaginem accipimus, purius perfectiúsque conspicientes, desideriis nostris finem imponamus.*

Chrysostomus Homilia 3. in epist. ad Philippenses ait: *Iusti, siue in futuro seculo fuerint, cum Rege sunt: illic tamen magis ac propiùs non per fidem sed facie ad faciem.*

Et Hom. 32. in epist. ad Romanos ait, *Pauli animam versari in summo cœlo, & prope Regis solium, vbi Cherubim & Seraphim volitant.*

145. Ambrosius epistola 87. dicit Gervasium & Prothasium esse *plenos luminis & fulgoris æterni, eorumque corpora in terra, animas in cœlo esse.*

Hieronymus loco citato contra Vigilantium: *Tu Deo leges ponesi? Tu Apostolis vincula injicies? Vt vsque ad diem judicij teneantur custodiâ, nec sint cum Domino suo; de quibus dictum est, sequuntur agnum quocunque vadit.* Et in epistola ad Marcellam de obitu Læ: *Nunc pro leui labore, æterna beatitudine fruitur; excipitur Angelorum choris; Christum sequitur & dicit, quæcunque audiuimus, vidimus in ciuitate Domini virtutum.*

Leo, Sermone de Sancto Laurentio inquit: *Nihil proficis sæua crudelitas, Laurentio in cœlos abeunte, tu deficis flammis tuis.*

Augustinus lib. 2. q. 9. Euangelicarum, c. 38. paulò post principium: *sinus Abrahæ*, inquit, *requies est beatorum pauperum, quorum est regnum cœlorum, in quo post hanc vitam recipiuntur.* Et lib. 9. confessionum, c. 3. Scribens de Hebridio amico suo, & Deum alloquens ait: *jam non ponit aurem ad os meum, sed spiritale*

os ad fontem tuum, & bibit quantum potest, sapientiam pro auiditate sua sine fine fœlix. Quæ vltima verba ostendunt ipsum loqui de æterna beatitudine. Et exponens illum versiculum psalmi *119. Hei mihi quia incolatus meus prolongatus est!* De cœlesti Hierusalem sic ait: *ibi omnes iusti & sancti, qui fruuntur Verbo Dei, sine lectione, sine literis. Quod enim nobis per paginas scriptũ est, per faciẽ Dei illicernũt.*

Fulgentius Sermone de Sancto Stephano sic habet: hodie miles de tabernaculo corporis exiens triumphator migrauit ad cœlum. Gloria in excelsis Deo: heri exultantes Sancti Angeli cantauerunt; hodie Stephanum lætantes in suum consortium susceperunt.

146. Sanctus Gregorius Magnus libro 4. Dialogorum, c. 25. sic ait: *Luce clariùs constat, quia perfectorum animæ mox vt huius carnis claustra exeunt, in cœlestis regni sedibus recipiuntur: quod & ipsa per se veritas attestatur dicens, vbicunque fuerit corpus, illuc congregabuntur & aquilæ: quia vbi ipse Redemptor noster est corpore, illuc procul dubio colliguntur iustorum animæ.*

Et libro 4. moralium, c. 27. loquens de iustis ait: *Mox vt à carnis colligatione exeunt, in cœlesti sede quiescunt, Paulo attestante, qui ait: scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quòd ædificationem ex Deo habemus domum non manu factam, æternam in cœlis.*

Anselmus idem docet in caput quintum secundæ ad Corinthios, vbi de iustis defunctis ait: *mox vt à carnis colligatione exeunt, in cœlesti fide requiescunt.*

Et Bernardus in Sermone de Sancto Malachia ait, ipsum *pari cum Angelis gloria, & fœlicitate lætari.* Et in epistola ad fratres de Hibernia, de eodem ait: *Nec jam fide ambulas, sed in specie regnas. Absit vt immutata, nedum exinanita tua illa operosa charitas reputetur, cùm ad fontem ipsum charitatis æternæ procumbis, pleno hauriens ore cujus & ipsa priùs stillicidia sitiebas.*

Vnde quando Sermone 3. de omnibus Sanctis sic loquitur: *In illam beatissimam domum animæ nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis: scilicet nec sancti sine plebe, nec spiritus sine carne.* Debet intelligi loqui de die judicij, de consummata totius hominis fœlicitate, de publica & noua sententia, quâ totus electorum exercitus coronabitur cum solemni pompa, & manifestatione meritorum cujusque justi.

147. Eamdem sententiam secuti sunt communiter alij sancti Patres, & Doctores, etsi in eorum scriptis opposita videatur sustineri sententia: sed ad hoc dicendum est, vel tunc non fuisse veritatem illam ab Ecclesia definitã, & ideò Patres nonnihil de hoc dubitasse ob quædam Scripturæ loca quæ illi fauere videbantur. Vel quod loquantur de gloria consummata totius hominis, consortium corporis exi-

gente. Vel sacrâ Scripturâ attentiùs consideratâ, mutasse sententiam, vel dubitasse tantùm de loco, in quo sanctorum animæ cœlesti gloriâ fruebantur, sicut Augustinus libro 1. retract. c. 14. & lib. 9. confess. c. 3. Vel denique vocasse cœlestem patriam Paradisum terrestrem, in quem animæ deferantur; sicut vocat Prudentius in hymno de exequiis defunctorum, vocasse, inquam, tantùm figuratè: quia Paradisus terrestris fuit figura & typus cœlestis, vtpote locus deliciarum.

148. Ad illud, quod dicitur de Ioanne vigesimo secundo, respondendum est primò, illum ità aliquando sensisse, sed numquam definiuisse, vt colligere licet ex Bulla citata Benedicti XII. Imò suam opinionem retractasse, vt testatur Ioannes Villanus, scriptor illius temporis, libro 11. de rebus Florentinorum, c. 19.

Secundò, talem opinionem proposuisse tantùm disputatiuè, & non assertiuè, vt testantur acta Sorbonica illius temporis, & videre licet apud Spondanum ad annum 1333. numero 2. Vnde in dicta Bulla testatur Benedictus prædictum Pontificem paulò ante mortem hujusmodi opinionem discutiendam proposuisse, vt quid esset determinandum videret.

Tertiò: Albertus Pygius lib. 4. de Ecclesiastica Hierarchiâ, c. 8. ait talem errorem fuisse impositum Pontifici ab Historiographo Ludouici Bauari, ab illo excommunicati, ejusque infensissimi.

Denique eidem Pontifex in Bulla canonisationis sancti Thomæ, Anno 1323. apertè declarat ipsum esse in perpetuas æternitates receptum in Patria, regnare cum Deo, in throno Dei sedere, cœli ciuem esse, & coronâ gloriæ clarum, &c.

149. Ratio autē ad hanc veritatem cōfirmandam vix vlla potest afferri, quia ex Diuina solùm voluntate pendet, cùm ante passionem Christi nullæ justorum animæ cœlestem gloriam adeptæ sint. Solùm ergo possumus dicere cum sancto Thoma, 3. p. q. 49 a. 4. ad 5. *quòd Christus suâ passione meruit nobis introitum regni cœlestis*, & impedimentum remouit: sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cœlestis introduxit. Et ideo dicitur quòd ascendit pandens iter ante eos, vt habetur Micheæ 2. versu 13.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

150. Dicendum est primò, sanctorum beatitudinem post reassumptionem corporum fore majorem extensiuè, quàm ante, est communis opinio cum sancto Thoma in 4. d. 49. q. 1. a. 4.

quæstiuncula 1. & in 1. 2. q. 4. a. 5. & 6. Ratio est euidens, quia beatitudo tunc erit non solùm in anima, sed etiam deriuabitur ad corpus. Item anima non solùm gaudebit de proprio bono, sed etiam de bono corporis: ideóque ipsa etiam animæ beatitudo erit in se extensiuè major.

Præterea: miseria damnatorum erit major post resurrectionem, quia non solùm anima, sed & ipsum corpus cruciabitur pro delictorum merito: ergo beatitudo sanctorum, cùm pro præmio, & bonorum operum merito retribuatur, debet esse major post resurrectionem. Vnde Glossa super illud Apocalypsis 6. *Vidi subter altare animas interfectorum*, ait: *modò animæ sanctorum sunt existentes sub, id est, in minori dignitate, quàm sunt futuræ.*

Tertiò: anima separata nondum habet fœlicitatem perfectam, inquit Sanctus Thomas lib. 4. contra Gent. c. 79. ratione 2. in 2. parte capitis: quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur, eò quòd à corpore separata, est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extrà totum suum existens: omne autem imperfectum cupit naturaliter suam perfectionem consequi, & ita non erit vltimo fœlix, donec fuerit iteratò conjuncta corpori.

151. Dicendum est secundò beatitudinem sanctorum fore etiam majorem intensiuè post resurrectionem. Ità sanctus Thomas loco citato quarti sententiarum: quod idem habetur in supplemento tertiæ partis q. 93. a. 1. his verbis: *Potest etiam dici, quòd etiam beatitudo animæ ipsius augebitur intensiuè. Corpus enim hominis potest dupliciter considerari: vno modo, secundùm quòd est ab anima perfectibile: alio modo, secundùm quòd est in eo aliquid repugnans animæ in suis operibus, prout non perfectè corpus per animam perficitur.*

Secundùm autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animæ aliquam perfectionem, quia omnis pars imperfecta est, & completur in suo toto: vnde & totum se habet ad partes sicut forma ad materiam (quia nimirum totum est maximè actu, partes verò quodammodò in potentia: vnde 3. Phys. textu 66 pars dicitur materia totius) *Vnde & anima perfectior est in esse suo naturali, cùm est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima & corpore, quàm cùm est per se separata.*

152. *Sed vnio corporis, quantum ad secundam ipsius considerationem, impedit animæ perfectionem: & ideò dicitur quòd* corpus quod corrumpitur aggrauat animam, Sap. 9. *Si ergo à corpore remoueatur omne id, per quod actioni animæ resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens, quàm per se separata.*

Quantò autem aliquid est perfectius in esse, tantò potest perfectiùs operari: vnde & operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior,

quàm operatio animæ separatæ: hujusmodi autem corpus est corpus glorioſum, quod omninò ſubdetur ſpiritui. Vnde cùm beatitudo in operatione conſiſtat, perfectior erit beatitudo animæ poſt aſſumptionem corporis, quàm ante. Sicut enim anima ſeparata à corpore corruptibili perfectiùs poteſt operari, quàm ei conjuncta: ità poſtquam conjuncta fuerit corpori glorioſo, perfectior erit ejus operatio quàm quando erat ſeparata.

Omne autem imperfectum appetit ſuam perfectionem: & ideò anima ſeparata naturaliter appetit corporis conjunctionem: & propter hunc appetitum, ex imperfectione procedentem, ejus operatio, qua in Deum fertur, eſt minùs intenſa. Et hoc eſt quod dixit Auguſtinus lib. 12. ſuper Geneſim ad litteram, c. 35. *Quòd ex appetitu corporis retardatur, ne totâ intentione pergat in illud ſummum bonum.*

154. Nihilominùs circa hæc nonnulla eſt difficultas, quâ nimirum ratione beatitudo poſt reaſſumptionem corporis ſit intenſior, & operatio animæ efficacior circà Deum. Nam inde videtur ſequi Deum clariùs viſum iri à beatis poſt reſurrectionem, & ardentiùs amandum eſſe, quod ſine augmento ſubſtantiali luminis gloriæ, & habitus charitatis non poteſt fieri, & tale augmentum nullatenus admitti ſolet, quia hoc non fit ſine majori merito, quod non cadit ſuper beatum, ſimpliciter in termino exiſtentem.

Vnde Ferrarienſis diſſimulaſſe videtur hanc difficultatem, cùm libro *3.* contrà Gentiles c. *63.* in ipſo fine, hæc tantùm addidit: *imò etiam vult*, nempe Diuus Thomas, *quòd aliquo modo augebitur intenſiuè, non quidem perfectiùs videndo ex parte objecti; ſed quia ex vnione ad corpus, ejus operatio efficacior erit.* Non enim apparet quomodo operatio animæ efficacior ſit, & non habeat majorem effectum, & conſequenter attingat, ſeu videat Deum clariùs, & intenſiùs ſecundùm modum videntis, vt explicatum eſt q. 4. ſectione 5. numero 142. & ſeq.

155. Imò Sanctus Thomas videtur expreſsè indicare ſe loqui de operatione ipſa viſionis beatificæ, dum loco citato quarti, reſpondens ad 3. argumentum, vbi habetur: *Intellectus in ſuo actu non vtitur organo corporali, & ſic corpus reſumptum non efficiet vt anima perfectiùs intelligat: ergo beatitudo animæ nõ erit major poſt reſurrectionem:* ità inquit: *dicendum quod quamuis in actu intelligendi anima corpore non vtatur: tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectus cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis glorioſi anima erit in ſua natura perfectior, & per conſequẽs in operatione efficacior: & ſecundùm hoc ipſum, bonum corporis cooperabitur quaſi inſtrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo conſiſtit.*

Et in reſponſione ad 4. ſic habet: *gloria etiam corporis operabitur ad gaudij intenſionem, quod eſt de Deo, inquantum cooperabitur ad per-*

fectiorem operationem qua anima in Deum fertur. Quantò enim operatio conueniens fuerit perfectior, tantò delectatio erit major, vt patet ex hoc quod dicitur 10. Ethic. c. 4. & 7.

156. Videtur itaque dicendum Sanctum Thomam in hac fuisse sententia, quòd post reassumptionem corporis, anima erit intensiùs beata, ità vt clariùs videat diuinam essentiam; alioquin non apparet, in quo sita sit major operationis beatificæ intensio, & efficacia. Vnde sicut ipse fatetur loco contrà Gentiles citato numero 142. & alibi, animæ desiderium ante resurrectionem non perfectè quietari ex parte appetentis, ac proinde fœlicitatem ejus non esse perfectam quantùm ad concomitantia, licet perfecta sit quantùm ad perfectionem essentialem: ità nihil obstat, quin dicatur beatitudo ejus non esse omninò perfecta ante reassumptionem corporis, quantùm ad ea, quæ talem reassumptionem consequuntur, & concomitantur, cujusmodi est major illa visionis intensio, & claritas. Essentia enim beatitudinis consistit in substantia visionis; gradualis autem intensio est quid accessorium.

Neque ad hoc nouo merito opus est, quia in via præcessit; adeò vt qui visionem beatificam meruit, meruerit quoque prædictam intensionem, suo tempore futuram, sicut nouas reuelationes, noua gaudia ex accessu amicorum, ex peccatorum conuersione, &c. Hæc enim sunt quasi debita beatitudini essentiali. Vtrùm autem ob prædictam operationis intensionem debeat augeri lumen gloriæ nec ne, lege locum de anima citatum suprà, q. 4. numero 142.

157. Quòd si nolueris prædictam operationis intensionẽ, majoremque efficaciam admittere, non inficias ibo. Vt enim aduertit Scotus in 4. d. 43. q. 2. numero *24.* anima non recipit perfectionem à corpore, sed corporis perfectio tota deriuatur ab anima, quæ siue separata sit, siue conjuncta, manet æquè perfecta in esse suo proprio, licet illud non communicet alteri nisi vt conjuncta. Et si quam perfectionem acquirat in toto per conjunctionem ad corpus, quia finem suum obtinet naturalem, ac proinde connaturaliùs existere videtur, constituendo hominem, & vitam sensitiuam corpori tribuendo; nulla tamen efficacia ad intelligendum, & ad volendum videtur in ipsam posse deriuari post resurrectionem ob conjunctionem ad corpus.

158. Quapropter ipse etiam sanctus Thomas *1. 2. q. 4. a. 5.* ad *5.* talem intentionem negauit his verbis: *Ad quintum dicendum, quòd desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundùm omnem modum quo possidere vellet: & ideò corpore resumpto beatitudo crescit non intenſè sed extensiuè.*

Vbi Caietanus ait primam opinionem positam esse à sancto Doctore in quarto sentent. tamquam probabilem, sed in *1. 2.* eam vt falsam negasse, ipsâque negatione illam ex sua officina haberi minimè voluisse: ideóque in primo illo loco dixit: *potest etiam dici quod etiam beatitudo ipsius animæ augebitur intensiuè*: quasi illud non asserens ex propria mente.

At verò Blasius à conceptione ait, *intensiuè*, hic sumi impropriè, & similitudinariè, quatenùs beatitudo perficitur ex parte subjecti, in ordine ad quod intensio petitur; non perficitur tamen per majorem in eo radicationem in qua consistit intensio, sed acquirendo nouum aliquem perfectionis modum, sicut ipsa anima dum corpori iterum sociatur. Debuisset tamen ipse Blasius explicare modum illum: quia si afficiat visionem, idem erit quod intensio juxtà Complutenses suos, vt visum est in libris de generatione: vnde in sola extensione illum consistere concludendum sit.

QVÆSTIO QVINTA.

De beatitudine corporis glorioſi.

SECTIO PRIMA.

De beatitudine corporis glorioſi in communi.

1. SICVT in hac mortali vita corpus fuit animæ instrumentum ad opera virtutis exequenda, ad tolerandos labores, dolores, & incommoda, quibus cœlestem gloriam meruit. Ità debet particeps esse in Patria voluptatis, gaudij, solatij, honoris & gloriæ ipsius animæ. Idcóque ex pleniſſima, & abundantiſſima ipsius animæ fœlicitate refluet, & redundabit in corpus incredibilis bonorum omnium cumulata complexio, cum summa voluptate, & suauitate.

Solent autem reuocari hujusmodi bona glorioſi corporis ad quatuor veluti capita, quæ Sanctus Paulus enumerat primo ad Corinthios

thios c. 15. versu *35.* & *42.* his verbis: sed dicet aliquis, *quomodò resurgent mortui, qualive corpore viuent?* Cui respondens prosequitur: *seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Seminatur in infirmitate, surget in virtute. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.*

2. In quibus verbis continentur quatuor proprietates, seu perfectiones communes omnibus corporibus glorioſis, videlicet *Incorruptibilitas, seu impassibilitas. Subtilitas,* siue *Spiritualitas. Agilitas, & claritas.* Per hæc enim verba: *Surget in incorruptione,* declaratur *impassibilitas:* nam quod incorruptibile est, impassibile est, quia passio propriè dicta, est alteratio, quæ ad corruptionem tendit, vt aliàs dictum est.

Claritas verò significatur in his verbis: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria:* quia gloria importat claritatem, & splendorem. Agilitas autem continetur in sequentibus: *surget in virtute,* id est expeditum ad motum; infirmitas enim corporis ipsum aggrauat, & impedit ne liberè obediat animæ in suis motibus.

Denique *Subtilitas* indicatur in verbis vltimis: *surget corpus spirituale,* id est simile spiritui, non in natura, sed in virtute penetrandi corpora, vt explicabimus.

3. Explicat autem Sanctus Thomas in *4.* distinctione 44. q. *2.* & in supplemento tertiæ partis q. 82 *83, 84.* & *85.* quâ ratione perfectiones istæ deriuentur ab anima beata in corpus glorioſum. Et hoc idem distinctiùs prosequitur in *4.* contra Gentiles, c. *86.*

In primis enim de ratione naturæ est vt anima humana sit forma corporis, ipsum viuificans, & in esse conseruans. Ex actibus autem humanis meretur anima eleuari ad gloriam diuinæ visionis, & ideò corpus ejus disponetur secundùm animæ cõdecentiam, vt scilicet forma incorruptibilis tribuat corpori esse incorruptibile, non obstante contrariorum compositione, eò quòd materia corporis virtute diuinâ erit omninò subjecta animæ, eique omninò obediet non solùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates, sicut ipsa anima erit perfectè subjecta Deo.

4. Ex hoc igitur fiet vt in corpore glorioſo nulla possit esse mutatio contraria dispositioni, quâ perficitur ab anima, nam omnis mutatio, seu passio fit per victoriam agentis suprà patiens alioquin agens non reduceret patiens ad propriam formam, & ad proprios terminos. Non potest autem agens dominari super patiens, nisi quantum debilitatur dominium ipsius formæ suprà propriam materiam, quia materia non subjicitur vni contrario, nisi sublato, aut diminutò alterius contrarij dominio super ipsam.

Cùm ergo corpus glorioſum, & quidquid in eo sit, sit perfectè

subjectum animæ beatæ, nihil poterit pati contrarium dispositioni qua perficitur ab anima, & sic erit impossibile.

5. Præterea; sicut anima beata, diuina visione fruens, spirituali fulgore, & cœlesti claritate collustrabitur: ità per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus diuino splendore coruscabit, & gloriæ claritate fulgebit, vt quod seminatur in ignobilitate surgat in gloria. Quod enim modò opacum est, tunc clarum erit juxtà illud Mathæi *13. Fulgebunt justi sicut Sol in regno patris mei.*

6. Tertiò: Anima vltimo fini conjuncta, & bonis omnibus ad satietatem cumulata, experietur suum desiderium in omnibus adimpletum. Cùm ergo ex animæ desiderio moueatur corpus, oportet vt corpus illi obediat ad nutum in motu; atque adeò vt agilitate polleat, & quod seminatur in infirmitate, surgat in virtute. Infirmitas enim reperitur in corpore, quia ineptum inuenitur ad satisfaciendum desiderio animæ quoad motum & alias actiones, quas ipsi imperat. Et hæc infirmitas tolletur per virtutem ab anima in ipsum redundantem. Vnde dicitur de iustis, sapientiæ *3. 7. tanquam scintillæ in arundineto discurrent.*

7. Denique: quia nomen subtilitatis sumptum est à virtute penetrandi, quæ potest prouenire aut à paruitate quantitatis, aut à paucitate materiæ, & in corporibus raris forma magis dominatur ipsi materiæ: ideò corpora illa, quæ à forma modò perfectissimo perficiuntur, eique maximè subsunt, dicuntur subtilia. Vnde corpus gloriosum subtilitatis perfectione gaudebit, quatenus per eam nihil aliud significatur, quàm perfecta, & omnimoda eius subjectio ad animam secundùm participationem *esse* specifici. Et propter hoc dicit Apostolus, *seminatur corpus animale surget corpus spirituale*: non quòd sit aër, aut ventus, aut substantia spiritualis, sed quia erit omninò subjectum spiritui: sicut nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet, & alimoniâ indiget, inquit D. Thomas citato capite contra Gentiles.

8. Cœterùm hæ quatuor perfectiones corporis glorioſi vocantur communiter *dotes*, hoc est, speciales prærogatiuæ, siue dona admiranda, à Deo optimo maximo beatis omnibus concessa, quamuis cum inæqualitate singulis, juxtà meritorum proportionem, & gradum; continentur autem in his duobus versiculis:

Clari, subtiles, Agiles, impassibilesque
Omnes quadruplici pollebunt dote beati.

De quibus in particulari breuiter agemus in sequentibus sectionibus, multa de ipsis ad Theologiam, & Theologos remittentes, qui de ipsis in *4.* d. 44. cum magistro & Diuo Thoma ibidem, q. *2.* disputare solent.

9. Aduertere tamen oportet, quòd sicut beatitudo, & gloria primò & principaliter ad animam pertinet, & per quamdam redundantiam deriuatur ad corpus: adeò vt beatitudo hominis secundùm corpus dicatur ex eo quòd imperium animæ Deo conjunctæ perfectè exequitur, inquit Diuus Thomas: ita ratio dotis primò, & principaliter conuenit animæ, in qua præcipuè relucet imago Dei, cuique propriè ratio sponsę conuenit: ex ea autem deriuatur ad corpus, in quo quædam repræsentatio imaginis Dei relucet. Nam, vt ait Augustinus in opere imperfecto super Genesim, *Quòd ad intuendum cœlum figura humani corporis erecta est, valet aliquid etiam vt corpus ipsum ad similitudinem Dei factum credatur.*

Quemadmodum ergo *dispositiones quæ sunt in anima beata ad perfectam operationem, quâ Deo conjungitur, dicuntur animæ dotes: ità dispositiones, quæ sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfectè animæ subjectum, dicuntur corporis dotes,* inquit Sanctus Thomas citata dist. 49. q. 4. a. 5. quæst. 2.

10. Neque obstat quòd septem dotes corporis numerentur ab Anselmo in libro de similitudinibus, c. 48. nimirum *pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, diuturnitas*: quia, vt inquit ibidem Sanctus Thomas quæstiuncula 3. ad 1. omnes continentur sub quatuor prædictis. *Pulchritudo* enim continetur sub claritate. *Velocitas & libertas & fortitudo* sub agilitate. *Sanitas & diuturnitas* sub impassibilitate. *Voluptas* verò potest reduci ad subtilitatem: quia ex hoc quòd corpus est perfectè informatum per animam, est ad delectationem dispositum.

11. Aduertit autem eâdem quæstiunculâ, Sanctus Doctor, quòd sicut tres animæ *dotes* tribus virtutibus Theologicis respondent, vt dictum est quæstione præcedenti, numero 108 ità quatuor *dotes* corporis, quatuor virtutibus cardinalibus ab aliquibus adaptantur, eo quòd materia virtutum cardinalium sunt bona corporalia. Vnde prudentiæ respondet *claritas* propter cognitionem. *Impassibilitas* verò Iustitiæ, vtpote quæ est perpetua, & immortalis. Agilitas *fortitudini*; quatenus ex agilitate prouenit, vt nihil corpori resistere valeat: vnde agilitas denotatur 1. Cor. 15. per hæc verba: *surget in virtute.* Denique *subtilitas* respondet temperantiæ, quæ corpus attenuat.

SECTIO SECVNDA.

De impassibilitate corporis glorioſi.

12. PAſſio, vt alibi notatum eſt, duobus maximè modis accipitur: primò pro receptione cujuſcunque formæ, ſiue conueniens fuerit ſubjecto recipienti, ſiue diſconueniens, ſeu contraria. Et hoc modo dicitur aër pati, quando illuminatur, corpus, quando ſanatur, aqua dum calefit, aut frigefit, &c.

Secundò ſumitur ſtrictiùs, & propriè pro ſola receptione formæ oppoſitæ, & diſconuenienti ſubjecto, vt eſt calefactio in aqua: vnde ordinatur ad corruptionem rei, & vocatur alteratio propriè dicta, definiturque à Damaſceno, lib. 2. ſententiarum c. 22. *Motus præter naturam. Cujus ratio eſt*, inquit Diuus Thomas diſtinctione 44. q. 2. a. 1. quæſtiuncula 1. *Quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens aſſimilat ſibi patiens: & ideò patiens inquantum hujuſmodi, trahitur extrà terminos proprios, in quibus erat.*

13. Ex his conſtat corpora glorioſa non dici impaſſibilia ex carentia paſſionis communiter, ſeu primò modo ſumptæ, quia in ſeipſis recipient qualitates multas perfectiuas, putà claritatem, agilitatem, & perfectam humorum temperiem: item qualitates intentionales, functiones ſenſuum conſequentes, vt patebit infrà, à quibus dicentur paſſibilia in lata hujuſmodi paſſionis acceptione.

Impaſſibilia ergo dicentur per carentiam paſſionis, aut paſſibilitatis ſecundo modo ſumptæ. Vnde *ſicut anima Deo fruens*, inquit Sanctus Thomas capite citato contrà Gentiles, *Habebit deſiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ità etiam ejus deſiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum ſummo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animæ, immune erit ab omni malo, & quantum ad actum, & quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidem, quia nulla in eo erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quantum ad potentiam verò, quia non poterit aliquid pati, quod ei ſit moleſtum, & propter hoc impaſſibile erit... Ad hanc igitur impaſſibilitatem oſtendendam Apoſtolus dicit: ſeminatur in corruptione, ſurget in incorruptione.*

14. Objicies primò: ex Sancto Gregorio, homiliâ 26. in Euangelia ſuper illud Ioannis 20. *infer digitum tuum huc*, &c. *Corrumpi ne-*

esse est quod palpatur : & palpari non potest quod non corrumpitur : sed corpus glorioſum erit palpabile, vt patet ex corpore glorioſo Chriſti, Lucæ 24. *Palpate, & videte, quia ſpiritus carnem & oſſa non habet, ſicut me videtis habere.* Ergo corpus glorioſum non erit incorruptibile, nec conſequenter impaſſibile.

Confirmatur: quia nullum violentum eſt perpetuum: corpus autem glorioſum erit compoſitum ex elementis, quia eſt mixtum, & erit in cœlo, extra locum omnium elementorum: ergo violenter, & conſequenter redibit ad locum proprium, & ità corrumpetur.

15. Reſpondeo primò ex Scoto in 4. diſt. 49. q. 13. numero 12. ad primam rationem principalem, auctoritatem Gregorij non conuincere: quia non apparet cur non poſſet palpari cœlum, quod eſt incorruptibile, à digito ibi exiſtente, quatenus ſubtiliter reſiſteret tactui, licet non immutando illum per aliquam qualitatem ſenſibilem, vtpote nec vt durum, nec vt molle, nec vt calidum, nec vt frigidum, &c. Si autem palparetur immutando ſenſum per aliquam qualitatem ſenſibilem, eſſet ſecundùm ſe corruptibile.

16. Reſpondeo ſecundò ex eodem ibidem, admiſſâ auctoritate ſancti Gregorij, nihil aliud inde ſequi, niſi quòd corpus glorioſum ſibi derelictum, & non præſeruatum à Deo, paſſibile eſſet paſſione corruptiuâ: quia reuerà conſtat quatuor primis qualitatibus, quæ ſecundùm ſe conſideratæ ad corruptionem diſponunt. Et hoc ſatis indicatur à ſancto Gregorio, dum poſteà ſubjungit: *& incorruptibilem ſe ergo, & palpabilem demonſtrauit, vt profectò eſſe poſt reſurrectionem oſtenderet corpus ſuum, & eiuſdem naturæ, & alterius gloriæ.*

17. Ad confirmationem reſpondendum eſt, elementa non manere formaliter in mixto, vt ſufficienter oſtendimus in libris de generatione: & ità non ſequitur quod corpus glorioſum debeat aliquando in ipſa reſolui, proprium quolibet locum capeſcente.

18. Deinde hoc dato, non conceſſo, negandum eſt, eſſe ſimpliciter violentum ipſis elementis remanere in loco corporis glorioſi. Nam vt rectè ait Scotus ibidem numero 13. *Illud eſt ſimpliciter violentum quod opponitur ſimpliciter naturali, & magis violentum quod opponitur perfectiori naturali, & minùs quod minùs naturali. Exemplum. Aquam eſſe ſurſum, vt ſaluetur plenum in vniuerſo, non eſt ſimpliciter violentum, imò ſi tunc deſcenderet, relicto vacuo ſuperiùs, eſſet ſimpliciter violentum, & ſecundùm quid naturale: quia natura totius vniuerſi magis eſt principium naturalitatis, quàm natura iſta particularis, & magis naturale eſt quod tali toti conuenit, quàm quod propriè huic parti.*

Corpus autem mixtum, & maximè humanum, perfectius quoddam eſt naturale quocunque elementorum: & ideò quod naturale eſt illi corpori,

hoc est simpliciter magis naturale, quàm quod esset naturale vnicuique elementorum secundùm se. Magis. Ergo naturale est, quòd conseruetur corpus hominis, & elementa violenter in eo, quàm quòd violenter dissoluatur corpus hominis, & vnumquodque elementum suâ naturalitate tendat in suum proprium locum.

19. Objicies secundò: materia corporum beatorum erit in potentia ad quamcunque formam; ergo erunt passibilia à quacumque agẽte. Probatur antecedens: quia in resurrectione corpora reparabuntur ex eadem materia, ex qua modò constant. Consequentia verò est clara: quia modò talis materia est essentialiter in potentia ad quamcumque formam, & consequenter est passibilis à quocumque elemento, seu agente: ergo etiam in corporibus glorioſis eamdem habebit potentiam, & ità hujusmodi corpora erunt passibilia, & corruptibilia.

Confirmatur ex eo quòd corpora illa erunt composita ex contrariis, sicut nunc sunt: contraria autem nata sunt agere, & pati à se inuicem. Erunt etiam in ipsis quatuor humores, sanguis, bilis, &c. ex pugna autem humorum nascuntur ægritudines, & aliæ passiones.

Denique in quibusdam, putà in martyribus, remanebunt quidam defectus actuales, nempe cicatrices vulnerum, vt docet sanctus Augustinus lib. 22. de ciuitate Dei, capite 20. & patet de Christo Ioannis 20. & Lucæ vltimo, vt idem docet lib. 2. de Symbolo, c. 8. & Ambrosius in dictum caput Lucæ. Defectus autem in actu magis repugnat perfectioni, quàm defectus in potentia: vnde nihil deperibit de perfectione corporum beatorum, etiam si passibilia statuantur.

Adde, quod definitio essentialis hominis est, vt vidimus in Logica, *animal rationale mortale*: quod autem alicui essentiale est, ab eo tolli non potest: & quod mortale est, passibile est.

20. Respondeo ad primum ex sancto Thoma in 4. d. 44. q. 2. quæstiuncula 1. ad 2. duplicem debere distingui potentiam in materia, alteram liberam, alteram ligatam: seu ejus potentiam essentialem, quam habet ad omnes formas, posse dupliciter spectari, primò quidem in se absolutè, & secundùm propriam substantiam: secundò verò vt est impedita, & ligata ab ipsa forma, aut alio quouis modo, ne recipiat actionem contrarij agentis. Materia corporum beatorum licet eadem futura sit quæ modo est, erit tamen ligata per dotem immortalitatis, & impassibilitatis, ab ipsa anima profluentem, quatenus perfectè dominabitur materiæ; ità vt tale dominium nequeat auferri, vel diminui ab aliquo agente, nec consequenter ab aliquo introduci dispositio contraria ipsi animæ, quia sic debilitaretur dominium animæ suprà suum corpus, vt dictum est numero 4.

Itaque *potentia materiæ corporis glorioſi ſecundùm ſe ſpectata, & quantum ad propriam ſubſtantiam, eſt paſſibilis à quocumque agente, & nata recipere quamcumque formam, concedo: quatenus eſt ligata per victoriam animæ ſuprà corpus & dote immortalitatis affecta, nego*: ſic enim numquam poterit in actum paſſionis exire. Lege quæ diximus lib. 2. cœli, q. 1. numero 60.

21. Ad confirmationem eadem valet ſolutio. Qualitates enim elementares quæ erunt in corporibus glorioſis, erunt perfectè ſubjectæ ipſi animæ, tamquam inſtrumenta agenti principali, vt dictum eſt numero 3. & ideò nulla poterit prouenire ab ipſis actio vel paſſio, quæ ſit oppoſita diſpoſitioni debitæ ipſi animæ, & ad conſeruationem corporis ordinatæ.

Vnde ab ipſis humoribus auſertur paſſibilitas, & pugna mutua, quæ in hoc mortali corpore reperitur, ſeruatâ eorum naturâ: ſicut ſeruatâ naturâ ignis Babylonici, impedita eſt actio & vis comburendi quò ad tres ſanctos pueros, licet in ligna ſæuierit, & in miniſtros circumſtantes.

22. Ad illud verò quod de martyrum cicatricibus dicitur, reſpondendum eſt cum eodem Diuo Thoma, non habere ipſas rationem defectus in beatis corporibus, ſed ex ipſis potiùs orietur majus gaudium, decus, & honor, quatenus erunt ſigna fortitudinis, & virtutis conſtantiſſimæ in tuenda juſtitia, & fide. Vnde Sanctus Auguſtinus initio citati capitis de ciuitate Dei, ità de his loquitur: *Neſcio quo modo ſic afficimur amore martyrum beatorum, vt velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quæ pro Chriſti nomine pertulerunt: & fortaſſe videbimus. Non enim deformitas in eis, ſed dignitas erit; & quædam quamuis in corpore, non corporis, ſed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec ideò tamen ſi aliqua martyribus amputata, & ablata ſunt membra ſine ipſis membris erunt in reſurrectione mortuorum, quibus dictum eſt, capillus capitis veſtri non peribit.*

23. Ad vltimum, quod additur, dico definitiones tradi per aptitudinem, & non per actum. Vnde quamuis homo ſit naturâ ſuâ mortalis, & paſſibilis, numquam tamen reducetur illa paſſibilitas ad actum, quia erit ligata, vt dictum eſt de potentia materiæ, numero 20.

Vel dico cum Diuo Thoma eodem loco, quòd ſæpè vtimur differentijs accidentalibus ad ſignificandas eſſentiales nobis incognitas, vt conſtat ex Philoſopho, 7. Metaph. textu 42. & libro 8. textu 43. *Vnde mortale non ponitur in definitione hominis, quaſi ipſa mortalitas ad eſſentiam hominis pertineat: ſed quia illud quod eſt cauſa paſſibilitatis, & mortalitatis ſecundùm præſentem ſtatum, ſcilicet compoſitio ex contrarijs, eſt de eſſentia hominis: ſed tunc non erit cauſa ejus propter victoriam animæ ſuper corpus.*

SECTIO TERTIA.

Quæ sit causa impassibilitatis corporis glorioſi.

24. DVplex poteſt aſſignari cauſa hujuſmodi impaſſibilitatis, extrinſeca ſcilicet & intrinſeca. Et de intrinſeca quidem, poſito quòd admitti debeat, multiplex eſt opinio, quã ſtatim diſcutiemus.

Extrinſeca verò eſt ipſe Deus, qui cùm ſit rerum omnium cauſa productiua, ità etiam eſt conſeruatiua; vnde pro libito, & voluntate poteſt omnia conſeruare quamdiu voluerit, licet ex ſe corruptibilia ſint. Quod Plato ipſe docuit de cœleſtibus corporibus, vt retulimus libro 2. cœli q. 1. numero *152.* exiſtimans ea, non ex propria naturâ, ſed ex beneficio conditoris futura eſſe perpetua.

25. Igitur circà cauſam impaſſibilitatis corporum beatorum prima ſententia eſt Scoti in 4. ſententiarum, diſtinctione 49. quæſt. 13. numero 9. vbi nullam aliam cauſam pro tali impaſſibilitate requirit, præter extrinſecam, hoc eſt, Deum ipſum: vnde ſic ibi loquitur: *Dico ergo quòd cauſa impaſſibilitatis eſt voluntas Diuina, non coagens cauſæ ſecundæ corruptiuæ, & per hoc eſt illud impaſſibile, non potentiâ remotâ, ſed propinquâ, non à cauſa intrinſeca, ſed intrinſecâ impediente. Exemplum hujus de igne in camino, qui non egit ad conſumptionem trium puerorum, non quidem per aliquam impaſſibilitatem irtrinſecam pueris, nec ex carentia potentiæ paſſiuæ, nec ex contrario intrinſeco impediente; ſed quia Deus ex voluntate ſua non cooperabatur ad illam actionem.*

26. Verùm contrà iſtam ſententiam facit inprimis Sanctus Auguſtinus epiſtolâ *56.* quæ eſt ad Dioſcorum, parùm ante medium, tomo 2. vbi ait: *tam potenti naturâ Deus fecit animam, vt ex ejus plenſſima beatitudine, quæ in fine temporum ſanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem, quæ eſt corpus, plenitudo ſanitatis, id eſt incorruptionis vigor.* Talis ergo incorruptibilitas vigoris & ſanitatis in corpus ab anima deriuans, eſt aliquid intrinſecum in corpore, aliàs verborum ſenſus non ſubſiſteret: neque impaſſibilitas vocari poſſet dos illius, ſi non eſſet aliquid illi inexiſtens, vt patet.

Itaque, ſicut durities dicit aliquam impaſſibilitatem, vtpote prohibens paſſionem aliquam, ſcilicet faciliter ſcindi, & eſt aliquid intrinſecum corpori duro; ità impaſſibilitas in corpore glorioſo dicit aliquid intrinſecum, prohibens omnem paſſionem corruptiuam illius.

27. Secundò

27. Secundò; hinc sequeretur dotem impassibilitatis æquè conuenire elementis, & corporibus damnatorum, ac corporibus gloriosis: quia tunc & elementa, & corpora damnatorum præseruabuntur à corruptione.

Posset etiam Deus nunc cõseruare corpus humanum in perpetuum, sicut post resurrectionem, non secùs ac conseruabit corpus Henoch, & Æliæ vsque ad judicium, & inde, si vellet, in æternum, absque resurrectione: & tamen nullus dixerit dotem impassibilitatis illis competere.

Requiritur ergo aliqua perfectio, seu qualitas intrinseca, quæ sit causa proxima impassibilitatis in corporibus gloriosis, quæ cum desit pro præsenti statu, non potest dici corpus humanum inalterabile, & impassibile, quantumcunque conseruetur à Deo à contrariis immune.

28. Tertiò: prædicta præseruatio à corruptione & passione, à sola causa extrinseca, nempe Deo, proueniens, esset omninò miraculosa, sicut præseruatio puerorum à combustione Babylonica. Inconueniens autẽ videtur quod aliquod opus diuinum, futurum sit per totam æternitatem miraculosum. Nam, vt inquit Augustinus lib. 7. de ciuitate Dei, c. 30. *Sic Deus administrat omnia, quæ creauit, vt etiam ipsa proprios exercere, & agere motus sinat.*

29. Respondeo ad primum ex Scoto, loco citato, numero 10. non esse opus, *dotem* corporis glorioſi, in ipso realiter inesse: nam *dos* propriè dicta, à qua deriuatur ratio *dotis*, quæ beatis tribuitur, non inest realiter sponsæ, aut sponso, vt patet ex dictis quæstione præcedenti, numero *98*. & *99*. sed tantum datur jus ipsis super illud, quod ratione nuptiarum tribuitur.

Pari ergo ratione cuicumque beato propter spirituales nuptias in resurrectione dabitur pro *dote* hujusmodi assistentia diuina, præseruans ipsum ab omni passione corruptiua: licet talis assistentia non dicat aliquid inhærens, & productum in ipso beato.

30. Potest etiam dici, quod *dos* corporis beati, erit jus ipsum, quod beatus habet ex præcedentibus meritis ad diuinam illam custodiam, & præseruationem ab omni corruptiuo, sicut sponsus & sponsa jus habent ad illud, quod pro *dote* ipsis assignatur.

Vnde incorruptionem illam sanitatis, & vigoris, ab anima in corpus redundare, & deriuari, vt dicit Augustinus, nihil aliud est, quàm corpus habere ordinem ad talem incorruptionem, & conseruationem mediante animâ, quatenus ipsa principaliter meruit, vt corpus incorruptibile, & impassibile perpetuò à Deo conseruetur: ex quo

31. Respondeo ad secundum, negando inde sequi elementa, aut corpora damnatorum, in æternum conseruata, habere dotem im-

mortalitatis, quia non habent jus vt præseruentur à corruptione. Imò, damnatorum corpora propter animarum demerita ad cruciatus, & dolores conseruabuntur: elementa verò, aut quia motu cœli cessante, alij motus ab eo dependentes cessare debent; aut quia eorum passiones & alterationes ad nihil tunc inseruirent; aut quia ità Deo naturæ auctori placebit. Quod idem valet de corporibus Heliæ, & Enoch per annorum millia conseruatis: non enim debetur illis talis conseruatio pro isto mortalitatis statu.

32. Respondeo ad tertium, negando hujusmodi præseruationem à corruptione, & passione à solo Deo in corporibus beatis prouenientem, fore miraculosam: quia status beatitudinis est status quietis, & immutationis in corporibus. Vnde sicut nunc esset miraculum si corpus alicujus justi præseruaretur à corruptione, quia præsens status est status mutationis, & mutuæ actionis inter corpora: ità in futuro seculo erit quid naturale, seu consuetum, & juxtà communem cursum talis status, vt omnis corruptio, & passio contraria cesset. Ideò rectè ait Scotus, magis naturale esse quòd Deus coagat corpori beati ad conseruationem ejus contrà contrarium corrumpens, quàm quòd coagat contrariò ad corruptionem talis corporis, eo quòd causa superior agit perfectiùs cum causa secunda perfectiori, cujusmodi est corpus iam glorioſum.

33. Secunda sententia est Henrici quodlibeto *9.* q. 16 Ferrariensis 4. contrà Gentiles, c. 86. ante medium, & multorum recentiorum, impassibilitatem corporum beatorum positã esse in qualitate aliqua positiua, ipsis corporibus inexistente. Et hanc videtur docere sanctus Thomas 1 p.q.*97.*a.1.his verbis: *Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter à corruptione prohibetur: & hoc dicitur incorruptibile secundùm gloriam, quia vt dicit Augustinus, tam potenti naturâ Deus fecit animam, &c.* quæ attulimus numero 26.

34. Item in *4.* sent. dist. 44. q. 2. a. *3.* quæstiuncula 1. expressiùs hoc indicat his verbis: *corpus glorioſum erit omninò ſubjectum animæ glorificatæ, non ſolùm vt nihil in eo ſit quod reſiſtat voluntati ſpiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ, ſed etiam vt ſit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam ſubjectionem: quæ quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur.*

Distinctione verò 49. q.4. a. *2.* vniuersaliter distinguens beatitudinem à *dotibus*, ait beatitudinem consistere in operatione, *dotes* autem esse habitus vel dispositiones, vel quascunque alias qualitates ad illam operationem ordinatas. Et a.5. quæstiunculâ 2. sic ait: *ſicut diſpoſitiones, quæ ſunt in anima beata ad perfectam operationem, quâ Deo*

conjungitur, dicuntur animæ dotes; ità dispositiones, quæ sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfectè animæ subjectum, dicitur corporis dotes. Quod suprà numero 9. retulimus.

Vnde meritò in hac fuisse sententia sanctum Doctorem putat Ferrariensis loco citato. Potest autem probari rationibus traditis & solutis à numero *26*. Et quamuis oppositæ magis adhæreat Scotus, fuit tamen in hoc problematicus, vt constat euidenter ex distinctione 50. q. *6*. numero 11. *dicendum* inquit, *quòd si illæ beatitudines corporis ponantur qualitates absolutæ positiuæ tunc erunt inæquales*, &c.

35. Impugnatur autem ista opinio primò ex Scoto suprà, numero 7. & 8. vel illa qualitas quæ pro *dote* ponitur, est qualitas cœlestis, vel elementaris, vel propriè mixta: nullum horum dici potest: ergo est fictitia. Et quidem quòd non sit cœlestis, patet, quia nec est lux, nec lumen, nec perspicuitas: præterquam quòd corpus humanum, cùm sit mixtum, non est capax qualitatis cœlestis.

Non potest etiam dici quòd sit elementaris, vel mixti: quia, cùm esset ejusdem generis physici, non prohiberet omnem aliarum actionem & passionem, imò esset potiùs principium agendi & patiendi, sicut aliæ.

Confirmatur: quia vel talis qualitas repugnabit alijs, vel non? si non: ergo, cùm illæ sint inter se repugnantes, & principia mutuò in se agendi, non impediet actionem vnius in aliam. Si verò illis repugnet, earum actiones suâ actione prohibendo, erit ejusdem generis cum ipsis, quia formæ contrariæ ad idem genus pertinent. Atque adeò non excludet omnem actionem oppositam, nec constituet corpus in quo existit, ab omni passione immune.

36. Secundò impugnatur à Durando; quia incorruptibilitas, & impassibilitas sibi necessariò conjunguntur, & correspondent: sed incorruptibilitas non conuenit corpori per aliquam qualitatem sibi inhærentem; ergo neque impassibilitas. Minor patet ex eo quod incorruptibilitas conueniet corporibus damnatorum, non per aliquam formam inhærentem.

Tertiò ex Aureolo: quod conuenit alicui in secundo modo dicendi *per se*, non potest auferri ab vlla causa creata: sed mixto seu composito ex elementis, vt est corpus humanum, conuenit corrumpi & pati in secundo modo dicendi *per se*: ergo non potest ab eo auferri per vllam causam creatam, cujusmodi esset prædicta qualitas.

Denique impassibilitas, hoc est non posse pati, nihil aliud est quàm negatio ipsius posse pati: ergo non est aliquid positiuum, existens in corpore beato.

37. Pro solutione prædictorum aduertere oportet incorruptibilitatem corporis beati, juxta sententiam sancti Thomæ locis citatis

numero 3. præsertim in 4. d. 44. q. 2. a. 1. quæstiuncula 1. prouenire tamquam ex causa remota, ex pleno dominio animæ suprà corpus, seu materiam ipsius: adeo vt sicut anima erit perfectè subjecta Deo, ità corpus humanum, & quidquid in eo erit, perfectè ipsi animæ erit subjectum: atque ità fiet, vt in corpore beato non possit esse aliqua mutatio contrà dispositionem illam, quâ perficitur ab anima: ac proinde impassibile erit.

Quare, licet materia corporis secundùm se spectata, & suæ potentialitati relicta possit aliam formam recipere: anima tamen habebit tale ac tantùm super ipsam dominium, & talem victoriam, vt potentia illa remaneat omninò ligata, & impedita, ne possit in actum exire. Similiter tantam habebit victoriam super qualitates contrarias & elementares, vt nequeant aliter existere in corpore beato, quàm sua exigit complexio. Et hoc modo incorruptibilitas corporis proueniet ex dominio animæ super materiam, cujus potentiam frænabit. Ex dominio verò illius super qualitates contrarias, impediendo ne vna agat in alteram, proueniet ejusdem impassibilitas, & perpetua sanitas, atque vigor.

38. Hæc Doctrina potest confirmari ex opinione illa, quæ tenet cœlum constare ex materia ejusdem rationis, & naturæ cum sublunari: & nihilominus esse incorruptibile, non quidem ex parte materiæ, sed ex parte formæ, quatenùs complet omninò materiæ potentialitatem, nec relinquit eam proximè actuabilem per aliam formam, vt explicatum est in libro secundo de cœlo. Simili quippe ratione materia corporis glorioſi ità complebitur, & perficietur ab anima glorificata, eique ità subjicietur, vt nequeat aliam formam recipere, nec à contrariis qualitatibus vllâ ratione alterari.

Deinde anima glorificata majori virtute, & ampliori priuilegio erit dotata, quàm anima Adami in statu innocentiæ: sed hæc seruabat corpus incorruptibile, & impassibile mediante justitiâ originali: nam per peccatum mors intrauit in hunc mundum ad Romanos 5. ergo anima glorificata multò perfectiùs reddet corpus beatum incorruptibile, & impassibile.

39. Et tale quidem dominium erit causa remota hujusmodi impassibilitatis: causa verò proxima erit qualitas supernaturalis effluens ab anima in corpus, per quam ipsum corpus aptum fiet vt animæ perfectè sit subjectum, quantùm ad sui conseruationem, omnem prohibendo alterationem corruptiuam, & dispositioni animæ cõtrariam. Vnde qualitas illa non erit cœlestis, vel elementaris, aut mixtionis, sed alterius generis, & ordinis. Et sic patet responsio ad primum.

40. Ad confirmationem respondendum est, quòd talis qualitas repugnabit elementariis, non repugnantiâ formali, per quam vna for-

ma alteram oppositam ab eodem subiecto expellit, eiusque actionem actione sua prohibet, vt caliditas frigiditatem: sed repugnantiâ materiali, quâ subiectum repugnat receptioni formæ. Quando enim qualitas aliqua reddit subiectum in quo est, inhabile, & indispositum ad recipiendam aliquam formam, seu impressionem, & actionem illius, tunc dicitur illa qualitas repugnare tali formæ & agenti repugnantiâ materiali: sicut qualitates cœlestis corporis repugnant formis corruptibilibus, & earum qualitatibus atque actionibus; & qualitates ignis repugnant formæ intellectiuæ.

Igitur qualitas prædicta corporis glorioſi repugnabit aliis corruptibilibus non formaliter, sed materialiter, quatenus reddit corpus inhabile, improportionatum, & indispositū ad suscipiendas tales formas, & earum actiones inordinatas, non verò quòd actione suâ, illarum actiones refundat, aut cohibeat: & ità non est forma ejusdem generis, sicut illæ sunt, quæ formaliter sibi repugnant, sed est disparata, & alterius ordinis.

41. Ad secundum ex Durando petitum neganda est minor, quòd scilicet incorruptibilitas corporis glorioſi non proueniat ex aliqua qualitate ab anima beata in corpus effluente. Vnde non est simile de corporibus damnatorum. Non enim illis assignantur dotes sicut beatis, neque inest animæ eorum gloria, à qua effluat impassibilitas sicut in beatis: sed vel ex cessatione motus cœlestis, vel ex diuina voluntate, vel etiam ex dominio animæ in corpus quantum ad conseruationem in *esse*, poterit talis incorruptibilitas in damnatis procedere.

42. Ad tertium Aureoli, neganda est etiam minor, quòd pati & corrumpi cõueniat composito ex elementis in secundo modo dicendi *per se*. Licet enim potentia ad corruptionem illi hoc modo conueniat, non tamen actus: vnde in corporibus beatis erit ligata, ne in actū exeat, vt diximus numero 37. propter dominium animæ suprà corpus, ejusque qualitates.

Ad vltimum concedo impassibilitatem secundùm se & in se spectatam dicere solùm negationem: sed spectata secundū causam suam, dicit aliquid positiuum, scilicet dominium animæ suprà corpus, & qualitatem in ipso corpore, per quam corpus redditur subjectum tali dominio, magis vel minùs iuxtà maius vel minus animæ meritum.

43. Et hæ quidem duæ sententiæ, nempe Diui Thomæ, & Scoti circà causam impassibilitatis corporum bearorum valde probabiles sunt: aliæ verò, quas iidem Doctores referunt, non valde consonant veritati. Non ea quidem, quæ talem impassibilitatem refert in elementorum conditionem, quasi remanere debeant in corpore bea-

to sine suis qualitatibus actiuis, & passiuis. Nam tales qualitates ad perfectionem elementorum pertinent, & oriuntur naturaliter ab eorum formis substantialibus. Absurdum autem est dicere elementa fore tunc imperfectiora, & quòd, causâ manente, tollatur effectus. Et quamuis elementa non sint formaliter in mixto, eorum tamen qualitates ipsi conuenient in gradu remisso: vnde corpus beatum non esset proportionatum animæ, si illis careret.

44. Quapropter alij dicunt tales quidem qualitates remansuras, sed sine propriis actionibus, Deo illas prohibente ad corporis conseruationem. Vel erunt reductæ ad æqualitatem graduum, vt sic vna contraria non possit agere in contrariam.

Verùm neque hæc ratio legitima est, non quidem quò ad primam partem, quia in opinione Diui Thomæ inconueniens est, *dotem* corporis, vt est impassibilitas, non ponere aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solùm prohibitionem passionis ab exteriori: de quo à numero 25.

Quo ad secundam verò partem etiam non valet: quia corpus Heterogeneum exigit varias qualitatum complexiones, vt sit formæ proportionatum: & in corpore beato erunt carnes, & ossa, aliæque partes, quibus non conuenit eadem complexio. Et quamuis corpus sic esset impassibile ab intrinseco, adhuc posset esse passibile ab extrinseco hujusmodi qualitates intendente.

45. Alii ergo volunt impassibilitatem illã procedere à natura quinti corporis, hoc est, cœlestis, quod volunt venire in compositionem corporis humani, ad reducenda elementa in quamdam harmoniam, secundùm exigentiam subjecti debiti animæ rationalis. Et quia in hac vita elementa prædominantur quinto corpori, ideò corpus humanum est corruptibile: quia verò post resurrectionem natura quinti corporis præualebit elementis, ideò erit incorruptibile, & impassibile sicut corpus cœleste.

46. Sed hæc quoque opinio falsa est: primò, quia corpus cœleste non ingreditur compositionem materialem corporis humani. Si enim materia cœli sit essentialiter diuersa à sublunari, vt hæc opinio supponere debet, non potest formâ sublunari informari, vt ostensum est in libris de cœlo.

Præterea, virtus quinti corporis est naturalis: ergo non potest tribuere proprietatem gloriæ, & habere rationem *dotis* supernaturalis, qualis est impassibilitas corporis glorioſi. Nam Philipp. 3. 21. immutatio corporis humani tribuitur virtuti Christi: *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.*

Denique natura cœlestis non potest ità dominari in corpore glorioso, quin natura elementaris in ipso remanens, sit passibilis, cùm

ex principiis essentialibus pateat contrariis, & omnibus sit obnoxia passionibus.

SECTIO QVARTA.

De dote subtilitatis corporis glorioſi.

47. SVbtile duobus maximè modis accipitur: primo quidem pro eo quod penetratiuum est. Secundo verò pro eo, quod completum est, & perfectum in suo esse specifico.

Iuxtà primam acceptionem, corpus illud, quod vim habet penetrandi, & facilè se se insinuat in aliud, dicitur subtile, vt ventus, aër, & similia. Vnde libro 2. de generatione, c. 2. textu decimo sic habetur: *Subtile, siue tenue repletiuum est, nam subtilium siue paruarum est partium: quod autem est ejusmodi, repletiuum est.* Vnde concludit ibi Aristoteles, subtile, seu tenue sub humido comprehendi: quia cùm humidum non terminetur facilè proprio termino, benè autem alieno, fluit vndique ad suum receptiuum, & quamlibet ejus partem quantumuis paruam subintrat: & ità rectè dicitur penetratiuum.

48. Hinc per metaphoram subtilis dicitur intellectus, quia penetrat intima & occulta rei principia, & difficilia rimatur. Et propterea Sapientiæ 7. versu 22. dicitur de Sapientia quòd sit *in illa spiritus intelligentiæ multiplex, subtilis, disertus.* Vocamus etiam visum subtilem, & acutum, qui minima percipit, præsertim remota, & quæ difficilè ab alijs videntur, attingit: quod idem valet in cœteris sensibus. Econtrà verò dicitur intellectus, visus, sensusque rudis, obtusus, hebes, qui non penetrat objecta, & eorum differentias & proprietates non dignoscit, aut non clarè & promptè percipit.

49. Ratio autem penetrandi potest alicui corpori competere ex duobus, primò ex paruitate quantitatis, vt patet in filo tenuissimo, in acu acutissima, & similibus, quæ in profundum penetrant. Secundò ex paucitate materiæ: & sic rara quæ scilicet sub æquali quantitate minùs habent materiæ, vocantur subtilia, vt ignis, aër, sicut tetigimus numero 7. & quo rariora sunt, eò subtiliora habentur, quia faciliùs in intima se se insinuant, vt ignis subtilior est aëre, aër aquâ, & aqua terrâ.

Quia verò substãtiæ incorporeæ, vt anima rationalis & Angeli, quãtitate carent, & materiâ: ideò nomen subtilitatis per metaphoram eis tribuitur, & meritò: quia suâ virtute corpora ipsa penetrant, non tantùm per vim intelligendi, vt diximus, sed etiam per propriam substantiam. Nam anima viuificat, & informat minimas corporis partes

absque vlla sui diuisione. Similiter Angeli omnia corpora permeant, nullo sibi obsistente: & Deus omnibus præsens adest per suam essentiam.

50. Iuxtà secundam verò acceptionem subtilia dicuntur corpora illa, quæ perfectissimè complentur in *esse*, & virtute suæ speciei, seu quæ optimè substant formæ, & perficiuntur ab ea completissimo modo, inquit Sanctus Thomas, cujusmodi sunt corpora cœlestia, vt Sol, & Luna: item aurum, & argentum, quando pura sunt.

Hæc autem acceptio deducitur ex illa secundùm quam rara dicuntur subtilia ex eo quòd forma in illis magis dominatur ipsi materiæ, vt tetigimus numero 7. Inde enim rectè dicuntur subtilia corpora, quæ suæ formæ obtimè subsunt: atque adeò quantò corpora erunt mobiliora, & pretiosiora, tantò subtiliora censenda erunt.

51. Ob diuersas hujusmodi acceptiones subtilitatis, magna satis controuersia apud antiquos fuit, in quo sensu corpora glorioſa futura essent subtilia. Quidam enim, quos tacitò nomine refert Sanctus Thomas ex Diuo Augustino *13.* de ciuitate Dei, *c. 20.* voluerũt ea fore subtilia sicut substãtias spirituales, ità vt in spiritũ conuertantur. Quo in errore videtur fuisse Origenes in libris περὶ ἀρχῶν, dum ait fore vt omnis corporea creatura in spiritalia corpora mutetur, & deinde subjungit: *Erit Deus omnia in omnibus, vt vniuersa natura corporea redigatur in eam substantiam, quæ omnibus melior est, in diuinam scilicet quà nulla est melior.* Sed cùm dicat mutanda illa esse in corpora spiritalia, & in Deum, sine dubio, non vult mutanda quò ad substantiam, sed quantum ad proprietates, & qualitates, seu secundùm proportionem, similitudinem, & participationem quamdam.

52. Verùm quisquis ille sit qui ità senserit, turpiter errauit, quia sic non esset vera resurrectio in corpore & anima, ac proinde non resurgeret homo, qui ex anima & corpore constat: quod est manifestè contrà fidem. Vnde dicitur Iob. *19.* versu *25.* & *26. In nouissimo die de terra surrecturus sum: & rursum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum meum.* Et Lucæ 24. versu *39.* ait Christus: *Videte manus meas & pedes, quia ego ipse sum: palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.* Corpora autem beatorum configurabuntur corpori Christi, cùm ipse sit primitiæ resurgentium, 1. Cor. 22. & *23. In Christo omnes viuificabuntur: vnusquisque autem in suo ordine, primitiæ Christus.* Ergo sicut Christi corpus fuit verum corpus post resurrectionem, non autem mutatum in spiritum: ità & corpus omnium hominum.

53. Neque obstat quod Diuus Paulus ait ibidem, versu *44. Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.* Non enim potest inde inferri quòd corpus conuertatur in spiritum, alioquin, vt ait Diuus Thomas

Thomas, ſicut Apoſtolus nominat corpora ſpiritalia, deberet par ratione ea nominare animalia, quòd in anima ſint conuerſa.

Deinde: quæ non communicant in materia, non ſunt in ſe conuertibilia, vt rectè aſſerit Boëtius in libro de duabus naturis Chriſti: *Neque corporea* (ſubſtantia) inquit, *in incorpoream, neque incorporea in eam, quæ corpus eſt, mutari poteſt: ſolæ enim mutari, transformarique in ſe poſſunt, quæ habent vnius materiæ commune ſubjectum.*

54. Senſus ergo hujuſmodi verborum eſt, quem tradit Diuus Auguſtinus loco citato de ciuitate Dei, his verbis: *Sicut ſpiritus carni ſeruiens, non incongruè carnalis, ità caro ſpiritui ſeruiens rectè appellatur ſpiritalis, non quia in ſpiritum conuertitur, ſicut nonnulli putant, eo quòd ſcriptum eſt ſeminatur corpus animale, reſurget corpus ſpiritale: ſed quia ſpiritui ſummâ, & mirabili obtemperandi facilitae ſubdetur.*

Aut etiam, ſenſus eſt, quòd habebit non ſubſtantiam ſpiritus ſed effectum, nempe vim penetrandi: quia ſicut ſpiritui nullum corpus obſiſtit, quin ſit ſimul cum illo, aut ipſum abſque diuiſione penetret, ità nec corpori glorioſo.

Et hunc ſenſum indicat Damaſcenus libro 4. ſententiarum ſuarum, c. 28. his verbis: *Iuxtà Paulum 1. ad Cor. c. 15. ſeminatur corpus animale: id eſt, craſſum, & mortale: reſurget corpus ſpiritale, id eſt, ſubtile: Hoc enim deſignat ſpirituale, quale Domini corpus poſt reſurrectionem clauſis portis ingrediens, infatigabile, potu ciboque non indigens. Erunt*, inquit Dominus, *ſicut Angeli in cœlo.*

55. Quidam alij exiſtimarunt corpora fore ſubtilia per modum rarefactionis, ità vt ſint aëri, aut vento ſimilia. Et in hoc errore fuit Eutychius: ſed à Gregorio Magno de falſitate conuictus, illum morti proximus ejurauit, ejuſque librum Imperator Tyberius in ignem injecit, vt patet ex lib. 14. moralium ejuſdem Gregorii, c. 29. vel *31.* Et rectè hoc expreſsè repugnat veræ, & tractabili corporum reſurrectioni. Nam corpus Chriſti præ cæteris ſine dubio ſubtile eſt; & tamen poſt reſurrectionem ſe palpabile exhibuit, Lucæ 24. *Palpate & videte, ſpiritus carnem, & oſſa non habet ſicut me videtis habere.*

Vbi in primis aduertere oportet quòd natura carnis & oſſis non ſtant cum hujuſmodi raritate. Deinde quod rara vt aër & ventus non poſſunt dici propriè palpari: quia, vt rectè docet Sanctus Thomas in 4. diſt. 44. q. 2. a. 2. quæſtiuncula 6. palpabile addit aliquid ſuprà tangibile. Nam tãgibile eſt quod habet qualitates, quibus poteſt ſenſus tactus immutari: palpabile autem debet tangenti reſiſtere.

Vnde aër tangibilis eſt, ſed quia facillimè diuiditur & tranſeunti non reſiſtit, ideò non eſt palpabilis, niſi cum impetu, & violentia

penetretur, quia sic condensatur, & resistit vt patet, cùm baculo violenter percutitur.

56. Corpus ergo glorioſum vt palpabile dicatur, non debet esse rarum vt ventus & aër: vt autem tangibile sit, qualitates habere debet, quæ natæ sint immutare tactum: & eas quidem habet ex natura sua: sed quia corpus est omninò subjectum spiritui, in potestate ejus est vt secundùm eas immutet, vel non immutet illum. Et similiter ei competit secundùm propriam naturam vt resistat alteri corpori, & ne sit in eodem loco, sed virtute diuina vt dicimus ad nutum beati, potest simul in eodem existere, quod debet intelligi respectu corporis non glorioſi. Quamuis enim virtute diuina duo glorioſa possent esse simul, hoc tamen non est conueniens, quia penetrari importat aliquam ignobilitatem, & penetrare dicit aliquod imperium penetrantis in penetratum.

57. Igitur cùm prædictæ opiniones à vero discedant, quærendus est alius subtilitatis modus, propter quem corpora beatorum subtilia dicantur. Circà quod duplex est sententia probabilis, altera Sancti Thomæ, altera Scoti.

Sanctus Thomas loco proximè citato, a. 2. quæstiunculâ 1. *dotem* subtilitatis constituit in completissima corporis perfectione, vt dictum est numero 50. ità vt talis completio proueniat ex dominio animæ glorificatæ super ipsum, ratione cujus corpus spirituale dicatur, quasi omninò spiritui subjectum, vt ex Augustino notatum est numero 54.

Prima autem subjectio, quâ corpus animæ subiicitur, vt materia formæ, est ad participandum esse specificum. Secunda verò est ad alia animæ opera, quatenus ipsa est corporis motor. Vnde prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, secunda verò ex agilitate: ideóque Apostolus per spiritualitatem intellexit subtilitatem. Subjectio autem illa, per quam corpus natum est animæ obedire ad prohibendam omnem passionem à qualitatibus contrariis, constituit *dotem* impassibilitatis, vt dictum est sectione præcedenti.

58. Scotus verò in 4. dist. 49. q. 16. numero 18. & 19. ponit subtilitatem corporis beati in possibilitate essendi simul cum alio corpore in eodem loco, & talem possibilitatem ei competere, seu deberi vt informatur ab hac anima, quæ illam meruit, ac proinde *dotem* subtilitatis, consistere in potentia penetrandi alia corpora sine resistentia & diuisione, quæ est prima acceptio subtilitatis vt diximus numero 47. & illi fauet Damascenus, vt patet numero 54.

His ergo verbis mentem suam aperit Scotus citato numero: *De secundo dico, quòd possibilitas essendi cum alio corpore, conuenit huic corpori, & debetur vt ab hac anima informatur: & hæc possibilitas est*

dos subtilitatis. Vnde sicut perfectio hujus animæ est debitus ordo ad gloriam; sic est perfectio corporis, quòd sit cum alio corpore pro libito voluntatis animæ beatæ ad coëxistendum illi alteri.

59. *Sed de tertio principali, quid est ista possibilitas? est ne aliqua qualitas absoluta? Dico quòd non: quia hæc possibilitas non est aliud in hoc corpore, nisi vt non repugnet ad coëxistendum alteri corpori: talis enim non repugnantia non est qualitas absoluta: ergo, &c.*

Dico ergo quòd subtilitas, vel illa possibilitas non habet susceptiuum intrinsecum in corpore glorioso, sed habet causam intrinsecam, voluntatem suam, & extrinsecam voluntatem, & potentiam diuinam. Et sic ille ordo intrinsecè est in illo corpore, & debetur sibi quasi de jure vt dictum est de dote impassibilitatis, & secundùm hoc dicitur dos.

60. Quamuis autem Sanctus Thomas *dotem* subtilitatis alio modo corpori competere doceat, vt visum est, & eam esse qualitatem positiuam ab anima in corpus deriuatam, per quam omnimodè subjiciatur ipsi vt formæ, sicut probabiliter ostendimus numero 33. & *34.* Nihilominùs contrarius non est Scoto in hoc quod negat, per *dotem* subtilitatis corpus habere vt possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Idem enim docet ipse Sanctus Doctor distinctione & quæstione citatâ, a. *2.* quæstiunculâ 2. vnde ad 1. ait: *Dicendum quòd corpus Christi non habuit ex dote subtilitatis, quòd possit esse simul cum alio corpore in eodem loco, sed hoc factum est virtute diuina post resurrectionem, sicut in natiuitate.*

Ad *3.* autem ità loquitur: *Corpus glorioſum transibit sphæras cœlorum sine earum diuisione, non ex vi subtilitatis, sed ex diuina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subueniet.*

Ad 4. denique sic habet: *Ex hoc etiam quòd ad nutum eis Deus aderit in omnibus quæ volent, sequitur quòd non possint includi, vel incarcerari.* Et certè tunc maximè verum ait quod dicitur psalmo 144. *Voluntatem timentium se faciet.* Et quod habetur Ioſuæ 10. versu 13. & *14. Stetit Sol in medio cœli, obediente Domino voci hominis.*

Cæterùm quòd duo corpora possint esse simul in eodem loco virtute diuina, & quomodo hoc non repugnet ipsi quantitati, videre potes libro *3.* Phys. q. *5.* sectione 8.

SECTIO QVINTA.

De dote Agilitatis corporis beati.

61. AGilitas significat facilitatem, habilitatem, & promptitudinem ad motum, præsertim localem, ità vt fiat sine vllo labore, aut saltem sine magno. Vnde ab Scoto in 4. sent. distinct. 49. q. 14. numero 3. definitur his verbis: *agilitas est habilitas in aliquo toto ad promptè mouendum se secundùm locum ex perfectione virtutis motiuæ animæ, & congrua dispositione corporis.*

Pro cujus intelligentia aduertere oportet, in animali duplicem esse motum, alterum procedentem ab elemento prædominante, vt est descensus in graui; alterum ab anima, vt est motus progressiuus. Primus non sequitur cognitionem sicut secundus. Est item ad vnum situm, & locum determinatus, non verò secundus. Denique animal in secundo motu potest se sistere per principium intrinsecum ob apprehensionem alicujus sibi occurrentis: secùs in primo, sicut elementum in eo prædominans non potest se sistere in suo motu.

62. Definitio ergo intelligitur de motu procedente ab anima; & non de motu sequente elementum prædominans. Et quia talis motus non potest procedere ab anima cum facilitate vt exigit agilitas, ideò ponitur in definitione, *ex perfectione virtutis motiuæ animæ.* Quantumuis autem perfecta esset virtus motiua, non exequeretur promptè & absque labore motum, nisi adesset congrua corporis dispositio, & ideò vltimæ particulæ additæ sunt. De ea autem virtute motiua agemus infra.

Ex quibus colligere licet oppositum agilitatis esse tarditatem, & ineptitudinem ad motum. Agilitatem cernimus in juuene, in lepore; oppositum verò in sene, in boue, &c.

63. Quòd autem agilitas conueniat corporibus glorioſis, communis est Doctorum consensus, & ostenditur inprimis ex capite 3. Sapientiæ, versu 7. *Fulgebunt justi, & tamquam scintillæ in arundineto discurrent.* Et Isaiæ c. 40. versu vltimò: *qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt, & non deficient.* Item 1. Cor. 15. *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*: hoc est, *mobile & vigum,*

nquit Gloſſa: *mobile* autem dicit ibi agilitatem. Et hi omnes textus communiter intelliguntur de motu corporis beati, vt à Diuo Thoma, Scoto, &c.

Accedit Diuus Auguſtinus libro 22. de ciuit. Dei c. 30, paulò poſt principium: *Qui motus illic talium corporum ſint futuri, temerè definire non audeo: quod excogitare non valeo: tamen & motus, & ſtatus (ſicut ipſa ſpecies) decens erit, quicunque erit, vbi quod non decebit, non erit. Certè vbi volet ſpiritus, ibi protinus erit corpus: nec volet aliquid ſpiritus, quod nec ſpiritum poſſit decere nec corpus.*

64. Copora igitur beatorum mouebuntur quando volent, in ictu veluti oculi, & quàm citiſſimè, abſque vlla fatigatione, non tantùm motu progreſſiuo, ſed etiam motu ſimplici, hoc eſt, tota ſimul, ſicut leuia ſurſum, & grauia deorſum: hoc enim motu Chriſtus in cœlum aſcendit, & ſimiliter poſt reſurrectionem corpora Sanctorum ad cœlum empyreum aſcendent.

Veriſimile autem eſt, inquit Sanctus Thomas, quod aliquando etiam poſt talem aſcenſum ſeſe mouebunt pro libito voluntatis, *Vt illud quod habent in virtute, actu exercentes, diuinam ſapientiam commendabilem oſtendant: & vt etiam viſus eorum reficiantur pulchritudine creaturarum diuerſarum, in quibus Dei ſapientia eminenter relucebit: ſenſus enim non poteſt eſſe niſi præſentium, quamuis magis à longinquo poſſint ſentire corpora glorioſa, quàm non glorioſa.*

65. Objicies primò: motus localis non conueniet corporibus beatis: ergo fruſtrà in illis admittitur agilitas. Antecedens patet primò, quia omnis motus cùm ſit actus entis in potentia, eſt actus imperfecti, vt patet 3. Phyſic. textu 14. corpora autem beatorum nullam habebunt imperfectionem. Secundò: quidquid mouetur, mouetur ad obtinendum aliquem finem, ergo indiget aliquo: ſed corpora beatorum nullam habebunt indigentiam: ergo non mouebuntur.

Confirmatur: quia quod ex ſe habet agilitatem, non indiget aliquo deferente: ſed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem deferentur in nubibus in aëra, vt inquit Paulus ad Theſſalonicenſes c. 4. verſu 17. *Nos qui viuimus, qui relinquimur, ſimul rapiemur cum illis in nubibus obuiam Chriſto in aëra.* Deferentur autem ab Angelis, inquit Gloſſa interlinearis: non ergo erunt agilia.

66. Reſpondeo ed primum negando antecedens: & ad primam eius probationem dico corpora glorioſa non fore infinitè perfecta, ac proinde non omnem defectum, aut imperfectionem ab eis eſſe tollenda, cujuſmodi eſt eſſe ex nihilo, non eſſe in omni loco, &c.

quia hæc non repugnant perfectioni gloriæ. Vnde possunt dici esse in potentia ad aliquam vlteriorem perfectionem, putà ad terminum motus, per quem conjunguntur nunc illi corpori, nunc alteri circà quod operantur laudando diuinam sapientiam.

67. Vel, vt inquit Diuus Thomas, quod mouetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quæ sunt intrà rem, vt dicitur 8. Phys. textu 50. quamuis habeat imperfectionem respectu loci, quatenus dum est in vno, est in potentia ad alium, quia nequit esse in pluribus simul; & non est absurdum similes defectus manere in corporibus glorioſis.

Ad aliam probationem sufficit eadem responsio. Non enim habebunt omnem perfectionem accidentalem: & ideò poterunt illam sua operatione acquirere pro libito voluntatis. Sed hæc indigẽtia est tantúm secundùm quid, quatenus supponit finem aliquem obtinendum, sine quo tamen semper staret sufficientissima fœlicitas.

68. Ad confirmationem dico, quòd in resurrectione corpora beatorum rapientur in aëra per propriam agilitatem, & virtutem motiuam. Et si deferantur ab Angelis, hoc non fiet propter indigentiam, sed ad reuerentiam designandam, inquit Diuus Thomas, quæ corporibus glorioſis & ab Angelis, & ab omnibus creaturis deferetur. Vnde Chrysostomus homilia de diuite & Lazaro, ad caput 18. Diui Lucæ, vbi dicitur Lazarus portatus ab Angelis in sinum Abrahæ, sic ait: *Non sufficiebat vnus ad portandum pauperem: veniunt plures vt chorum letitiæ faciant. Gaudet vnusquisque tantum onus tangere: libenter talibus oneribus prægrauantur, vt ducant homines ad regna cœlorum.*

69. Obiicies secundo: corpus, quod cum labore & fatigatione mouetur, non potest dici agile, neque hoc modo moueri stat cum summa fœlicitate: sed si corpora beatorum mouerentur motu locali, præsertim simplici, & secundùm se tota, mouerentur cum labore: ergo non rectè eis tribuitur agilitas, aut motus ille localis.

Minor suadetur, quia motor eorum, nempe anima, contra naturam ipsa moueret, aut moueret semper in vnam partem, hoc est, secundùm elementum prædominans, quod graue est, nempe terra, deorsum tendens.

70. Respondeo primò negando minorem, beatos scilicet moueri cum labore. Rationem affert Sanctus Thomas; quia quantò magis virtus animæ dominatur suprà corpus, tantò minor est labor in motu, etiam oppositò naturæ corporis. Vnde qui vel maiori virtute motiuâ pollent, aut corpus exercitio ipso ad obediendum animæ mo-

uenti promptius, & magis habilitatum reddiderunt, minùs in mouendo laborant. Cùm ergo anima corpori glorioſo perfectè dominetur, tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis ex redundantia gloriæ ab anima in ipſum, nullum laborem experientur beati in motu ſuo.

71. Reſpondeo ſecundò, negatâ eádem minori, omne pondus, & grauitatem à corporibus beatis eſſe auferenda juxtà mentem Alberti Magni in a. diſt. 49. & Ricardi a. 4. q. 7. ac proinde in omnem loci differentiam abſque vllo labore poterunt ſe mouere.

Vel ſi nolis omnem grauitatem ab eis ablatum iri, auferetur ſaltem grauitatio, ſeu actus ſecundus grauitatis, & conatus, atque actio contraria, vt diximus in libro 2. cœli, q. 3. numero 36. juxta mentem Scoti in 4. diſt. 49. q. 14. numero 12. Ad hoc enim, vt corpus ſit aptum ſubjectum ab anima perfectibile, requiritur grauitas, & non leuitas.

Vnde ſic debet inttelligi Sanctus Auguſtinus 22. de ciuitate Dei, c. 11. poſt medium, vbi ait, graue pondus auferendum à glorioſis corporibus: *ita ne*, inquit, *Deus omnipotens, qui ipſa creauit elementa, terreno corpori graue pondus auferre non poterit, vt in eodem elemento habitet viuificatum corpus, in quo voluerit viuificans ſpiritus?*

72. Vnde prædicta explicans Scotus numero 12. citato ait: *Dico quod corporis pondus aggrauans aufertur. Corpus enim quod corrumpitur aggrauat animam: & ideò hoc pondus aggrauans aufertur: non tamen omninò grauitas corporis aufertur: requiritur enim grauitas ad hoc quòd ſit corpus perfectibile ab anima, & non leuitas.*

Et huic explicationi fauet ipſe Auguſtinus ſub principium ejuſdem capitis dum ait contrà Platonicos: *Quid ergo faciunt in aëre terrena tot corpora, cùm à terra ſit aër tertius? niſi forte qui per plumarum & pennarum leuitatem donauit auium terrenis corporibus, vt portentur in aëre, immortalibus factis corporibus hominum non poterit donare virtutem, quâ etiam in ſummo cœlo valeant habitare.*

73. Obſeruat autem Doctor ſubtilis numero 12. citato, ex prædictis ſequi, ſanctos non habituros in cœlo niſi ſitum erectum, non autem ſeſſionis: quia inclinatio partium quæ in ſeſſione reperitur, agilitati repugnare videtur: & erectio, ſeu ſtatio, eſt ſitus conueniens corpori, inquantum eſt inſtrumentum animæ, quia tunc eſt magis aptum & promptum ad operationem. Imò jacere eſt conuenientius corpori, quàm ſedere, ob hujuſmodi partium curuitatem.

Neque deeſt ad hoc auctoritas Auguſtini in libris de Symbolo ad Catechumenos tomo 9. ſuper illum articulum, *Sedet ad dexteram Dei Patris*: ait enim non debere intelligi de ſeſſione corporali: *ſedere, intelligite habitare.... : Nam ſi carnaliter acceperimus quia ſedet ad*

dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Numquid fas est vt sic illos componamus, Filium ad dexteram, Patrem ad sinistram ? Vnde Sanctus Stephanus Act. 7.55. *Vidit Iesum stantem à dextris Dei.*

74. Objicies tertiò : vnumquodque corpus glorioſum habebit in cœlo locum ſibi conuenientem juxtà cujuſque merita, & conſequenter in determinata approximatione ad Chriſtum, qui locum habet eminentiſſimum, juxtà illud Pauli Hebræorum 7. *excelſior cœlis factus*, nimirum *loco, & dignitate*, inquit Gloſſa interlinearis. Nullus ergo beatus volet moueri ad locum remotiorem à Chriſto, quia ſic ejus gloria accidentalis minueretur : neque ad propinquiorem, quia non meretur : nullo ergo modo localiter mouebitur ; & ità ponitur fruſtrà agilitas in corporibus glorioſis.

Confirmatur : quia omnes beati maximam haurient ſuauitatem ex viſione corporis Chriſti, aliorumque Sanctorum, vt libro 2. cœli tetigimus. Si ergo beati moueantur, non ità clarè intuebuntur corpus Chriſti, aut nullo modo videbunt, interpoſitâ terrâ : atque ita maximâ gloriâ accidentali ſe ſe priuabunt : quod eſt valde abſurdum.

75. Reſpondeo ad primum ex Diuo Thoma loco citato, quæſtiunculâ 2. ad quintum hujuſmodi locum cuilibet beato corpori in cœlo deſtinatum, non pertinere ad præmium accidentale ſecundùm quod actu continet corpus locatum, quia nihil influit in ipſum, imò ſplendorem potiùs ab eo recipit, ſed ſecundùm quod eſt debitus pro meritis : vnde nihil minùs gaudet beatus de tali loco, quando eſt extrà illum, ſicut non minùs torquentur damnati ſi ſint extrà inferos, vt Dæmones. Et, vt ait Scotus, *non minuitur beatitudo eorum accidentalis cùm aliquantulum* à Chriſto *recedunt, quia recedunt ſecundùm libitum ſuum : ſicut modò aliqui habent propinquitatem ad Regem in Camera, vel extrà in aula.*

76. Ad confirmationem, quæ videtur difficilior, multipliciter reſponderi poteſt. Multi affirmant Corpus Chriſti videri ab omnibus beatis vbicunque ſint, etiam interpoſitâ terrâ : ità vt immittantur ſpecies illius ad oculos beatorum non obſtante corpore opaco. Alij verò illud negant, & ideò beatos aiunt transferre ſe cum ſumma celeritate eò tantùm loci, ex quo Chriſtum videre poſſint. Alij denique volunt realem & localem Chriſti præſentiam multiplicatum iri in gratiam beatorum, ſicut multiplicatur in Euchariſtia in gratiam viatorum.

77. Porrò : vtrùm prædicta beatorum agilitas, & celeritas in motu tanta ſit vt de vno loco in alium tranſeant in inſtanti, poteſt eſſe controuerſia ; nam aliqui exiſtimant corpus glorioſum tranſire de vno loco in alium non tranſeundo per medium, ſicut voluntas, & intellectus eo modo feruntur, ac proinde in inſtanti. Et ijs fauere videtur

detur Augustinus 22. de ciuitate Dei c. 30. relatus numero 63. *vbi volet spiritus, ibi protinus erit corpus.*

78. Alij verò, quamuis existiment, corpus beatum pertranfire medium, volunt tamen moueri in instanti, quod licet secundùm rem indiuisibile sit, ratione tamen in plura signa diuidi potest, secundùm quæ intelligatur esse in diuersis terminis, in principio scilicet loci, in medio, in fine, sicut idem indiuisibile punctum diuersas terminat lineas.

Quibus pariter fauere videtur Augustinus epistolâ 49. quæ est de diuersis quæstionibus resurrectionis: nam q. 1. indicat corpus simul esse in principio, & in fine motus, sicut radius solis, & radius oculi æquè citò pertingit propinquum, & distans. Sic enim loquitur ibi in medio quæstionis: *Vt enim radius oculi nostri non citius peruenit ad propinquiora, quàm ad longinquiora, sed vtraque interualla parili celeritate contingit: ità cùm in ictu oculi, sicut Apostolus dicit, fit resurrectio mortuorum, omnipotentiæ Dei, & ineffabili nutui tam facile est quæque recentia, quàm diuturno tempore dilapsa cadauera suscitare.* Quamuis enim ista comparatio eò tendat vt indicetur facilitas, quâ Dei omnipotentia omnes simul mortuos ad vitam reuocabit: tamen etiam insinuatur celeritas motus localis, quo corpora ad locum judicio vltimo destinatum congregabuntur, aut quo eorum cineres, cuilibet proprij, ad idem corpus efformandum vnientur.

79. Nihilominùs opposita sententia vera est, corpus scilicet gloriosum neque ab vno loco in alium moueri non transeundo per mediũ; neque moueri in instanti, quamuis celerrimo motu, & tempore breuissimo atque imperceptibili moueatur, & vnum corpus celeriùs alio secundùm majorem gloriam, aut ad voluntatis nutum.

Primum patet ex eo quòd corpus glorioſum seruat semper naturam corporis, & quantitatem molis, seu propriam extensionem: & ità necessariò vna pars illius præcedit in spatio partem ejus subsequentem, seu à termino remotiorem: neque concipi potest, quòd ab vno loco, in quo est secundùm substantiam, moueatur ad alium, quin transeat per loca media.

Neque obstat quod dicitur de voluntate, aut intellectu: neque enim transferuntur de vno loco in alium secundùm suam substantiam, sed per intentionem tantùm diriguntur de vno loco in alium, & propterea dicuntur de loco ad locum moueri.

80. Præterea, quamdiu corpus aliquod est totum in termino *à quo* non mouetur: neque etiam quando est totum in termino *ad quem*, quia tunc motum est: ergo dum mouetur, oportet vt neque sit totum in termino *à quo*, neque totum in termino *ad quem*: ergo est par-

tim in vno, & partim in alio, & consequenter aliquo modo in medio, quia illi termini distant inter se: ac proinde corpus glorioſum non potest peruenire ad terminum *ad quem*, nisi prius omnia loca media pertranseat.

81. Secundùm verò, quòd scilicet nequeat moueri in instanti, fusè probatum est in 3. libro Phys. q. 5. à numero 257. vbi ostendimus, motum localem non posse esse instantaneum: est enim essentialiter diuisibilis, & habens partes sibi succedentes, ideóque habet necessariò mensuram diuisibilem, qualis non est instans. Neque enim sufficit ejus diuisio secundùm considerationem, quia non est mensura rei secundùm quod ab intellectu concipitur, sed secundùm quod est realiter in se, nempe omninò indiuisibile.

Deinde idem corpus moueretur simul in loca oppoſita, vt sursum & deorsum: esset simul in cœlo, & in terra: & alia absurda sequerentur, quæ videre potes loco citato Physicorum.

82. Prædictis non obstant loca Diui Augustini. In primo enim indicatur tantùm magna celeritas corporis beati, & maxima ejus subjectio respectu voluntatis. Nam vt dicitur in 2. Phys. textu 56. *Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur*: vnde dicere solemus, inquit Diuus Thomas, *statim facio*, quod post modicum tempus fiet. Sic ergo corpus erit statim vbi voluntas illud esse volet. Adde quod voluntas non volet corpus moueri in instanti, quia hoc non potest fieri.

In secundo autem loco per *parem celeritatem*, tantùm innuere vult exceſſum vnius super aliam, esse imperceptibilem, non verò quòd vtrumque in instanti fiat.

83. Superest inquirendum quæ sit natura hujusmodi agilitatis corporis glorioſi circà quod duplex est sententia probabilis, altera Diui Thomæ, altera Scoti. Diuus Thomas enim, vt constat ex numero 33. & 34. vniuersaliter asserit *dotes* corporis esse qualitates, in ipsum ab animæ gloria effluentes, quibus perfectè subiiciatur eius dominio in quantum est eius forma, & motor. Vnde in prædicta distinctione 44. libri quarti, q. 2. a. 3. quæstiuncula 1. loquens de agilitate, sic ait: *Anima conjungitur corpori non solùm vt forma, sed vt motor: & vtroque modo oportet quòd corpus glorioſum animæ glorificatæ sit summè subjectum. Vnde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum: ità per dotem agilitatis subjicitur ei, inquantum est motor, vt scilicet sit expeditum, & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus, & actionibus animæ.*

84. Quòd autem hæc habilitas corporis proueniat ab aliqua positiua qualitate effluente ab anima, docet paulò suprà his verbis: *Corpus glorioſum erit omninò subjectum animæ glorificatæ, non solùm vt nihil in*

eo sit, quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ; sed etiam vt sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem: quæ quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur.

Et in responsione ad 4. *Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem, quàm nunc habeant, non quidem in figura, & quantitate, sed in proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas.* Vnde constat talem dispositionem esse quid supernaturale cùm sit proprietas gloriæ.

85. Scotus verò in 4. d. 49. q. 14. numero 10. negat hujusmodi qualitatem, quia non potest esse cœlestis; sic enim ad motum tantùm circularem valeret. Neque elementaris, aut mixti: quia nulla talis potest dare agilitatem corpori, vt moueatur ad omnem loci differentiam, & positionem.

Verùm, vt surà dictum est, numero 39. de *dote* impassibilitatis, ista qualitas erit virtus motiua interna & indita, distincta à naturali: & consequenter erit diuersi ordinis & generis à qualitate cœlesti, vel elementari, vel mixtionis: ac proinde nulli positioni, vel differentiæ locali erit addicta, sed indifferens ad omnia loca pro nutu voluntatis. Nam & ipse impulsus corporibus projectis impressus, licet naturalis sit, est indifferens ad ferendum in omnia loca ex nutu projicientis, vt diximus in 3. libro de cœlo, q. 5. numero 26.

86. Numero autem 11. concludit Scotus, quòd absque omni addito supernaturali vel ipsi animæ, vel corpori, potest esse proportionata agilitas, & oportet tantùm vt ex parte animæ virtus motiua fiat perfectior, & ex parte corporis tollatur resistentia accidentalis: quod vtrumque fieri potest sine supernaturali addito. Nam sicut virtus visiua beati intendetur resumpto corpore glorioso, ita vt videre possit quodcunque visibile absque vllo incommodo, & difficultate: sic poterit ejus virtus motiua intendi vsque ad gradum perfectum: ità vt sufficiat ad mouendum corpus sine fatigatione.

87. Ex parte verò corporis amouebitur duplex impedimentum, alterum ex parte organorum virtutis motiuæ, quod est in junctura & neruis, quo amoto, fit trahibilitas, applicabilitas major in eis, quæ ad motum progressiuum maximè requiritur. Alterum impedimentum est in toto corpore repleto humoribus, & spiritibus crassis, alijsque similibus, quibus corpus efficitur pigrum. His ergo sublatis, spiritus boni, & subtiles dabuntur corporibus glorioſis, quæ sic fient agilia ad motum, vt patet per oppositum in corpore mortuo, quod grauius efficitur, quia spiritus vitales corrumpuntur, & humores crassi inducuntur.

Hæc fermè Scotus, in quibus hoc videtur difficile, quod virtuti naturali tribuat proprietatem gloriæ, & rationem *dotis* supernatura-

lis, qualis est agilitas supradicta, vt in simili animaduersum est de *dote* impassibilitatis, numero *46*. Responderi tamen potest, prædictam corporis reformationem aliquid esse supernaturale.

SECTIO SEXTA.

De dote claritatis corporis glorioſi.

88. CLarum, siue claritatis nomen pluribus rebus attribui solet, & in primis sumitur pro lucido, seu luminoso, ideóque Sol, & alia sidera clarere, & clara esse dicuntur, & huic opponitur tenebrosum, seu obscurum, cujusmodi est aër, amoto lumine.

Secundò sumitur pro excellentia in arte aliqua, siue scientia, & quouis alio laudabili habitu, propter quem videtur aliquis in seipso fulgere, & genus, patriamque suam illustrare: sic dicuntur clari oratores, Philosophi, &c.

Tertiò sumitur pro excellentia rerum gestarum, generis, patriæ, &c. Sic magni duces, & insignes bellatores dicuntur clari bello; sic nobiles dicuntur clari prosapiâ, patriâ, genere, &c.

Quartò denique sumitur pro re manifesta, & euidenti, quomodò dicitur clara lux, clara veritas, vel clara notitia, id est, manifesta, vnde inquit Scotus in 4. d. 49. q. 15. numero 2. *Claritas est quædam refulgentia, & addit super lucem, & colorem, manifestationem sui.*

89. His omnibus modis claritas conuenit beatis. Et in primo quidem sensu dicitur Mathæi *13. 43. Tunc justi fulgebunt sicut Sol in regno Patris eorum.* Et capite 17. versu 1. & 2. *Iesus transfiguratus est ante eos: & resplenduit facies eius sicut Sol, vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix.* Constat autem ex Sancto Paulo, epistolâ ad Philippenses, c. 3. versu 21. quòd Christus in resurrectione *reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.* Denique 1. Cor. 15. dicitur *seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria.* Quod ad claritatem pertinet, vt patet ex antecedentibus, inquit Sanctus Thomas, in quibus Apostolus corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Et reuera vtrobique ponitur δόξα, quia apud Græcos vtrúmque significat, gloriam scilicet, & claritatem; vnde interpres primo loco posuit *claritatem* secundo verò gloriam.

In secundo verò sensu dicuntur Angeli clari, & animæ beatorum claræ, & vno verbo sancti omnes clari, propter excellentiam beatitu-

dinis, & dona gloriæ, & quia facti sunt filij Dei, & dei-formes, ac proinde inclyti, hoc est valde clari.

In tertiô quoque sensu dicuntur clari martyres, qui fortes facti sunt in bello. Item Virgines, Doctores, & Confessores, propter victum, triumphatumque mundum.

90. In quarto denique sensu, maximè ad mentem Scoti, loco citato, clari erunt beati, & clara eorum corpora; quia constituit *dotem* claritatis in refulgentia & manifestatione coloris corporis cujusque: quia quilibet habebit colorem pulchrum secundùm gradũ complexionis suæ, & perfectè sui manifestatiuum, & secundùm diuersas complexiones propriarum qualitatum habebunt diuersos colores, & secundùm merita sua; quia secundùm Apostolum, epist. 1. ad Cor. c. 15. *Alia est claritas Solis, alia claritas Lunæ, & alia claritas Stellarum. Stella enim à Stella differt in claritate, sic & resurrectio mortuorum.* Et talis claritas, inquit, videtur sufficere, quia magis delectatur visus in pulchro colore corporis humani, quàm in corpore luminoso.

Vnde tandem sic concludit: *Ille ergo modus claritatis est mihi planus, quòd erit in beatis, quia in eis erit color secundùm vltimam perfectionem, conuenientem complexionibus suis. Si autem corpus beati sit capax lucis, & non tantùm coloris, placet mihi quòd ponatur ibi. Talem autem colorem, scilicet vltrà perfectionem complexionis suæ cum refulgentia, talem esse dotem claritatis voco.*

91. Sanctus Thomas verò distinctione 44. citatâ, q. 2. a. 4. quæstiunculâ 1. vltrà colorem corpori debitum, addit claritatem pro dote illius. Vnde sicut videmus corpora, juxtà naturam suam colorata, splendore Solis resplendere, aut ex aliqua alia causa extrinseca vel intrinseca: ità corpora glorioſa, proprio colore imbuta, splendescent claritate superfusâ, & ex gloria animæ in ipsa reduntante. Et sicut diuersæ erunt partes hujusmodi corporum, diuersoque modo dispositæ ex propria cujusque natura: ità diuersimodè recipient claritatem ab anima: vnde claritate majori fulgebunt oculi, quàm manus, & sic de aliis.

Existimat ergo Sanctus Doctor *dotem* claritatis, non secus ac alias de quibus hactenus, causari ex redundantia gloriæ animæ in corpus. Quia tamen id *quod recipitur in aliquo*, inquit, *non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis, claritas, quæ est in anima spiritalis, recipitur in corpore ut corporalis. Et ideò secundùm quod anima erit majoris claritatis secundùm majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum* 1. Cor. 15.

92. Rectè ergo docet Iavellus octavâ parte Philosophiæ Christianæ, tractatu tertio de Fœlicitate Christiana, capite 3. vbi de ista *dote*

differit, quòd ſicut in iſto mortalitatis ſtatu, corpus ab anima recipit omnem ſuam perfectionem : ità in ſtatu immortalitatis ab eadem recipiet quamcunque gloriæ proprietatem ſibi debitam, non quidem ex natura, ſed ex divina virtute ſibi influente. Vnde ſicut anima erit clara in ſecundo ſenſu per gloriam, claritate ſpirituali & inviſibili : ità in corpus influet claritatem modo corporeo, & viſibili. 93. Et hoc valde rationi conſonat. Experimur enim quòd dum anima gaudet, & delectatur, quædam hilaritas redundat in faciem, frons ſerenitatem induit, & oculi geſtire, & quaſi ridere cernuntur: ſicut è contrario, dum triſtatur anima, & vehementi dolore affligitur, vultus ipſe ſpeciem induit nocti ſimilem, totumque corpus pigrum, & languidũ triſtitiæ accidentibus deformatur. Igitur ſi facies Moyſis adhuc in hoc corruptibili corpore peregrinantis, facta eſt ſplendida ex conſortio ſermonis Dei, ità ut filii Iſrael non poſſent oculos in eam intendere ob nimium ſplendorem, ut dicitur cap. 3. ſecundæ ad Corinthios, verſu ſeptimo : quantò magis ſplendidum fiet corpus glorioſum, quando anima clarâ Dei viſione fruetur, & torrente voluptatis, atque ineffabili gaudio in cœleſti gloria potietur?

94. Objicies primò, corpora glorioſa ſine dubio erunt pulcherrima : pulchritudo autem non ſtat ſine colore, quia ut ait Cicero 3. Tuſculanarum quæſtionum & Auguſtinus lib. 22. de Civitate Dei, c. 19. *Omnis corporis pulchritudo eſt partium congruentia cum quadam coloris ſuavitate :* color autem, & lux exigunt contrarias in ſubjecto diſpoſitiones, quia lux eſt extremitas perſpicui in corpore non terminato, ſeu pervio; color vero in corpore terminato, ſeu non pervio, ut patet ex capite tertio de ſenſu & ſenſato : ergo corpora beatorum non erunt lucida : præſertim cùm in omnibus ferè eorum partibus dominetur terra, quæ denſitatem amat, & opacitatem : & hoc patet in oſſibus, carne, neruis, &c.

95. Reſpondeo, Ariſtotelem in illo libro de ſenſu & ſenſili loqui de colore & luce ſecundùm quod cauſantur ex naturali rerum diſpoſitione, non verò ut oriri poſſunt ex cauſis ſupernaturalibus. Quare, licet gloria corporis beati non tollat naturam, ſed perficiat, & conſequenter color, qui illi debetur ex natura, & complexione ſuarum partium, in eo futurus ſit; perficietur tamen ex redundantia gloriæ ipſius animæ, eique addetur claritas, & fulgor, quibus mirificè reſplendebit : nam ut diximus numero 91. corpora ſecundùm ſuam naturam colorata refulgent ſplendore ſolis, aut ex alia cauſa interna, vel externa.

96. Advertere tamen oportet ut inſinuat Scotus numero 3. differentiam eſſe inter lucem, & lumen : quia lux, ut dictum eſt libro 2. cœli, q. 4. numero 44. eſt proprietas congenita corpori luminoſo,

à quo alia illuminantur, ut est lux in sole. Lumen verò est lux per medium diffusa, & ut ab alio communicata, qualis est in aëre illuminato à sole. Lux primô modo sumpta exigit corpus densum, & terminatum, non verò peruium seu diaphanum & transparens. Lux verò sumpta secundo modo, scilicet pro lumine in aliud corpus diffuso, exigit subjectum non terminatum, sed transparens, & peruium. Et de luce sumpta hoc secundo modo, debet intelligi supradicta definitio, & doctrina Avicennæ 6. naturalium, parte tertia, capite 2. exigentis peruietatem partium in corpore luminoso.

Poterit ergo corpus beati esse lucidum, & coloratum, quia lux & color postulant densitatem in subjecto, vix autem poterit esse coloratum, & luminosum, inquit Scotus, quia lumen exigit subjectum perspicuum, peruium, & transparens: quæ sunt dispositiones receptioni coloris oppositæ.

97. Objicies nihilominùs secundò, & instabis contrà istam Scoti doctrinam, ex Divo Gregorio, libro 18. Moralium, c. 27. aut 30. super illud Iob. 28. versu 17. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum.* Concedit enim ibi peruietatem, & transparentiam corporibus glorioſis in hæc verba: *ibi* (scilicet in gloria) *unusquisque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet: patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia.*

Et infra: *in alio metallo quidquid intrinsecùs continetur, absconditur; in vitro verò quilibet liquor, qualis continetur interiùs, talis exteriùs demonstratur, atque, ut ità dixerim, omnis liquor in vitreo vasculo clariùs patet. Quid ergo aliud in auro vel vitro accipimus, nisi illam supernam beatorum civium societatem, quorum corda sibi invicem & claritate fulgent, & puritate transluceant?*

Vnde illud Apocalypsis *21. 18. ipsa vero civitas aurum mundum, simile vitro mundo*, sic explicat: *quia Sancti summâ claritate fulgebunt, instructa auro dicitur: & quoniam ipsa eorum claritas vicissim sibi in alterius cordibus patet, aurum ipsum vitro mundo simile memoratur.*

98. Respondeo primò ex Scoto ibidem, in corpore glorioso fore poros minutos, per quos possit videri harmonia partium illius per oculos corporeos acutissimâ virtute pollentes, sicut dicuntur Lynces videre per parietem: non verò quòd caro solida, reliquumque corporis fiat transparens sicut crystallus. Et hoc Reesius multò probabiliùs esse indicat, ità ut decentior, & optabilior videatur esse aspectus glorioſi corporis, si feratur tantùm in partes ejus externas. Idem docuit Æstius in 4. d. 44. §. 15. in fine his verbis: *corporis transparentia neque cum splendore convenit, qui requirit opacitatem, neque satis congruit naturæ humani corporis, neque ad fœlicitatem status futuri sæculi quicquam conferre videtur.*

99. Verùm, quia ſic non videtur ſalvari authoritas Gregorii, reſponderi poteſt ſecundò, harmoniam internam corporis patere corporalibus oculis, hoc eſt, mediâ viſione oculorum corporalium qui in externâ corporis claritatem, & gloriam feruntur, Colligi & patere ipſi mẽti & oculo intellectuali, quanta ſit harmonia & mirabilis diſpoſitio partium internatũ, quę non videntur; vel etiam quanta ſit gloria ipſius animæ: adeò ut ſicut ea, quæ claudũtur in vaſe vitreo, apparent, ita gloria animæ, quæ in corpore glorioſo claudetur, non lateat, quia per externam corporis claritatem manifeſtabitur. Et ad hoc tantùm inducitur comparatio vitri, non autem ad aſtruendam corporis tranſparentiam, & peruietatem, vt ſatis oſtendunt verba ſequentia, in quibus loquitur de perſpicuitate ſolummodò cordium, quæ ſignificat cognitionem internam mentis, & animi: *Quorum corda ſibi inuicem & claritate fulgent, & puritate tranſlucent.*

100. Nihilominùs Sanctus Thomas probabilius eſſe judicat, & conformius dictis Sancti Gregorij, imò dignitati corporis glorioſi, quòd ſit ſimul clarum & peruium, ſicut cryſtallus, & vitrum, quia denſitas non tollit peruietatem, vt patet in ſmaragdo, in cryſtallo, &c. Et ideò poterit ſimul eſſe coloratum, & lucidum, ac diaphanum, maximè cùm claritas ejus non cauſetur ex denſitate partium, vt in aliis corporibus, ſed ex cauſa extrinſeca, videlicet ex redundantia gloriæ animæ in ipſum. Quare Sanctus Gregorius comparat glorioſa corpora *auro*, propter claritatem, & *vitro*, quia tranſlucebunt.

Omitto, quòd interna corporis humani fabrica omninò mirabilis eſt, & caput naturalis operis diuinæ artis, quod ſine dubio poſt reſurrectionem inſigni pulchritudine ſuperinduetur, & mirificâ claritate decorabitur: ideóque rationi conſonum eſt, vt ejus pulchritudo corporeis oculis pateat, quò diuini Authoris ſapientia commendetur.

101. Quæres primò, vtrùm claritas ſiue lux corporis glorioſi erit diuerſæ ſpeciei cùm luce & claritate ſolis aut aliâ quacumque?

Reſpondeo, quæſtionem hanc fuiſſe nobis problematicam in 2. libro cœli q. 4. numero 53. cùm enim comparetur luci ſolis, Mathæi 13. *fulgebunt juſti ſicut Sol in regno Patris eorum.* Et color qui ipſis inerit, futurus ſit ejuſdem ſpeciei cum colore corporum inferiorum, negandum non videtur quin lux ſit quoque ejuſdem ſpeciei. Et ita docet Diuus Thomas loco citato, quæſtiuncula 2. ad 1.

Neque obſtat quòd ſit diuerſi generis quantum ad cauſam, quatenus ſuperabit vim naturæ in modo ſuæ productionis: Nam viſus per miraculum cœco reſtitutus eodem modo ſe habet, & tamen eſt ejuſdem ſpeciei cum alijs à natura tributis.

Neque itemobſtat quòd ſit in ſubjecto denſo, & non tranſparenti, & conſequenter

consequenter non idoneo ad lucem nostratem, tum quia, vt diximus, corpora glorioſa erunt peruia ex probabili opinione: tum quia ſunt multa corpora non peruia, quæ maximè reſplendent luce ſolis vt aurum, aut ex alia cauſa vt diximus numero 91.

102. Quæres ſecundò, vtrùm claritas corporis glorioſi videri poſſit ab oculo non glorioſo?

Reſpondeo affirmatiuè cum Diuo Thoma, quæſtiuncula 2. & Scoto q. 15. citata, numero 5. Et hoc ſatis euidens eſt ſi ſit ejuſdem ſpeciei cum alia luce, imò quãuis eſſet diuerſę ſpeciei. Nam vt rectè ait Diuus Thomas lux ſecundùm id quod eſt, nata eſt mouere viſum; & viſus ſecundùm id quod eſt, natus eſt recipere lucem. Vnde ſi eſſet aliquis viſus, qui nullo modo poſſet percipere aliquam lucem, vel ille diceretur æquiuocè viſus, vel illa æquiuocè lux. Ideóque dum dicerentur corpora glorioſa lucida, nihil nobis notificaretur; ſicut qui dicit canem eſſe in cœlo, nihil notificat ei, qui non nouit niſi canem, qui eſt animal. Sequitur ergo, claritatem corporis glorioſi poſſe naturaliter ab oculo non glorioſo videri.

103. Dices: oculus noſter non poteſt videre ſolem ob exceſſum claritatis: ſed claritas corporis glorioſi erit major claritate ſolis: ergo, &c.

Reſpondeo ex D. Thoma ad 2. quòd corpus glorioſum ſicut non patietur niſi paſſione intentionali, ita non aget niſi actione intentionali, ob proprietatem gloriæ: & ità non oſtendet viſum quantumuis magna ſit eius claritas, quæ ideò comparatur claritati jaſpidis, Apocalip. 21. quia delectat viſum, & demulcet, vt colligi poteſt ex transfiguratione Chriſti, Math. 17. Ait tamen Scotus numero 4. quòd licet hoc verum ſit de viſione tranſeunti, & raptim facta: ſi tamen diu & permanenter fieret, daretur actio realis & Phyſica, & ità corrumperetur viſus.

104. Quæres tertiò, vtrùm corpus glorioſum, quandoquidem coloratum eſt, & lucidum, videatur neceſſariò ab oculo non glorioſo, cui præſens eſt, adeò vt nequeat, ſe illi occultare ad nutum voluntatis.

Reſpondeo ex Sancto Thoma, loco citato, quæſtiuncula 3. quòd color, & claritas in corpore glorioſo exiſtentia, illi obedient ad immutandum, vel non immutandũ viſum. Et conſequenter in poteſtate animæ glorificatæ erit, quòd corpus ſuum videatur, vel non videatur. Vno verbo, omnis actio corporis erit ſubjecta imperio animæ, alioquin corpus glorioſum non eſſet inſtrumentum ſummè obediens principali agenti; quod ſtatum gloriæ dedeceret.

Hoc confirmatur, quia corpus noſtrum in glorificatione conformabitur corpori Chriſti, vt ſæpè dictum eſt: ſed Chriſtus non neceſſariò videbatur poſt reſurrectionem, vt patet Lucæ vltimo, quando

oculis discipulorum in Emaüs se subtraxit, & inuisibilis factus est.

105. Dices: quantitas inest corpori glorioso non secùs ac color, aliaue qualitas: ergo vtraque suberit æqualiter imperio animæ: sed quantitas non suberit animæ, vt corpus euadat maius vel minus: ergo nec qualitas, vt non videatur.

Respondeo negando vltimam consequentiam. Quamuis enim verum sit vtramque subesse æqualiter animæ quò ad operationem, si quam habeat quantitas: & vtramque æqualiter non subesse quò ad inexistentiam in corpore, quia hoc non posset fieri sine intrinseca immutatione corporis, quæ ejus impassibilitati repugnat: tamen in illa consequentia reperitur disparitas, quia in ea sermo est non de inexistentia qualitatis, & eius immutatione in corpore, sed de ejus operatione, & visibilitate, quæ suspenditur; & sic ad imperium animæ corpus occultatur.

106. Scotus tamen q. 15. citatâ, numero 5. quamuis non asserendo, dicit nullam qualitatẽ actiuam, quæ est præcisè ipsius corporis, subesse imperio animæ, ità vt possit ejus actionem impedire. Licet enim possit amouere ignem ab aqua, non tamen impedire ne agat in aquam sibi approximatam: quia non habet majorem virtutem, quàm primus Angelus: hic autem per solum imperium voluntatis suæ non potest impedire actionem causæ vllius naturalis. Vnde quicunque beatus quando est approximatus oculo vel glorioso vel non glorioso, necessariò, quantum est ex parte sui, immutat hujusmodi oculos, & ab ipsis videtur.

107. Quando ergo claritas Christi non immutauit oculos discipulorum post resurrectionem, hoc accidit ex Dei beneplacito quatenus noluit ipse coagere hujusmodi claritati. Et ità ad voluntatem cujusque sancti subtrahet concursum suum, ne claritas ejus ab alio videatur: eáque ratione poterit dici beatus occultare claritatem suam, non quòd hoc fiat immediatè ab imperio suæ voluntatis.

Notat autem Scotus ibidem quòd in tali occultatione Christi respectu discipulorum, non fuit deceptio, *quia deceptio non est, nisi in via morum.* Neque etiam fuit illusio, quia Christus solùm intendebat eis demonstrare personam suam, non verò gloriam corporis.

SECTIO SEPTIMA.

De beatitudine ſpeciali ſenſuum corporis glorioſi, ſeu vtrùm ſenſus in cœlo proprias operationes exercere debeant.

108. CVm omnes animæ potentiæ, etiam ſenſitiuæ, pro modulo ſuo ad meritum ipſius cooperatæ fuerint, retrahendo ſe à vetitis, temperatè vtendo licitis, aut ab ipſis ſæpiſſimè abſtinendo, & mortificationẽ Ieſu in corpore circumferendo, vt optat Apoſtolus: æquum eſt vt ſuo quoque modo participes ſint præmij & fœlicitatis ipſius animæ: quæ fœlicitas cùm in perfectiſſima ejus operatione ſita ſit, vt viſum eſt q. 3. ità participatio ejus, ad ſenſus deriuata, in perfectiſſima eorum operatione conſiſtere debet. Vnde etiam tractari ſolet hæc quæſtio ſub hoc titulo, *vtrùm in beatitudine ſint omnes ſenſus in actu, vel vtrùm omnes habituri ſint proprias operationes.* De quo diſputat Sanctus Thomas in 4. diſt. 44. q. 2. a. 1. quæſtiunculâ tertiâ & 4. Item in ſupplemento tertiæ partis q. 82. a. 3. & 4.

109. Circà quæſtionem hanc conueniunt omnes, aliquem ſenſum in corporibus glorioſis futurum in actu, & cum propria operatione, alioquin vita corporalis beatorum ſimilis eſſet morti potiùs, aut ſomno, quàm vitæ, & vigiliæ: quod conueniens non eſt perfectioni talis ſtatus. Nam in ſomno corpus non eſt in actu perfecto, & vltimo vitæ, propter quod primo Ethic. c. 13. ſiue vltimo poſt medium, dicitur ſomnus dimidium vitæ, quatenus ibi dicuntur fœlices à miſeris in dimidio vitæ nihil differre, *quia ſomnus eſt ocium animæ, & ceſſatio ab opere.*

Vtrùm autem ſenſus omnes propriis operationibus fungi debeant, controuerſia eſt, & aliqui, inter quos Sanctus Bonauentura in 4. diſt. 49. parte ſecundâ, articulo 3. volunt omnes quidem potentias ſenſitiuas in corporibus glorioſis futuras eſſe, quia pertinent ad integritatem, & perfectionem corporis, ſed ſolum viſum, & tactum ibi futurum in actu. Imò Toſtatus, aut vt vocant, Abulenſis ſuper caput 17. Mathæi, quæſt. 16. exiſtimat probabile, quòd ſolus viſus ſuam functionem obibit.

110. Dicendum tamen eſt omnes ſenſus habituros in Patria proprias operationes, in quibus ſpecialis eorum beatitudo ſita erit. Ità commu-

niter Theologi cum Scoto in 4. dist. 49. q. 13. numero 12. vbi excipit tantùm sensus pertinentes ad nutritionem: quia tunc nutritio non erit necessaria. Item cum sancto Thoma loco proximè citato, vbi illud probat duplici ratione in argumento *sed contra*.

Prima est, quia potentia conjuncta actui perfectior est, quàm non conjuncta. Nam vt tetigimus 2. Phys. q. 7. numero 97. operatio est finis potentiæ, cùm vnumquodque sit propter suum operari ex libro 2. cœli, c. 3. textu 17. & anima nobiliori modo se habet quando res attingit actu, quàm dum habitu solùm. Igitur, cùm natura humana futura sit in cœlo in maxima sua perfectione, oportet vt omnes ejus potentiæ sint in actu suo, seu operatione.

111. Secunda ratio est, quia potentiæ sensitiuæ viciniùs se habent ad animam, quàm corpus: sunt enim formæ quædam, & actus ab anima procedentes: sed corpus præmiabitur vel punietur propter merita, & demerita animæ; ergo & omnes sensus præmiabuntur in beatis, & punientur in malis secundùm delectationem, & dolorem, vel tristitiam, quæ in sensus operatione consistunt.

Denique ex Aristotele primo de anima, c. 2. textu 19. *Animatum ab inniamato distinguitur sensu & motu*: sed motus conueniet corporibus glorioſis, c. 3. sapientiæ, *tanquam scintillæ in arundineto discurrent*: ergo & sensus in actu eisdem conueniet.

112. Obiicies primò: *sentire est quoddam pati*, vt ait Aristoteles lib. 2. de anima, textu 118. capite 5. sed corpora sanctorum erunt impassibilia, vt suprà dictum est: nihil ergo sentient actu.

Propter hoc argumentum aliqui dixerunt apud Diuum Thomam quæstiunculâ tertiâ, quòd sensatio non fiet in beatis per receptionem specierum ab objectis, sed per extrà missionem.

Alij verò concedunt quod fiet per receptionem, non quidem à sensibilibus externis, sed per effluxum à superioribus viribus, sicut nunc superiores vires recipiunt ab inferioribus.

113. Verùm primus ille dicendi modus naturam mutat sensuum; sunt enim virtus passiua, vt explicatum est libro 3. de anima; nec sentiunt per extrà missionem sed per receptionem, vt docet Aristoteles lib. 2. citato, textu 51. & 118. & 121. Vnde non essent ejusdem speciei cum sensibus, qui nunc sunt in corpore, sed alia virtus illis data.

114. Secundus etiam modus à verò aberrat, quia veram sensationem tollit, & naturam sensuum tollit. Nam quæuis potentia passiua dicit ordinem ad objectum respectu cujus dicitur potentia; & consequenter determinat sibi aliquod speciale actiuum, à quo patiatur. Proprium autem actiuum sensus externi est res existens extrà, & non intentio seu species existens in imaginatione, vel ratione: ac proinde si non moueatur ab externo objecto, non erit vera sensatio. Neque enim

dicimus phreneticos, & mente captos, in quibus contingit effluxus ſpecierum ab imaginatione ad organa ſenſuum, verè ſentire, ſed quòd videtur eis quod ſentiant.

115. Reſpondendum ergo eſt ſenſus beatorum futuros in actu per receptionem ab objectis externis, non quidem per receptionem ſeu immutationem naturalem & materialem, ſed intentionalem, & ſpiritualem. Illa eſt, vt diximus lib. 3. de anima, quando organum ſenſus recipit ſimilem qualitatem cum qualitate objecti, à quo immutatur, ideóque ſimilem denominationem accipit, ſicut cùm manus fit calida per tactum rei calidæ. Iſta verò, cùm recipitur qualitas objecti ſenſibilis ſecundùm eſſe ſpirituale, hoc eſt, ſecundùm ſpecies intentionales: ſic oculus recipit ſpeciem albedinis, & tamen non fit albus.

Quamuis ergo *ſentire* corporis beati ſit quoddam *pati*, non eſt tamen pati materiale, & oppoſitum doti impaſſibilitatis, quia immutat naturam patientis: ſed erit *pati* ſpirituale, ſeu intentionale, tendens ad perfectionem recipientis: & hoc non excludit impaſſibilitas corporis glorioſi.

116. Inſtabis: omne *eſſe* intentionale ſupponit *eſſe* naturale, & Phyſicum; ergo immutatio intentionalis ſupponit immutationem naturalem: ſed corpora glorioſa propter ſuam impaſſibilitatem non immutabuntur immutatione naturali, ſeu Phyſicâ; ergo neque intentionali, ſeu animali, qnæ neceſſaria eſt ad ſentiendum.

117. Reſpondeo, immutationem materialem non requiri per ſe ad ſenſationem: intentionalis verò eſt cauſa per ſe illius: quia ſenſus vt ſenſus, eſt ſuſceptiuus per ſe formarum ſine materia, hoc eſt, ſpecierum ſine eſſe materiali objecti, à quo procedunt: ac proinde immutatio materialis & Phyſica adjungitur per accidens intentionali, ſi habeatur ratio *per ſe* ipſius ſenſationis. Vnde quantò purior eſt intentionalis, & minùs immixta materiali, tantò purior, & perfectior eſt ſenſatio. Quapropter, cùm in ſtatu beatitudinis debeat eſſe ſenſatio perfectiſſima, & ſpiritualiſſimafiet per ſolam immutationem ſpitualem, ſicut nunc fit ſenſatio nobiliſsima, nempe viſio, & modo, ſine comparatione, nobiliori.

118. Quando ergo dicitur quod immutatio materialis præcedit ſpiritualem, ſicut *eſſe* naturale præcedit *eſſe* intentionale, hoc concedi poteſt, ſi ſubjectum ſit capax vtriuſque immutationis: ſi autem ſit tantùm capax immutationis ſpiritualis, non oportet vt immutetur naturaliter: ſicut aër immutatur à colore ſecundùm eſſe ſpirituale tantùm, quia non eſt receptiuus coloris ſecundùm *eſſe* naturale: Et econtrà corpora inanimata immutantur à qualitatibus ſenſibilibus naturaliter ſolùm, & non ſpiritualiter; omne enim paſſiuum recipit ſecundùm

modum ſuum actionem agentis. Cùm igitur corpora glorioſa propter impaſſibilitatem ſuam, nequeant immutari materialiter à qualitatibus ſenſibilibus, in eis erit ſola immutatio ſpiritualis, ſeu intentionalis.

119. Obiicies ſecundò: experientiâ notum eſt, quòd quando anima intenta eſt operationi vnius potentiæ, remittitur operatio alterius: imò aliquando ceſſat alia operatio, vt cùm quis vehementer delectatur in viſu rei pulchræ, non audit prope ſe loquentes. Sed anima ſummè erit intenta in contemplatione diuinitatis in qua ejus beatitudo ſita eſt: ergo nullam eliciet operationem in parte ſenſitiua.

Adde, quòd ſi aliqua fieret ſenſatio externa de nouo, non fieret ſine noua imaginatione ſeu apprehenſione ſenſus interni, & conſequenter ſine nouo judicio: quod eſt contrà Auguſtinum *15.* de Trinitate, c. 16. Vbi ait non futuras ibi cogitationes volubiles: *fortaſſis* inquit, *etiam volubiles non erunt noſtræ cogitationes ab alijs in alias euntes, atque redeuntes, hoc eſt, ab vno in aliud objectum diſcurrentes, ſed omnem ſcientiam noſtram vno ſimul conſpectu videbimus.*

120. Reſpondeo ad primum dupliciter ex Diuo Thoma ad 4. Primò quidem Deum à ſanctis viſum, apprehendi ab eis tamquam rationem omnium, quæ ab ipſis fient, aut cognoſcentur: quando autem vnum eſt ratio duorum, tunc occupatio animæ circà vnum, non remittit intentione circa aliud, imò juuat, vt patet in medico aſpiciente vrinam ægroti; tali enim viſione non impeditur à conſideratione regularum medicinæ de coloribus vrinarum, ſed potiùs juuatur. Simili ergo ratione contemplatio diuina non impediet ſanctos ab occupatione & conſideratione aliorum objectorum; nec occupatio eorum circà ſenſibilia impediet aut minuet diuinam contemplationem.

121. Secundò reſpondetur, quod ideò vnâ potentiâ intensè operante, impeditur actio alterius potentiæ, quia iſta non ſufficit ex ſe ad operandum tam intensè, niſi juuetur per id, quod à principio vitæ omnibus potentiis miniſtratur, cujuſmodi ſunt ſpiritus vitales: & animales ijs enim in varia membra, & potentias diſtributis, pauciores ſuperſunt pro ſingulis, vnde rectè dicitur, vt notauimus *2.* Phyſ. q. 4. numero 121.

Pluribus intentus, minor eſt ad ſingula ſenſus.

At verò in beatis omnes potentiæ erunt perfectiſſimæ, omnibuſque ſibi ad agendum neceſſariis omnimodè inſtructæ: ideòque poterunt ſingula intensè operari, abſque eo quòd operationi alterius vllum præſtetur impedimentum.

122. Ad aliud dicendum eſt primò, Auguſtinum non loqui aſſertiuè, vt conſtat ex particula, *fortaſſis*. Secundò, ipſum loqui de cogi-

tationibus partis intellectiuæ, vt patet, cùm ait, *omnem scientiã nostram vno simul conspectu videbimus.* Et ità obiectio non est ad propositum nec ostendit non posse plures esse cognitiones in sensibus.

Denique tantùm vult à nostris cognitionibus inconsta ntiam & veluti inquietam mentis volubilitatem auferre. Non enim est absurdum concedere nouas cognitiones intellectui circa obiecta noua, ejus acie semper fixâ manente in principali obiecto Deo. *Scientia* quippe *Angelorum, & animarum sanctarum*, inquit Sanctus Thomas in 4. dist. 49. q. 2. a. 5. in fine, *Potest augeri vsque ad diem judicij, sicut & alia, quæ ad præmium accidentale pertinent*: Cujusmodi est gaudium de peccatore pœnitentiam agente, de animabus quæ quotidie in gloriam transferuntur, &c. Crescit enim saltem extensiuè, vt dictum est quæstione 4. à numero *150.*

Aliæ fiunt obiectiones contrà eamdem conclusionem: sed quia singulos sensus in particulari concernunt, eas propriis in locis subjungemus, & soluemus.

SECTIO OCTAVA.

Eadem veritas ostenditur de singulis sensibus in particulari.

PRIMA PARS SECTIONIS.

DE VISV.

123. QVòd visus suas operationes post resurrectionem exercere debeat, patet in primis ex capite 1. Apocalypsis, versu 7. *Ecce venit cum nubibus, & videbit eum omnis oculus.* Iob. 19. versu 26. *Rursum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum meum: quem visurus sum ego ipse, & oculi mei conspecturi sunt.*

Accedit Diuus Augustinus libro *22.* seu vltimo de ciuitate Dei, *c. 29.* satis post principium, vbi ait, *Durum est dicere, quòd sancti talia corpora tunc habebunt, vt non possint oculos claudere atque aperire cùm velint.* Et infrà, *habebunt tamen etiam illi oculi corporei officium suum, & in loco suo erunt, vteturque illis spiritus per spiritale corpus.* Sub finem denique ejusdem capitis: *ità nobis Deus erit notus, atque conspicuus, vt videatur spiritu à singulis nobis ..... videatur & per corpora in*

omni corpore, quocunque fuerint spiritalis corporis oculi acie perueniente directi.

124. Et certè non apparet, ad quid tanta sit in Empyreo magnificentia? tanta in glorioſis corporibus pulchritudo, claritas, ſplendor, niſi vt ſanctorum oculi ſummam inde ſuauitatem hauriant, & pulcherrimis obiectis mirum in modum delectentur.

Quare ſine dubio viſus in beatis erit multò perfectior, acutior, & ſuauior quàm in hoc corpore corruptibili.

Suauior quidem, ſeu delectabilior, quia verſabitur circà obiecta pulcherrima, & jucundiſſima, cujuſmodi erit corpus Chriſti, præ filiis hominum ſpecioſi; & corpus puriſſimæ, & ſacratiſſimæ Virginis, omni gloriæ decore veſtitum: tum aliorum ſanctorum, inſtar ſolis fulgentium: cœteráque corpora, tam cœleſtia, quàm elementaria, nouis ſplendoribus ornata; vnde ſancti in laudes Dei prorumpant, ipſique cum Propheta pſalmo 91. concinant: *Delectaſti me Domine in factura tua, & in operibus manuum tuarum exultabo.*

125. Erit item acutior, vtpote peregrinis liber humoribus, purioribus inſtructus ſpiritibus, & incorruptibilitate atque impaſſibilitate dotatus. Vnde ad remotiſſima feretur obiecta, & ſub eorum ſpecie & immutatione quantumuis parua, nec ab vllo etiam ſplendidiſſimo corpore obtundetur: attinget etiam minima, & ad intima cujuſque penetrabit.

Vnde Auguſtinus citato proximè loco, circà medium capitis ſic inquit: *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, non vt ſolum acutiùs videant, quàm quidam perhibentur videre ſerpentes, vel aquilæ. Quantâlibet enim acrimoniâ cernendi polleant eadem animalia, nihil aliud poſſunt videre quàm corpora, ſed vt videant & incorporalia.* Qua autem ratione dici poſſit eos incorporalia videre, tetigimus lib. 3. de anima, q. 1. numero 91. quatenus ſcilicet ex corporalibus clariſſimè perſpectis Deum nobis vbique præſentem inſinuant.

Ex hoc ſequitur, quòd viſus futurus ſit multò perfectior, ità vt viſionem continuam exerceat abſque vllo labore, & fatigatione, cum ſuauitate, & jucunditate perpetua, nihilque viſu delectabile optare poſſit appetitus, quod non attingat oculus.

126. Obiicies primò: ſpecies viſiles non poſſunt recipi in oculis beatorum: ergo neque viſio ab eis exerceri. Antecedens ſuadetur primò, quia quod eſt lucidum in actu non eſt ſuſceptiuum ſpeciei viſibilis: nam ob id ſpeculum directè oppoſitum radiis ſolis non repræſentat ſpeciem corporis oppoſiti: ſed oculus beatus, ſicut & totum corpus ſummâ claritate fulgebit: in eo ergo nulla recipietur ſpecies corporis viſibilis.

Secundò, quia nimium lumen alicujus corporis impedit ne alia

objecta videantur vt patet in Sole, qui lucem aliorũ siderum obscurat, nec ea videri permittit: ergo corpus Christi, & corpus beatissimæ Virginis, quæ luce incomparabiliter majori fulgebunt quàm cœtera, impedient saltem ne alia videri possint.

127. Respondeo negando antecedens, & ad primam ejus probationẽ nego quòd lucidum in actu non sit susceptiuum speciei visibilis: imò verò quò magis lucidum est, modò sit diaphanum, eò faciliùs recipit tales species, & eò clariùs per ipsum videtur corpus coloratum, nisi sit defectus ex parte visûs, vt constat in aëre illuminato. Vnde magnitudo claritatis oculi glorioſi non officiet receptioni specierum aliorum corporum, sed potiùs eam juuabit, & ad visus acumen conducet.

128. Neque obstat quod de speculo dicitur. Nam primò oppositum constat experientiâ; modò enim reflexio solis non fiat directè ad oculum, videbitur in speculo corpus oppositum, quantáuis speculum luce affundatur.

Secundò: visio in cœlis non fiet in speculo, & per reflexionem, sed ad quodcunque visibile directè tendet: vnde, licet non fieret reflexio specierum à speculo, directè soli opposito, vt sentit Diuus Thomas, ad 5. quia, inquit, reuerberatio debet fieri ad aliquod corpus obscurum, vt est plumbum junctum vitro speculi, cujus obscuritatem tollit radius Solis. Licet, inquam, non fieret reuerberatio, non ideò non fieret visio per radium directum ab oculo glorioso.

129. Negandum tamen non est quin fiat reflexio, & reuerberatio ab hujusmodi speculo, cùm in eo Sol ipse videatur, & alia oppositа corpora, vt jam dixi: imò eò fortior fit reflexio, quò majori luce illustratur, vtpote causâ specierum productiuâ existente fortiore: sed impediri potest visio in tali speculo, vel ob debilitatem visûs, cujus spiritus visiui à tanta luce dissipantur; vel ob fortiorem impressionem corporis lucidi, cujus lux ità visum afficit, vt omnem eius vim in se conuertat, & impediat aliorum objectorum perceptionem, vel distinctionem; ob id enim non apparent stellæ interdiu, vt explicatum est lib. 2. cœli, q. 4. numero 52.

At res ità se non habebit in corporibus beatis: erit enim eorum visus fortissimus, & claritas eorum minimè dissipabit spiritus visiles, sed demulcebit, nec aciem obtundet, sed potiùs acuet. §. Ex quo patet solutio ad secundam eiusdem antecedentis confirmationem.

130. Obiicies secundò: ex opinione Diui Thomæ, quodlibet 6. articulo 3. & libro 4. contrà Gentiles, c. 87. & 3. parte, q. 57. a. 4. corpus Christi iuxtà illud Apostoli ad Ephesios 4. *Ascẽdit super omnes cœlos vt impleret omnia*, ità cœlos omnes penetrauit vt sit suprà totum empyreum, & extrà totam continentiam cœlestium corporum: vnde vltimo loco ad 1. ait: *Sedes Dei dicitur esse in cœlo, non sicut in conti-*

nente. Vnde non oportet aliquam partem cœli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes cœlos, sicut & in psalmo 8. dicitur, elevata est magnificentia tua super cœlos, Deus.

Et in solutione ad 2. *Nec tamen oportet*, inquit, *quod extrà cœlum sit vacuum, quia non est ibi locus, nec est ibi aliqua potentia susceptiua alicujus corporis, sed potentia illuc perueniendi est in Christo. Quod autem Aristoteles probat 1. de cœlo (textu 69) quòd extrà cœlum non est corpus, intelligendum est corporibus in solis naturalibus constitutis.*

Ex hac ergo Sancti Thomæ opinione sequitur, quòd Christus nec se, nec alia videbit corpora visione corporali: quia visio fit per immissionē specierum per medium diaphanum vsque ad oculum: suprà conuexum autem empyrei seu supremi cœli nullum tale est medium, sed merum inane

131. Ad hoc respondet Blasius à conceptione disputatione 4. de Beatitudine, q. 3. §. 8. membra corporum beatorum fore peruia, & transparentia: & ità species corporis Christi poterunt per plantas pedum eius, immediatè calcantes conuexum empyrei, deferri ad oculos omnium Sanctorum.

Sed hæc solutio minimè satisfacit: quia Sanctus Thomas prædicta docet non solùm de corpore Christi, sed vniuersaliter de omnibus beatorum corporibus, vt patet ex loco citato tertiæ partis, & expressiùs contrà Gentiles, dicens initio capitis: *Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est, quòd cùm corpora resurgentium proprietatem cœlestium corporum consequentur, etiam in cœlis locum habeant, vel magis super omnes cœlos, vt simul cum Christo sint, cujus virtute ad hanc gloriam perducentur, de quo dicit Apostolus ad Ephes. 4. qui ascendit super omnes cœlos, vt adimpleret omnia.*

132. Caietanus super articulum citatum tertiæ partis, nauseans hujusmodi cauillationes naturales, vbi de diuinis agitur, & mittens hæc supernaturalia futuri sœculi, scientiæ futuri sęculi, ait, *quòd sicut suprà naturæ ordinem corpus Christi locatur suprà conuexum cœli supremi, ità suprà naturæ ordinem exercetur ibi visio corporalis absque diaphano medio continuo vsque ad oculum.*

Videtur tamen sic admitti perpetuum miraculum, quatenùs species corporis visibilis quæ sunt accidentia, propagantur sine vllo subjecto vsque ad oculum videntis.

133. Respondeo tertiò, Sanctum Thomam fuisse hac in re problematicum, neque propriè asseruisse corpora sanctorum residere suprà empyreum, sed tantùm sub disiunctione, *in cœlis vel super omnes cœlos*, vt quasi per excessum ostenderet Platonicis, & aliis Philosophis, corpus terrenum posse non solùm super omnia elementa, sed & super omes cœlos virtute animæ beatæ eleuari. Vnde sic loqui-

tur citato capite contrà Gentiles : *virtute etiam animæ motiuæ corpus in altum eleuatur, & tantò amplius quantò virtus motiua fortior fuerit. Manifestum est autem quòd tunc anima perfectæ virtutis erit, quando Deo per visionem conjungetur. Non igitur debet graue videri si tunc virtute animæ corpus & ab omni corruptione seruetur immune, & suprà quæcunque corpora eleuetur.*

134. At verò expressè & assertiuè, quando agit de cœlo empyreo, dicit ipsum esse beatorum domicilium, & habitationem, vt 1. parte, q. 66. a. 3. & libro 2. sent. d. 2. q. 2. a. 1. vbi ait : *Cœlum autem empyreum est corpus, quod principaliter ordinatum est vt sit habitatio beatorum, & hoc magis propter homines, quorum etiam corpora glorificabuntur, quibus locus debetur, quàm propter Angelos, qui loco non indigent.* Et a. 2. ad 5. *dicendum*, inquit, *quod cœlum empyreum est locus Angelorum, animarum, & hominum.*

Vnde passim in sacra Scriptura vocatur domus, Baruch 3. *ô Israël quàm magna est Domus Dei!* Psalmo 83. *Beati qui habitant in domo tua Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te.* 2. Cor. 5. *ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam æternam in cœlis.*

135. Quando ergo Sanctus Paulus ait Christum ascendisse super omnes cœlos, loquitur de cœlis, qui per visum, aut per motum à nobis cognosci possunt. Empyreum autem nec visui subjacet, nec motui, sed per authoritatem tantùm habetur, quamuis in se visibile sit, vt tetigimus libro 2. cœli, q. 2. numero 25.

Ex ejus autem existentia confirmatur præcedens solutio. Nam si Christus, & omnes Sancti cum suis corporibus statuantur suprà omnes cœlos, ipsumque empyreum, atque in illis inanibus, & imaginariis spatiis, ordinibus suis distincti, in propriis sedibus, & gradibus distribuantur, frustrà omninò admitteretur ciuitas illa regia, tantâ Dei magnificentiâ constructa, tam eximiis splendoribus coruscans, muros habens ex lapide jaspide, & fundamenta omni lapide pretioso ornata, ipsa verò ciuitas aurum mundum simile vitro mundo, Apocalypsis 21. Hæ quippe locutiones, licet metaphoricæ, indicant, quantùm nobis exprimi potest, eximiam empyrei pulchritudinem, vt locus proportionatus sit corporibus locatis.

136. Si cui tamen ista mea explicatio non arrideat, respondeo quartò ex Doctrina Scoti, posse hîc admitti actionem in distans, ità vt species intentionales producantur in sensibus à corporibus beatis, seu ab aliis objectis sensibilibus immediatè, nullâ earum diffusione factâ per medium, cùm ibi nullum supponatur; & sic vitatur perpetuum miraculum, quod solutioni Caietani obiecimus numero 132.

137. Ne quis autem Thomista hanc responsionem auersetur, poterit in primis memoriâ recolere, Sanctum Thomã admittere talem actionẽ in distans respectu locutionis Angelorũ. Nam 1.p.q.107.a.4.sic ait: *Intellectualis operatio Angeli omnino abstracta est à loco & tempore ... In eo autem quod est omninò abstractum à loco & tempore nihil operatur neque temporis diuersitas, neque loci distantia. Vnde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.*

Quæstione verò vnicâ de anima, a. 20. ad 11. Vbi loquitur de actione quâ Angeli producunt species rerum in animâ separata, sic ait: *Cum hujusmodi actio non sit situalis, non oportet hîc quærere medium deferens situale; sed hîc operatur ordo naturæ, quod in corporibus ordo situs.* Quibus adde; *cùm ergo sancti habeant corpora veluti spiritualia, & omninò spiritui subjecta, futurique sint velut Angeli Dei in regno patris eorum, nullumque locum occupent, nullum situm, non oportet actiones eorum dependere à situ, à loco, à medio, quia sic postulat, & operatur ordo gloriæ.*

138. Denique secundùm nobiles aliquos Thomistas potest dari actio in distãs in instrumentis supernaturalibus, sicut ignis cruciat dæmones ab inferno distantes. Cùm ergo status beatorum sit supernaturalis, & omnes eorum dotes ad statum gloriæ pertineant, nihil vetat dicere eorum claritatem, colorem, vocem, visum, & alios sensus habere rationem instrumentorum diuinorum ad actiones eliciendas pro recreandis beatis, ad laudem & gloriam Dei. De his lege lib. 2. Phys. q.5. numero 70. & librum de generatione, q. 4. numero 37. & 41.

SECVNDA PARS SECTIONIS.

De auditu, & odoratu.

139. PRobatur tertiò eadem conclusio de ipso auditu, quòd nimirum propriam operationem habiturus sit in resurrectionis gloria, ex versiculo 5. & 6. psalmi 149. *Exultabunt sancti in gloria, lætabuntur in cubilibus suis, exaltationes Dei in gutture eorum.* Vbi Augustinus ait, quòd corda & linguæ non definent laudare Deum. Quò etiam refertur quod ait 22. de ciuitate Dei, c. 30. parum à medio: *Ea tamen potentia scientiæ, quæ magna eis erit, non solùm sua præterita sed etiam damnatorum eos sempiterna miseria non latebit: alioquin si se fuisse miseros nescituri sunt, quomodò, sicut ait psalmus, misericordias Domini in æternum cantabunt? quo cantico in gloriam gratiæ Christi,*

eujus sanguin liberati sumus, nihil erit profectò illi iucundius ciuitati.

140. Accedit Glossa, quæ verba illa secundi Esdræ, c. 12. 27. *in cymbalis, psalterijs, & citharis*, mystice explicans ait: *cymbala, psalteria, & citharæ possunt corpora justorum jam tunc immortalia intelligi, in quibus suauissimos sonos Domino sunt redditurі.*

Idem patet Apocalypsis 4. 8. vbi quatuor animalia ante thronum Dei constituta inessabili voce clamant, *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus omnipotens*. Et viginti quatuor seniores voce animalium prouocati adorant sedentem in throno dicentes, *Dignus es Domine Deus noster accipere gloriam & honorem, & virtutem, quia tu creasti omnia.*

Non apparet autem quorsùm hujusmodi laudes ore proferantur à Sanctis, si ab ipsis non audiantur: neque quòd seniores prouocentur ad benedicendum Deo propter voces quatuor animalium, si eas aure non percipiant.

141. Præterea, humana, & connaturalis societas exigit ad amicitiam inducendam, & conseruandam, mutua colloquia, & familiarem conuictum: ergo absurdè negaretur inter beatos, amabile, suauissimumque colloquium ad animi sui sensa familiari modo exprimenda, & ad simul declarandam diuinorum erga se beneficiorum magnitudinem, ex quo summam percipient voluptatem, & suauitatem. Vnde auditus, qui vocari solet sensus disciplinæ, non erit in beatis ad acquirendam scientiam, quia ex Dei visione replebuntur omnes perfectâ sapientiâ; sed propter perfectionem sensus, & ejus delectationem, inquit D. Thomas a. 2. quæstiuncula 4. ad 4. citati loci sententiarum.

142. Ex his patet probatum à nobis simul fuisse & auditum propriâ operatione functurum post resurrectionem & laudes Dei futuras esse in cœlo, non mentibus tantùm, sed etiam vocibus: quamuis aliqui huic postremæ veritati de laude vocali, reluctentur, eo quòd in cœlo empyreo nullus reperitur aër, ex cujus repercussione ad arteriam vocalem solet vox efformari, vt diximus in libris de anima.

Hanc tamen difficultatem soluimus lib. 2. cœli, q. 2. numero 32. ibique ostendimus ad formandam vocem non esse necessariam respirationem, aut expirationem: hoc est, attractionem vel expulsionem aëris, quod & experientiâ in nobis constat, & in quibusdam animalibus exanguibus, & non respirantibus, vt in cicadis, quæ sonos edunt, & formant per solum aërem complantatum, & in instrumentis vocalibus existentem. Vnde si non indigeremus respiratione ad cor refrigerandum per nouum aërem, aër semel attractus, & conseruatus, atque ad vocalem arteriam repercussus sufficeret formationi vocis, & sermonis.

Cùm igitur in Patria, seu cœlo empyreo, vbi corpora erunt incorruptibilia, & impassibilia, nulla sit necessaria respiratio ad refrigerium cordis, aër à Deo Optimo Maximo in instrumentis vocalibus complantatus, quando reformabit corpus humanum, sufficiet ad vocem formandam, & ad diuinas laudes concinendas. Neque oportebit motum esse in medio, aut fractionem corporis intermedij, sed sonus per solas species intentionales ad auditum deferetur.

143. Potest etiam dici, quòd cœlum ipsum empyreum erit instrumentum linguæ glorioſæ, ab ipsa percussum & fractum ad formationem vocis; neque hoc ejus nobilitati detrahet, aut incorruptionem vllam inducet ob rarefactionem & condensationem: quia totum hoc ordinatum erit ad gloriam & laudem diuinam, & talis fractio, condensatio, aut rarefactio non fiet per alterationem physicam, vt rectè docet Sanctus Thomas in 2. sent. dist. 2. q. 2. a. 2. ad 5. sed per solum motum localem.

144. Quòd si velis, empyreum esse solidum, vt de aliis cœlis multi sentiunt, ejus immensa capacitas replebitur aliquo subtilissimo corpore ad gloriæ statum destinato, diaphano, & fluido, sicut aër, vt ità possit à lingua frangi, & percuti pro formanda voce. Nam & qui volunt cœlos esse solidos, in eisque constituunt canales, per quos planetæ moueantur, ponunt in hujusmodi canalibus ad vitandum vacuum, corpus aliquod subtile, quod aduenienti planetæ locum cedat, & liberum transitum præbeat. Lege D. Thomam ibidem.

Neque obstat quòd ait Apostolus 1. Cor. 13. 8. *sine linguæ cessabunt*: quia, vt inquit Cajetanus, hoc debet intelligi de diuersitate idiomatum, eo quòd solâ linguâ Hebraicâ loquentur omnes, vt communiter creditur.

145. Probatur quartò de ipso odoratu, quòd scilicet propriam operationem in cœlo habiturus sit: nam Sanctorum corpora suauissimos spirabunt odores, & vt canit Ecclesia in communi martyrum tempore Paschali ad Laudes, *sicut odor Balsami etunt* ante Deum. Et certè si justorum corpora mortua talem aliquando mittunt odorem, vt omnium aromatum suauitatem superet; quantò magis corpora viua, omni prauo humore libera, & gloriâ immortali perfusa, diuinos spargent odores, omnique fragrantiâ cœlestem aulam complebunt? Tunc sine dubio maximè implebitur quod habet Ecclesiasticus c. 24. versu 20. *Sicut cinamomum & balsamum aromatizans odorem dedi: quasi myrrha electa dedi suauitatem odoris.* Frustrà autem suaues illos odores mitterent beatorum corpora, si nec odoratu ipsos perciperent, nec eorum suauitate mirificè delectarentur.

146. Dices; odor non sentitur sine aliqua fumosa euaporatione corporis odoriferi, vt constat experientiâ: talis autem euaporatio fit

per quandam resolutionem partium, quæ aliquam inducit corruptionem: hæc autem non potest locum habere in beatis corporibus: ergo neque operatio auditus.

Respondeo negando consequentiam, vtpote ex falso antecedente deductam. Quamuis enim in istis inferioribus requiratur, seu reperiatur aliqua euaporatio, vt odor sentiatur, hoc non prouenit ex natura ipsa odorandi, per se loquendo, sed ex eo quòd odor reperitur humiditate aspersus, & oppressus, quæ proinde resolui debet ab externo calore, vt odor percipiatur: vnde hyeme non facilè sentiuntur odores, frigore talem euaporationem prohibente.

At verò in corporibus glorioſis odor erit in tota sua perfectione, nullâ humiditate superfluâ hebetatus; & ità nullâ erit opus resolutione, sed per solam immutationem spiritualem, seu intentionalem attinget odoratum, qui tunc nullâ humiditate impedietur, quò minùs odorum excellentias, minimasque differentias percipiat.

147. Quod autem non sit per se necessaria prædicta exhalatio vaporis odorati ad operationem odoratus, ostendimus in libris de anima. Nam, vt Hieronymus super caput 24. Mathæi ad illum versum, *Vbi fuerit corpus, congregabuntur & aquilæ*, obseruat: *Aquilæ & vultures, etiam trans maria dicuntur sentire cadauera, & ad escam hujusmodi congregari. Si ergo irrationabiles volucres tantis terrarum spatijs, & maris fluctibus separatæ paruum cadauer naturali sensu sentiunt vbi jaceat, quanto magis &c.*

Ex hoc autē euidenter colligitur, quòd fumalis euaporatio corporis non potest pertingere ad loca tam dissita, etiā si totū corpus resolueretur in vaporem, præcipuè cùm talis propagatio fiat quoquouersum, & in omnem partem secundùm spatium circulare, vt rectè ait Sanctus Thomas. Ideóque necesse est vt per solam immutationem intentionalem, odor hujusmodi corporum ab illis volucribus sentiatur in tanta distantia, ac proinde necessaria non sit, per se loquendo, ad odorandum realis propagatio odoris, aut fumosæ exhalationis.

TERTIA PARS SECTIONIS.

De gustu, & tactu, sensibusque internis.

148. NEc difficilius est, eamdem assertionem de duobus postremis sensibus confirmare, & in primis de gustu, quia ad perfectionem ejus spectat, atque beatitudinem, vt suaui saporum per-

ceptione delectetur, sicut odoratus in suaui odoratione. Hoc autem contingere poterit, inquit Diuus Thomas, per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adjuncta. Et hoc approbat Æstius, dicitque communem esse Doctorum opinionem.

Vnde sicut corpora resurgent cum aëre complantato in organis vocalibus ad formandam vocem, & ad recreandum auditum, vt paulò suprà dictum est : ità resurgent cum humiditate saporosa in lingua & palato, quæ cujusuis saporis suauissimi ingerat speciem, gustumque miris modis delectet. Nam idem de manna Hæbræis concesso in deserto, multi existimant, quòd nimirum omnis suauitatem saporis, saltem justis, & probis, exhiberet.

Et hoc quasi diuinando fabulati sunt Antiqui Poëtæ, dum nectare, & ambrosiâ Deos suos potari dixerunt; sed verè jndicare voluit Christus, dum dixit Lucæ 22. versu 29. & 30. *Et ego dispono vobis regnum vt edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo.*

149. Duo tamen hîc cauenda sunt. Primum est, gustum non esse immutandum reali, seu materiali immutâtione, per realem productionem saporum: sed hoc fiet tantùm per immutationem spritualem, seu intentionalem, eorum species recipiendo, & de omnibus dijudicando.

Secundum est, quòd non erit ibi vsus cibi, & potus; dicitur enim Apocalypsis 7. 16. *non esurient, neque sitient amplius.* Et certè corpus immortale non indiget reparatione partium, neque nutritione vel augmento, quæ non fiunt sine alteratione, & decoctione. Vnde cùm ex corpore beato nihil possit resolui ob ejus incorruptibilitatem, & debeat resurgere in debita quantitate, cibi, quibus vteretur, in ejus substantiam conuerterentur; & ità in immensam magnitudinem excresceret, quod est ridiculum.

150. Quando autem Christus post resurrectionem comedit, Lucæ vltimo, 43. Ioannis vltimo, 12. & actorum 10. 41. cibus ille non fuit cõuersus in carnem, sed resolutus in præjacentem materiam. Nec fuit talis comestio propter necessitatem, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem. Et quia commune est omnibus resurgentibus non vti cibis, ideò dicitur manducasse dispensatiuè, provt *dispensatio est communis juris relaxatio*, inquit D. Thomas dist. 44. q. 1. a. 3. quæstiunculâ 4. ad 1. aut provt, *dispensatiuè*, idem est, quod ex quadam prouidentia ad firmius resurrectionis argumentum.

151. Neque aliter Philosophandum est de tactu. Patet enim ex capite vltimo Diui Lucæ, versu 39. quòd Christus post resurrectionem corpus suum glorioſum palpandum exhibuit: *palpate, & videte.* Vnde nobilissimus erit tactus in beatis absque omni inordinato affectu, sed cum suauissima delectatione, percipiendo omnes qualitates tangibiles

biles per immutationem ſpiritualem, non autem phyſicam, & materialem.

Quamuis enim ſenſus tactus ſit maximè materialis inter cæteros omnes, quatenus plus habet admixtum de immutatione materiali per qualitates tangibiles, ex quibus conſtituitur temperamentum corporis animalis; illa tamen immutatio ſe habet per accidens ad actum ſentiendi, ſola autem immutatio ſpiritualis, ſeu intentionalis ſe habet per ſe. *Et ideò* inquit Diuus Thomas, *in corporibus gloriosis, àquibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio à qualitatibus tangibilibus spiritualis tantùm, sicut & in corpore Adæ fuit, quod nec ignis vere, nec gladius scindere potuisset, & tamen horum sensum habuisset.*

152. Quod ſpectat ad ſenſus internos, nullus eſt ambigendi locus; quin omnes ſuis functionibus gaudeant. Si enim non recordarentur beati rerum jucundarum, quas viſu, alijſque externis ſenſibus percipient, pejoris eſſent conditionis, quàm dum in hac vita mortali degerent. Similiter ſi ſenſus communis nihil perciperet poſt reſurrectionem, non poſſet beatus diſcernere ab inuicem, & judicare objecta ſenſuum externorum, cognoſcendo *v. g.* ſonum diuerſum eſſe à colore; hoc enim eſt munus ſenſus communis, vt dictum eſt in 3. de anima. Hoc autem ſtatum illum beatitudinis multùm dedeceret. Quod idem valet de phantaſia, cujus eſt objecta ſenſibilia in eorum abſentia percipere: & de cogitatiua, quæ rationes inſenſatas attingit putà lupum vt inimicum, panem vt conuenientem: de quibus vide librum citatum.

153. Quod autem diximus de potentiis cognoſcitiuis, aſſerendum quoque eſt de appetitiuis, ad animam ſenſitiuam pertinentibus, concupiſcibili nimirum, & iraſcibili: non ità tamen, vt ſicut in hoc corruptibilitatis ſtatu, ſuas operationes exerceant cum alteratione cordis totiuſque corporis, & cum reluctatione rationis, ſed modo pacatiſſimo, rectæque rationi cõformi, hoc enim modo fuerunt in Chriſto.

Igitur Appetitus ſenſitiuus concupiſcibilis amorem exercebit puriſſimum, præſertim erga Chriſtum, totius cordis affectibus digniſſimum, & erga matrem ejus amabiliſſimam, ſanctiſſimam virginem. Deſiderium eliciet boni moderatiſſimum; delectationem ordinatiſſimam; odium malorum juſtiſſimum; fugamque & abominationem omnis peccati. Iraſcibilis verò ſpem habebit abſque timore; audaciam qualem exigit filialis amor; iram, qualem Deus habet ergà peccatores; fiduciam abſque præſumptione, & tales paſſionum actus, quales poſtulat ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus.

154. Quæres, quis futurus ſit locus corporum glorificatorum, aut etiam omnium Sanctorum?

Respondeo, cœlum empyreum, quia enim locus debet proportionari locato, & corpora beatorum induent naturam, seu proprietatem cœlestium corporum, oportet vt in cœlis locum habeant. Hujusmodi autem cœlum tantâ erit magnificentiâ extructum; tanto spatio immensum; tantâ claritate conspicuum; tantâ amœnitate repletum; tot deliciis affluens; tot tantisque bonis abundans, vt de illo dictum etiam intelligatur illud Pauli 1. Cor 2. 9. *oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus iis, qui diligunt illum.* Lege lib. 2. cæli q. 2. sect. 2. vbi de illo fusè disseruimus.

155. Quæres secundò, in qua ætate resurgent sancti: & in qua statura, seu quantitate corporis?

Respondeo ad primum: quòd beatus resurget absque omni defectu humanæ naturæ, quia sicut Deus eum absque defectu condidit, ità sine defectu restaurabit, & ad statum vltimæ suæ perfectionis reducet: hic autem reperitur in ætate juuenili: vnde Sanctus Thomas in fine capitis 88 libri quarti contra Gentiles sic ait: *in ætate autem Christi, quæ est ætas juuenilis, oportet omnes resurgere propter perfectionem naturæ, quæ in hac sola ætate consistit. Puerilis enim ætas nondum perfectionem naturæ consecuta est per augmentum: senilis verò ætas jam ab eo recessit propter decrementum.*

Et hoc confirmatur ex capite 4 ad Ephesios, versu 13. *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Christus autem resurrexit in ætate juuenili, quæ circà trigesimum annum incipit, vt ait Augustinus lib. 22. de ciuitate, c. 15. juxtà doctissimorum hominum, etiam sui seculi definitionem.

Quando autem dicimus quòd homo resurget in ætate juuenili, *non loquimur de ætate*, inquit Sanctus Thomas in 4. d. 44. q. 1. a. 3. quæstiuncula 1. ad 2. *quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum, qui ex annis in corpore humano relinquitur. Vnde Adam dicitur in ætate juuenili formatus propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suæ habuit.*

156. Respondeo ad secundum ex eodem Sancto Thoma, ibidem, quæstiunculâ 2. quòd non omnes resurgent in eadem quantitate, siue crassitudinis, siue altitudinis, sed quilibet resurget in ea, in qua fuisset in termino augmenti, si natura non erasset siue in paruitate, siue in magnitudine. Quod etiam expressè docet Augustinus loco citato: *restat ergo*, inquit, *vt suam recipiat quisque mensuram, quam vel habuit in juuentute, etiam si senex est mortuus: vel fuerat habiturus, si ante est defunctus.*

Vnde si virtus formatiua non produxit ad debitam quantitatem speciei competentem, virtus diuina in resurrectione supplebit defectum, vt in nanis: in iis autem, qui immoderatæ magnitudinis extiterunt,

vltrà naturæ debitum, resecabit, vt in gigantibus.

157. Igitur cùm in resurrectione non solùm idem specie homo reparandus sit, sed etiam idem numero, habenda est ratio non solùm eius, quod competit naturæ speciei, sed etiam quod competit naturæ individui. Natura autem humana habet secundùm speciem, quantitatem aliquam, quæ tamen non est attendenda secundùm vnam eamdemque mensuram determinatam, sed cum aliqua latitudine graduali, intrà quam quodlibet individuum assequitur aliquem gradum quantitatis, quæ naturæ individui competit, & ad quam perducitur in termino augmenti, si non contingat error in opere naturæ, & in virtute caloris extendentis, humidique extensibilis, quæ non sunt ejusdem virtutis in omnibus, idcóque non omnes resurgent in eadem quantitate. Quapropter vt notat Augustinus in fine capitis proximè citati, non dicit Paulus *in mensuram corporis, vel in mensuram staturæ, sed in mensuram ætatis plenitudinis Christi.*

158. Posset etiam hîc quæri, vtrùm omnes in sexu virili resurgent, quia dicitur Ephes. 4 quòd *occurramus omnes in virum perfectum.* Et præterea omnis error tolletur in resurrectione: sexus autem fœmineus oritur ex defectu virtutis formatricis, quæ non potest corpus ad perfectionem virilem perducere: & ità per accidens, & præter intentionem naturæ generatur.

Nihilominùs oppositum asserendum est, ex communi Patrum, & Theologorum consensu, ità vt Hieronymus epistolâ ad Pammachium contrà errores Ioann. Hierosolymitani, c. 3 & 11. dicat hoc ad fidem pertinere. Et in Epitaphio Paulæ, c. 11. vbi ex Mathæi 22. ait. *Vbi dicitur non nubent neque nubentur, sexuum diversitas demonstratur: nemo enim de lapide & ligno dicit, non nubent, neque nubentur, qua naturam nubendi non habent, sed de ijs qui possunt nubere, & gratia Christi, ac virtute non nubent.*

Sanctus Augustinus verò lib. 22. de ciuitate, c. 17. sic ait: *melius sapere videntur, qui vtrumque sexum resurrecturum esse non dubitant. Non enim libido ibi erit, qua confusionis est causa; nam priusquam peccassent, nudi erant, & non confundebantur vir & fœmina.*

159. Præterea Deus reparabit in resurrectione, quod in homine fecit in prima creatione: fecit autem mulierem, & vtrumque sexum.

Adde, quòd magna sunt merita in quibusdam sanctis ratione sexus vt in virginibus, quæ carnis illecebras magna animi virtute superarunt. Et mulieribus plurimæ, quæ sexus infirmitate non obstante, acerbissima supplicia & mortem ipsam fortiter pro castitate, fideque tolerarunt.

Denique: maxima omnium prærogatiua, præstantissimus gloriæ titulus beatissimæ virginis, nempe *esse Matrem Dei*, illi debetur ra-

tione sexus: ac proinde nulli dubium esse debet, quin omnibus sexus suus restituatur.

169. Quare infirmitas sexus fœminei non derogat perfectioni resurgentium, quia, vt ait Diuus Thomas loco citato contra Gentiles, *non est infirmitas per recessum à natura, sed à natura intenta: & ipsa etiam naturæ distinctio in omnibus perfectionem naturæ demonstrabit, & diuinam sapientiam, omnia cum quodam ordine disponentem commendabit.*

Occurremus autem omnes Christo in virum perfectum, non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus & viris & mulieribus, quomodò designatur totius Ecclesiæ perfectio, & virtus.

QVÆSTIO SEXTA.

De suprema hominis miseria, seu infœlicitate.

1. DVOBVS maximè solent homines ad virtutem accendi, & à vitijs deterreri, præmijs scilicet, & pœnis: & vt communiter dici solet ex Horatio lib. 1. epist 16.

Oderunt peccare boni virtutis amore;
Oderunt peccare mali formidine pœnæ.

Propositâ ergo in præcedentibus, beatitudine, & summâ hominis fœlicitate, quâ boni ad virtutis opera, & ad promouendam cœlestem gloriam inflammentur, æquum est vt hoc loco de summa miseria, & suprema infœlicitate disseramus, cujus consideratione mali, & peruersi homines à vitiis deterreantur.

SECTIO PRIMA.

In quo sita sit summa hominis miseria, & infœlicitas.

2. PRæsentis quæstionis resolutio facilis ac expedita videtur relinqui ex quæstione 2. & 3. præcedentibus, vbi de beatitudine, tum

naturali, tum supernaturali fusè actum est. Cùm enim beatitudo, & infœlicitas oppositæ sint, si semel in quo sita sit beatitudo, cognitum fuerit, infœlicitatem, & supremam miseriam in ejus oppositio, seu in eius priuatione consistere, meritò concludetur. Nihilominùs ad rem totam in particulari elucidandam, sequentes conclusiones subiiciemus. Igitur,

3. Dicendum est primò infœlicitatem hominis in hac vita consistere in peccato mortali, præsertim supponente infidelitatem, quam Diuus Thomas *2. 2.* q. 10. a. *3.* dicit esse omnium peccatorum maximum. Est communis sententia.

Probatur primò: quia beatitudo seu fœlicitas hominis in hac vita, vt patet ex dictis citata q. *2.* sectione sextâ, à numero *66.* consistit in contemplatione, & amore Dei, qui est beatitudo illius objectiua: ergo cùm infidelitas omninò auferat contemplationem Dei, vtpote qui penitùs ignoretur: cùm item quoduis peccatum mortale destruat charitatem, seu amorem Dei, siue sermo sit de naturali, siue de supernaturali consequens est infœlicitatem hominis in hac vita consistere in peccato mortali, præsertim supponente infidelitatem, quia oppositæ oppositis rationibus constitui solent.

4. Dixi, *præsertim supponente infidelitatem*: quia licet tollatur beatitudo practica per quoduis peccatum mortale: potest tamen supereſſe quædam diminuta fœlicitas in cognitione Dei per donum fidei, aut etiam per cognitionem naturalem, si absit infidelitas. Vnde Sanctus Thomas articulo citato sic ait: *tantò aliquod peccatum est grauius, quantò per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet: per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat* (hoc est secundum quid) *qui falsam opinionem de eo habet, quia id quod ipse opinatur non est Deus. Vnde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis, quæ contingunt in peruersitate morum: secùs autem est de peccatis, quæ opponuntur alijs virtutibus Theologicis.*

5. Probatur secundò: infœlicitas huius vitæ est summum malum illius, sicut beatitudo est summum eius bonum: sed summum malum huius vitæ consistit in peccato mortali: ergo in illo consistit eius infœlicitas

Minor suadetur ex Diuo Thoma tum alibi, tum 1. p. q. 48. a. *6.* & 22. q. 19 a. 1. nam duplex tantùm mali genus est, culpæ scilicet, & pœnæ: malum autem culpæ multò magis participat de ratione mali: tum quia per illud dicitur homo simpliciter malus, non verò per aliud: *puniri* quippe *non est malum, sed fieri pœnâ dignum*, inquit Dio-

nyſius c. 4. de diuinis nominibus, parte 4. circà medium: tum quia Deus eſt auctor mali pœnæ, non poteſt autem eſſe auctor mali culpæ, cùm ſit auerſio ab ipſo. Denique malum pœnæ priuat bono creaturæ, ſiue ſit creatum, ſiue increatum, vt eſt viſio beatifica. At malum culpæ opponitur directè & propriè bono diuino in ſeipſo, quatenus eſt offenſa Dei, & contrariatur impletioni diuinæ voluntatis, atque eius amori, quo bonum diuinum in ſeipſo amatur. & non tantùm ſecundùm quod participatur ab ipſa creatura, vt viſio beatifica: igitur culpa plus habet de ratione mali, quàm pœna.

6. Præterea bonum dicitur per comparationem & ordinem ad finem, quia finis principaliter habet rationem boni: malum autem importat priuationem talis ordinis: ergo illud eſt malum ſimpliciter, quod excludit ordinem ad finem vltimum, qui eſt finis ſimpliciter, & abſque determinatione in hoc vel illo ordine, aut reſpectu hujus vel illius: ſed illud eſt malum culpæ, per quod à Deo recedimus, & auertimur, vt adhæreamus creaturæ: ergo malum culpæ eſt malum ſimpliciter, & conſequenter majus malum: Pœnæ autem malum eſt tantùm malum ſecundùm quid, quatenus priuat aliquo bono particulari; & eſt bonum ſimpliciter inquantum dependet ab ordine finis vltimi: ordinatur enim ad vitandam culpam, aut ad actum juſtitiæ punitiuæ, qui bonus eſt, etiam ſi priuet ipſo fine, vt contingit in damnatis.

7. Probatur tertiò eadem concluſio ex ſacra Scriptura, in qua peccatoribus intentatur maledictio in locis penè innumeris: Eccleſiaſtici 41. 11. *væ vobis viri impij, qui dereliquiſtis legem Dei altiſſimi.* Iſaiæ 1. verſu 4. *væ genti peccatrici, populo graui iniquitate, ſemini nequam, filijs ſceleratis.* Et ſæpè capite 5. diſcurrens per varia peccata Ieremiæ Threnorum c. 5. verſu 16. *væ nobis quia peccauimus.* Mathæi 18 verſu 7. *væ homini illi per quem ſcandalum venit.* Et capite 22, ob varia Scribarum, & Phariſæorum peccata, illis multoties à Chriſto prædictum *væ* inculcatur. Per illud autem ſignificatur ſumma miſeria, & infœlicitas hujus vitæ, quæ ſic in peccato conſiſtere demonſtratur.

8. Neque hoc ignorauere Philoſophi ipſi, verâ fide deſtituti, inter quos ſic loquitur Seneca, epiſtola 39. in fine, de his, qui voluptatibus ſe dedere: *voluptatibus vtique ſe immergunt, quibus in conſuetudinem adductis carere non poſſunt: & ob hoc miſerrimi ſunt, quòd eò perueniant, vt illis quæ ſuperuacua fuerant, facta ſint neceſſaria. Seruiunt itaque voluptatibus, non fruuntur, & mala ſua quod malorum vltimum eſt, amant. Tunc autem conſummata eſt infœlicitas, vbi turpia non ſolùm delectant, ſed etiam placent; & deſinit eſſe remedio locus, vbi quæ fuerant vitia, mores ſunt.*

9. Dicendum eſt ſecundò, infœlicitatem alterius vitæ conſiſtere

vel in priuatione visionis beatificæ, vel in priuatione amoris beatifici, vel in carentia vtriusque, iuxta diuersas sententias de beatitudine formali, de quibus sufficienter egimus q. 3. superiori. Hæc conclusio satis constat ex dictis à numero 2. Cùm enim infœlicitas opponatur fœlicitati, & opposita debeant rationibus oppositis constitui; oportet vt infœlicitas alterius vitæ consistat in priuatione & carentia fœlicitatis alterius vitæ. Cætera verò quæ talem priuationem consequuntur, putà tristitia, dolor, pœna sensus, &c. sunt accessoria infœlicitatis sicut gaudium, delectatio, agilitas in corpore, &c. sunt accessoria beatitudinis, & completiuè seu consummatiuè ad ipsam pertinent, vt dictum est in quæstionibus superioribus.

10. Obijcies primò: infœlicitas hujus vitæ consistit in summo malo hujus vitæ, ex prima conclusione: ergo & infœlicitas alterius vitæ debet consistere in summo malo illius, ex paritate rationis: sed illud vtrobique est peccatum; ergo in peccato sita est infœlicitas alterius vitæ, & non in priuatione diuinæ visionis, aut cujuscumque alterius ad beatitudinem spectantis: quia cùm pertineat ad malum pœnæ, non est tantum malum, quantum ipsum peccatum: vt ostendimus numero 5. & 6. & patet adhuc ex eo quòd si priuatio visionis beatificæ esset majus malum, quàm peccatum, Deus puniret peccatum suprà condignum: quod communiter negant Theologi, asserentes, justos præmiari quidem suprà condignum, sed malos puniri infrà condignum.

11 Respondeo negando primam consequentiam. Ratio disparitatis est; primò infœlicitas alterius vitæ est in genere mali pœnæ, cùm infligatur reprobis in pœnam peccatorum: ideòque non oportet vt consistat in malo summo absolutè, sed in malo summo in genere pœnæ. Nulla autem pœna assignari potest major, aut peior priuatione visionis, aut amoris beatifici.

Secundò, quia malum summum, in quo consistere dicitur infœlicitas, debet esse proportionatum cuilibet statui, & in statu hujus vitæ, esse sub genere malorum hujus vitæ: In statu verò alterius vitæ, pertinere ad genus malorum illius. Sicut ergo opus meritorium est in genere bonorum viæ, ità & peccatum est propriè in genere malorum viæ: & consequenter infœlicitas viæ rectè constituitur in peccato. Qui autem sunt in altera vita, dicuntur esse in termino, ac proinde eorum infœlicitas debet consistere in summo malo eorum, quæ possunt habere rationem termini, & hoc est priuatio visionis, aut amoris beatifici.

12. Responderi potest secundò, distinguendo eamdem consequentiam: *ergo infœlicitas alterius vitæ debet consistere in summo malo illius*, sumendo summum malum illius per ordinem ad actum secundum,

concedo; per ordinem ad actum primum, nego. Vt enim diximus suprà, beatitudo formalis, & summum bonum creaturæ intellectualis consistit in ejus operatione, & in actu secundô, non verò in potentia, habitu, aut quocunque actu primo, alioquin dormiens potest dici beatus: ac proinde infœlicitas illius debet sumi per comparationem ad hujusmodi actum secundum, siue alioquin sit summum malum absolutè, siue non.

13. Quamuis ergo peccatum sit summum malum absolutè, & priuet creaturam summo bono in ordine actus primi, putà diuinâ gratiâ, quæ est formalis participatio ipsius diuinæ essentiæ, & perfectior secundùm Bannem & alios 1. p. q. 48. à. 6. visione beatificâ, quæ est solùm participatio diuinæ intellectionis: tamen infœlicitas alterius vitæ non consistit formaliter in peccato, & in priuatione illa gratiæ, sed in priuatione visionis, aut amoris beatifici, quia sicut visio beatifica, aut amor beatificus sunt perfectissimi inter actus secundos: ità eorum priuatio est summum malum inter ea quæ priuant actu secundo, non autem absolutè summum, sicut peccatum: & ideo Deus non punit peccatum vltrà condignum, cùm damnatos priuat visione beatifica.

14. Cœterùm, quia justi viatores, aut in purgatorio existentes, non sunt adhuc in statu, in quo debeant frui visione beatificâ, nec extrà spem, illam habendi; ideò carentia ejus non habet propriè rationem priuationis respectu illorum, nec infœlices aut in suprema miseria constituti censeri debent; imò maximè fœlices, cùm iam sint regni cœlorum ciues decreti. Quid autem sentiendum sit de pueris, in peccato originali, & ante susceptum baptismum, morientibus, infra explicabimus, numero

15. Ex dictis colligi potest, nos in hac quæstione supposuisse, admittendam esse infœlicitatem, & supremam hominis miseriam, tum in hac vita, tum in futura. Et quidem de infœlicitate hujus vitæ, plusquam satis constat, cùm innumeri sint peccatores, & impij; innumeri infideles, ignorantes Deum, & veræ fidei lumine destituti.

Pro altera autem vita, nihil clarius in sacra Scriptura, Mathæi 7. 23. *Tunc confitebor illis quia nunquam noui vos: discedite à me qui operamini iniquitatem.* Et capite 25 41. *discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, & Angelis ejus.* & versu 46. *ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Apocalypsis 14. 11. *fumus tormentorum eorum ascendet in sæcula sæculorum.* In Symbolo sancti Athanasii: *qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam, qui verò mala, in ignem æternum.*

16. Nec desunt multæ rationes pro eadem veritate. Ordo quippe diuinæ justitiæ postulat vt sicut homo per peccatum mortale auertitur voluntariè & totaliter ab ordine ad Deum, qui est vltimus finis bonorum

bonorum, ità pœnaliter contrà ſuam voluntatem excludatur omninò à conſecutione talis finis in alia vita. Lege alias rationes apud D. Thomam lib. 3. contra Gentiles c. 143.

SECTIO SECVNDA.

De duplici damnatorum pœna in communi, damni ſcilicet & ſenſus.

17. DVplex aſſignatur communiter à Theologis pœna pro damnatis, ſeu qui ſupremæ infœlicitati alterius vitæ addicti ſunt, nimirum pœna damni, & pœna ſenſus.

Pœna damni nihil aliud eſt, quàm privatio divinæ viſionis, ſivè æternæ fœlicitatis, in qua conſiſtit formaliter infœlicitas, vt ſectione præcedenti explicuimus; & definiri poteſt ex Scoto in 4. diſt. 50. q. 6. numero 12. *carentia involuntaria. & nolita ſummi boni, quod aptum eſt ineſſe, & debuit ineſſe, ſed ex culpa non ineſt.*

Dicitur *involuntaria, & nolita*, quia alioquin pœna non eſſet, nec vllam afferret triſtitiam. Dicitur, *ſummi boni*: quia ſicut fœlicitas conſiſtit in poſſeſſione ſummi boni, ità infœlicitas in eius carentia, eo quòd oppoſita exigunt conditiones oppoſitas.

Dicitur, *quod aptum eſt ineſſe*: quia Deus creaturam rationalem condidit capacem ſummi boni mediante gratiâ, & ſupernaturalibus auxilijs.

Additur, *& debuit ineſſe*, quia creatura ex lege divina, & medijs ſibi divinitùs datis, debuit acquirere ſummum bonum & finem vltimum, ad quem à Deo creata eſt. Ponitur denique *ſed ex culpa non ineſt* quia creatura *noluit intelligere vt benè ageret: aſtitit omni viæ, non bonæ: malitiam autem non odiuit pſalmo* 35. 5. atque ità per peccatum incurrit indignationem divinam, & privationem gratiæ, ſine qua non poteſt fœlicitas comparari.

18. Ex hac autem privatione ſeu pœna damni ſequitur ſumma triſtitia, ſummusque animi dolor, ſicut ex oppoſita fœlicitate ſequitur ſumma delectatio, vt proprio loco dictum eſt. Advertens quippe anima, quàm malum, & amarum eſt reliquiſſe ſe Dominum & propter vanitates & voluptates hujus ſæculi, ſe ſummum bonum amiſiſſe, numquam recuperandum; in tantam amaritudinem labitur, tantis triſtitiæ fluctibus agitatur, adeò vehementibus doloris ſtimulis, & preſ-

ſuris angitur, vt ſicut oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quanta ſit voluptas, quanta lætitia quam præparauit Deus diligentibus ipſum: ità nec quanta ſit triſtitia, dolor, & anguſtia, quam præparauit his qui ipſum oderunt.

Vnde Chryſoſtomus homiliâ 33. ſuper Mathæum: *multi*, inquit, *gehennam abhorrent: ego autem caſum illius gloriæ multò amariorem gehennæ pœnâ autumo. Decem mille quis ponat gehennas, nihil tale dicet, quale eſt à beata gloria excidere.*

19. Propter hoc doctor ſubtilis lib. 4. ſentent. d. 45. q. 4. numero 5. hanc triſtitiã vocat *triſtitiam abſorptiuam*: quia, cùm deſiderium beatitudinis inſit maximè & præ cœteris naturæ, eius perpetua priuatio contriſtat totaliter abſorbendo. Vocat etiam illam *pœnam damni*, ità tamen vt ſit conſtructio tranſitiua, quaſi diceres, *pœna de damno*, ſeu procedens ex damno, hoc eſt, ex priuatione beatitudinis: nam vocando talem priuationem *pœnam damni*, conſtructio eſt intranſitiua, quia talis priuatio eſt formaliter pœna damni.

20. Aduertit autem optimè idem doctor ibidem, præter huiuſmodi triſtitiam de pœna damni, ſeu de priuatione beatitudinis, triplici alia triſtitiâ puniri damnatos, quarum prima eſt triſtitia de ipſa culpa, non vt eſt offenſa Dei, ſed vt eſt cauſa pœnæ: & hæc vocari ſolet *vermis*, ſeu remorſus, hoc eſt, ex remorſu conſcientiæ procedens. Secunda triſtitia procedit ex alligatione ad ignem, à quo tamquam à carcere detinetur, & captiuatur damnatus, & hæc vocatur *incarceratio*. Tertia denique eſt triſtitia de alligatione intellectus, quâ ab eodem igne adigitur ad perpetuam ipſius ignis conſiderationem: quæ pœna dicitur *excœcatio*.

21. Hæc autem quadruplex triſtitia opponitur quadruplici gaudio animæ beatæ. Ipſa quippe maximè gaudet de diuina viſione & fruitione. Item de bonis operibus, quibus beatitudinem meruit. Tertiò de loco ipſius beatitudinis, omni deliciarum genere conſpicuo. Quartò denique gaudet quòd eius intellectus & voluntas perpetuò detinentur in diuina contemplatione, & amore beatifico, cum libertate ſimul conſiderandi, & amandi alia obiecta.

22. Quod ſpectat ad pœnam ſenſus, hæc, vt nomen ipſum indicat, pertinet ad totum compoſitum, in quo potentiæ ſenſitiuæ reperiuntur: vnde anima ſeparata non patitur ſecundùm ſe pœnam ſenſus, ſed tantùm homo poſt reſurrectionem, in qua reſumetur corpus cum ſuis potentijs organicis, & ſenſitiuis: niſi velis dicere cum Scoto in 4. d. 50. q. vnica, a. 4. concluſ. 1. in fine: *pœna ſenſus eſt quæcunque ſenſibilis læſio, & quæcunque triſtitia, & afflictio voluntatis, quæ ex apprehenſione rei nocuæ vel intellectuali, vel ſenſuali proficiſcitur. Quapropter & in*

anima separata est etiam sine corporeo sensu pœna sensus.

23. Solet autem assignari quintuplex pœna sensus ex sacra Scriptura, *ignis, vermis, fletus, stridor dentium, & tenebræ exteriores.* Pœna *ignis* habetur multoties in Euangelio, & locis citatis numero 15. Pœna *vermis* ponitur Iudith 16. versu 20. & 21. *in die iudicii visitabit illos: dabit enim ignem & vermes in carnes eorum, vt vrantur & sentiant vsque in sempiternum.* Et Ecclesiastici 7. 19. *vindicta carnis impij ignis & vermis.*

Pœna *fletus, & stridoris dentium*, habetur Lucæ capite 3. versu 28. *ibi erit fletus, & stridor dentium.* Et sæpiùs apud Mathæum, vt c. 8. 12. capite 13. 50. capite 24. 51. & alibi. Pœna denique *tenebrarum*, habetur Mathæi 8. 12. *filij autem regni eijcientur in tenebras exteriores.* Et capite 22. 13. *ligatis manibus & pedibus eius, mittite eum in tenebras exteriores; ibi erit fletus, & stridor dentium.* Denique Iob capite 10. 22. *terram miseriæ, & tenebrarum, vbi vmbra mortis & nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.*

24. Cœterùm, quia omnes reprobi non solùm per animam, sed etiam per corpus peccauerunt, æquum est vt apud inferos in anima pariter & corpore crucientur. Vnde sanctus Gregorius lib. 9. moralium c. 38. in 10. caput Iob, explicans illud Ezechielis 32. 27. *descenderunt ad infernum cum armis suis*, sic ait in fine capitis: *arma quippe peccantium sunt membra corporis, quibus peruersa desideria, quæ concipiunt, exequuntur. Vnde rectè per Paulum dicitur* (Rom. 6.) *neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato. Cum armis ergo ad infernum descendere, est cum ipsis quoque membris, quibus desideria voluptatis expleuerunt, eterni iudicii tormenta tolerare, vt tunc eos dolor absorbeat, qui nunc suis delectationibus subditi, vndique contrà iustitiam iustè iudicantis pugnant.*

25. Prætereà peccans mortaliter non solùm auertitur ab vltimo fine, secundùm suum affectum & voluntatem, non ordinando se in ipsum tamquam in finem vltimum, & super omnia ipsum amando: sed etiam indebitè conuertitur in alia quasi in fines, amando aliquod creatum suprà ipsum Deum: ergo non solùm debet puniri per priuationem, & exclusionem ab vltimo fine, in quo consistit pœna damni: sed etiam per hoc quòd ex alijs rebus sentiat nocumentum: vt sicut voluntariè delectatur plus quàm debet in creaturis: ità ex ipsis dolorem & tristitiam patiatur, quia pœna debet proportionaliter respondere culpæ.

Vnde dicitur sapientiæ 11. 17 *per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.* Et capite 5. 21. *pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Et ibidem versu 18. *accipiet armaturam zelus illius, & armabit creaturam ad vltionem inimicorum.*

26. Deinde vt rectè argumentatur D. Thomas 3. contra Gent. c. 145. ratione 3. si quis eo, quod est ad finem, inordinate vtitur, non solùm fine priuatur, sed aliud nocumentum incurrit, vt patet in cibo inordinatè sumpto, qui non solùm sanitatem non affert, sed etiam ægritudinem inducit. Quia ergo peccatores abutuntur creaturis, quæ sponte sua ad Deum tendunt, & eas transferunt ad mala, & in prauos vsus conuertunt, æquitas iustitiæ postulat vt ipsæ creaturæ ad gloriam creatoris talem abusum vlciscantur, & nocumentum aliquod reprobis inferant: quod ideò dicitur esse pars cruciatus illorum, psalmo 10. *pluet super peccatores laqueos: ignis & sulphur, & spiritus procellarum pars calicis eorum.*

27. Ex quibus patet falsitas opinionis Algazelis, qui, vt refert Auicenna in libro de Almachad, seu de loco, quem petit anima corpore soluta, credidit, quòd peccatores solùm affligerentur post mortem propter amissionem vltimi finis. Cui pœnæ addidit ipse Auicenna tractatu 9. Metaphysicæ, capite 7. quasdam pœnas per similitudines corporum contingentes: sicut accidit in somnis, vt per phantasmata corporum, quæ in imaginatione formantur, videatur sæpè homini, quòd diuersis pœnis torqueatur.

Verùm, hæc opinio in primis nititur errore, quòd non sit futura resurrectio. Et deinde quòad animam, non intellexit quâ ratione torqueri possit ab igne, & ab aliis corporibus: quod explicabimus infrà. Quare hæc sufficiant de prædictis pœnis in communi, vt de ipsis in particulari disseramus.

SECTIO TERTIA.

De natura ignis inferni, quo damnati torquentur.

28. CIrcà quæstionem istam aliqui fuere Philosophi, vt Auicenna, & Algasel, qui negantes resurrectionem, vt diximus numero 26. existimarunt ea omnia, quæ dicuntur de pœnis animarum post mortem per aliqua corpora futuris, Metaphoricè dici, sicut ea, quæ dicuntur de delectatione earum, ad corporalem delectationem spectantia, vt ridere, epulari, &c. Idemque docuit Catherinus in opusculo de præmio bonorum, & de malorum supplicio.

Caluinus quoque libro 3. institutionum suarum capite vltimo, dixit infernum nihil esse, nisi horrorem conscientiæ. Et super caput 10. ad

Hebræos, ignem malis intentatum, esse cruciatum malæ conscientiæ. In quo secutus est Origenem, relatum à sancto Hieronymo epistola 59. quæ est ad Auitum, c. 2. his verbis : *ignis quoque Gehennæ tormenta, quæ Scriptura sancta peccatoribus comminatur non ponit in supplicijs, sed in conscientia peccatorum, quando Dei virtute, & potentiâ omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur, & quidquid feceramus in vita vel turpe vel impium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur: ac præteritas voluptates mens intuens, conscientiæ punitur ardore, & pœnitudinis stimulis confoditur.*

29. Dicendum tamen est primò, ignem, quo damnati cruciantur, esse verum & realem ignem, atque materialem siue corporeum. Ità communiter Scholastici doctores in 4. d. 44. cum sanctis Patribus: ità ut Bannez 1. p. q. 64. a. 4. dubio 2. conclusione 1. oppositam opinionem damnet erroris, aut errori proximam. Imò multo ante tempore nempe anno 1270 inter articulos Parisiis damnatos octauus est, *quòd anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo.*

Probatur primò authoritate diui Thomæ, distinctione citatâ, q. 3. a. 2. quæst. 1. sub finem, his verbis : *quidquid autem dicatur de igne, qui animas separatas cruciat, de igne tamen, quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quòd sit corporeus, quia corpori non potest conuenienter pœna aptari nisi corporea.* Vnde in 2. argumento, *sed contra*, aptat huic veritati illud Sapientiæ 5. *pugnabit orbis terrarum contrà insensatos :* inquit enim : *non totus orbis contrà insensatos pugnaret, si solummodò spirituali pœna, & non corporali punirentur.* Quod idem probant rationes allatæ à numero 23. Lege sanctum Doctorem ibi, & Scotum q. 2. & 3.

30. Probatur secundò ex sancto Gregorio lib. 4. dialogorum, c. 29. in fine, vbi Petro ità respondente: *ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari* Gregorius subiungit : *certè reprobis veritas in fine dictura est : ite in ignem æternum qui paratus est diabolo, & Angelis eius. Si igitur diabolus, eiusque Angeli, cùm sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi quid mirum si animæ antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta?*

Et sub initium eiusdem capitis loquendo de eodem igne ait : *Sicque fit vt res corporea incorpoream exurat, dum ex igne visibili ardor ac dolor inuisibilis trahitur, & per ignem corporeum mens incorporea etiam in corporea flamma cruciatur.*

31. Neque deest auctoritas Augustini ; quamuis enim multis in locis anceps, dubiusque hac de re loqui videatur, libro tamen 21. de ciuitate Dei, c. 10. perspicuè suam sententiam declarat his verbis : *cur enim non dicamus, quamuis miris, tamen veris modis etiam spiritus incor-*

poreos posse pœnâ corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profectò incorporei, & nunc potuerunt includi corporalibus membris, & tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari.

In fine autem eiusdem capitis concludit: *at verò gehenna illa, quod etiam stagnum ignis & sulphuris dictum est, corporeus ignis erit, & cruciabit corpora damnatorum, aut & hominum & dæmonum, solida hominum, aërea dæmonum, aut tantùm hominum corpora cum spiritibus, dæmones autem spiritus sine corporibus hærentes sumendo pœnam non impertiendo vitam corporalibus ignibus: vnus quippe vtrisque ignis erit sicut veritas dixit.*

Eandem doctrinam videre licet in Tertulliano, libro de pœnitentia, c. 12. in Cypriano, epistolâ ad Demetrianum. In Basilio super illud psalmi 33 *timorem Domini docebo vos*, aliisque patribus.

32. Nec leue argumentum deduci potest ex quæstione de igne purgatorii, propositâ ante primam sessionem Concilij Florentini inter Patres Latinos, & Græcos. Ibi enim latini communi assensu fatentur se credere, ignem in hoc mundo esse, quo animæ leuioribus peccatis obnoxiæ expiantur, & purgantur. Quòd autem intelligant ignem esse corporeum, ex eo constat, quòd Græci suam mentem aperiendo dicant: *ipsi purgatorium non ignem, sed obscurum quemdam locum, ac laborum plenum esse censemus: in quo quidem existentes animæ lumine diuino priuantur, donec expientur ac liberentur.* Si ergo ignis purgatorius, in quo animæ sine corporibus purgantur, corporeus est iuxtà patres latinos, quid vetat idem asserere de igne inferni, maximè post resurrectionem corporum.

33. Hæc autem veritas fundatur maximè in Sacra Scriptura, quæ vbique semper pœnam ignis inculcat Mathæi 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis eius.* In epistola Iudæ versu 7. *ignis æterni pœnam sustinentes.* capite 66. Isaiæ, versu 24. *Ignis eorum non extinguetur.* & c. 33. versu 14. *quis poterit habitare de vobis cum igne deuorante? quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* Idem alibi sæpè, vt citatum est nu. 22. cùm enim ità frequenter pœna inferni per ignem significetur, non metaphoricè, sed propriè videtur ignis intelligendus.

Adde locum Mathæi cap. 10. 28. *Timete eum qui potest animam & corpus perdere in gehennam.* Quamuis enim possit cruciari anima horrore conscientiæ, & pœnâ spiritali, non apparet quomodò corpus mittatur in illam gehennam, nisi intelligatur gehenna corporea. Et certè corpori cruciando conueniens est corporeum instrumentum: ac proinde ignem ibi esse corporeum dubitari non debet: & cum idem ignis dicatur esse paratus dæmoni, & homini, Mathæi 25. non alius quæ-

rendus est post resurrectionem, quàm antè.

34. Objicies primò auctoritatem sancti Augustini tomo 3. libro 12. de Genesi ad literam, c. 32. in fine his verbis: *est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse non corporalem*: & initio eiusdem capitis: *si quæritur, inquit, cùm anima de corpore exierit, vtrùm ad aliqua loca corporalia feratur, an ad incorporalia corporalibus similia? citò quidem responderim ad corporalia loca eam vel non ferri nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri.* Ergo similiter ignis, quò anima cruciatur, non corporalis est sed spiritalis, quia ignis corporalis exigit necessariò locum corporalem. Expressiùs idem declarat paulò infrà dicens: *quamuis ergo non sint corporalia, sed similia corporalibus, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur, seu bene seu male.*

Accedit Ambrosius lib. 7. in Lucam ad caput 14. his verbis: *ergo neque corpor alium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis.* Vnde vtrumque interpretatur de vrente & rodente conscientia.

35. Gregorius quoque illud expressè asserit libro 10. Moralium, c. 17. super caput vigesimum libri Iob ad ista verba; *deuorabit eum ignis qui non succendetur.* Sic enim inquit: *miro valdè modo paucis verbis expressus est ignis gehennæ. Ignis namque corporeus vt esse ignis valeat, corporeis indiget fomentis, qui, cùm necesse est vt seruetur, per congesta ligna proculdubio nutritur, nec valet nisi succensus esse, & nisi refotus subsistere: at contrà, gehennæ ignis, cùm sit incorporeus, & in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis, & succensionè non indiget, & ardore non caret.*

Ipsis calculum suum addit Damascenus libro 4. orthodoxæ fidei, in fine vltimi capitis, vbi ait: *tradentur diabolus & dæmones eius, & homo eius, (id est antichristus) & impij, & peccatores in ignem æternum, non materialem qualis est apud nos, sed qualem nouit Deus.*

36. Respondeo ad primum cum sancto Thoma, loco citato ad 2. sanctum Augustinum ibi loqui opinando non determinando, vt sæpissimè facere solet in iliis libris, & ipsemet fatetur libro 2. retractationum, c. 24. *in quo opere*, inquit, *plura quæsita, quàm inuenta sunt: & eorum quæ inuenta sunt, pauciora firmata: cætera verò ità posita, velut adhuc requirenda sint.* Ait autem infernum non esse corporeum, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spiritali, sicut Angeli in loco sunt.

Ad textum vltimum respondet sanctus Thomas a. 3. quæstiuncula 3. ad 1. quòd Augustinus intelligit, ea quibus anima proximè afficitur ad

dolorem vel tristitiam, esse spiritualia, quia non affligeretur, nisi ignem vt sibi noxium apprehenderet. Vnde ignis vt apprehensus, est proximum affligens, sed vt extrà animam existens, est affligens remotum. Eodem ferè modo soluit illud Scotus in eamdem dist. q. 2. ad 2. & 3. numero 17.

Ad Ambrosium dici potest ipsum non negare absolutè, damnatos cruciari igne corporeo, sed tantùm hæc interpretari de cruciatu, qui apud inferos præcipua pœna est.

37. Ad Gregorium responsione non opus est, si, vt notat Aestius, in quibusdam exemplaribus vitiosè legitur *incorporeus*, quia contextus loci satis conuincit legendum esse, *corporeus*. Nihilominùs non ità appositè ad Grammaticam videtur dici: *at contrà, gehennæ ignis, cùm sit corporeus*: quia sic non adest oppositio ad verba, siue ad alium ignem: *ignis namque corporeus indiget corporeis fomentis*, &c. Vnde si non intenderet oppositionem esse in ratione corporei, & incorporei, magis appositè dixisset: *at contrà gehennæ ignis, quamuis sit corporeus*, &c.

Potest tamen sufficere prædicta solutio habitâ ratione sensus auctoris, qui voluit tantùm statuere discrimen inter vtrumque ignem, quò ad modum necessarium pro nostratis conseruatione, in lignis, in succensione, &c. vt patet in textu. Nisi malis dicere, ignem gehennæ vocari à Gregorio incorporeum, non quòd spiritalis sit, sed quia non sit crassus, qualis apud nos est, sed subtilis: vel si crassus sit, non agat tamen actione materiali, sed spiritali, hoc est, intentionali, vt dicemus infrà.

Et hoc eodem modo debet Damascenus intelligi, quòd scilicet non neget materialem esse quantùm ad substantiam, sed quantùm ad punitionis effectum in ipsis etiam corporibus, & multò magis in animabus, quia non alterat illa materialiter, sed quadam actione intentionali.

38. Objicies secundò: si ignis esset materialis, eodem modo ageret in omnia damnatorum corpora, nec alia magis alia minùs cruciaret pro delictorum mensura. Nam videmus hic in eodem igne, simili modo exuri iustum & impium, secùs in inferno, vt enim ait Gregorius lib. 4 dialogorum, c. 43. *Vnus quidem est gehennæ ignis, sed non vno modo omnes cruciat peccatores: vniuscuiusque enim quantùm exigit culpa, tanta illic sentitur pœna.*

Deinde: aër iste plenus est dæmonibus, qui aëreæ potestates vocitantur: & dæmones vbicunque sint, igne torquentur. Nam vt ait Beda super caput 3. Epistolæ diui Iacobi: *dæmones quocunque eunt, gehennam secum portant.* Vnde sequeretur aërem istum plenum esse igne

igne corporeo, & semper summè ardere: quod patet esse falsum.

39. Respondeo ad primum, huiusmodi ignem esse instrumentum diuinæ iustitiæ punientis: instrumentum autem agit secundùm quòd à causa principali mouetur, & regulatur. Vnde quamuis secundùm virtutem propriam non cruciet magis vel minùs pro mensura delictorum, præstat tamen illud ex directione diuinæ iustitiæ, per quam eius actio modificatur: nam & ignis fornacis modificatur in sua actione ex industria fabri iuxtà exigentiam materiæ, & effectuum artis. Et vt ibidem ait Gregorius: *sicut in hoc mundo sub vno sole multi consistunt nec tamen eiusdem solis ardorem æqualiter sentiunt ... ità illic in vno igne non vnus est modus incendij: quia quod hìc diuersitas corporum, hoc illic agit diuersitas peccatorum, vt & ignem non dissimilem habeant, & tamen eosdem singulos dissimiliter exurat.*

40. Ad aliud dico ex diuo Thoma 1. p. q. 64. a. 4. ad 3. & loco citato quarti, quæstiuncula 3. ad 8. quòd vbicumque sint dæmones extrà infernum, licet non actu alligentur gehennali igni: tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non minuitur, sed æque grauem tristitiam patiuntur: sicut & captiui, etiam extrà carcerem existentes, quodammodò à carcere affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Vnde non sequuntur ea, quæ in obiectione colliguntur.

41. Dicendum est secundò, ignem inferni esse eiusdem speciei cum igne nostrate, quique nostris vsibus inseruit. Hanc quæstionem, licet breuiter, & ex occasione aliàs determinauimus, scilicet libro 3. cœli, q. 1. numero 27. ex sancto Thoma in 4. dist. 44. q. 3. a. 2. quæstiuncula 2. & diximus ignem illum esse eiusdem speciei quòad substantiam, licet diuersa accidentia illi competant, vt acriùs vrere, non lucere, non nutriri lignis, nec egere succensione, aut fomentis: quia hæc non arguunt essentiale discrimen. Etenim ignis in propria materia, & sphæra non lucet, vt multi sentiunt: imò neque iste inferior existens in materia opaca terrestri, vt in sulphure, aut dum fumo aliquo crasso offuscatur.

Non multùm etiam ardet in eadem sphæra, neque pabulo eget, quo nutriatur, sicut eget noster, quia est in aliena materia, siue aërea, vt in flamma, siue terrestri, vt in carbone. Ergo etiam si ignis inferni non nutriatur lignis, non est sufficiens argumentum distinctionis essentialis à nostrate: quia vel est in materia propria, vel si sit in aliena, introductus est in eam non per violentiam, aut artem, sed per naturam, & secundùm principium intrinsecum, sicut Deus auctor talis naturæ, instituit. De hac autem quæstione Alphonsus à Castro, lib. 1. contrà hæreses, c. 9. sic ait: *si quis credat ignem inferni esse similem, aut dissi-*

milem huic, quem apud nos hic cernimus, non censebitur hæreticus, eò quòd lis est adhuc sub iudice.

42. Objicies verba Augustini libro 20. de ciuitate Dei, c. 16. parùm à principio, vbi fatetur nescire se cuius naturæ sit ignis inferni: *qui ignis*, inquit, *cuiusmodi, & in qua mundi, vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi fortè cui spiritus diuinus ostendit.* Quilibet autem nouit naturam nostri ignis: non ergo sunt eiusdem speciei.

Præterea: æternum, & corruptibile differunt genere ex 10. Metaph. textu 16. & consequenter non conueniunt specie: sed noster ignis est corruptibilis, & ignis inferni est æternus: ergo non sunt eiusdem speciei.

43. Respondeo ad primum, Augustinum loqui de eo quod est materiale in tali igne, quia non constat vtrùm sit in materiâ propriâ, vel alienâ: sed quantum ad naturam ignis, non videtur dubitandum, quin sint eiusdem speciei. Ità soluit diuus Thomas vbi suprà, siue in supplemento tertiæ partis, q. 97. a. 6. ad 1.

Vel loquitur Augustinus de huiusmodi ignis qualitatibus, & modo torquendi dæmones, vnde loco suprà citato numero 31. ait, quamuis miris, tamen veris modis per ignem cruciari.

44. Ad aliud ex Philosopho deductum, dico nos huiusmodi textum sæpè explicuisse, nempe lib. 4. Logicæ, q. 3. n. 21. & lib. 2. cœli, q. 1. numero 72. & alibi: sed in præsentiarum sufficit dicere, Aristotelem loqui tantùm de rebus habitâ ratione propriæ naturæ: ità vt illud, quod naturâ suâ est incorruptibile, differat genere ab eo, quod naturâ suâ est corruptibile. In isto autem casu vterque ignis est naturâ suâ corruptibilis, sed ignis inferni fit incorruptibilis ex ordine diuinæ iustitiæ, quæ talem ignem accendit iuxtà illud Esaiæ 30. 33. *flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam*, scilicet *gehennam*, vt ibi explicat Hieronymus, *quæ impios æternis vrat ardoribus.* Vnde sicut corpora damnatorum erunt tunc & nunc eiusdem speciei, licet modò corruptibilia sint, & tunc incorruptibilia ex ordine diuinæ iustitiæ, ita & ignis inferni cum nostrate.

SECTIO QVARTA.

Quo in loco subsistat ignis inferni.

45. HVius quæstionis difficultas oritur ex quibusdam textibus Augustini, & quorumdam aliorum Patrum. Nam D. Augustinus allatus numero 42. ait: *in qua mundi, vel rerum parte futurus sit, scire arbitror neminem, nisi cui spiritus diuinus ostendit.* Libro item 12. de genesi ad literam, c. 34. sub medium ait: *sub terris dicuntur inferi, vel creduntur.*

Præterea sanctus Gregorius magnus libro 4. dialogorum, Petro sic interroganti in fine capitis 41. *vbinam esse infernum putamus? super hanc terram, an sub hac terra esse credendus est?* his verbis respondet initio capitis 42. *hac de re temerè definire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putauerunt: alij verò hunc sub terra esse æstimant:*

Accedit sacra Scriptura Iob 18. versu 18. vbi de homine damnato dicitur: *expellet eum* (Deus) *de luce in tenebras, & de orbe transferet eum.* Videtur ergo quòd ignis, quo punientur impij, non est in hoc mundo, sed extrà vniuersum orbem, atque adeò in loco nobis ignoto.

46. Dicendum nihilominus est huiusmodi ignem, & consequenter infernum, vbi damnati cruciantur, esse sub terra. Ità communiter Doctores, & est communis sensus Ecclesiæ. Vnde diuus Thomas citata q. 3. a. 2. quæstiuncula 3. ait: *conuenientiùs his, quæ in Scriptura dicuntur, est, vt sub terra esse dicatur.* Et opusculo 10. articulo 31. ad Ioannem de Vercellis, illud expressè asserit: quamuis dicat non pertinere ad doctrinam fidei dicere quod sit circà centrum terræ, vel infrà, vel circà superficiem: ideóque opusculo 12. sequenti, a. 25. ait non posse sciri ab homine vbi sit infernus: subaudi, vtrùm in centro terræ, vel propè &c. licet dist. 50. libri 4. sent. q. 2. a. 3. quæstiuncula 4. dicat, infernum poni in terræ medio, supponens esse opinionem communem.

47. Probatur ergo primò ex c. 14. Isaiæ, versu 9. *infernus subtùs conturbatus est in occursum aduentus tui.* Nam ibi manifestè ponitur infernus subtùs terram quam calcamus. Item cap. 17. libri Iob, versu 16. *in profundissimum infernum descendent omnia mea.* Et capite 21. versu 13. de impijs dicitur: *ducunt in bonis dies suos, & in puncto ad infer-*

na descendunt. Psalmo 85. versu 13. *eruisti animam meam ex inferno inferiori.* Hæc enim & similia, quæ in locis innumeris Scripturæ ponuntur, manifestè indicant, per ipsum modum loquendi, locum pœnarum animæ post obitum, esse infrà nos, de quocunque loco sermo sit, siue de purgatorio, siue de limbo, siue de inferno damnatorum.

48. Probatur secundò: Limbus Patrum, seu locus in quo ante aduentum Christi sanctorum animæ detinebantur, erat sub terra: ergo à fortiori locus, in quo animæ impiorum detinentur, & torquentur, censendus est esse sub terra. Consequentia est euidens, quia locus vterque, ponitur in pœnam peccati, ille originalis, iste actualis, & ità rationem veluti carceris habet; nullus autem ad hoc aptior locus, quàm sub terra, vt notum est.

Antecedens verò certissimum esse ostenditur ex descensu Christi ad inferos, vt iustorum animas inde educeret, qui est communis Patrum consensus: & hoc demonstrato, res tota peracta erit.

Itaque suadetur ille Christi descensus primò ex communi Ecclesiæ consensu in illo Symboli articulo, *descendit ad inferos*: quem Caluinus in suis primis cathechismis interpretatur depositionem corporis eius in sepulchro, secutus in hoc Ruffinum qui in expositione Symboli Apostolorum, nomine Cypriani falsò vulgatâ, ait eamdem in hoc esse vim, quæ dum sepultus dicitur. Quod sanè ridiculum est, quia sic ineptissimè idem repeteretur per verba obscuriora, & in breuissimo symbolo. Et quando Iacob dixit Geneseos 37. versu 35. *descendam ad filium meum lugens in infernum*; non potuit hoc intelligere de sepulchro, quia credebat filium à fera deuoratum fuisse; neque de inferno damnatorum, quia filium innocentem nouerat: ergo intellexit locum, in quem iusti migrabant post mortem.

49. Vnde Ecclesia semper hoc intellexit de descensu Christi ad inferos secundùm animam: & patet ex psalmo 15. versu 10. *non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Quod, vt rectè aduertit Augustinus epist. 99 satis post principium, sanctus Petrus actorum 2. versu 24. interpretatur de Christo: *quem Deus suscitauit, solutis doloribus inferni, iuxtà quod impossibile erat teneri illum ab eo*, &c. Et in sua prima epistola, c. 3. textu 18. & 19. ait *mortificatus quidem carne, viuificatus autem spiritu, in quo & his, qui in carcere erant, spiritibus veniens prædicauit*, manifestè docens, Christum secundùm spiritum seu animam descendisse ad carcerem limbi, aut etiam inferiorem locum, in quo animæ detinebantur.

Patet etiam ex capite 4. ad Ephesios, versu 8. & 9. vbi Paulus de Christo ait: *ascendens in altum captiuam duxit captiuitatem. Quod autem ascendit, quid est nisi quia & descendit primùm in inferiores partes terræ?*

50. Accedit communis Patrum consensus. Ignatius epistola ad Trallianos sic ait: *de Christo: descendit ad inferos solus; ascendit verò cum multitudine.*

Irenæus lib. 4. adversus hæreses, c. 39. sic ait: *propter Prophetas & iustos descendit Christus in inferiora terræ, sicut Hieremias ait rememoratus est Dominus, Sanctus Israël mortuorum suorum, qui prædormierunt in terra defessionis, & descendit ad eos, vt evangelizaret eis salutare suum, & saluaret eos.*

Athanasius in suo symbolo: *descendit ad inferos.* Tertullianus libor de anima, c. 32. ait Christum descendisse in inferiora terrarum, vt illic Patriarchas & Prophetas compotes sui faceret. Et Fulgentius libro de fide ad Petrum, c. 2. ponit inter fidei regulas, Dei filium secundùm animam in infernum descendisse.

51. Augustinus epistola 99. *quis*, inquit *nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum?* Et multò post sic habet: *vbi enim non est, nullo loco obsessa divinitas? verumtamen secundùm creaturam, quam ex quodam tempore suscipiendo, manens Deus, homo factus est, hoc est, secundùm animam eum fuisse ad inferos aperiè Scriptura declarat, & per Prophetiam præmissa, & per apostolicum intellectum satis exposita, quia dictum est, non derelinques animam meam in inferno.*

Denique satis infrà concludit: *quamobrem teneamus firmissimè quod fides habet fundatissima authoritate firmata, quia Christus apud inferos fuit, solutis eorum doloribus, quibus eum erat impossibile teneri, à quibus etiam rectè intelligitur soluisse, & liberasse quos voluit.*

52. Gregorius Magnus homilia 22. in Evangelia ante medium, & libro 12. moralium super 14. caput Iob, capite 8. interpretatur illud Oseæ 13. 14. *ero mors tua ô mors, morsus tuus ero inferne*, de liberatione animarum in inferno existentium facta per Christum, hic enim ait: *non enim ab inferno rediens Dominus electos simul & reprobos traxit, sed illa exinde omnia sustulit, quæ sibi inhæsisse præscivit. Vnde etiam per Osee Prophetam dicit, ero mors tua ô mors, ero morsus tuus inferne. Quod enim occidimus, agimus vt penitus non sit: ex eo autem quod mordemus, partem abstrahimus, partemque relinquimus. Quia ergo in electis suis funditùs Dominus occidit mortem, mors mortis extitit: quia verò ex inferno partem abstulit, partemque reliquit, non occidit funditùs, sed momordit infernum. Dicit ergo: ero mors tua ô mors, id est, in electis meis te funditus perimo. Ero morsus tuus inferne, quia sublatis eis, te ex parte transfigo.*

53. Eamdem doctrinam apud cæteros omnes Patres inuenies, longum enim esset plures recensere. Lege Aestium in lib. 3. sent. dist. 22.

§. 2. & 3. Aliqui autem inter eos existimant Christum non tantùm Sanctos Patres è Limbo eruisse, sed etiam alios iustos in Purgatorio existentes, omnium pœnarum eis plenam concedendo indulgentiam.

Ità enim vniversaliter loquitur Origenes homilia 15. in Genesim, adeò vt verba illa, *hodie mecum eris in Paradiso*, non soli latroni à Christo dicta sint, sed & omnibus sanctis, qui ad inferna descenderant. Idem asserit Damascenus in tractatu de suffragijs vivorum pro mortuis. Et hoc videtur expressum capite 24. Ecclesiastici, versu 45. *penetrabo omnes inferiores partes terræ, & inspiciam omnes dormientes, & illuminabo omnes sperantes in Domino.*

54. Augustinus verò in psalmum 85. ait Christum ad infernum descendisse, vt omnium sanctorum præcedentium animas inde erueret. Et expressiùs libro 12. de genesi ad literam c. 33. his verbis: *Et Christi quidem animam venisse vsque ad ea loca, in quibus peccatores cruciantur, vt eos solueret à tormentis, quos esse solvendos occultâ nobis suâ iustitiâ iudicabat, non immeritò creditur: quomodo enim aliter accipiendum sit quod dictum est (actorum 2.) solutis doloribus inferorum non video, nisi vt quorundam dolores apud inferos eum solvisse accipiamus... neque enim Abraham, vel ille pauper in sinu eius, hoc est, in secreto quietis eius, in doloribus erat?*

55. Vnde hanc sententiam expressè docet Ambrosius Catharinus super illud capitis quarti ad Ephesios, *descendit in inferiores partes terræ*; Item Dominicus Soto; & hoc non improbabile iudicat Estius, renuente tamen Sancto Thoma 3 parte, q. 52. a. 8. videlicet quò ad omnes in Purgatorio existentes: quia *si qui inventi sunt tales*, inquit, *quales etiam nunc virtute Passionis Christi à Purgatorio liberantur, nihil prohibet per descensum Christi ad inferos, à Purgatorio esse liberatos.*

Et responsione ad 1. ait: *ex illa auctoritate Augustini non potest concludi, quòd omnes illi, qui in Purgatorio erant, fuerint à Purgatorio liberati, sed quòd aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui tam sufficienter purgati erant, vel etiam qui dum adhuc viverent, meruerunt per fidem, & devotionem ad mortem Christi, vt eo descendente, liberarentur à temporali Purgatorij pœna.*

56. Probatur tertiò supradicta conclusio ex congruentiis, quas ad hoc afferunt Gregorius & Augustinus. Nam Gregorius lib. 4. Dialogorum, c. 42. rectè illud colligit primò ex ipsa nominis ratione, inquiens; *si idcirco infernum dicimus, quia inferius iacet, quod terra ad cœlum est, hoc esse debet infernus ad terram*: vnde & fortasse per Psalmistam dicitur, liberasti animam meam ex inferno inferiori, vt

infernus, superior in terra, infernus verò inferior sub terra esse videatur.

Secundò ex hoc quod habetur Apocalypsis 5. *nemo poterat neque in cœlo, neque in terra, neque subtus terram aperire librum*, quem solus Redemptor noster aperuit: ait ergo: *nullus in cœlo, quia neque Angelus: nullus in terra, quia neque homo viuens in corpore: nullus subtus terram dignus inuentus, quia neque animæ corpore exutæ aperire nobis, præter dominum, sacri eloquij secreta potuerunt. Cùm ergo ad aperiendum librum nullus sub terra inuentus dignus dicitur, quid obstet non video, vt sub terra infernus esse credatur.*

Quamuis ergo initio capitis dicat quod citauimus numero 45. tamen probabilius censet infernum esse sub terra, & sic patet solutio talis obiectionis.

57. Divus Augustinus tomo 3. libro 12. de Genesi ad litteram, c. 34. circà medium, duas quoque rationes affert, vt congruum esse demonstret infernum esse sub terra. Prima est, *vt quoniam defunctorum animæ inferis dignæ, carnis amore peccauerunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuæ solet, vt sub terram recondantur.*

Secundam sumit ex comparatione gravitatis in corporibus cum tristitia in spiritibus: *inferi* inquit *eo quòd infrà sint, latinè appellantur: sicut autem, secundùm corpus si ponderis sui ordinem teneant inferiora sunt omnia graviora, ita secundùm spiritũ inferiora sunt omnia tristiora. Vnde & in Græca lingua origo nominis, quo appellantur inferi, ex eo quòd nihil suave habeant, id resonare perhibetur*, nimirum ἀΐδης quasi ἀϊδής. Sicut ergo locus conueniens gaudio beatorum est cœlum altissimum, nempe Empyreum, ità conueniens locus tristitiæ damnatorum est infimum terræ.

58. Ex quibus constat quid dicendum sit ad textus eiusdem diui Augustini, citatos numero 45. vt enim diximus numero 36. sæpè in illo libro de Genesi ad literam, loquitur opinando, & sæpe determinando, vt ostendat quid sibi verius appareat. Vnde libro 2. retractationum, c. 24. in fine ait: *in duodecimo, de inferis magis mihi videor docere debuisse quod sub terris sint, quàm rationem reddere cur sub terris esse credantur, siue dicantur, quasi non ita sit.*

In loco autem ex Iob allato, orbis non sumitur pro vniverso, quasi extra totum vniuersum sit infernus, sed sumitur pro isto mundo secundùm quod vsui nostro inseruit. Vnde Gregorius lib. 14. moralium, c. 11. ait: *de orbe quippe transfertur, cùm superno apparente iudice de hoc mundo tollitur, in quo peruersè gloriatur.*

59. Obijcies: ignis non potest esse sub terra, nisi violenter, vt notum est: sed nullum violentum potest esse perpetuum, ex communi

axiomate : ergo vel ignis inferni non erit perpetuus : quod eſt contrà fidem ; vel non erit ſub terra.

Præterea : poſt reſurrectionem multitudo corporum damnatorum erit penè infinita : nam Eccleſiaſtæ 1. *25. ſtultorum infinitus eſt numerus* : ſi ergo ignis inferni, ſeulocus damnatorum ſit infrà terram, erit maxima concavitas, & ſpatium immenſum in terræ viſceribus ad illum ignem, & corpora damnatorum continenda : quod eſt ſatis abſurdum, ſpectata præſertim terræ naturâ, cujus partes naturaliter feruntur ad medium.

60. Reſpondeo ad primum ex Sancto Thoma, quæſtiuncula 3. ad 2. quòd licet ignis ſecundùm naturam ſuam non poſſit extrà locũ proprium durare in æternum : tamen ex ordine divinæ iuſtitiæ conſervabitur in centro terræ ſine fine, ſicut & ipſa corpora damnatorum. Imò ignis erit ibi vehementiſſimi caloris, quia propter frigus terræ eum vndique circunſtantis, erit fortiter congregatus.

61. Poteſt etiam negari quòd ignis ſit ibi violenter, vt adnotauimus libro 3. cœli, q. 1. numero 36. quia ex duabus inclinationibus quæ ipſi naturaliter conveniunt, altera tendendi ad proprium locum, altera convertendi aliud ſubiectum in ſe ; iſta nobilior eſt ; nam propagare ſe, nobilius quid eſt, quàm externum locum acquirere, quia evehit ſubjectum ad nobiliorem ſtatum : ideoque tales virtutes non ſunt contrariæ, ſed ſibi ſubordinatæ, ſicut virtus volandi in aue, & tendendi deorſum propter elementum prædominans. Itaque ignis in inferno naturaliter exiſtit, quia poteſt ibi exercere virtutem nobiliorem, & edere operationem naturalem, videlicet combuſtionem corporum damnatorum, quo modo cunque fiat, ſive intentionaliter, ſiue Phyſicè. Lege d. Thomã q. 5. *de potentia articulo*.

62. Ad ſecundum dico non eſſe abſurdum admittere intrà terræ viſcera tantam concavitatem, quæ ſufficiat ad continenda, atque concludenda omnium damnatorum corpora. Hoc enim fiet virtute divinâ. Addunt aliqui, vt recenſet divus Thomas diſt. 50. q. 2. a. 3. quæſtiuncula 4. ſub finem, futuram magnam compreſſionem, & commaſſationem corporum damnatorum, propter quod non exigetur tantum ſpatium, quantum ſi poſſent moveri de loco ad locum, ac ſibi invicem cedere.

63. Adde quorumdam recentiorum ſupputationẽ Geometricam, per quam ſuadetur non adeò magnam concavitatem requiri ad omnia damnatorum corpora recludenda, quanta primâ fronte æſtimatur. Dicunt enim quod ſi mundus duraret ſex annorum millibus, & damnata forent octingenta millia milliorum, damnarentur ſingulis annis plus quàm decem milliones, & diebus ſingulis plus quàm viginti

ginti septem millia : & tamen duæ leucæ quadratæ spatii possent continere illos omnes damnatos, licet singuli occuparent decem pedes cubos.

Similiter si essent beati viginti mille milliones, & mundus duraturus esset duodecim annorum millibus, saluari deberent annis singulis vnus millio & quingenta millia iustorum, singulis verò diebus plures quam quatuor millia: & tamen singuli in empyreo locum possiderent hâc nostrâ terrâ pluries maiorem.

64. Cœterùm sacra Scriptura locum in quo damnati cruciantur, variis nominibus significare solet. Et in primis vocat eum sæpissimè infernum, vt Lucæ 16. *mortuus est dives, & sepultus est in inferno.* Apocalypsis 20. *Mors & infernus dederunt mortuos suos.* Ibidem vocatur *abyssus, &c.* 21. *stagnum ignis, & sulphuris.* Secunda Petri 2. vocatur *tartarus*, Mathæi 18. appellatur *gehenna ignis*: & absolutè *ignis* capite 25. quia præ ardore illius noster ignis est veluti glacies, & non ignis. Vocatur etiam *carcer & lacus*, Isaiæ 24. *Congregabuntur in congregatione vnius fascis in lacum, & claudentur ibi in carcere.* Appellatur tandem *tenebræ exteriores*, Mathæi capite 22. *ligatis manibus & pedibus eius, mittite eum in tenebras exteriores, ibi erit fletus, & stridor dentium.*

65. Aduertere tamen oportet omnem pœnarũ locum vocari à sacra scriptura infernum: & ità limbus, seu locus Sanctorũ veteris testamenti sæpè infernus nominatur, vt psalmo 15. *non derelinques animam meam in inferno.* Genesis 37. *Descendam ad filium meum lugens in infernum.* Locus itẽ purgatorij infernus appellatur psalmo 48. *Deus redimet animam meam de manu inferi cum acceperit me.* Isaiæ 38. *Ego dixi in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi.* Additur prædictis Limbus puerorum, qui sine baptismo moriuntur.

Hæc autem loca hunc seruant ordinem secundùm Ricardum, vt infernus damnatorum sit infimus omnium. Tum limbus puerorum in originali decedentium. Tertio loco sit purgatorium, in quo purgantur animæ, quæ nondum pœnæ peccatis debitæ satisfecerunt. Et tamdem in supremo loco sit limbus sanctorum Patrum in quo ante Christi mortem detinebantur.

Sanctus Thomas verò in 4. dist. 45. q. 1. a. 2. & 3. quatuor illa loca admittens ponit etiam limbum Patrum in supremo loco, deinde limbum puerorum quem non distinguit ab alio, nisi ratione superioris & inferioris partis. Tum purgatorium, & vltimo infernum, quem similiter non distinguit à purgatorio distinct. 21. q. 1. a. 1. quæst. 2. nisi quia est in parte inferiori eodem igne vtrique seruiente.

66. Hic porro limbus nunc vacuus exiſtit, Christi beneficio. In suo quippe ad inferos descensu sanctos illos Prophetas, & Patriarchas ex

inferni clauſtris eduxit, vt diximus à numero 50. quia ex reatu peccati originalis ab ingreſſu cœli & cœleſtis gloriæ fruitione prohibebantur, vt communis eſt Patrum conſenſus, & videri poteſt in ſancto Auguſtino, 20. de ciuitate Dei, c. 15. Gregorio lib. 4. Moralium, c. 27. & ſancto Thoma 3. p. q. 52. & q. 49. a. 5.

Præclara ſunt ibi verba Gregorii: *priuſquam redemptor noſter morte ſua humani generis pœnam ſolueret, eos etiam qui cœleſtis patriæ vias ſectati ſunt poſt egreſſum, inferni clauſtra tenuerunt, non vt pœna quaſi peccatores plecteret, ſed vt eos in locis remotioribus quieſcentes, quia necdum interceſſio mediatoris aduenerat, ab ingreſſu regni, reatus primæ culpæ prohiberet: Vnde iuxta redemptoris noſtri teſtimoniũ, diues qui apud inferos torqueitur, in ſinu Abrahæ requieſcere Lazarum contemplatur: qui profecto ſi adhuc in imis non eſſent, hos ille in tormentis poſitus non videret. Vnde & idem redemptor noſter pro noſtra culpa debitò occumbens, inferna penetrat vt ſuos qui ei inhæſerant, ad cœleſtia reducat.*

Vnde ante paſſionem Chriſti nullus poterat frui beatitudine gloriæ, neque ante Chriſtum intrare regnum cœleſte. Quapropter ipſe deſcendens ad limbum, ſanctos illos ad diuinitatis viſionem ſtatim admiſit; aſcendens verò in cœlum, eoſdem ſecum deduxit, iuxtà illud Micheæ 2. 13. *aſcendet pandens iter ante eos.*

67. Verùm, quia de dilatione ſperatæ gloriæ multùm ipſi triſtabantur, rectè de illis intelligi poteſt illud actorum 2. *ſolutis doloribus inferni*, non verò quòd aliâ pœnâ, vel dolore punirentur: & ideò locus ille dictus eſt *ſinus Abrahæ*, quaſi locus pacis & quietis, vt ait Auguſtinus 12. de Geneſi ad literam, capite 33. licet quantùm ad id, quod eis de quiete deerat ob deſiderium finis, & gloriæ non habitæ, diceretur *infernus*, aut *limbus inferni*, vt docet ſanctus Thomas in 4. diſt. 45. q. 1. a. 2. quæſtiunculâ 1. quod idem habetur q. 69. ſupplementi tertiæ partis, a. 4.

De hoc ita loquitur Gregorius lib. 12. moralium, c. 6. *ante aduentum mediatoris Dei & hominis, omnis homo quamuis mundæ probataque vitæ fuerit, ad inferni clauſtra deſcendit ... nec tamen ita iuſtorum animas ad infernum dicimus deſcendiſſe vt in locis pœnalibus tenerentur: ſed eſſe ſuperiora inferni loca, eſſe alia inferiora credenda ſunt, vt & in ſuperioribus iuſti requieſcerent, & in inferioribus iniuſti cruciarentur.*

68. Ibidem autem rationem reddit ſanctus Doctor, cur limbus ille dictus ſit *ſinus Abrahæ*, his verbis: *dicendum quòd animæ hominum poſt mortem ad quietem peruenire non poſſunt niſi merito fidei, quia accedentem ad Deum oportet credere, Hebræor. 11. primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus ſe à cœtu infidelium ſegregauit, & ſpeciale ſignum fidei accepit: & ideò requies illa, quæ ho-*

minibus post mortem datur, sinus Abrahæ dicitur.

Quando verò Ecclesia in missa defunctorum orat vt anima deferatur in sinum Abrahæ, non intelligit limbum illum, sed cœlum Empyreum: vnde diuus Thomas absolute & factâ abstractione à tempore veteris, vel noui testamenti, dixit requiem, quæ hominibus post mortem datur, vocari *sinum Abrahæ.*

96. Cæterùm hæc de prædictis pœnarum locis ità debent intelligi vt secundùm legem ordinariam sint receptacula determinata, quia secundùm specialē possunt animæ torqueri, & purgari vbicumque Deo placitum est, & aliquando ex specialibus causis purgantur in locis in quibus deliquerunt, vt patet ex sancto Gregorio, lib. 4. dialogorum, c. 55. Et hoc maximè ad nostram instructionem vt earum pœnas videntes retrahamur à culpis, inquit sanctus Thomas: aut etiam ad mortuorum subuentionem, vt eorum pœna viuentibus innotescens, ipsorum suffragiis mitigetur.

Imò quamuis ignis inferni destinatus sit dæmonibus, Mathæi capite 25. multi tamen in hoc aëre diuagantur ex dispensatione diuina, non quasi in loco, in quo pro meritis torqueantur, sed quasi competenti eorum officio, inquantum deputantur ad exercitium nostrum, inquit idem sanctus Doctor: vnde vocantur aëreæ potestates, vt tactum est numero 28. De hoc autem ità loquitur 1. parte, q. 64. a. 4. *Dæmones in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium, licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt, sicut & aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo: sed post diem iudicij omnes mali tam homines quàm Angeli in inferno erunt: boni verò in cœlo.*

SECTIO QVINTA.

Quomodò ignis torqueat Dæmones & animas separatas, earumque corpora.

70. DE hoc disputat sanctus Thomas lib. 4. contrà Gentiles, c. 90. & q. vnica de anima, a. 21 item in 4. dist. 44 q. 3. a. 3. quæstiuncula 3. & ibidem Scotus q. 2. Idem habetur in supplemento tertiæ partis, q. 70. a. 3. vbi quatuor sententias, aut quatuor dicendi modos diuersos circà hanc quæstionem affert sanctus Thomas.

Aliqui enim existimant dæmones & animas separatas solâ ignis visione affligi, ità vt hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab

igne pati. Et hoc indicat Gregorius lib. 4. dialogorum, c. 29. sub principium, dicens: *ignem namque eo ipso patitur, quod videt.*

Verùm iste dicendi modus non satisfacit: quia videre ignē, non est ab igne pati passione afflictiuâ; nam omne visibile, vt sic, est perfectiuum videntis; & cùm visio animæ separatæ sit intellectiua, non potest non esse perfectio intellectus sicut omnis alia cognitio. Vnde Aristoteles 1. topic. c. 13. ait delectationi, quæ reperitur in considerando, non esse aliquid contrarium. Neque Gregorius hanc opinionem approbat, sed subiungit; *quamuis colligere ex dictis Euangelicis possumus, quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.*

71. Dicunt alij, Dæmones, & animas torqueri ab igne, quia apprehendunt ipsum sibi molestum, & nociuum, ità vt sola illa apprehensio sufficiat ad inferendum illis dolorem, molestiam, atque timorem, vt ità impleatur in eis illud psalmi 13. *illic trepidauerunt timore vbi non erat timor.* Vnde Gregorius citato capite ait: *quia (spiritus) cremari se aspicit, crematur.*

Pro isto modo dicendi citatur à Cauello, Scholiaste Scoti ad distinctionem 44. libri 4. q. 2. numero 3. Aegidius quodlibeto 2. q. 9. & sanctus Thomas ibi: sed reuerà falsò citatur pro eo sanctus Doctor, vt statim patebit. Neque etiam sanctus Gregorius tali opinioni assentitur, vt videbimus, & patet ex allatis verbis in primo modo dicendi, vbi ait, animam pati experiendo incendium & non solùm videndo, hoc est, apprehendendo.

72. Refutatur autem ista opinio à diuo Thoma, & Scoto locis citatis: quia sic anima non pateretur ab igne secundùm rei veritatem, sed à falsa sua apprehensione. Vel enim sua illa apprehensio, & conceptio, qua apprehendit ignem vt sibi nociuum, vera est, vel falsa? si vera: ergo aliquod reale nocumentum ab igne accipit, quod non explicatur. Si falsa: ergo non cruciatur ab igne, sed à sua æstimatione, quam errando fingit. Hoc autem est absurdum: quia sicut nullus est beatus falsâ opinione; ità nullus falsâ opinione est miser.

Præterea: si illa falsa æstimatio est à Deo, Deus erit causa immediata deceptionis: quod est absurdum. Non est autem probabile quòd animæ separatæ vel Dæmones, inquit sanctus Thomas, qui subtilitate ingenij pollent, putent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus grauarentur. Sic enim eorum naturalis cognitio fuisset diminuta; quod, vt aduertit sanctus Thomas 1. p. q. 64. a. 1. negat Dionysius c. 4. de Diuinis nominibus, vbi ait, eorum dona naturalia integra manere.

73. Tertius dicendi modus spectat ignem secundùm propriam na-

turam, & secundùm quod est instrumentum diuinæ iustitiæ. Primo modo non potest in animam agere: bene autem secundo: quia ordo diuinæ justitiæ exigit vt anima, quæ peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in pœnam subdatur. Vnde cùm ignis agat in virtute spiritualis agentis, etiam si corporeus sit, poterit in spiritum agere, hoc est in Dæmonem, & animam separatam, sicut Sacramenta per res materiales animam sanctificant.

Hunc modum rejicit sanctus Thomas ex eo quòd instrumentum debet habere propriam actionem, sibi connaturalem in id circà quod instrumentaliter agit, & non solùm actionem secundùm quam agit in virtute principalis agentis, sicut aqua lauat corpus in baptismo, sanctificando animam; & serra scindit lignum cooperando ad formam arcæ, vt explicatum est q. 5. libri 2. Physic. non apparet autem quæ actio naturalis conueniat igni in animam, aut Dæmonem, vt fit instrumentum diuinæ iustitiæ ad peccata vindicanda.

74. Potest tamen ad hoc responderi, actionem propriam ignis, inquantum est corpus aliquod, esse locationem alterius corporis, aut etiam spiritus, eo modo quo spiritus possunt esse in loco, scilicet definitiuè: adeò vt loco ità definiantur vt in vno existentes, in alio non existant. Nam & hanc pro sua sententia assignat ibi diuus Thomas.

Quapropter tali actione posita, si necessaria censeatur, nihil impedit, quò minùs ignis, vt instrumentum diuinæ iustitiæ agat aliâ actione in Dæmones, eosque torqueat dolore, seu tristitiâ eiusdem rationis cum ea, quam patiuntur animæ corporibus vnitæ, ab igne corporeo, per sensus corporis percepto, nisi quod hîc mediante dolore corporis, talem tristitiam patitur, ibi verò sine tali medio.

75. Et hanc sententiam docet Dominicus Soto in 4. d. 50. q. vnica, a. 2. sub finem; nec renuit Aestius, §. 13. post medium. Et idem sentire videtur Augustinus relatus numero 31. dum ait, *quamuis miris, tamen veris modis, etiam spiritus incorporeos posse pœnâ corporalis ignis affligi.* Quod & innuit Gregorius libro proximè citato dicēs: *sicque fit vt res corporea incorpoream exurat, dum ex igne visibili ardor ac dolor inuisibilis trahitur.* Si enim diuersitas naturæ spiritualis & corporalis non impedit vnionem intrinsecam animæ cum corpore, per quam fit eius forma, & illi vitam communicat; etiam non impediet vnionem extrinsecam (quæ multò minor est) agentis ad patiens, quâ mediante, ignis, saltem vt instrumentum diuinum, animam adurat, eique pœnam inurat similem illi quam pateretur, si in corpore esset.

76. Quartus dicendi modus communis est Theologorum; quòd scilicet Dæmones, & animæ separatæ patiantur ab igne per alligationem, hoc est, quatenus ab illo detinentur eo fere modo, quo locatum

detinetur à loco. Vnde divus Thomas in fine citatæ quæstiunculæ sic loquitur: *oportet ergo omnes prædictos modos in vnum colligere, vt perfectè videatur quomodò anima ab igne corporeo patiatur: vt scilicet dicamus, quòd ignis secundùm naturam suam habet, quòd spiritus incorporeus ei coniungi possit, vt loco locatum: sed in quantum est instrumentum divinæ iustitiæ, habet vt ipsum quodammodò retineat alligatum. Et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius: & sic anima ignem vt noxium sibi videns, ab igne cruciatur.*

Prima item parte, q. 64. a. 4. ad 3. huiusmodi alligationem memorat his verbis: *dæmones licet non actu alligentur gehennali igni dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur.*

77. Hunc autem modum videre licet apud divum Augustinum lib. 21. de civitate Dei, c. 10. vbi ait quòd sicut spiritus hominum potuerunt *hic* corporalibus membris includi, & post resurrectionem *poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari*, ità spiritus dæmonum, seu spiritus dæmones *adhærebunt corporeis ignibus cruciandi, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.*

Expressiùs ponit illum Gregorius lib. 4. dialogorum, c. 29. initio: *si viventis hominis* inquit, *incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mortem, cùm incorporeus sit spiritus, etiam corporeo igne teneatur?* Et paulò infra: *si incorporeus spiritus in hoc teneri potest quod vivificat, quare non pœnaliter & ibi teneatur vbi mortificatur?* Et post pauca: *dum ergo peccatorem divitem damnatum veritas in ignem perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?*

Citat etiam Iulianum divus Thomas, Archiepiscopum scilicet Toletanum, à magistro quoque relatum his verbis: *si viventis hominis incorporeus spiritus detinetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur?* Ita enim habet libro 2. prognosticon de futuro sæculo, c. 17.

78. Ignis itaque tamquam instrumentum divinæ iustitiæ vindicantis, quamdam imprimit in dæmonibus, & animabus separatis vim retentricem & violentam, per quam in horrendo inferni carcere nolentes & renitentes ità detinentur, vt hinc migrare nequeant, aut aliò se transferre, ideòque ab igne cruciari dicuntur per alligationem, vt patet ex iam dictis.

Scotus autem loco citato, numero 7. de tali alligatione sic loquitur: *Angelus malus habet nolle detineri perpetuò ab igne, & specialiter sub ista ratione, ex sententia divina vel voluntate divina illic effectivè detinente: & ad istud nolle inclinat affectio commodi, secundùm quã appetit liberum vsum potentiæ, vt sicut natura sua est indifferens ad quod-*

cunque corpus, sic posset se facere præsentem cuicunque corpori. Promovet autem superbia, propter quam appetit vti propria potestate: consummat inuidia propter quam nunquam vellet determinatè esse propter sententiam, vel actionem diuinam.

79. Verùm hæc alligatio non solùm exercetur circa eorum substantiam, & quòad facultatem aliò migrandi; sed etiam quoad voluntatem, atque intellectum, omnemque aliam potentiam operatiuam. Quòad voluntatem quidem, vt non possit operari quod vult, & quando vult, & vbi vult: imò contra propriam inclinationem cogatur ferre quæcunque abhorret. Quòad intellectum verò, vt nequeat auertere propriam cogitationem à sua captivitate, nec alia, quæ levamen aliquod afferre nata sunt, considerare, sed per impressionem violentam ad propriæ infœlicitatis contemplationem perpetuò adigatur. Quòad alias denique potentias operatrices, vt nihil operari valeant, nisi quod pœnam augeat, tristitiamque & dolorem inferat. Ex quibus omnibus horrendus adeò cruciatus oritur, vt nec verbis exprimi, nec cogitatione comprehendi possit. Lege Caietanum tomo 3. tractatu 1. oratione 5. coram Iulio 2.

80. Objcies: si non aliter torquerentur animæ separatæ, ab igne, quàm per alligationem & detentionem tamquam in carcere, ne aliò migrarent, æquali pœnâ punirentur, si in pulchra aula detinerentur. Hoc autem non ità graue, & horrendum communi judicio æstimatur, sicut tormentum dæmonum, & damnatorum: ideóque non rectè explicatur pœna inferni per talem detentionem.

Confirmatur, quia hoc posito, animæ decedentium in solo originali, ità affligerentur per detentionem in limbo, ac animæ impiorum in inferno: quod videtur absurdum. Confirmatur secundò: quia licet hæc detentio possit sustineri si spiritus essent in loco per substantiam: hoc tamen negant Thomistæ, dicentes eos esse in loco tantùm per operationem. Non apparet autem quæ sit illa operatio animæ separatæ in ipsum ignem; nec consequenter quod in eo detineatur vt locatum à loco.

81. Respondetur ad primum; detentionem illam in pulchra aula, fore sine dubio afflictiuam, sed reuera multò grauior pœna erit detentio in igne, & tantò grauior quantò euidentiùs damnatus cognoscet hoc sibi ad maiorem ignominiam infligi quòd igni fæculento alligatur, non autem in ornato & splendido loco: sicut Rex valde affligeretur si captiuus detineretur ab alio rege per violentiam in palatio magnifico; sed multò magis tristaretur, si ab aliquo infimæ sortis homine detineretur in carcere, aut loco immundo, & fœtido.

Quia ergo substantia spiritalis, quæ cœteras omnes antecellit, & de sua nobilitate superbit, videt se rebus infimis alligari, & contrà suam

inclinationem ab igne captiuam teneri, quæ potuit in empyreo ſpatiari, & ad fruitionem diuinam eleuari, maximam inde triſtitiam, & ingentes animi dolores trahit, & eò majores, quo euidentiùs apprehendit, hoc ſibi contrà propriam voluntatem & inclinationem à Deo infligi. Nam, vt ait ſanctus Thomas in 4. diſt. 21. q. 1. n. 1. quæſtiuncula 3. ad 1. licet anima ſit minùs paſſiua, quàm corpus, eſt tamen magis cognoſcitiua paſſionis: vbi autem major eſt cognitio paſſionis, maior dolor eſt etiam ſi paſſio ſit minor: quo fit vt eadem paſſio in parte magis ſenſibili majorem moleſtiam inferat.

81. Adde, quòd non ſola detentio localis affligit damnatos, ſed alligatio etiam intellectus, voluntatis, & aliarum potentiarum, vt explicatum eſt numero 79. de quo ſic loquitur Scotus, diſtinctione & q. citatâ, numero 11. dicendum eſt quòd *primò intellectus Angeli determinatur perpetuò ad intensè conſiderandum ignem in ratione objecti. Secundò apprehendit illam determinationem ad talem conſiderationem. Tertiò odit: & ſicut prius iſtud odium oritur ex affectione commodi; ex qua vult quodcunque obiectum prout ſibi delectabile fuerit, conſiderare nunc hoc, & nunc illud: & promouetur ex ſuperbia ex qua vult vti intellectiua ſua ſecundùm imperium voluntatis propriæ; & conſummatur ex inuidia, propter quam odit determinari à Deo ad aliquam conſiderationem vnicam.*

83. Ad primam confirmationem neganda eſt paritas inter damnatos, & exiſtentes in Limbo ob ſolum peccatum originale: quia illorum voluntas ſemper contrariatur diuinæ voluntati, & contrà inclinationem, & proprium niſum in igne detinentur: iſtorum autem voluntas iuſta eſt, inquit diuus Thomas 2. ſent. d. 33. q. 3. a. 1. vnde voluntariè ſuſtinent carcerem illum, & ſibi iuſtè deberi æſtimant. Quo fit vt mitiſſimam pœnam ſentiant, vt dicemus infrà; damnati autem acerbiſſimam.

Ad ſecundam confirmationem non videtur negandum ſpiritus eſſe in loco ſecundùm ſubſtantiam, vt dictum eſt in Phyſicis: & ſi non dicantur eſſe in loco niſi mediante operatione, hoc debet intelligi loquendo ſecundùm naturæ ordinem: loquendo verò de loco præternaturali, & violento, poſſunt eſſe in eo per paſſionem ab ipſo. Sicut enim per operationem dicunt ordinem ad locũ, à quo alioquin ſunt omninò abſoluti, & independentes: ità & per paſſionem, & detentionem ab ipſo, dicunt ordinem ad ipſum, licet per vim & contrà propriam inclinationem.

84. Circà ſecundam ſectionis partem, quomodo ignis torqueat corpora damnatorum, oritur difficultas ex eo quòd illa corpora erunt incorruptibilia, vt infrà dicemus; ſi autem ignis ea cruciaret comburendo;

do, & ardorem immittendo, corrumperentur per abiectionem propriæ substantiæ, & complexionis, quia vnum contrarium est realiter corruptiuum alterius.

Ad hoc communiter respondetur quòd ignis non agat in corpora illa per actionem physicam & materialem, hoc est, producendo in illis realem calorem; sed tantùm per actionem intentionalem, producendo species intentionales caloris: hæc enim immutatio sufficit sola ad vehementer cruciandum corpus, & ad sensibilem dolorem causandum: sicut obiectum visibile per solas species intentionales efficit sensationem sui, & immutatio realis in oculo est per accidens respectu visionis, vt patet, sicut & respectu auditus.

Rectè autem notat Scotus dist. 44. q. 3. numero 4. quod licet Deus posset conseruare corpora illa etiam si ignis in illa ageret actione naturali, tamen non est opus multiplicare miracula, cum sola intentionalis actio sufficiat ad illa affligenda. Numero autem 8. non improbat absolutè talem modum dicendi.

SECTIO SEXTA.

De reliquis pœnis sensus, suprà relatis.

85. SEctione secunda huius quæstionis, numero 23. quintuplicem sensus pœnam numerauimus, & de prima, scilicet *igne*, iam egimus; supersunt *vermis fletus stridor dentium, & tenebræ exteriores*, de quibus in hac sectione breuiter agendum restat.

Circà *vermen* dubium esse potest, num corporalis sit, an solum conscientiæ remorsum significet. Nam Augustinus libro 21. de ciuitate c. 9. indicat ipsum esse corporalem: quia vbi retulit textum Ecclesiastici 7. *vindicta carnis impij, ignis, & vermis*, ait: *potuit breuiùs dici vindicta impij. Cur ergo dictum est carnis impij, nisi quia vtrumque, id est, ignis & vermis pœna erit carnis?*

86. Idem sentire videtur Basilius in psalmum 33. super hæc verba, *timorem Domini docebo vos.* Ità enim habet: *Ad hæc, cogites profundum barathrum, inextricabiles tenebras, ignem carentem splendore; vrendi quidem vim habentem, sed priuatum lumine: deinde vermium genus, venenum immittens, & carnem vorans, inexplebiliter edens, neque etiam saturitatem sentiens, intolerabiles dolores corrosione ipsâ infigens.*

Neque deest ratio ad illud confirmandum: nam sacra Scriptura assiduè nominat ignem & vermem, & ambo vt plurimum simili loquendi modo conjungit. Si ergo ignis sit corporalis, vt abundè suprà ostensum est, idem de *verme* asserendum videtur.

87. Dicendum tamen est cum communi sententia diui Thomæ, Scoti, Soti, Aestij, &c. vermem, quo dicũtur torqueri damnati, non esse animal aliquod seu vermem corporeum, sed pœnitentiam, seu remorsum conscientiæ, ortum ex peccatis propter quæ damnantur, & cruciantur.

De hoc ità loquitur sanctus Thomas in 4. de 50. q. 2. a. 3. quæstiuncula 2. *vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis, qui est conscientiæ remorsus, qui dicitur vermis inquantum oritur ex putredine peccati, & animam affligit sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.*

Quarto item contrà Gentiles c. 90. in fine sic ait: *non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quæ incorruptibilia sunt.*

88. Neque obstat quòd in Scriptura ponitur, *vindicta carnis impij vermis*: quia animæ damnatorum dicuntur carnes eorum, eo quòd carni subjectæ fuerunt. Vel dicendum, quòd per vermem spiritualem caro affligetur post resurrectionem, quatenùs passiones animæ redundant in corpus, vt ait citata quæst. diuus Thomas ad 1. Aut vt ait Augustinus sibi respondens capite illo nono: aut *vindictam carnis propterea dicere voluit, quia hoc in homine vindicabitur quod secundùm carnem vixerit.*

89. Præterea Augustinus de eadem re sic loquitur libro 20. de ciuitate Dei, c. 22. *in pœnis malorum inextinguibilis ignis, & vtuacissimus vermis, ab alijs atque alijs, aliter atque aliter est expositus: Alij quippe vtrumque ad corpus, alij vtrumque ad animam retulerunt: alij propriè ad corpus ignem, vermem verò propriè ad animam: quod credibilius esse videtur.* Vnde si in aliis locis oppositum dixisse videatur, respondendum est, vt iam diximus ex diuo Thoma, quòd scilicet noluerit vermem esse quoddam animal, sed quòd per cruciatum & remorsum animæ, corpus torqueatur, & affligatur. Vel quòd loquatur sub quadam comparatione, scilicet esse potiùs asserendum vtrumque materialiter intelligi, quàm vtrumque spiritualiter, quia sic damnati nullam pœnam corporalem sentirent. Et hic sensus patet in textu: *ergo tamen*, inquit, *facilius existimo vt ad corpus dicam vtrumque pertinere, quàm neutrum.*

Et hoc eodem modo potest explicari Basilius: aut quòd voluerit per expressionem corporei cruciatus vtpote notioris, significare dolorem

& triſtitiam animæ, ex remorſu conſcientiæ procedentem.

90. Nihilominùs, quamuis ſententiam iſtam tamquam probabiliorem ſequatur Auguſtinus, negandum non eſt, ipſum fuiſſe in hoc problematicum: ideóque ibidem addit: *eligat quiſque quod placet, aut ignem tribuere corpori, animo vermem: hoc propriè, illud tropicè; aut vtrumque propriè corpori. Iam enim ſatis ſuperiùs diſputaui, poſſe animalia etiam in ignibus viuere, in eſtione ſine conſumptione, in dolore ſine morte, per miraculum omnipotentiſſimi creatoris.*

91. Confirmatur tamen noſtra ſententia: quia nunc vermes non poſſunt animas in inferno cruciare materialiter, & ſenſibiliter: Quid ergo opus eſt dicere, poſt iudicium creandos eſſe ad corrodenda corpora? maximè cùm ſententia communis ſit, nullum tunc animal, imò neque corpus mixtum, excepto homine, remanſurum.

Neque obſtat quòd ſacra Scriptura ignem & vermem eodem ſermonis tenore, & habitudine conjungat. Nam cùm de pœnis inferni loquitur, frequentiſſimè ignem nominat; vermem autem rariùs: ideóque planiùs intelligitur ignem eſſe corporeum, quàm vermem.

92. Quod ſpectat ad *fletum, & ſtridorem dentium*; ſic de eis loquitur ſanctus Thomas loco citato contrà Gentiles: *fletus etiam, & ſtridor dentium in ſpiritualibus ſubſtantijs non niſi metaphoricè intelligi poſſunt: quamuis in corporibus damnatorum poſt reſurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi: ità tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla reſolutio fieri poteſt: ſed ſolùm dolor cordis, conturbatio oculorum, & capitis, prout in flentibus eſſe ſolet.*

Rationem verò, cur non ſit futura reſolutio lacrymarum reddit in 4. diſt. 50. q. 2. a. 3. quæſtiuncula 3. *quia poſt diem iudicij, quieſcente motu primi mobilis non erit aliqua generatio, & corruptio, vel corporalis alteratio. In lacrymarum autem reſolutione oportet eſſe illius humoris generationem, qui per lacrymas diſtillat.*

93. Aduertit autẽ Ferrarienſis dicto capite contrà Gentiles, huiuſmodi immutationẽ capitis, & oculorum, prouenientem ex dolore animæ, poſſe intelligi fieri per ſolum motum localem ſpirituum, aliorumue humorum, ex quo reſultet quædam confuſio in capite & in oculis: adjunctâ etiam quadam intentionali immutatione, ab illis ſpiritibus confuſè, & inordinatè commotis procedente. Vnde ſanctus Thomas dictâ quæſtiunculâ ait; *corpora damnatorum non ſolùm ab exteriori affligentur, ſed etiam ab interiori, ſecundùm quod corpus immutatur ad paſſionem animæ in bonum vel malum.*

94. Quod ſi quis vellet tenere, prædictum fletum contingere in damnatis per propriam lacrymarum reſolutionem, poſſet dicere, inquit

BIBLIOTHEQUE TOULOUSE

sanctus Thomas quodlibeto 7. q. 5. a. 13. quòd virtute diuinâ restauraretur humor ille, qui in lacrymas abiret. Et certè Scriptura sacra videtur distinguere prædictum fletum à dolore intrinseco cordis, vt patet Sapientiæ 5. initio: *videntes turbabuntur timore horribili, dicentes intrà se, pœnitentiam agentes, & præ angustia spiritus gementes: hi sunt quos aliquando habuimus in derisum*, &c.

95. Idemque dicendum est de stridore dentium. In anima enim separata significat iram maximam, & indignationem, quomodo etiam Deo tribuitur Amos 2. 13. *ecce ego stridebo subter vos sicut stridet plaustrum onustum fœno.* Ex ira autem, & indignatione cordis ob ingentes cruciatus, ob odium in Deum, ob desperationem salutis, &c. proueniet stridor in corpore damnati, & horribilis dentium strepitus, iuxta illud psalmi 111. 10. *peccator videbit & irascetur, dentibus suis fremet & tabescet.*

De hac vtrâque pœna sic loquitur Gregorius homilia 38. in Euangelia satis ante finem: *vbi fletus quoque & stridor dentium esse perhibetur, vt illic dentes strideant, qui hìc de edacitate gaudebant: illic oculi defleant, qui hìc per illicitas concupiscentias versabantur in mundo: quatenus singula quaque membra supplicio subiaceant, quæ hìc singulis quibusque vitiis subjecta seruiebant.*

96. Superest vt de *exterioribus tenebris* aliquid dicamus. Eas autē memorauit Christus Math. 22. *mittite eum in tenebras exteriores* Super quæ Gregorius lib. 9. moralium c. 38. ait: *si ignis ille qui reprobos cruciat, lucem habere potuisset, is qui repellitur, nequaquam mitti in tenebras diceretur.* Et Basilius super illud psalmi 28. *vox Domini intercidentis flammam ignis*, ait, quòd virtute Dei separabitur claritas ignis ab eius virtute adustiua, ità vt claritas cedat in gaudium beatorum, & vis adustiua in tormentum damnatorum: & sic damnati in tenebris corporalibus crucientur.

Existimat autem Abulensis in caput. 25. Mathæi q. 557. quædam fuisse Hierosolomis ergastula, ad quæ dicit Christum alludere, dum dicit seruum inutilem ejectum esse *in tenebras exteriores.* Alterum ergastulum, inquit, erat in carcere habens aliquid lucis. Alterum verò extrà sub dio, horrore plenum & tenebris, ad cuius similitudinem Christus ibi appellauit infernum, *tenebras exteriores.*

97. Verùm quidquid sit de illis ergastulis, possunt dici tenebræ exteriores in comparatione internarum tenebrarum cordis, quas peccatores patiuntur in hac vita per absentiam & priuationem gratiæ, quæ est lux animæ, licet interim externa luce solis huius fruantur: in inferno autem vtrasque patientur tenebras, & internas cordis, & externas corporis, vt explicat sanctus Augustinus super psalmum sextum.

Neque aliter sentit sanctus Gregorius loco proximè citato in Euangelia, vbi ait *bene autem dicitur quòd in exteriores tenebras proijciatur: interiores quippe tenebras dicimus cæcitatem cordis; exteriores verò tenebras æternam noctem damnationis. Tunc ergo damnatus quisque non interiores, sed in exteriores tenebras mittitur, quia illic inuitus proijcitur in noctem damnationis, qui hic sponte cecidit in cæcitatem cordis.*

98. Loquens verò de igne ipso inferni, libro 9. moralium, c. 39. fatetur habere aliquid lucis in pœnam damnatorum: *quamuis*, inquit, *illic ignis & ad consolationem non lucet, & tamen vt magis torqueat, ad aliquid lucet: nam sequaces quoque suos secum in tormento reprobi, flammâ illustrante, visuri sunt quorum amore deliquerunt: quatenus qui eorum vitam carnaliter contrà præcepta conditoris amauerunt, ipsorum quoque eos interitus in augmentum suæ damnationis affligat.*

Et sub finem capitis ex comparatione ignis fornacis Babylonicæ sic ait: *sicut ergo electis ignis ardere nouit ad solatium, & tamen ardere ad supplicium nescit: ità è diuerso gehennæ flamma reprobis & nequaquam lucet ad consolationis gratiam, & tamen lucet ad pœnam, vt damnatorum oculis, ignis supplicij & nulla claritate candeat, & ad doloris cumulum, electi qualiter crucienter, ostendat.*

99. Licet ergo ipsa visio sit secundùm se delectabilis, tamen per accidens contingit ipsam esse afflictiuã, inquit sanctus Thomas distinctione 50. quarti, q. 2 a. 3. quæstiuncula 4. inquantum videmus aliqua nobis nociua, vel nostræ voluntati repugnantia. Vnde locus inferni sic debet esse dispositus secundùm lucem & tenebras, vt summæ damnatorum miseriæ competat: atque adeò, vt nihil ibi perspicuè videatur, sed sub quadam vmbrositate videantur illa, quæ animam torquere possunt. Quo fit, vt, simpliciter loquendo, locus sit tenebrosus, ad quod maximè confert naturalis situs loci in medio terræ, vbi non potest esse ignis nisi fæculentus, & turbidus, & quasi fumosus. Hæc fermè diuus Thomas ibi.

100. Quæres num aliæ pœnæ sensus, vltra enumeratas, assignari possint, quibus damnati in inferno torqueantur?

Respondeo, alias esse penè innumeras, & inexplicabiles, adeò vt non immeritò Virgilius, quamuis Ethnicus, dixerit libro 6. Æneidos, multò post medium:

Non mihi si linguæ centum sint, oraque centum,
Ferrea vox, omnes scelerum comprêndere formas,
Omnia pœnarum percurrere nomina possem.

Vnde, vt rectè ait sanctus Thomas q. 97. supplementi a. 1. aut distinctione 50. quarti q. 2. a. 3. quæstiuncula 1. sicut omnis creatura erit beatis materia gaudij, ità damnatis ex omnibus creaturis tormentum

accreſcet, iuxtà illud Sapientiæ 5. 21. *pugnabit cum illo orbis terrarum contrà inſenſatos*, hoc eſt, impios, & damnatos. *Hoc enim diuinæ iuſtitiæ competit, vt ſicut ab vno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quæ ſunt multæ & variæ, finem ſuum conſtituerunt: ità etiam multipliciter, & ex multis affligantur.*

Vt plurimùm tamen in ſacra Scriptura deſignantur huiuſmodi pœnæ per ſolum ignem, eo quòd ignis eſt maximè afflictiuus, & maximâ virtute actiuâ pollet.

101. Eſt autem in particulari ſpecialis difficultas, vtrùm corpora damnatorum viciſſitudinem caloris & frigoris patiantur. Nam hoc videtur ſignificari capite 24. libri Iob, verſu 19. *ad nimium calorem tranſeat ab aquis niuium, & vſque ad inferos peccatum illius* Oppoſitum verò ſuadetur ex eo quòd inde quoddam refrigerium contingeret. Nam calor nimius oppoſito frigore temperatur. Hoc autem admitti non debet.

102. Ad hoc reſpõderi poteſt cum Scoto, loco proximè citato, numero 6. & ſancto Thoma, dictâ quæſtiuncula ad 3. quòd damnati tranſibunt ex vehementiſſimo calore ad vehementiſſimũ frigus abſque eo quòd vllum refrigerium contingat: quia eorum immutatio non fiet per actionem phyſicam reducentem contraria ad aliquod temperamentum; ſed tantùm per actionem intentionalem producendo ſpecies, prout ſenſibilia ſolent in ſenſus agere. Vnde nihil vetat quin ſimul ſentiant ſummum frigus, & ſummum calorem, ſicut viſus videre poteſt ſimul ſummam albedinem, & ſummam nigredinem, quia ſpecies intentionales non ſunt contrariæ.

103. Non arridet tamen hæc opinio Dominico Soto, diſtinctione 50. quarti, q. vnicâ, a. 4. poſt medium, primò quia nullibi fit mentio in ſacra Scriptura, dum inferni tormenta recenſentur, de frigore. Imò Zachariæ 9. vbi eſt vaticinium de inferno, ſic habetur: *tu autem in ſanguine teſtamenti tui eduxiſti vinctos de lacu, in quo non erat aqua.* Quaſi diceret, ſed purus ignis. Et hoc manifeſtauit ille diues epulo, qui in inferno exiſtens guttam aquæ petiit, vt refrigeraret linguam: quod non petiiſſet, ſi in inferno frigus adfuiſſet.

Secundò: ignis & nix nequeunt in eodem loco ſubſiſtere. Si verò ab inuicem diſtent, difficilè intelligitur quomodo damnati ex vno loco in alium migrent, aut quomodò ignis cedat aquæ, aut niuibus ſubintrantibus.

104. Tertiò: Chriſtus mittet damnatos in ignem æternum. Eſt autem æternus ignis qui iugiter, & abſque vlla interruptione torquet: calor verò & frigus nequeunt ſimul torquere, etiam ſi per ſolas ſpecies id præſtent, quia ſenſatio caloris, & ſenſatio frigoris mutuò ſe expellunt.

Adde, quòd textus allatus non intelligitur de viciſſitudine, quæ ſit in inferno, ſed de pœna, quæ adulterum ſecutura eſt: quia ab aquis niuium, hoc eſt, à voluptatibus huius ſæculi, quæ veluti niues liquefiunt, & refrigeria exiſtimantur, ad calorem inferni perpetuus eſt tranſitus.

105. Nihilominùs communis opinio facilè defenditur, & poteſt dici ad primum, quod ſufficienter exprimitur frigus in textu illo Iob: qui licet ad literam explicari poſſit de adultero, & eius punitione, vt ait Sotus; tamen poteſt etiam intelligi de viciſſitudine pœnarum inferni, quia ſæpè in ſenſu literali intelligitur ſenſus alius myſticus verus.

Quod autem additur ex Zacharia, intelligitur de Limbo Patrum, à quo educti ſunt per Chriſtum in triduo mortis ſuæ. Et denique epulo guttulam aquæ petere potuit ad refrigerandam linguam, quia, quamuis frigus ſentiret, per ardorem tamen ignis impediebatur ab omni refrigerio, & ſolamine, eo quòd talis ſenſatio fit per ſolas ſpecies intentionales, quæ nullam temperiem producunt.

106. Ad ſecundum dicitur, poſſe reperiri ſummum frigus in centro terræ abſque aqua, aut niuibus. Nam ſicut ignis eſt ibi ardentiſſimus ob antiperiſtaſim frigoris terræ, vt diximus ſuprà, numero 60. ità & illud frigus poteſt dici rigidiſſimum ob antiperiſtaſim caloris ignis. Vnde ceſſat mutatio illa loci in damnatis, aut ſubintratio niuium in locum ignis, maximè cum ſenſatio illorum fiat per intentionales ſpecies, vt dictum eſt.

Per hæc patet ſolutio tertij, quia nihil impedit quò minùs ſenſatio frigoris, & ſenſatio caloris ſint ſimul, ſicut viſio nigri & viſio albi.

SECTIO SEPTIMA.

De qualitate, & conditione corporum damnatorum.

107. CIrcà qualitatem corporum damnatorum quæritur in primis, vtrùm futura ſint incorruptibilia: & certa veritas eſt ea nullo vnquam cruciatu conſumenda eſſe, ſed ità inalterabilia, vt nulla paſſione, nullâ contrarij actione ad mortem, & corruptionem diſponi poſſint.

Hoc probatur in primis, quia damnati punientur in anima & corpore, pœnâ perpetuâ, & æternâ, vt eſt de fide, Mathæi 25. in fine: *& ibunt hi in ſupplicium æternum, iuſti autem in vitam æternam*: ſi autem

eorum corpora corruptibilia essent, non esset eorum pœna æterna.

Idem præterea ostenditur ex capite 9 Apocalypsis, versu 6. *in diebus illis quærent homines mortem, & non inuenient eam: & desiderabunt mori, & fugiet mors ab eis.*

108. Existimat autem sanctus Thomas in 4. d. 44. q. 3. a. 1. quæstiuncula 2. talem incorruptibilitatem fore per naturam, non quòd sit aliquod incorruptionis principium in illis corporibus: sed per defectum principij mouentis ad corruptionem: quod principium est cœlum, vtpote primum alterans per motum suum localem, in cuius virtute cœtera agentia agunt, & quasi ab ipso mota. Vnde cessante motu cœli, nullum erit agens, quod possit corpus transmutare per alterationem à sua naturali dispositione.

Verùm si hæc ratio alicui non satisfaciat, poterit dicere cum Scoto, quòd Deus non coaget ignem, aliasve agentibus inferni ad alterandū corpora damnatorum, alteratione materiali, & corruptiuâ, sed tantùm actione intentionali, vt explicatum est suprà, numero 64.

109. Dices; maxima pœnarum est mors, vt docet Philosophus 3. Ethic. c. 9. ergo non debet subtrahi à damnatis, qui sunt in summa miseria: ideóque concedendum est ipsa eorum corpora fore corruptibilia. Adde, quòd cùm ex propria natura sint composita ex contrarijs, & consequenter mortalia, non debent dici fore immortalia per gratiam, aut gloriam, quia vtrâque omninò carebunt.

110. Respondetur ad primum, ideò mortem dici pœnarum maximam, quia priuat primo & fundamentali bono, sine quo nullum bonum stare potest, hoc est, ipso *esse*; loquendo nimirum de *esse* totius compositi, quia anima semper est superstes. Vnde viuere dicitur omnibus delectabile 9. Ethic. c. 9. quia omnia appetunt esse?

Nihilominus, hoc non obstante, potest mors accipi in remedium pœnarum, quatenus eas terminat: ideóque addit ibi Philosophus, quòd vt viuere sit delectabile, non debet accipi vita corrupta, laboriosa, & quæ est in tristitiis, quia tunc mortis subtractio est in augmentum pœnarum, cùm eas perpetuas faciat. Vnde verè dicitur Ecclesiastici 41. 3. *ô mors, bonum est iudicium tuum homini indigenti, & qui minoratur viribus, defecto ætate, & cui de omnibus cura est, & incredibili, qui perdidit patientiam*, hoc est, diffidenti, & non speranti meliorem sortem. Et ità damnati *desiderabunt mori, & fugiet mors ab eis.*

111. Ad aliud iam responsum est, talem incorruptibilitatem fore per naturam, hoc est, defectu agentis naturalis extrinseci, ad corruptionem mouentis, nempe cœli à motu suo cessantis. Aut, si magis placet, talis incorruptibilitas proueniet ex defectu diuini concursus, Deo ipso non coagente cum igne ad corpora corrumpenda, non per effectum gratiæ,

aut

aût gloriæ, ſed juſtitiæ diuinæ vindicantis. Et hæc concurſus ſubtractio poterit dici miraculoſa, quia ſuprà communem naturæ curſum; aut etiam non miraculoſa, quia correſpondebit ſtatui finali, in quo ſunt damnati, vt rectè ait Scotus.

112. Quæritur ſecundò, vtrùm corpora reproborum futura ſint impaſſibilia: nam pati videtur inferre corruptibile, ſicut ex incorruptibili videtur ſequi impaſſibile.

Verùm ad hoc reſpondetur, quòd quamuis corpora damnatorum futura ſint incorruptibilia, non erunt tamen impaſſibilia, ſed in perpetuis tormentis & doloribus cruciabuntur, propter quod genus quoddam corruptionis & mortis eis tribuitur, de quo ſic loquitur Auguſtinus in Enchiridio c. 92. tomo tertiò: *nec moueat, quomodò in eis erit corpus incorruptibile, ſi dolere poterit, aut quomodo corruptibile ſi mori non poterit? Non eſt enim vera vita, niſi vbi fœliciter viuitur; nec vera incorruptio, niſi vbi ſalus nullo dolore corrumpitur. Vbi autem infœlix mori non ſinitur, vt ita dicam, mors ipſa non moritur; & vbi dolor perpetuus non interimit, ſed affligit, ipſa corruptio non finitur. Hæc in ſanctis Scripturis ſecunda mors dicitur.* Et in pſalmum 57. *habebunt*, inquit, *corruptionem in qua doleant, non in qua moriantur, alioqui & illi dolores finirentur.* Propter quod de eis dicitur pſalmo 48. 15. *ſicut oues in inferno poſiti ſunt; mors depaſcet eos.*

Eleganter etiam Gregorius hac de re ſic loquitur lib. 9. moralium c. 39. ſub medium: *ſit ergo miſeris mors ſine morte, finis ſine fine, defectus ſine defectu: quia & mors viuit, & finis ſemper incipit, & deficere defectus neſcit. Quia igitur & mors perimit & non extinguit; dolor cruciat, ſed nullatenus pauorem fugat: flamma comburit, ſed nequaquam tenebras diſcutit; quantum per notitiam præſentis vitæ colligitur, ſupplicia ordinem non habent*, &c.

113. Quæritur tertiò, vtrùm corpora damnatorum reſurrectura ſint cum ſuis defectibus, putà cum deformitatibus, cum membrorum mutilatione, cum monſtruoſa magnitudine, aut paruitate, alijſque vitijs, quæ in hac vita in eis extiterunt? Et quidem Auguſtinus proximè jam citato capite Enchiridij ſic ait: *vtrùm ſanè ipſis cum vitiis, & deformitatibus ſuorum corporum reſurgant quicunque in eis vitioſa, & deformia membra geſtarunt, inquirendo laborare quid opus eſt? neque enim fatigare nos debet incerta eorum habitudo, vel pulchritudo, quorum erit certa, & ſempiterna damnatio.*

114. Vt autem diſtinctiùs quæſtio iſta reſoluatur, triplex diſtingui ſolet vitiorum corporis deformitas. Prima eſt membrorum priuatio, ſeu mutilatio, ob quam homo dicitur *turpis*, imò quoduis animal: vnde ait Ouidius *turpe pecus mutilum*: quia tunc deeſt debita proportio ad

totum. Et de tali deformitate, nulli dubium est, inquit diuus Thomas, quòd in corporibus damnatorum non erit, quia omnia corpora tàm bonorum quàm malorum integra resurgent. Dubitauit tamen de hoc postea Durandus de reprobis.

Secunda est inepta membrorum compositio, & deformis habitudo corporis, vt est gibbositas, tortuositas, cœcitas; item dum quis nimis obesus est, crassus, paruus, magnus. Nam his etiam vitiatur debita partium proportio ad totum. Et de istis non verò de primis dubitauit ibi Augustinus.

Tertia denique consistit in alijs defectibus, qui ad morbos pertinent, cujusmodi est lepra, febris, ægritudo, &c.

115. De duobus istis vitiorũ generibus duplex est sententia probabilis. Altera est diui Thomæ distinctione 44. citatâ, q. 3 a. 1. quæstiuncula 1. itemque in supplemento 3. partis, q. 86. a. 1. quam his verbis exprimit: *quidquid defectus, vel turpitudinis ex corruptione, vel debilitate naturæ, siue principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione remouebitur, sicut febris, lippitudo, & similia: defectus autem qui ex naturalibus principijs in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, & similia, in corporibus damnatorum erunt, quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet.*

Ratio fundamentalis diui Thomæ est, quia resurrectio erit quædam naturæ reparatio per virtutem Dei supernaturalem tamquam auctoris naturæ. Cùm ergo perfecta sint Dei opera, oportet vt naturam, quam integram, & sine defectu creauit, integram quoque reparet, nulloque carentem membro, sine vllo respectu ad culpam.

116. Præterea: in reparatione corporis per resurrectionem debet potius considerari naturæ terminus & perfectio, ad quam per se tendit, & ad quam perueniret, si non impediretur, quàm ipsius conditio & status, in quo præfuit in hac vita. Vnde etiam reprobi, qui ad perfectam ætatem, & staturam nondum in vita peruenerint, in ea resurgent, iuxtà illud Ephes. 4. *in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.*

Tertiò: deformitates contingunt in corpore ob debilitatem virtutis actiuæ, aut indispositionem materiæ. Virtus autem diuina reformans corpora in resurrectione, non potest errare, vel deficere, aut aliquo materiæ defectu impediri: ergo nullum defectum in tali reformatione relinquet.

117. Quartò: si aliquis resurgeret cum defectibus, & deformitatibus, quibus in hac vita fuit obnoxius, hoc esset in pœnam peccatorum illius: quia nulla alia posset huius defectus causa assignari: ergo posset contingere aliquem damnandum, minoribus, & paucioribus

peccatis subjectum, grauius puniri, quàm qui grauioribus, & pluribus criminibus esset reus: & ità modus pœnæ non responderet quantitati culpæ: quod est absurdum. Probatur autem consequens: quia multi flagitiosissimi fuerunt simul & formosissimi, atque eximio, integroque corpore insigniti: alij autem fuere deformes, & mutili, ob pauciora peccata damnandi, qui sic grauiùs punientur.

118. Oppositam sententiam tenuerunt alij ante diuum Thomam, & in eam magis inclinat Durandus eádem distinctione, q. 2. & 3. nec non Aestius §. 10.

Ratio est primò: quia reparatio naturæ in resurrectione erit propter remunerationem bonorum, & punitionem malorum, quia boni resurgent ad gloriam, mali verò ad gehennam, *& in opprobrium vt videant semper*, sicut dicitur Danielis 12. Sicut ergo sancti resurgent ad vltimam fœlicitatem, sic damnati ad vltimam miseriam: vnde sicut nihil illis auferetur ad fœlicitatem pertinens, ità nihil istis auferetur pertinens ad eorum miseriam: prædicti autem defectus pertinent ad aliquam miseriam.

119. Secundò: defectus membrorum tollentur à sanctis ex diuina gratia: damnatis autem nulla fiet gratia: sed, vt ait Augustinus tractatu de vrbis excidio, c. 4. *carnem recipient non ad beneficium, sed ad supplicium*. Ergo non tollentur ab eis prædicti defectus.

Neque obstat quòd dicitur, omnes impios Christum visuros in humana forma: quia, inquit Aestius, visus sumitur pro quouis alio sensu, quo aliquid præsens percipitur: imò & pro sensu communi, & pro intellectu, quo solo Dæmones ipsum visuri sunt. Vnde non sequitur visum cœcis omnibus restituendum, nisi forte ijs, qui per eum peccauerunt antequam eo priuarentur, vt ità grauiùs puniantur.

120. Tertiò: absurdum videtur dicere quòd prostitutæ meretrices, & homines omnibus impudicitiæ actibus conspurcati, tantam habituri sint integritatem carnis, vt virgines resurgant, atque in inferno absque omni corruptionis vitio, quod in hac vita contraxerunt, permaneant. Nam & ipsi electi, licet omnes sint resurrecturi virgines, non omnes tamen virginitatis aureolâ donabuntur.

Quartò: si cui brachium amputetur antequàm per illud peccauerit, & in resurrectione illi restituatur, non poterit in inferno brachium cruciari, quia non est cooperatum peccato, nec etiam debet dolor illius in pœnam hominis redundare, cùm ipse per tale membrum non peccauerit: nam dicitur Sapientiæ 11. *per quæ quis peccat per hæc & torquetur*.

Adde, quòd resurrectio futura est per gratiam Christi, quâ restitui-

tur vita animæ & reparatur Adæ peccatum, ex quo miseriæ corporales pullularunt. Ergo Christus nullorum miserias reparabit in corpore, quorum vitam non restituerit in anima.

121. Ad hæc ità responderi potest: Ad primum quidem concedendo resurrectionem futuram, vt vnusquisque pro meritis recipiat, prout gessit in corpore siue bonum, siue malum: sed prædicti defectus non ideò debent relinqui in reprobis ad eorum supplicium, sed potiùs omnia membra debent illis tribui, vt in omnibus puniantur, etiam si aliquibus in vita caruerint. Nam sicut actus, quibus meremur non sunt proprie actus pedis aut manus, &c. sed sunt totius hominis, & operatio artis non tribuitur instrumento, sed artifici: ità neque præmium, neque pœna dicitur propriè tribui particulari membro, sed toti suppositо.

Quapropter omnia membra dabuntur omnibus, tùm electis, tùm reprobis, siue illis in vita caruerint, siue non: quia, licet non fuerint cooperata ad bonum vel ad malum, tamen homo meruit vt totum præmio, vel pœna afficiatur, quatenus ex toto quod habuit vel Deum offendit vel ipsi seruiuit. Non est autem simile quod dicitur de beatis & damnatis: quia fœlicitas beatorum requirit vt ab omni malo sint liberi: miseria autem damnatorum non stat sine aliquo bono, putà naturæ, quam summus opifex in perfectione suæ speciei reparabit, sicut eam primò perfectam condidit.

122. Ad secundum dicitur defectum membrorum omnibus sublatum iri tùm reprobis tùm electis ex gratia gratis data toti ipsi naturæ, quam Deus volet in perfectione specifica reparare, & admiscebitur ratio diuinæ justitiæ, vt in electis tollatur omnis imperfectio, quibus dictum est, *capillus de capite vestro non peribit*, Lucæ 21. In reprobis autem: quia meruit peccator, vt totum puniatur, qui ex toto quod habuit, Deum offendit, sicut diximus numero præcedenti.

Ad tertium dicendum est hujusmodi carnis integritatem esse naturæ veluti proprietatem, ideóque reparatâ naturâ à summo artifice, restituetur illa corporalis dispositio, non in honorem, sed in opprobrium, & supplicium, vt qui donis naturalibus contrà auctorem abusi sunt, per hæc ipsa torqueantur.

Ad quartum patet solutio ex responsione ad secundum. Et similiter soluitur vltimum: Christus enim reparat peccatum Adæ, & mortem animæ per gratiam sanctificantem, & gratum facientem. Sed reparat naturam in resurrectione quasi per gratiam gratis datam, multis autem tributæ sunt gratiæ gratis datæ absque gratia justificante, vt Sibyllis.

123. Si cui tamen arriserit secunda ista sententia, sic argumenta primæ soluere poterit. Primum quidem negando quòd per resurrectionem debeat reparari natura iuxtà perfectionẽ primæ institutionis, sed potius iuxtà finem ad quem vtrumque opus ordinatur. Prima autem creatio ordinabatur ad hoc, vt per creaturas à Deo immediatè factas aliæ producerentur: & ità debuerunt produci in esse perfecto naturali, vt aliarum possent esse principia absque vitio naturæ.

At reparatio naturæ per resurrectionem, ordinatur ad remunerationem bonorum, & punitionem impiorum: & huic fini congruit, vt natura sit perfecta in electis, tùm quò ad animam, tùm quò ad corpus, qui resurgent ad gloriam, & talem resurrectionem meruerunt per Christum. Impij autem resurgent ad pœnam, & tali fini congruit, vt resurgant cum omni defectu, & opprobriola conditione, inquit Durandus, quam habuerunt in præsenti vita, vt impleatur prophetia Danielis 12. 2. *euigilabunt alij in vitam æternam, & alij in opprobrium, vt videant semper.*

124. Secundum argumentum soluitur sicut præcedens. Cùm enim reprobi recepturi sint carnem ad supplicium, & non ad beneficium, vt dictum est ex Augustino: electi verò econtrà ad honorem & gloriam: finis resurrectionis non est perfectio naturæ & reparatio illius secundùm terminum ad quem per se tendit, sed secundùm meritum vtrorumque Et hoc videtur manifestè indicari in eo, quod dicitur ex Paulo pro perfecta ætate, & statura. Nam de solis electis ibi est sermo, dum dicitur: *donec occurramus omnes in vnitatem fidei, & agnitionis filij Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Nam vnitas fidei non reperitur in infidelibus. Neque etiam de omnibus fidelibus loquitur, quia paulò antè præmisit, *ad consummationem sanctorum.* Ideóque ex his præcisè habetur quòd omnes sancti resurgent in perfecta quantitate.

125. Tertium potest verum esse, quando causa agit ex necessitate naturæ, quia hæc agit quantum potest: sed causa libera, nempe Deus, agit quantum vult, & vt congruit fini, propter quem agit. Vnde defectus relicti in reprobis non procedent ex defectu virtutis, aut materiæ, sed ex libera voluntate Dei, neque item tamquam pœnæ peccatorum, sed tamquam conditiones naturæ, vt priùs in hac vita habitæ, quas à se tolli non meruerunt reprobi, sicut electi. Et ità patet solutio quarti.

126. Quod autem spectat ad alios defectus, aut conditiones, quæ ex naturalibus principiis in humano corpore consequuntur, facilè conceditur futuras omnes in corporibus reproborum per oppositum ad dotes corporum beatorum. Quod indicauit Paulus 1. Corinth. 15. dum

ait: *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur: canet enim tuba, & mortui resurgent incorrupti, & nos immutabimur.* Fatetur enim omnes, tum bonos, tum malos, resurrecturos quidem incorruptibiles, sed non omnes immutandos, quia soli electi immutabuntur in melius.

Itaque reproborum corpora remanebunt passibilia, passione intentionali contristativâ, vt suprà dictum est. Remanebunt in sua naturali crassitudine sine virtute penetrativa alterius, atque adeò sine *dote subtilitatis.* Erunt etiam grauia & ponderosa sine *dote agilitatis*, ità vt aut nullo modo, aut ægrè admodum de loco ad locum migrare possint. Erunt pariter obscura, & omninò fusca, atque tenebrosa, fœda, & deformia, *dote claritatis* priuata, & horrorem in visu efficientia, iuxtà illud Threnorum 4. 8. *denigrata est super carbones facies eorum.* Et Isaiæ 13. 8. *facies combustæ vultus eorum.* Vnde sicut omnia naturalia in beatis mutabuntur in melius: ità in reprobis mutabuntur in peius. Cùm enim bonum corporis ab anima dependeat, vt à radice; anima damnata non nisi imperfectum & omni ex parte miserum corpus efficere potest, sicut anima beata glorioſum, & omni modo perfectum.

SECTIO OCTAVA.

De speciali miseria damnatorum quoad sensus, aliasque potentias.

127. QVemadmodum quæstione præcedenti, Sectione septimâ ostendimus omnes beatorum sensus futuros in actu ad majorem eorum delectationem, & beatitudinem: ità ex oppositâ ratione concludendum est omnes damnatorum sensus in actu futuros ad majorem eorum cruciatum, atque damnationem.

In primis igitur visus cruciabitur aspectu cujuscumque objecti terrorem & tristitiam afferentis, cujusmodi erit illud æternæ noctis, immane cahos, & baratrum tenebris horridum, & fumoso simul ignis lumine interlucens ad exhibenda omnium damnatorum supplicia; ad manifestandos Dæmonum ascititios vultus, suprà omnem fidem humanam terribiles; ad repræsentandos conscios criminum, aut propter quos in hunc tormentorum locum, numquam remeaturi prolapsi sunt.

Vnde Basilius in psalmum 33. de Dæmonum spectris in judicio su-

turis ait: *illis qui multa mala in vita perpetrarunt, terribiles quidam, & deformes assistent Angeli, igneos vultus præ se ferentes, atque ignem spirantes, nocti vultu similes propter mœrorem, & odium in humanum genus.*

Gregorius item libro 9. moralium, c. 39. post medium sic ait: *quæ ex re colligitur, quòd eos, quos inordinatè nunc reprobi diligunt, miro judicij ordine, secum tunc in tormentis videbunt, vt pœnam propriæ punitionis exaggeret illa authori proposita carnalis cognatio, pari ante oculos vltione damnata. Ignis itaque qui in obscuritate cruciat, credendum est quia lumen ad tormentum seruat.*

128. Auditus similiter horrendis eiulatibus implebitur: Perpetuas in Deum, & sanctos blasphemias audiet: conuicia execranda damnationem sibi mutuò improperantium ob occasiones peccandi sibi inuicem datas: nec non maledicta Patrum in filios, filiorumque in parentes: & quidquid tandem horret in tenebris, stridet in flammis, cruciat in tormentis, aures feriet damnatorum, summoque dolore exasperabit.

Odoratus fœtore intolerabili torquebitur. Nam, vt ait Basilius oratione 23. de futuro judicio, post vltimam mundi conflagrationem, quidquid erit fœculentum, projicietur in infernum ad pœnam damnatorum. Imo sicut beatorum corpora diuinis odoribus fragrabunt, sic corpora damnatorum intolerabiles fœtores expirabunt.

Gustus quoque quidquid insuaue, amarum, & abominationem faciens, sub imaginationem cadere potest, degustabit, non quòd cibi ad nutritionem adhibendi sint, sed sicut in lingua, gutture, & palato beatorum, humidum omni saporis suauitate repletum futurum esse diximus: ità in ore damnatorum inerit humidum, omni sapore iniucundo, amaro, putrido, abominando, afflictiuo respersum, vt quantum eorum gustus in deliciis fuit, tantum accipiat tormentum, & cruciatum.

129. Quod spectat ad tactum toto diffusum corpore, dubium non est quin intolerabili ignis ardore torqueatur; & addi potest vt diximus suprà, intensissimus frigoris rigor, vt sic *ad nimium ardorem transeat ab aquis niuium.* Vnde, sicut ait Cajetanus oratione citatâ, ignis corporei citrà tamen corporis calefactionem, vis atque incendium spirituali pariter & sensibili afflictione corpora vexabit, & irrepet in eorum neruos, fibras, medullas, viscera, minimasque partes, & iuncturas, vt nihil vacet à vehementissimo, & atrociissimo dolore, quantum cuiusque culpa meruit.

Affert autem Scotus dist. 44. q. 3. numero 3. quamdam experientiam ad probandum quòd sola immutatio intentionalis facta ab igne

in corpore damnato, possit vehementissimum efficere dolorem. Nam si rigentem manum ex contactu niuis, aut glaciei ad feruentissimum ignem propiùs admoueris, subitò vehementem senties dolorem, & ardorem incredibilem, quamuis modicus valdè calor in manum irrepserit, cùm ipsa manus adhuc rigens, & frigida sentiatur. Hoc autem prouenit ex notabili excessu sensibilis suprà dispositionem ipsius sensiterii, siue sensus. Quid ergo futurum in inferno putas, vbi ignis in immensum superabit vires & proportionem tactus corporis damnati?

130. Neque aliter sentiendum est de sensibus internis. Sensus enim communis simul cum externis operari debet, eiusque est de eorum objectis dijudicare, puta inter sonum & coloratum, &c. vnde proprio cruciatu afficietur dum sensus externi sua percipiendo objecta afflictiua torquebuntur. Idemque dicendum de phantasia, cogitatiua &c. vt sicut suo modo in peccata consenserunt, ita propter peccata puniantur, præsertim memoria dum vitæ anteactæ recordabitur, & eorum omnium, à quibus doloris aliquid, & tormenti oriri potest. Vnde sic lamentantur impij in inferno. Sap. 5. 7. *lassati sumus in via iniquitatis & perditionis, & ambulauimus vias difficiles, viam autem Domini ignorauimus. Quid nobis profuit superbia? aut diuitiarum jactantia quid contulit nobis? transierunt omnia illa tamquam vmbra.*

131. Item capite 16. Lucæ, inducitur Abraham ad diuitem damnatum loquens: *fili recordare quia recepisti bona in vita tua, & Lazarus similiter mala. Nunc autem hic consolatur, tu verò cruciaris.* Suprà quæ Gregorius homilia 40. in Euangelia multò post medium sic ait: *qua in re notandum est, ardenti diuiti quanta ad supplicium cumulantur. Ad pœnam namque suam ei & cognitio seruatur, & memoria. Cognoscit enim Lazarum quem despexit: fratrum quoque suorum meminit quos reliquit: perfecta quippe ei vltio de paupere non esset si hunc in retributione non recognosceret: & perfecta pœna in igne non esset, si non hoc quod ipse patitur, etiam suis timeret. Vt ergo peccatores in supplicio amplius puniantur, & eorum videant gloriam, quos contempserunt, & de eorum etiam pœna torquentur, quos inutiliter amauerunt.*

132. Cognitiones sensuum sequentur passiones appetitus sensitiui, turbulentæ omninò & irregulatissimæ, uersantes omnes circà malum, *vt odium, tristitia, timor, desperatio, ira.* Et odium quidem in eis summum erit: ità vt sicut beati summâ propensione ferantur in omne bonum; ità damnati summam auersionem habeant de omni bono, imò neque se videre, vel audire valeant absque horrore, sed incredibili se se inuicem odio abominationis prosequantur.

Tristitiâ quoque, & timore maximè cruciabuntur, vt patet Sapien-

tiæ

xix 5. *videntes turbabuntur timore horribili præ angustia spiritus gementes.* Simul enim tristabuntur de præsentibus tormentis, eademque timebunt, vt explicat Gregorius libro 9. moralium, c. 39. his verbis: *in huius vitæ tormentis timor dolorem habet, dolor timorem non habet: quia nequaquam mentem metus cruciat, cùm pati jam cœperit quod metuebat. Infernum verò & vmbra mortis obscurat, & sempiternus horror inhabitat, quia eius ignibus traditi, & in suppliciis dolorem sentiunt, & in doloris angustia, pulsante se semper pauore feriuntur, vt & quod timent, tolerent, & rursum quod tolerant sine cessatione pertimescant.*

133. Desperationis quoque mole obruentur, quia abjectâ penitùs omni spe veniæ, & salutis, certissimi erunt se numquam ex inferno euasuros, nec pœnarum remissionem habituros. Ex quo in immensam iram exardebunt contra eos qui damnationis suæ aliqua ratione authores extiterint, aut aliquo modo ei occasionem præbuerint, maximè autem contrà Deum ipsum, justissimum suorum criminum vltorem, vellent enim vindictam de Deo sumere, & quia nequeunt frementes mirum in modum torquentur, iuxtà illud psalmi 111 *peccator videbit & irascetur, dentibus suis fremet & tabescet.*

Vtrùm autem vsuri sint potentiâ loco motiua, ad migrandum ex vno loco in alium, satis dubitari solet, nec vlla apparet ratio talem motum admittendi, nisi diuersa dicantur esse tormentorum genera diuersis in locis inferni, quibus debeant damnati successiuè torqueri. Aliàs enim igneis vinculis detinebuntur, neque pro libito poterunt se mouere, præsertim, si vt diximus suprà numero 62. debeant veluti in aceruum commassari, & in cumulum coaceruari: quod indicatur Isaiæ 24. *congregabuntur in congregatione vnus fascis in lacum, & claudentur ibi in carcere.*

134. Supersunt duæ potentiæ spirituales, intellectus, scilicet, & voluntas, quæ erunt semper in actu ad pœnam, & tormentum damnatorum. Quamvis enim, vt suprà diximus, intelligere sit per se delectabile, quia desiderium sciendi, & cognoscendi naturale est creaturæ intellectuali: per accidens tamen potest tristitiam, & dolorem causare, quando objecta ipsa sunt naturâ suâ afflictiva, vt sunt tormenta, mors, egestas, exilium, & huiusmodi.

Intellectus igitur damnatorum maximè cruciabitur considerando mala quæ gesserunt, & propter quæ damnati sunt, tùm etiam bona dilecta, quæ amiserunt. Item considerando carentiam, seu privationem æternæ visionis: exilium illud æternum à regno Cœlesti: vincula perpetua in igne & carcere inferni; tormenta omnis generis interminabilia; consortium dæmonum, & impiorum: ipsam quoque beatorum

fœlicitatem, quam divinæ benignitatis auxilio consequi potuerunt, & vilissimæ voluptatis lenocinio postposuerunt. Sicut enim numero 31. diximus ex Sancto Gregorio, vt peccatores in supplicio ampliùs puniantur, eorum vident gloriam quos contempserunt; nam eos videntes in gaudio, non solùm de suo supplicio, sed etiam de illorum bono cruciantur, ob iram, scilicet, invidiam, & odium.

135. De his autem sic loquitur Sanctus Thomas in 4. dist. 50. q. 2. a. 2. quæstiunculâ 3. *damnati ante diem iudicij videbunt beatos in gloria, non hoc modo quòd gloria eorum qualis sit cognoscatur, sed solùm cognoscent eos esse in gloria quadam inæstimabili; & ex hoc turbabuntur tùm propter inuidiam, dolentes de fœlicitate bonorum; tùm propter hoc quòd ipsi talem gloriam amiserunt: vnde dicitur Sapientiæ quinto, videntes turbabuntur timore horribili. Sed post diem iudicij omninò beatorum visione priuabuntur, nec tamen ex hoc eorum pœna minuetur, sed augebitur, quia memoriam habebunt gloriæ beatorum, quam in iudicio viderunt vel ante iudicium: & hoc erit eis in tormentum: sed vlteriùs affligentur in hoc quòd videbunt indignos se reputari, etiam videre gloriam, quam sancti merentur habere.*

136. Nec minoribus torquebitur cruciatibus misera ipsa voluntas, omnis causa mali. Vnde sicut in beatis ex visione Dei nascitur summus erga Deum optimum maximum amor, quem ineffabilis suavitas comitatur: ità ex privatione divinæ visionis oritur in damnatis obstinatissimum odium in Deum tamquam in infensissimum hostem, suorum criminum vindicem, irâ, rabie, & furore comitante ad eum, si possent, è Throno deturbandum, & in nihilum redigendum: De quibus intelligitur illud psalmi 73. *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

137. Ex his autem tanta oritur tristitia, dolor tantus, vt millies potiùs mortem, & omnimodam annihilationem peroptarent, quàm sic durare superstites. Quamuis enim *non esse* secundùm se non sit optabile, quia sic non habet vllam rationem boni, cùm sit pura boni priuatio: tamen per accidens est eligibile, si nimirum consideretur, vt tormenta terminat, & vt est ablatiuum miseræ vitæ: sic enim accipit rationem boni, quia carere malo est quoddam bonum ex 5. Ethic. c. 2. vbi dicitur *minus malum esse aliquo modo bonum.* Quapropter damnati ex deliberata ratione possunt eligere *non esse* potius quàm miseros esse: vnde Mathæi 26. de Iuda proditore dicitur: *melius erat ei si natus non fuisset homo ille*: sed de his aliàs sæpè disseruimus.

138. Quamuis item Deus in seipso spectatus sit summum bonum, nec possit alicui voluntati displicere, vel odio haberi, si videatur per essentiam, vt à beatis: quatenus tamen apprehenditur tantùm per effe-

ctus, poteſt diſplicere, & odio haberi ratione eorum effectuum, qui voluntati repugnant, & alicui volito contrariantur. Et ità damnati Deum percipientes in effectu juſtitiæ, hoc eſt, in pœnis & tormentis, quibus torquentur, ipſum odio habent ſicut & pœnas quas patiuntur.

Neque obſtat quòd iuſtitia in ſeipſa ſpectata habeat rationem boni, quia damnati non apprehendunt illam niſi in ſuo effectu, & ſub ratione cruciantis, atque vt à ſuo inimico exercitam.

139. Cœterùm ex illa omnimoda auerſione ab vltimo fine Deo, fit vt omnis eorum voluntas mala ſit, quia nulla bona eſſe poteſt niſi per ordinem ad ipſum, ſaltem virtualem. Quare, licet aliquod bonum vellent, non tamen illud benè vellent, vt ſic eorum voluntas bona dici poſſit. Vnde bona inclinatio naturalis, quæ eſt à Deo, per eorum malitiam corrumpitur, quatenus bonum, quod naturaliter deſiderant, hoc eſt, in quod naturaliter inclinantur, ſub quibuſdam malis circunſtantiis appetunt. Quamuis autem malum ſub ratione mali non velint, ſed vt æſtimatum bonum; ex malitia tamen eorum procedit, vt id quod eſt malum, æſtiment bonum: & ſic ſemper eorum voluntas mala eſt. Imò etiam ſi aliqua virtus moralis, hoc eſt, politica, in ipſis remaneret, numquam in actum exiret, quaſi ligata ex obſtinatione mentis, inquit ſanctus Thomas.

140. Cruciatur inſuper damnatorum voluntas ex inuidia, & odio, quò ferentur in ſanctos ex recordatione fœlicitatis eorum, vt diximus numero 134. & 135. vnde vellent omnes eſſe damnatos, quia, ſicut in beatis erit perfecta charitas, quâ de bonis omnibus gaudebunt: ita in damnatis erit perfectum odium, quo de bonis omnibus dolebunt. Vnde quamuis ſingulorum pœna augeatur quando numerus damnatorum augetur, ſicut creſcit beatorum gaudium ad multiplicationem bonorum: tamen adeò excreſcet eorum odium, atque inuidia, vt malint ſeueriùs torqueri cum pluribus, quàm minùs cruciari cum paucioribus.

Negandum tamen non eſt, quin minùs inuideant ſalutem propinquis, quàm aliis, adeò vt major eſſet eorum pœna, ſi omnes propinqui damnarentur, & alij ſaluarentur, quàm ſi aliqui de ſuis propinquis ſaluarentur: ideóque, inquit ſanctus Thomas, dies, Euangelij Lucæ 16. petiit fratres ſuos à damnatione eripi, ſciens aliquos ſaluandos, quamuis maluiſſet fratres ſuos cum omnibus aliis damnari.

141. Quæres, vtrùm beati videant pœnas damnatorum, de illiſque gaudeant, ſicut damnati de ſanctorum fœlicitate triſtantur?

Reſpondeo in primis pœnas damnatorum à beatis videndas eſſe. Ità communis habet opinio poſt diuum Thomam in 4. diſt. 50. articulo

vltimo. Et Scotum, q. 3. Et ita intelligitur illud Isaiæ vltimo, versu vltimo : *egredientur, & videbunt cadauera virorum qui præuaricati sunt in me : vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur, & erunt vsque ad satietatem visionis omni carni.* Vbi glossa ait : *electi egredientur intelligentiâ vel visione manifestâ, vt ad laudem Dei magis accendantur.* Et Augustinus 20. de ciuit. c. 22. *egredientur non corporis motu, sed per scientiam. Qui enim erunt in pœnis, quid agatur intus in gaudio Domini, nescient : qui vero erunt in illo gaudio, quid agatur foris in illis tenebris exterioribus scient.*

Et hæc est ratio, quam diuus Thomas assignat, his verbis : *vnumquodque ex comparatione contrarii magis cognoscitur : quia* (vt Philosophus dicit in libro problematum, sectione 22. q. 11.) *contraria iuxtà se posita magis eluceſcunt. Et ideò vt beatitudo sanctorum eis magis complaceat, & de ea vberiores gratias Deo agant datur eis vt pœnam impiorum perfectè intueantur.* Vnde quod dicitur Iob 15. 21. *siue nobiles fuerint filii eius, siue ignobiles, non intelliget* : ait sanctus Gregorius lib. 12. moralium, c. 14. non esse de sanctis intelligendum : *quod tamen* inquit, *de animabus sanctis sentiendum non est : quia quæ intùs omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquid quod ignorent.*

142. Neque obstat quòd obiectum illud sit turpe, & ingratum : quia hoc non redundat in visionis imperfectionem. Vnde etiam Deus omnia pulchra, & turpia videt, qui tamen perfectissimam cognitionem habet.

Non etiam obstat glossa super illud Isaiæ 43. *Abraham nesciuit vos*, sic inquiens : *nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciunt viui, etiam eorum filii.* Debet enim intelligi de cognitione naturali sanctorum, quâ opus non est, vt cognoscant omnia, quæ apud viuos aguntur : secùs de cognitione supernaturali, quam à Deo accipiunt, videntes in patria quidquid agitur apud viatores, & apud damnatos.

143. Respondeo secundò ad secundam quæsiti partem, beatos non gauisuros de pœnis damnatorum per se spectatis, hoc est, præcisè, & directè, quatenus sunt malum, seu afflictiuum illorum, sed spectatis per accidens, hoc est, ratione alicuius adiuncti, considerando in eis rationem diuinæ iustitiæ, & suam liberationem, de qua gaudebunt, adeò vt diuina iustitia, & sua liberatio sit per se causa sui gaudij : pœnæ autem damnatorum per accidens.

Et sic intelligitur illud psalmi 57. *lætabitur iustus cum viderit vindictam.* Neque alio modo de eis delectatur Deus Prouerbiorum 1. 26. *ego quoque in interitu vestro ridebo, & subsannabo, cùm vobis id quod timebatis, aduenerit.*

144. Hæc patent in primis ex Sapientiæ 1. versu 13. *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum.* Et Isaiæ 1. 24. ait Deus: *heu consolabor super hostibus meis, & vindicabor de inimicis meis*: quasi dolendo, inquit Scotus numero 6. *quia Deus est, cui proprium est misereri semper & parcere. Vnde non ordinat aliquos ad pœnam, nisi quadam ratione necessitatis in natura, eò quòd non potest aliter ordinare saluo ordine iustitiæ, quâ ordinari debet culpa sub pœna: non tamen est volitum simpliciter nec à Deo, nec à beatis, sed tantùm est volitum secundùm quid: gaudent enim propter iustitiam, inquantum natura existens sub culpa ordinatur per pœnam.* Quo fit vt beati nollient talem pœnam, sed liberationem ab inferno, si Deus vellet, quæ nolitio, aut volitio, cùm sit conditionalis, nullam tristitiam efficit in beatis.

145. Huic sectioni finem imponam præclaris sancti Gregorii verbis, homilia 40. in Euangelia, vbi de cognitione, quam habent Beati de pœnis damnatorum, sic loquitur: *iusti verò in tormentis semper intuentur iniustos, vt hinc eorum gaudium crescat: quia malum conspiciunt, quod misericorditer euaserunt, tantóque maiores redemptori suo gratias referunt, quantò vident in aliis, quod ipsi perpeti, si essent relicti, potuerunt. Nec illam tantæ beatitudinis claritatem apud iustorum animum fuscat aspecta pœna reproborum, quia, vbi iam compassio miseriæ non erit, minui proculdubio beatorum lætitia non valebit. Quid autem mirum, si, dum iusti iniustorum tormenta conspiciunt, hoc eis veniat in obsequium gaudiorum, quando & in pictura niger color substernitur, vt albus vel rubeus clarior videatur? Nam, sicut dictum est, tantò bonis sua gaudia excrescunt, quantò eorum oculis damnatorum mala subteriacent, quæ euaserunt. Et quamuis eis sua gaudia ad perfruendum plenè sufficiant, mala tamen reproborum absque dubio semper aspiciunt: quia, qui creatoris sui claritatem vident, nihil in creatura agitur, quod videre non possint.*

SECTIO NONA.

De æternitate pœnæ damnatorum.

146. EX dictis initio quæstionis quartæ superioris colligi potest, quid hac de re senserit Origenes, nimirum tàm fœlicitatem iustorum, quàm miseriam impiorum tùm hominum, tùm dæmonum, quadam vicissitudine commutari, & tandem miseriam omnium aliquando finiendam: *sed illum & propter hoc*, inquid Augustinus 21. de

ciuitate Dei, c. 17. *& propter alia nonnulla non immeritò reprobauit Ecclesia.*

Alij vt memorat Augustinus libro citato, c. 18. putant in die judicij, omnes homines, etiam infideles, ab inferno liberandos orationibus sanctorum, non autem dæmones.

Alij verò non omnes homines, sed tantùm Christianos, per diuinam misericordiam liberandos. Alij solos Catholicos. Alij eos tantùm damnandos, qui dignas pro peccatis suis eleemosynas facere negligunt. De quibus omnibus agit Augustinus, eosque fusè refutat sequentibus capitibus.

Alij denique, quamuis æternitatem pœnarum inferni absolutè, & pro omnibus admiserint, voluerunt tamen aliquam in illis mitigationem esse, siue per misericordiam diuinam, hoc impetrantibus fidelium suffragiis, siue per iustitiam eiusdem, quasi relaxationem aliquam ipsâ exigente. Alij verò etiam intermissiones & ferias aliquas in iis posuerunt, per certa temporis interualla, vt Prudentius in hymno qui incipit *inuentur rutuli*: vbi sic ait:

Sunt & spiritibus sæpè nocentibus
Pœnarum celebres sub stygе feriæ.

147. Dicendum tamen est primò contra primam opinionem, damnatorum pœnas futuras propriè æternas, hoc est, numquam finiendas. Hæc est certa fidei Catholicæ veritas, communi assensu Patrum, & Theologorum recepta, definita etiam in concilio Tridentino, sess. 6. c. 14. & canone 30. Item sess. 14. canone 5. de Sacramento pœnitentiæ: vbi pœnam inferni nominat *æternam*.

Continetur item in locis innumeris sacræ Scripturæ. In primis enim dicit Christus Mathæi 25. *discedite à me maledicti in ignem æternum.* Et ne quis ignem quidem æternum futurum dicat, non autem pœnam ignis, additur in fine capitis: *& ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam.* Marci 3. 29 *qui autem blasphemauerit in spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed reus erit æterni delicti.*

Item Danielis 12. *qui dormiunt in terræ puluere euigilabunt, alii in vitam æternam, & alij in opprobrium vt videant semper*, seu *vileant semper*, hoc est, in perpetua sint confusione, & contemptu. Vbi particula *semper*, excludit effugium, quòd *æternum* sæpè in Scriptura significat tantummodò longum aliquod tempus. Quod etiam excluditur aliis in locis, vt Isaiæ vltimo, in fine: *vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur*, Mathæi 3. 12. *paleas comburet igni inextinguibili.* Idem habetur Marci 9. 43. *ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, vbi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur.* Apo-

calypsis 20. *in stagno ignis & sulphuris cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum.* Et 1. Cor. 6. 9. *iniqui regnum Dei non possidebunt. Nolite errare, neque fornicarij, neque adulteri regnum Dei possidebunt.* Qui textus est expressissimus : si enim pœna inferni non esset æterna, qui liberarentur, ad regnum Dei sine dubio assumerentur.

148. Meritò ergo hanc opinionem inter hæreses recensuerunt Epiphanius hæresi sexta: Augustinus lib. de hæresibus, ad quod vult Deum, tomo 6. Hieronymus in epistola contrà hæreses Ioannis Hierosolymitani, & alii. Vnde Gregorius Magnus lib. 4. dialogorum, c. 44. ait: *constat nimirum, & incunctanter verum est, quia sicut finis non est gaudio bonorum, ità finis non erit tormento malorum. Nam cùm veritas dicat ibunt impij in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam, quia verum est quod promisit, falsum proculdubio non erit quod minatus est Deus.*

Instante autem Petro aliquem posse dicere, Deum peccantibus æternam pœnam ideò tantùm minari, vt eos à peccatorum perpetratione compescat. Respondet Gregorius : *si falsum est quod minatus est, vt ab iniustitia corrigeret ; etiam falsa est pollicitus, vt ad justitiam prouocaret. Sed quis hoc dicere vel insanus præsumat? & si minatus est quod non erat impleturus, dum asserere eum misericordem volumus, fallacem, quod dici nefas est, prædicare compellimur.*

149. Plurimæ quoque suppetunt rationes ad æternitatem istam comprobandam, præcipuas reperire licet in sancto Thoma, libro 3. contra Gentiles, c. 144. Item in supplemento tertiæ partis, q. 99. &, quod idem est, libro 4. sent. dist. 46. q. 1. a. 3. & q. 2. a. 3. & 1. 2. q. 87. a. 3.

In primis enim, etiam secundùm Philosophum 5 Ethic. c. 5. *pœna taxatur secundùm dignitatem eius, in quem peccatur.* Vnde grauiùs puniri debet qui principem alapâ percutit, quàm qui rusticum, aliumue hominem. Quicunque autem mortaliter peccat, Deum offendit, legem eius violando, & tribuens creaturæ rationem finis vltimi, qui est honor soli Deo debitus, iuxtà illud Pauli ad Romanos 1. 21. & 25. *cùm cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, & seruierunt creaturæ potiùs quàm creatori.* Cùm ergo Deus sit infinitæ dignitatis, & maiestatis, quicunque illum offendit, mortaliter peccando, dignus est pœnâ infinitâ, non intensiuè, quia hoc creditur communiter impossibile, aut creatura capax non est qualitatis infinitæ; sed extensiuè, & in durationè interminabili.

150. Secundò : quandiu culpa manet, non debet pœna illi debita cessare : sed culpa semper, & in æternum manet, quia non tollitur culpa sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere :

ergo pœna debet in æternum durare.

Tertiò: eádem iuſtitiæ ratione pœna peccatis, & præmium bonis actibus aſſignari debet: ſed præmium virtutis, & bonorum operum eſt beatitudo, quæ æterna eſt, vt patet ex quæſtione 4. ergo & pœna per quam peccator à beatitudine excluditur, debet eſſe æterna.

Quartò: homo non eſt aptus natus poſſidere finem vltimum in iſta vita, ſed in alia: ergo priuatio talis finis debet eſſe pœna alterius vitæ. Poſt hanc autem vitam non remanet facultas homini illum adipiſcendi, quia reperitur in termino, ſeu extrà ſtatum viæ, & meriti: ac proinde oportet, vt, qui hac pœnà punitur, remaneat in æternum vltimo fine priuatus.

Ad hanc rationem reſpicit Auguſtinus in ipſo fine libri 18. de ciuitate Dei, vbi terrenam, & cœleſtem ciuitatem inter ſe conferens ait: *ambæ temporalibus vel bonis pariter vtuntur, vel malis pariter affliguntur, diuersâ fide, diuersâ ſpe, diuerſo amore, donec vltimo iudicio ſeparentur, & percipiat vnaquæque ſuum finem, cuius nullus eſt finis.*

151. Quintò: ex naturali æquitate quicunque debet priuari bono, contrà quod agit, quia ex hoc ſe tali bono reddit indignum: ideóque contrà rempublicam grauiter peccans priuatur ſocietate reipublicæ vel per mortem, vel per exilium perpetuum. Eadem autem eſt comparatio totius vitæ præſentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad ſocietatem beatorum. Qui ergo contrà vltimum finem mortaliter peccat, & contrà charitatem, per quam ſocietas beatorum conſtat, in æternum debet puniri, & tali ſocietate priuari. Nam per accidens eſt quòd pœna à ciuitate inflicta, non ſit perpetua, ipſo homine, aut ciuitate deficiente: quia, ſi homo in perpetuum viueret, pœna exilii in eo perpetuò duraret.

Ad hanc rationem refertur quod habet Auguſtinus 21. de ciuitate, c. 11. poſt medium: *ſicut enim non efficiunt leges huius ciuitatis, vt in eam quiſque reuocetur occiſus, ſic nec illius, vt in vitam reuocetur æternam ſecundâ morte damnatus.* Et initio capitis ſequentis: *factus eſt malo dignus æterno, qui hoc in ſe peremit bonum, quod eſſe poſſet æternum.*

152. Sextò: apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur. Quando enim voluntas perfecta eſt, & completa, non ceſſatur ab actu exteriori, niſi propter impotentiam faciendi: ac proinde nihil propter hoc diminuitur de merito, vt docet ſanctus Thomas 1. 2. q. 20. a. 4. in fine: quia talis defectus eſt ſimpliciter inuoluntarius.

Igitur qui propter bonum aliquod temporale auerſus eſt ab vltimo fine, qui in æternum poſſidetur, præpoſuit fruitionem temporalē illius boni temporalis æternæ fruitioni vltimi finis, & ſic in tali bono finem

ſuum

ſuum vltimum conſtituit, ac proinde totam vitam ad illud peccatum ordinauit, quia tota vita ad finem vitæ ordinatur; & ſic vellet perpetuò in peccato permanere, ſi ſibi impuné liceret.

Item qui peccatum mortale committit, ſeſe ad talem ſtatum reducit, à quo non poteſt viribus proprijs, & abſque ſupernaturali Dei auxilio liberari: ergo hoc ipſo, quòd vult peccare, vult conſequenter manere perpetuò in peccato: quod à Theologis dicitur, *hominem in ſuo æterno peccaſſe*: Ergo, ſecundùm diuinum judiciũ, ità puniri debet, ac ſi æternaliter peccaſſet: ſed pro æterno peccato æterna pœna debetur: ergo ei, qui ab vltimo fine auertitur, pœna æterna debetur, & æterna illius finis priuatio. Vnde ſanctus Gregorius lib. 4. dialogorum, c. 44. ait: *ad magnam iuſtitiam iudicantis pertinet, vt numquam careant ſupplicio, qui in hac vita numquam voluerunt carere peccato.*

153 Obijcies: pœna iuſta non debet excedere culpam, quia iuſtitia æquitas eſt. Vnde dicitur Deuteronomij 25 *ſecundùm menſuram delicti erit & plagarum modus*: ſed peccatum committitur in breui finitoque tempore: non ergo debet pœna æternâ puniri.

Prætereà: ex 2. Ethic. c. 2. pœnæ ſunt quædam medicinæ, & ad correctionem à iuſto iudice ordinatæ: ergo non debent eſſe æternæ, quia ſic carerent fine intento, nec damnatis, nec aliis ad correctionem prodeſſent.

Tertiò: Deus, qui pius eſt, & miſericors, cruciatu non paſcitur, nec in perditione hominum delectatur, Sapientiæ 1. 13. vnde, cùm nulla vtilitas poſſit in æternitate pœnæ procedere, non videtur quòd pœnæ inferni debeant eſſe æternæ. Adde, quod nihil quod eſt per accidens, perpetuum eſt ex 1. cœli, textu 15. pœna autem, cùm ſit contrà naturam, eſt per accidens: & ità nequit eſſe perpetua. Præterquam quòd deberet potius creatura annihilari quia ob ingratitudinem dicitur quis debere acceptis beneficiis priuari: peccator autem eſt maximoperè ingratus, abutens *eſſe* accepto à Deo.

154. Reſpondeo ad primum, duplicem poſſe diſtingui magnitudinem, ſeu quantitatem in pœna aliqua, alteram ſecundùm intenſionem acerbitatis; alteram ſecundùm durationem temporis. Quantitas pœnæ ſecundùm intenſionem acerbitatis reſpondet grauitati culpæ, ità vt qui grauiùs peccauit, debeat grauiùs puniri: quantitas verò pœnæ ſecundùm durationem, non reſpondet durationi culpæ: in nullo quippe iudicio requiritur vt pœna adæquetur culpæ ſecundùm durationem.

Vnde Auguſtinus 21. de ciuitate, c. 11. ait: *nec quiſquam extitit qui ſenſuerit tam cito nocentium finienda eſſe tormenta, quam citò factum eſt vel homicidium, vel adulterium, vel ſacrilegium, vel quodlibet aliud ſcelus,*

non temporis longitudine sed iniquitatis, & impietatis magnitudine metiendum. Qui verò pro aliquo grandi crimine morte mulctatur, numquid mora, quâ occiditur, quæ perbrevis est, eius supplicium leges æstimant, & non quòd eum in sempiternum auferunt de societate viuentium? Quod est autem de ista ciuitate mortali homines supplicio primæ mortis, hoc est, de ciuitate illa immortali homines supplicio secundæ mortis auferre.

155 Potest, secundò, responderi cum Gregorio libro 34. moralium, c. 16. quod quamuis culpa sit actu temporalis, & breuis, voluntate tamen est æterna, vt dictum est numero 152. quia hoc ipso quod finem suum in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi, præsertim quia in tali statu, & finis intentione, separatur anima à corpore, & in infernum truditur, seruando semper pessimum illum affectum sui ipsius, & finis electi, propter quod in malo obstinata in æternum manebit, saltem defectu gratiæ diuinæ Præclara sunt Gregorij verba: *quibus, inquit, citiùs respondemus quòd rectè dicerent, si iudex iustus districtusque veniens non corda hominum sed facta pensaret Iniqui enim ideò tunc cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine viuere, vt sine fine potuissent in iniquitatibus permanere. Nam magis appetunt peccare, quàm viuere: & ideò hic semper viuere cupiunt, vt numquam desinant peccare cum viuunt. Ad districti ergo iudicis iustitiam pertinet vt numquam careant supplicio quorum mens in hac vita numquam voluit carere peccato, & nullus detur iniquo terminus vltionis, qui, quamdiu valuit, habere noluit terminum criminis.*

His consonat Scotus dist. 46. quarti, q. 4. num 10 7. dum ait: *iustè enim relinquit, vel non remittit, siue quia voluntas voluntariè continuò malè vult: siue quia vsque ad terminum viæ permansit in peccato sine pœnitentia, quod tamen tempus erat sibi præcisè taxatum ad pœnitendum: siue tertiò, quia peccauit in via, vbi demeruit sic derelinqui.*

156. Ad secundum dicendum est aliquas quidem pœnas esse medicinales, & ad correctionem delinquentium, quando non priuantur omninò societate ciuitatis; sed quando delinquentes penitùs exterminantur vel exilio, vel suspendio, &c. tales pœnæ non sunt ad emendationem delinquentium, sed aliorum: vt enim dicitur Prouerbiorum 19. 25 *pestilente flagellato stultus sapientior erit.* Et huiusmodi sunt pœnæ damnatorum, quæ sunt ad correctionem fidelium, quatenus earum consideratione abstinent à peccatis, iuxtà illud psalmi 59. 6. 7. *dedisti metuentibus te significationem, vt fugiant à facie arcus, vt liberentur dilecti tui.*

157. Ad tertium respondetur Deum non pasci vel delectari pœnis damnatorum propter pœnas ipsas secundùm se, sed delectatur ordine iustitiæ, quæ tales pœnas exigit, & quæ Deo accepta est propter

seipsam. Vnde tales pœnæ vtiles sunt ad huiusmodi ordinem, atque etiam ad hoc vt electi gaudeant, quòd tales pœnas euaserunt. Hoc vtrumque complexus est Gregorius, tum libro 4. dialogorum, c. 44. & libro 34. moralium, c. 16. vbi sic ait, *omnipotens Deus, qui pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem iustus est, ab iniquorum vltione in perpetuum non sedatur. Sed iniqui omnes æterno supplicio, & quidem suâ iniquitate puniuntur, & tamen ad aliquid concremantur, scilicet vt iusti omnes & in Deo videant gaudia, quæ percipiunt, & in istis respiciant supplicia quæ euaserunt: vt tantò in æternum magis diuinæ gratiæ debitores se esse cognoscant, quantò in æternum mala puniri conspiciunt, quæ eius adiutorio vitare potuerunt.*

158. Et ex his patet responsio ad 4. Quamuis enim pœna ordinetur per accidens ad naturam, per se tamen ordinatur ad iustitiam Dei manifestandam, & executioni mandandam contrà violationem ordinis legis diuinæ: ideòque tali inordinatione durante debet pœna semper durare.

Vel, quod idem est, quamuis pœna respondeat per accidens naturæ secundùm se: respondet tamen per se naturæ culpâ infectæ. Vnde quia culpa perpetuò manebit in natura damnata, ideò pœna erit in inferno perpetua.

Vltimum verò soluitur ex eo quòd ipsum *esse* requiritur ad pœnam sentiendam: & ideò licet peccator hoc ipso quòd peccat contrà Deum, qui est author essendi, mereatur ipsum *esse* amittere; consideratâ tamen inordinatione actus peccati, non debet *esse* amittere, sed potiùs in eo conseruari, vt ità debitam pœnam exoluat, atque sentiat.

159. Dicendum est, secundò, contrà cæteros omnes sententias suprà recensitas, omnes omninò damnatos, absolutâ Dei sententiâ inferno adiudicatos, in æternum fore cruciandos, nec vnquam à suis pœnis liberandos. Hæc conclusio manifesta fit ex dictis: textus enim sacræ Scripturæ citati pœnas inferni futuras æternas manifestè declarant: & quòd in iudicio omnes homines non debeant ex ipsis erui, precibus Sanctorum, patet ex textu illo Mathæi 25. *discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis eius.* Vbi verba Christi diriguntur ad homines impios.

Neque sancti orabunt pro damnatis magis quàm pro Dæmonibus, licet in hac vita orent pro suis inimicis cæteriscque hominibus, *vt det illis Deus pœnitentiam, & respiscant à laqueis Diaboli*, 2. Thimoth. 2. Et quando dicitur sapientiæ 11. *misereris omnium Domine*: & ad Romanos 11. 32. *conclusit Deus omnia in incredulitate, vt omnium misereatur.* Intelligitur Deum misereri omnium quantùm in ipso est, inquit sanctus Thomas, sed ad eos non extenditur eius misericordia, qui

se ipsâ indignos fecerunt, vt damnati.

Alius verò locus intelligitur *pro generibus singulorum*, non verò *pro singulis generum*, & secundùm statum viæ, quia Deus misertus est tùm Gentilibus, tùm Iudæis, licet non omnibus, qui non sunt conuersi.

160 Quòd autem nec omnes Christiani debeant ab inferno eximi, imò nec omnes Catholici, patet ex eo quòd hæretici, & hæresiarchæ peiores sunt infidelibus 2. Petri 2. 21. *melius enim erat eis viam iustitiæ non agnoscere, quàm post agnitionem retrorsum conuerti ab eo, quod illis traditum est.* Item Mathæi 7. 21. *non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum Cœlorum.* Nam Iacobi 2. *fides sine operibus mortua est;* nec sufficit in ea perseuerare ad vitandas pœnas inferni, nisi ab aliis peccatis abstineatur.

Non sufficit etiam misericordiæ vacare operibus, nisi peccata mortalia euitentur, quia sine charitate erga Deum nemo illi placere potest: vnde capite 13. primæ ad Corinthios, versu 3. dicitur: *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*: multùm autem prodesset, si ab inferni cruciatibus tandem eximeret. Prima item ad Cor. c. 6. non diceret Paulus: *neque fornicarii, neque adulteri regnum Dei possidebunt*: sed diceret tantùm, *immisericordes.* Neque Iacobus c. 2. diceret: *quicunque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus.*

Vnde ad salutem requiritur, vt tales misericordiæ actus veræ pœnitentiæ coniungantur, & veniam à Deo impetrent, faciendo sibi *amicos de mammona iniquitatis*, Lucæ 16. 9. quomodò seruatur illud Ecclesiastici 30. 24. *miserere animæ tuæ placens Deo.* Hanc denique conclusionem vniuersalem fecit Ecclesia cum Athanasio in fine sui symboli: *& qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam, qui verò mala, in ignem æternum*, & Iob. 7. 9 *sicut consumitur nubes & pertranssit; sic qui descenderit ad inferos, non ascendet.* Et Ecclesiastæ 11. 3. *si ceciderit lignum ad austrum, aut aquilonem in quocunque loco ceciderit, ibi erit.* Et ità excluditur omnis mutatio ex altero in alterum, quia homo tunc constituitur in termino, ex quo non fit recursus.

161. Dicendum est tertiò, nullas ferias, nullas pœnarum remissiones in inferno futuras. Est communis Doctorum sententia, & determinata ab Ecclesia in officio mortuorum: *in inferno nulla est redemptio.* Particula enim, *nulla*, non tantùm indicat nullos inde exituros, sed etiam pœnam eorum non remitti, nec vllo refrigerio mitigari.

Ratio est, quia sunt obstinati in odio erga Deum, nec possunt aliquo bono erga eum affectu tangi: ideóque dicitur Psalmo 6. versu 5. *conuertere Domine, & eripe animam meam*, in ista scilicet vita, *quo-*

niam non est in morte qui memor sit tui, in inferno autem quis confitebitur tibi? Vnde non sunt misericordiæ eius capaces, sicut capaces non sunt dolere de peccatis propter Deum. Ideóque rectè dicit sanctus Thomas dist. 45. q. 2. a. 2. quæstiuncula 1. hanc opinionem *repugnare diuinæ prouidentiæ, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit: culpa autem ordinari non potest, nisi per pœnam: vnde non potest esse vt pœna tollatur, nisi prius culpa expietur: & ideò cùm culpa continuè maneat in damnatis, eorum pœna nullatenus interrumpitur.*

162. Præterea: non licet orare aut sacrificium offerre pro damnatis, vt habet communis Ecclesiæ sensus, & consuetudo, quemadmodum docet Augustinus 21. de ciuitate Dei, c. 24. *si qui autem*, inquit, *vsque ad mortem habebunt cor impœnitens, numquid iam pro eis, id est, pro talium defunctorum spiritibus orat Ecclesia? cur ità, nisi quia iam in parte Diaboli computantur, qui dum essent in corpore non sunt translati ad Christum? Eadem itaque causa est cur non oretur tunc pro hominibus æterno igne puniendis, quæ causa est vt neque nunc, neque tunc, oretur pro Angelis malis.*

Idem docet sanctus Dionysius capite 7. cœlestis hierarchiæ, his verbis. *Summus Sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc auerteretur à diuino ordine.* Vnde censetur communiter graue peccatum pro damnatis orare. Si autem possent eorum pœnæ mitigari, non esset peccatum sic orare. De hoc tamen vide infrà, numero 194. vbi de remissione pœnæ venialibus peccatis debitæ agitur.

Accedit Gregorius libro 4. dialogorum, c. 44. in fine, & libro 34. moralium, c. 16. vbi sic habet: *eadem causa est, cur non oretur tunc pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc etiam causa est vt non orent sancti homines pro hominibus infidelibus, impiisque defunctis; quia de eis vtique, quos æterno deputatos supplicio iam nouerunt, ante illum iustum iudicis conspectum orationis suæ meritum cassari refugiunt.*

163. Denique: si orationibus Sanctorum possent mitigari, vel minui pœnæ damnatorum, possent quoque omninò extingui, & exhauriri, quia, cùm finitæ sint secundùm intensionem, multiplicatis suffragiis penitùs finirentur, & sic in errorem Origenis incideretur. Nec valet effugium Porretanorum, seu Sequacium Gilberti Porretani Episcopi Pictauiensis, qui tamen errores suos reuocauit. Hi enim dicebant huiusmodi pœnarum diminutionem fieri, sicut fit diuisio lineæ per partes proportionales, vt si auferatur primò quarta pars totius lineæ, tum quartâ illius quartæ, & sic in infinitum. Non valet, inquam, tùm quia diuisio infinita conueniens quantitati, non videtur, inquit sanctus Thomas, posse transferri ad quantitatem spiritualem: tùm quia nulla est ratio cur secundum suffragium diminuat minus de pœna, quàm

primum, si sit æqualis valoris: tùm quia non potest diminui pœna, nisi minuatur culpa, sicut nec auferri, nisi eâ ablatâ: tùm denique, quia in diuisione lineæ tandem deuenitur ad aliquid insensibile, & sic deueniretur ad tam paruam pœnam, vt non sentiretur, & sic non esset pœna. Lege ibidem Sanctum Doctorem, vbi citat Præpositiuum, & Antissiodorensem, hoc est Guilhelmum Episcopum Antissiodorensem, vulgò Altissiodorensem, pro huiusmodi errore.

SECTIO DECIMA.

Multa alia circà damnatos quæsita explicantur.

164. QVæres primò, vtrùm damnati peccare possint? Quamuis enim suprà, à numero 136. omnem damnatorum voluntatem malam esse dixerimus, & in malo obstinatam, potest tamen aliqua supereſſe difficultas, vtrùm in tali mala voluntate peccent, propter quædam doctorum verba, quibus illud negari videtur.

Respondeo igitur damnatos, tùm dæmones, tùm homines continuò peccatores. Ita Doctores communiter post diuum Thomam 1. p. q. 64. a. 2. ad 5. vbi loquens de actu dæmonis ex voluntate eius deliberata procedente, dicit: *talis actus dæmonis semper est malus: quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benefacit, sicut dum veritatem dicit, vt decipiat.* Et 1. 2. q. 89. a. 4. in fine ait: *Angeli mali in nihil mouentur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum, & ideò in omnibus peccant mortaliter quæcunque propriâ voluntate agunt.*

165. Nulla autem apparet ratio cur de hominibus damnatis idem non dicatur, cùm eorum voluntas sit eodem modo obstinata in malo. Ideóque illud etiam fatetur de hominibus idem sanctus Doctor in 4. dist. 50. q. 2. a. 1. quæstiuncula 6. siue q. 98. supplementi tertiæ partis, a. 6. Vnde sicut omnis Sanctorum actus est actus charitatis, quia vel formaliter, vel virtualiter operantur omnia in ordine ad debitum finem, qui est Deus; ac proinde dicitur de illis primâ Corinthiorum 13. 8. *charitas numquam excidit*: ità omnis actus damnatorum, cùm sint omninò auersi ab vltimo fine rectæ voluntatis, nempe Deo, & eius iustitia est actus odij Dei, saltem virtualiter, & actus amoris proprij, cùm se stabiliuerint pro vltimo fine, peccãdo mortaliter. Et ità de ipsis dicitur Psalmo 73. 28. *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Et sicut de Sanctis dicitur Psalmo 83. 5. *beati qui habitant in domo tua, Domine,*

in sæcula sæculorum laudabunt te. Ità dicitur de damnatis Apocalypsis 16. 9 *& blasphemauerunt nomen Dei habentis potestatem super has plagas.* Nam *detestatio diuinæ iustitiæ est in eis interior cordis blasphemia: & credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia sicut in Sanctis vocalis laus Dei*: inquit sanctus Thomas 2. 2. q. 13. a. 4.

166. Quòd autem mala illa damnatorum voluntas, & ab vltimo fine Deo auersa, habeat rationem peccati, non videtur posse rationabiliter negari. Quod enim est contrà legem Dei æternam, non potest non displicere Deo, illumque offendere, ac proinde rationem peccati vendicare, ideóque omne illud quod voluntariè, & liberè contrà eam committitur siue in hac vita, siue in alia, peccatum est, sicut omne quod voluntariè fit secundùm eius præscriptum, siue in via, siue in patria, est opus bonum, & peccato oppositum: vnde dicitur Psalmo 118. *custodiam legem tuam semper, in sæculum & in sæculum sæculi*; quòd æternitatem importat.

Neque obstat, quòd voluntas damnatorum immobiliter inhæreat malo fini præelecto, dum erat in via, & nequeat consequenter de malo in bonum mutari: non enim ideò caret libero arbitrio, cuius est eligere: nam electio non est vltimi finis, sed eorum, quæ sunt ad finem, circà quæ liberè versantur damnati. Quapropter, inquit diuus Thomas lib. 4. contrà Gentiles, c. 95. paulò ante finem, *sicut non repugnat libero arbitrio, quòd immobili voluntate desideramus beatitudinem, & miseriam fugimus in communi: ità non erit contrarium libero arbitrio, quòd voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in vltimum finem.*

Neque item obstat quod ad impossibile nemo teneatur; impossibile autem sit damnato, defectu saltem gratiæ, sese ad Deum conuertere, & à peccato cessare: quia, vt rectè ait D. Thomas q. 16. de malo a. 5. ad 11. *sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed considerata ebrietatis voluntariâ causâ, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam: ità etiam potest intelligi quod diabolus tenetur conuerti ad Deum, quamuis hoc ei sit impossibile secundùm præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa deuenit.*

167. Oppones multa loca Patrum negantium damnatos peccare, & in primis sancti Ambrosij c. 7. libri de bono mortis, his verbis: *impius quamdiu viuit, peccatum auget; moriatur, peccare desinit.* Et libro 2. de Abel & Caïn, c. 9. *mors peccatoris finem peccandi affert.* Et capite 10. *si nocentes moriuntur qui gradum à peccatis reuocare noluerint: vel inuiti tamen finem non naturæ, sed culpæ adipiscuntur, ne plura delinquant.*

Non aliter loquitur Hieronymus super caput quartum Malachiæ dicens de impiis, *cùm eos inflammauerit, atque combusserit dies Domini, non relinquet in eis vllam radicem, & germen malitiæ.* Et illud capitis primi Sophoniæ: *conticuit omnis populus Chanaam*, sic habet: *blasphemiam eorum in die iudicii cessare significat, & eos, quod in altum posuerunt, linguamque ad terram vsque penetrantem, æterno silentio conticescere.* Et super caput 9. Ecclesiastæ ait mortuos nec iustè agere posse, nec peccare, nec adjicere virtutes aut vitia, loquens vniuersaliter de malis & de bonis.

Augustinus verò libro 3. de doctrina Christiana, c. 11. tomo 3. loquens de damnatis ait: *cum quibus euertitur ipsa cupiditas, qui eam vincere noluerunt.* Si autem cupiditas tollitur, eius effectus, nempe peccatum, tolli debet. Et c. 111. Enchiridij eodem tomo sic ait: *suos fines habebunt ciuitates duæ, vna bonorum, altera malorum; illis voluntas, istis facultas non poterit vlla esse peccandi.*

168. His omnibus vno verbo satisfieri posse videtur, nempe sanctos Patres velle tantùm impios post mortem priuari facultate peccandi, quam habebant in hac vitâ, fruendo voluptatibus, & cupiditatis passionibus indulgendo. Hunc sensum indicat Augustinus tomo 195. homilia 19. in fine: *pereunt ergo peccata tua, sed tecum: non enim in gehenna peccare permitteris, aut cùm te cœperit torquere ignis æternus, de satiandis libidinibus cogitabis.*

Vel loquuntur de augmento meritorum, de quo statim agemus. Aut de augmento virtutum, & vitiorum, vt patet in dictis Hieronymi loquentis de bonis æquè ac de malis. Vel intendunt quod nullatenus licebit malis ampliùs nocere bonis, & sanctis, iuxtà illud Isaiæ 11. 9. *non nocebunt in vniuerso sancto monte meo:* quia, licet habeant prauam ad hoc voluntatem, carent tamen actu seu effectu. Sensus iste indicatur ab auctore operis imperfecti super Mathæum, homilia 19. inter opera Chrysostomi, his verbis: *iniqui nec post mortem desinunt esse iniqui, quia, etsi peccare non possint peccandi tamen propositum tenent.* In quibus constat, *peccare*, idem esse quod malam voluntatem exequi cum posterius nocumento.

169. Quæres secundò, vtrùm damnati sic peccando demereantur, & nouam pœnam incurrant, siue ante judicium postremum, siue post illud?

Respondeo primò, post extremum iudicium nullum fore demeritum in damnatis, sicut nec meritum in beatis, quo illi supplicium aliquod nouum incurrant, aut isti præmium aliquod recipiant. Hæc est communis sententia, quam docet diuus Thomas in 4. dist. 50. q. 2. a. 1. quæstiuncula 6. siue q. 98. supplementi, a. 6. cuius ratio est, quia

quia post diem iudicii erit vltima consummatio bonorum, & malorum, ità quod nihil erit addendum vlterius de bono vel malo. Nam mereri vel demereri pertinet ad statum viæ ex ordinatione diuina; tunc autem erunt omnes in termino; in termino autem cessat motus, qui ad illum tendit. Vnde bona in beatis non erunt meritoria, sed ad præmium beatitudinis eorum pertinentia. Et mala similiter in damnatis non erunt demeritoria, sed ad pœnam damnationis eorum pertinentia.

170. Dices: ergo damnati dici debent reportare commodum ex sua damnatione quatenus in via demerebantur, non autem in termino. Deinde si quid impedit damnatos demereri, maximè quia in eis reperitur quædam peccandi necessitas: sed hoc non impedit. Nam licet actus aliquis non sit in se liber, si tamen eius causa fuerit nobis voluntaria, non desinit esse demeritorius, imò *duplices meretur multationes*, ex 3. Ethic. c. 7. vt cum quis voluntariè ebrius occidit hominem: ergo similiter cùm damnati fuerint sibi causa voluntaria propriæ obstinationis, ex qua sequitur aliqua peccandi necessitas, non ideò non demerentur; & ità debent puniri.

171. Ad primum negatur, damnatos reportare commodum ex peccato, seu ex damnatione, licet non demereantur, quia non potest maius fingi incommodum, quàm ad summum malorum peruenisse, propter quod demereri non possunt.

Ad aliud dicitur damnatos non ideò non demereri, quia necessitatem habeant peccandi, sed quia sunt in terminô, & ad summum deuenere malorum: quamuis negandum non sit necessitatem peccandi, cuius sumus causa propter peccatum aliquod antecedens, excusare à peccato secundùm quod est necessitas quædam, eo quòd peccatum debet esse voluntarium: sed ideò non excusat, quia procedit à voluntate præcedente, quæ sic est causa peccati subsequentis, & ità totum demeritum ad primam culpam pertinere videtur, sicut demeritum homicidij in exemplo allato, ad culpam ebrietatis. Et ita docet sanctus Thomas citatâ quæstiunculâ sextâ ad 3.

172. Respondeo secundò, ante diem iudicii & beatos mereri secundùm aliquos Doctores, & damnatos demereri. Quod *non potest esse respectu præmij essentialis, vel pœnæ principalis*, inquit diuus Thomas quæstiunculâ citatâ, *cùm quantum ad hoc vtrique ad terminum peruenerint: potest tamen hoc esse respectu præmii accidentalis, vel pœnæ secundariæ, quæ possunt augeri vsque ad diem iudicii. Et hoc præcipuè in Dæmonibus, vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum Angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit pœna Dæmonum.* Idem docet in 2. dist. 5. q. 2. a. 2. & prima.

parte, q. 62. a. 9. ad 3. quamuis ibi velit melius dici quòd non mereantur, sed quòd acquirant prædictum gaudium, & alia beatitudinis accessoria, & accidentalia ex virtute beatitudinis: quod adnotauimus quæst. 4. numero 156.

173. Hanc autem opinionem de merito vsque ad diem iudicii tenent Albertus, Bonauentura, Gabriel. Item Sotus in 4. dist. 50. q. vnica, a. 4. concl. 3. adeò vt beati per actus liberos orationis, amoris, auxilij, &c. quæ ex charitate viatoribus impendunt, mereantur noua gaudia, nouas reuelationes, aliaque accessoria, & accidentalia beatitudinis ex accessu amicorum, ex peccatorum conuersione, & huiusmodi: sicut damnati nouas pœnas, dolores, & tristitias. Vnde dicitur Lucæ 15. *gaudium erit coram Angelis Dei super vno peccatore pœnitentiam agente.* De dæmonibus verò dicitur Geneseos 3. quòd Deus inflixerit pœnam serpenti, quò vsus est dæmon tamquam instrumento ad inducendam mulierem ad peccatum; quæ pœna sine dubio ad dæmonem directa est per symbolum serpentis. Et in exorcismis Ecclesiasticis sæpe intentantur dæmonibus maiores pœnæ, quibus coguntur ad id quod exorcistæ ab eis exigunt.

174. Quæres tertiò, vtrùm damnatos pœniteat de peccatis, quæ in hac vita commiserunt. Cùm enim velle se non peccasse, sit bona voluntas, quæ non reperitur apud inferos, non videtur quòd pœnitere valeant de peccatis. Imò sunt aliqui peccatores in hoc mundo, qui non pœnitent de peccatis commissis propter obcœcationem mentis, vt hæretici, vel propter obstinationem, vt *qui lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus pessimis*, Prouerbiorum 2. 14. maior autem est damnatorum peruersitas, quàm peccatorum in hoc mundo.

175. Respondeo, damnatos sine dubio maximè pœnitete de peccatis quæ in hac vita perpetrarunt, non quidem per se, sed per accidens. Pœnitere per se de peccato, inquit diuus Thomas, est abominari peccatum vt peccatum est, & propter turpitudinem iniquitatis. Pœnitere verò per accidens, est odisse peccatum ratione alicuius adiuncti, putà pœnæ, vel supplicii, &c. Damnati ergo non pœnitebunt de peccatis per se, quia voluntas malitiæ peccati in eis semper aderit: sed tantùm per accidens inquantum affligentur maximis cruciatibus ob peccata commissa, sistendo præcisè in eo, adeò vt eos non pœniteret seclusâ pœnâ: quæ est pessima pœnitentia. Nam alioqui potest esse bona, si quis non sistat in illa vt in termino, sed eâ vtatur tamquam medio ad satisfaciendum Deo, & recuperandum eius amorem.

Cœterùm, homines, etiam pessimi, dolent etiam de peccatis sicut damnati, scilicet per accidens, si pro eis puniantur. Vnde Augustinus in libro 83. quæstionum, quæstione 36. ait: *videmus etiam fero-*

ciſſimas beſtias dolore pœnarum à maximis voluptatibus abſtinere. Et Philoſophus 9. Et hic c. 4. *pœnitudine replentur praui: mox enim triſtantur de hoc quòd prius delectati ſunt.*

176. Quæres quartò, vtrùm Dæmones poſt iudiciũ debeant torquere homines, ſeu eorum ſupplicijs præeſſe, ſicut in hac vita tamquam iuſtitiæ diuinæ miniſtri ſolent eos affligere, & in inferno, durante hoc ſæculo, torquere, vt conſtat ex plurimis ſacræ Scripturæ teſtimonijs, in quibus fit mentio de hominibus à Dæmone obſeſſis: de vexatione ſancti Iob: de plagis Aegyptiorum, grandine, pruinâ, ſanguine; ranis &c. quæ Pſalmo 77. dicuntur *immiſſiones per Angelos malos.* Vnde Epheſiorum 2. & 6. dicuntur principes aëris huius, & poteſtates atque rectores tenebrarum harum. Et Mathæi 5. & 18. dicuntur miniſtri & tortores impiorum, qui in carcerem inferni mittuntur, donec reddant vniuerſum debitum. Per hos enim miniſtros intelligit Dæmones Remigius allatus à diuo Thoma in catena aurea, & Beda ſuper 12. Lucæ: Et ità ſentit diuus Thomas, vt adnotauimus numero 69. quòd ſcilicet Dæmones torqueant in inferno animas ſeparatas.

177. Reſpondeo duas in hoc eſſe ſententias Doctorum, vt memorat Magiſter in 4. diſtinctione 47. Alij enim volunt Dæmones non ſolùm in hoc ſeculo, ſed etiam in futuro poſt iudicium præfuturos tortores hominum in inferno, vt ſicut in iſto fuerunt incentores in culpa, ità in futuro ſint tortores in pœna. Nam dicitur Mathæi 18. 34. *tradidit eum tortoribus quoadusque redderet vniuerſum debitum: ſic & Pater meus cœleſtis faciet vobis, ſi non remiſeritis, &c.* Conſtat autem quòd numquam reddetur, vel remittetur tale debitum in inferno: ergo numquam à tortoribus fiet liberatio. Et hanc opinionem probabiliorem iudicat Sanctus Thomas diſt. 47. q. 1. a. 2. quæſtiuncula 4. & q. 89. tertiæ partis in ſupplemento, a. 4.

178. Alij verò exiſtimant, Dæmones poſt iudicium non habituros poteſtatem cruciandi homines: ſed ſicut Dæmones abſque vllius creaturæ miniſterio ſolâ Dei virtute cruciantur: ità ſolâ Dei virtute abſque Dæmonum miniſterio homines ipſos tunc cruciandos, adeò vt ceſſatura ſit omnis præfectura, & violentia poteſtatum Dæmonum. Et hoc probabilius putat Aeſtius in fine quarti ſententiarum, atque ſacræ Scripturæ conformius. Nam in primis hoc indicatur 1. Cor. 15. 24. his verbis: *cùm tradiderit regnum Deo, & patri, cùm euacuauerit* (hoc eſt ſuſtulerit) *omnem principatum & poteſtatem, & virtutem.* Igitur tunc ſublato omni ordine præfecturæ à Dæmonibus, cruciabuntur ipſi cum hominibus eodem loco, & pari conditione, vt communiter intelligitur illud Iob 10. 22. *vbi nullus ordo, ſed ſempiternus horror inhabitat.*

Confirmatur hoc etiam non parùm ex illo Mathæi 13. 49. *in consummatione sæculi exibunt Angeli, & separabunt malos de medio iustorum, & mittent eos in caminum ignis.* Nam mittere in caminum ignis tribuitur bonis Angelis, quod maximè tunc conueniebat fieri per Dæmones, si post iudicium aliqua remaneret in eis potestas ad cruciandos homines.

APPENDIX,

Siue

SECTIO VNDECIMA.

De pœna decedentium in solo peccato originali.

179. COmmunis est Doctorum sententia, & Ecclesiæ Catholicæ sensus, propriam culpæ originalis pœnam esse carentiam diuinæ visionis, & priuationem regni cœlestis, æternæque beatitudinis. Cùm enim, inquit diuus Thomas q. 5. de malo, a. 1. aliquis per peccatum à se abjicit illud, per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur vt illi subtrahatur tale bonum, & illa subtractio est conueniens pœna eius.

Vnde, quia iustitia originalis, quâ vires inferiores subdebantur rationi, erat quasi dispositio ad auxilium diuinum, seu ad diuinam gratiam, quâ mens humana ordinatur ad videndum Deum, & ad fruendum ipso; & talis iustitia originalis per peccatum originale subtrahatur, conueniens pœna peccati originalis est subtractio gratiæ, &, per consequens, visionis diuinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur. Et hoc est quod ait Innocentius libro 3. Decretalium, titulo 42. qui est de baptismo, & eius effectu, capite *maiores*, quòd originali peccato debetur *pro pœna carentia visionis diuinæ.*

180. Vt ergo liberetur homo à tali pœna necesse est vt liberetur à peccato originali, quod fit per Sanctum baptisma, iuxtà illam Domini nostri Iesu Christi sententiam Ioannis 3. 5. *nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Quamuis aliqui Doctores putent baptismum aquæ posse suppleri in paruulis, quando, aquâ deficiente, vel ipsis adhuc in vtero materno

conclusis, adhibetur signum crucis, aliaue pia ceremonia cum inuocatione Trinitatis; sic enim aiunt ipsos saluari voto vel precibus parentum, aut aliorum fidelium.

Ità sensit Gabriel Biel distinctione 4. libri quarti, Caietanus in tertiam partem, q. 68. in commentario secundi & vndecimi articuli; qui tamen commentarius in recentibus exemplaribus deletus seu expunctus est. De eadem re dubitauit Gerson in sermone de Natiuitate Virginis Mariæ habito in synodo Constantiensi, consideratione secunda, monens parentes vt si infans in vtero moriturus sit, nec baptizari possit, orent Deum & Sanctos, vt dignetur Christus baptismo Spiritus Sancti præueniendo consecrare: *quis enim scit*, inquit, *si fortè exaudiat.*

Idemque sentit Bonauentura de intentione ministri in distinct onem sextam eiusdem libri 4. q. 1. quærens enim quid sentiendum sit de salute paruuli baptisati à non habente intentionem baptizandi, respondet, pium esse credere quòd summus Sacerdos suppleat; instè tamen facere si non faciat. Nec ab eo dissentit Durandus q. 2. numero 12.

181. Nihilominùs reprobatur communiter prædicta sententia, vtpote contraria communi Patrum sensui, & Ecclesiæ traditioni. Vnde sanctus Augustinus tomo 2. epistola 26. ad Hieronymum satis ante finem sic ait: *quisquis dixerit quòd in Christo viuificabuntur etiam paruuli, qui sine Sacramenti eius participatione de vita exeunt, hic profectò & contra Apostolicam prædicationem venit, & totam condemnat Ecclesiam: vbi propterea cùm baptizandis paruulis festinatur, & curritur, quia sine dubio, creditur aliter eos in Christo viuificari omninò non posse.* Et libro 3. de anima & eius origine cap. 9. tomo 7. *noli credere, noli dicere, noli docere, infantes antequam baptizentur morte præuentos peruenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, si vis esse Catholicus.* Idem alijs in locis penè innumeris.

Constat etiam hoc ex sancto Gregorio, lib. 4. moralium, c. 2. his verbis: *quisquis regenerationis vndâ non soluitur, reatus primi vinculis ligatus tenetur . . quia is quem salutis vnda non diluit, originalis culpæ supplicia non amittit, apertè per semetipsam veritas perhibet dicens, nisi quis renatus fuerit*, &c.

Neque deest auctoritas Conciliorum generalium, Florentini in decreto de Sacramentis, & Tridentini sessione 5. canone 4. & sess 7. canone 5. de baptismo: *si quis dixerit baptismum liberum, esse, hoc est non necessarium ad salutem, anathema sit.*

182. Constans ergo veritas est, decedentes sine baptismo, & in originali culpa morientes priuari regno Christi & Dei, & numquam di-

ni à visione fruituros : atque huiusmodi carentiam & priuationem esse propriam originalis peccati pœnam, quæ dicitur pœna damni. Sed verùm eis etiam debeatur pœna sensus controuersia esse potest, propter quam sectionem istam instituimus.

Circà hoc opinio est quorumdam recentiorum, inter quos Florentius Conrius Archiepiscopus Thuamensis in suo de statu paruulorum &c. tractatu : qui cortici literæ sancti Augustini nimium addicti existimant omnes in originali peccato morientes, ità fore puniendos, vt eádem pœnâ sensus, quâ cœteri damnati puniantur, licet omnium mitissimà, vt habet Augustinus tomo 3. in Enchiridio ad Laurentium c. 93.

Probant autem suam sententiam in primis ex libro de fide ad Petrum diaconum, c. 27. tomo 3. vbi Augustinus sic habet : *firmissimè tene, & nullatenus dubites paruulos qui sine in vteris matrum viuere incipiant, & ibi moriuntur, sine cùm de matribus nati sine Sacramento sancti Baptismatis de hoc sæculo transeunt, ignis æterni sempiterno supplicio puniendos.*

Prætereà in libro de fide, & operibus, c. 3. tomo 4. dicit quòd paruuli decedentes sine baptismo, experientur gehennam. Sed *gehenna* indicat pœnam sensus : ergo non punientur solâ pœnâ damni.

Neque ab eo dissentit Gregorius libro 9. moralium, c. 12. his verbis : *nonnulli priùs à præsenti luce subtrahuntur, quàm ad proferenda bona, malaue merita actiuæ vitæ perueniant, quos quia à culpa originis Sacramenta salutis non liberant, illuc ad tormenta perueniunt.* Tormentum autem nominat pœnam sensus.

183. Isti tamen textus non vrgent. Non quidem primus, quia liber illi *de fide ad Petrum*, non est Augustini, vt adnotat Erasmus, cùm phrasis illius sit abjectior & impurior, quàm Phrasis Augustini. Insuper eius non meminit in suis retractationibus, cùm tamen sit iustum volumen, nec epistola, aut popularis tractatus videri possit. Tertiò, sæpissimè hîc iteratur, infantes sine baptismo decedentes æternis ignibus cruciãdos, quod nusquam aliàs apud Augustinum legitur, licet vtatur sæpè vocabulis *pœna, damnationis, & interitus.* Denique auctor sic opus exorditur quasi Syria sit magis hæreticis obnoxia, quàm Affrica, cùm tamen præter communes hæreses in Affrica regnarent Manichæi, Donatiani, Pelagiani, &c.

184. Verùm quidquid sit de hac censura, sanctus Thomas afferens textum illum in 2. sent. dist. 33. q. 2. a. 1. & q. 5. de malo, a. 2. non posuit vocabulum *ignis*, quod potest suspicionem ingerere, illud fuisse adjectum ab aliquo alio auctore. Sed quidquid etiam sit de hac suspicione, constat nomine *ignis* frequenter significari in Scripturis

quamlibet pœnam, vt notat diuus Thomas loco citato secundi, ad 1. Vnde non sequitur quòd in prædicto libro debeat intelligi de igne propriè dicto.

Quamuis autem priuatio diuinæ visionis dicatur à Sanctis pœna omnium grauissima, potest tamen vocari ab Augustino mitissima respectu paruulorum, quia, licet habitâ ratione boni, quô priuat, sit grauissima; respectu eius qui eâ priuatur, potest esse mitissima, quatenus bonum est minus debitum, minus proprium, & minus connaturale. Sic enim dicitur magis puniri homo cui subtrahitur proprium patrimonium, quàm si impediatur à consecutione regni quod non debetur illi, vt rectè ait D. Thomas q. illa 5. de malo, a. 1. ad 3.

185. Addit Bonauentura eádem distinctione, a. 3. q. 1. quòd Augustinus excessiuè loquitur de illis pœnis paruulorum, sicut frequenter faciunt Sancti, quia aliqui dixerunt eos nullam habere culpam, & ità nullam pœnam. Idem sentit Scotus ibidem q. vnicâ ad 1. & addit: *aliter posset dici, quòd æterni ignis supplicio in sensu diuisionis, id est, in illo supplicio, quod est in æterno igne, sunt cremandi, id est, sunt puniendi pœnâ damni, & non pœnâ sensus.*

186. Sanctus Thomas non est alienus à mente diui Bonauenturæ, ideóque sic ait q. citatâ de malo ad 1. *dicendum, quòd nomen tormenti, supplicij, gehennæ, & cruciatus, vel si quid simile in dictis Sanctorum inueniatur, est largè accipiendum pro pœna, vt ponatur species pro genere. Ideò autem Sancti tali modo loquendi vsi sunt, vt detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in paruulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam pœnam deberi. Et per hoc patet solutio ad secundum & tertium, & ad omnia similia.*

187. Dicendum ergo est infantes, qui citrà baptismum hinc decedunt, & in solo peccato originali moriuntur, solâ pœnâ damni, & nullâ pœnâ sensus affici. Ità sanctus Thomas, Scotus, Bonauentura, Durandus, & alij Doctores communiter. Nam diuus Thomas articulo illo 2. de malo ait: *dicendum quod communiter dicitur, peccato originali non debetur pœna sensus.* Et Scotus numero 2. *hic videtur Magistrorum esse sententia, quòd damnati pro solo peccato originali nullam habebunt pœnam sensus exterioris, putà ignis.*

188. Ratio est primò, quia pœna debet proportionari culpæ: & ideò peccato actuali mortali, in quo est auersio à Deo, & conuersio ad creaturam, debetur pœna damni, respondens auersioni, & pœna sensus, respondens conuersioni. Sed in peccato originali paruulorum est sola auersio, seu aliquid auersioni respondens, nimirum priuatio iustitiæ originalis in anima: non verò reperitur conuersio ad aliquod bonum creatum: ergo illi debetur tantùm pœna damni, non verò pœna sensus.

189. Secundò, pœna sensus numquam debetur dispositioni habituali: non enim punitur aliquis, quia habilis est ad furandum, sed quia actu furatur. Ergo quamuis in paruulo, peccatum originale habente, inueniatur concupiscentia per modum habitualis dispositionis, faciens puerum habilem ad concupiscendum, non inuenitur tamen actus concupiscentiæ, & ità non debetur ei pœna sensus: debetur tamen illi, ratione illius dispositionis habitualis, & priuationis iustitiæ originalis, pœna damni, quia non est idoneus vt ad visionem diuinam promoueatur: sicut illi, qui priuatus est doctrinâ, debetur carentia alicuius boni: non enim est dignus vt ad Episcopalem dignitatem euehatur.

190. Tertiò: acerbitas pœnæ sensibilis respondet delectationi culpæ, iuxtà illud Apocalypsis 18. 7. *quantùm glorificauit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: sed in peccato originali non est aliqua delectatio, cùm nulla sit operatio, ex qua delectatio sequitur, vt dicit Philosophus 10. Ethic. c. 4. ergo peccato originali non debetur pœna sensibilis.

Quartò, vt ait sanctus Bernardus, sola propria voluntas ardet in inferno: peccatum autem originale non ex propria voluntate, sed alienâ nascitur.

Denique Innocentius tertius lib. 3. Decretalium, titulo 42. capite, *maiores*, ait quòd peccato actuali debetur pœna sensus, originali autem carentia diuinæ visionis: Et meritò, quia sicut culpa non fuit per operationem paruuli, ita pœna non debet esse per passionem ipsius, sed solùm per defectum illius ad quod natura ex se insufficiens est.

191. Objicies primò maiori peccato debetur grauior pœna: sed originale est maius veniali, cum gratiam subtrahat, non autem veniale: veniali autem debetur pœna sensibilis: ergo multò magis originali.

Item si quis decedat cum peccato originali, & veniali simul, patietur perpetuò pœnam sensus: sed pœna perpetua non debetur veniali; ergo originali debetur pœna sensibilis perpetua.

192. Respondetur ad primum, peccatum originale esse minimum inter omnia peccata, quia minus habet de voluntario, etiam quàm veniale, quod voluntate fit eius in quo est: ideóque minor pœna debetur originali, quàm veniali. Nec obstat quod originale gratiam non compatitur: quia priuatio illa gratiæ sanctificantis, consequens ad peccatum originale, non habet rationem culpæ, sed pœnæ, vt ait D. Thomas loco citato secundi.

Neque etiam obstat, quòd peccato veniali, pœna solùm temporalis debetur: hoc enim est per accidens, quia decedens tantùm in veniali

veniali, habet gratiam, virtute cuius pœna purgata est, inquit diuus Thomas. Vnde, si solum veniale in aliquo esset sine gratia, pœnâ puniretur perpetuâ.

193. Ex quo patet responsio ad secundum. Quamuis enim casus ille sit impossibilis, inquit sanctus Thomas, secundùm multos, quia defectus ætatis excusans à mortali, excusat multò magis à veniali: si tamen eueniret, puniretur pœnâ sensus æternâ, quia æternitas pœnæ concomitatur carentiam gratiæ. Et ità venialia in inferno punirentur in æternum.

194. Aduerte tamen hoc negari à Scoto in 4. d. 21. q. 1. & eius discipulis: quia ex eò quòd conjungatur cum mortali, non crescit malitia eius. Vnde, quia pœna temporaria est proportionata tali malitiæ, nulla est ratio cur per accidens puniatur pœnâ æternâ, siue non fuerit remissum in hac vita, siue fuerit remissum, sed nondum integrè soluta satisfactio.

Neque obstat quòd si non esset hic remissum, moraliter continuaretur in æternum: non obstat, inquam, quia peccata quæ fiunt de nouo à damnatis, & quæ continuantur etiam physicè, non puniuntur: ergo multò minùs venialia, vbi semel fuerit pœna debita persoluta: quæ licet non habeat rationem propriæ satisfactionis, quæ fit per aliquam retractationem illius, ob quam condonatur: habet tamen rationem satis-passionis, quæ est solutio totius pœnæ illi debitæ.

Neque etiam obstat, quod communiter dicitur, & ab Ecclesia vsurpatur in officio mortuorum, *in inferno nulla est redemptio*. Intelligitur enim, quòd nullus in inferno positus, ab illo eximatur, aut ab vllo peccato vel etiam pœna, quin tota fuerit persoluta: non verò quòd nulla sit redemptio, id est, cessatio pœnæ inchoatæ, & semel inflictæ.

Inde tamen non sequitur nos posse orare pro damnatis, vt eorũ pœnæ venialibus debitæ remittantur, quia Deus statuit eos non liberare à pœna illa donec tota fuerit soluta: quamuis Pontius non putet absurdum hanc orationem admittere: Hoc tamen est contrà communem vsum & opinionem, & facilè nimis ab eo dicitur.

195. Obijcies secundò: grauiùs punientur peccata in futuro sæculo, quàm in isto: sed originale punitur in isto multis pœnis sensus, & non iniustè, vt constat ex paruulis, etiam baptizatis: ergo multò magis in futuro.

Adde, quòd in originali non sola reperitur auersio, nimirum priuatio iustitiæ originalis: sed etiam conuersio, scilicet concupiscentia: ergo, sicut actuali, ratione auersionis, respondet priuatio visionis beatificæ, & ratione conuersionis, pœna sensibilis, ità & originali.

Confirmatur: quia corpora decedentium carebunt dote impassibilitatis; quæ solis beatis debetur, ergo erunt passibilia: omne autem passibile patitur præsente actiuo, quod non deerit in inferno.

195. Respondetur ad primum, non esse eamdem rationem ante & post mortem: quia ante mortem pœna sensibilis consequitur ex virtute causarum naturalium. At post mortem nihil aget virtute naturæ, sed tantùm secundùm ordinem iustitiæ diuinæ. Vnde cessabit omnis motus naturalis cessante motu cœli, vel quia Deus non coaget.

Ad aliud dicitur, concupiscentiam habitualem, quæ est originali coniuncta, non habere delectationem vllam actualem: soli autem actuali sensibili, quæ est in conuersione actualis peccati, respondet pœna sensibilis.

Ad confirmationem, dicendum corpora puerorum fore passibilia secundùm se: sed defectu agentis non patientur, quia tunc nullum aget virtute naturæ, vt dictum est, sed ex ordinatione diuinæ iustitiæ, ex qua nulla debetur pœna sensibilis peccato originali.

196. Dicendum est secundò, prædictos pueros in solo originali peccato morientes, nullum dolorem animi, nullam tristitiam, seu afflictionem internam passuros ex eo quòd visione diuinâ careant. Ità docet diuus Thomas locis citatis, item Scotus numero 2. & Durandus in 2. dist. 33. q. 3. & alij.

Ratio est, quia, vt rectè ait Scotus, tristitia est de his quæ nobis inuitis accidunt: vnde pueri inuoluntariè sustinerent statum suum, & vellent oppositum, ac proinde murmurarent, inquit, contrà dispositionem diuinam, & sic haberent voluntatem inordinatam: quod est absurdum. Nam ità à Deo dispositum est, & statutum, quòd, *si ceciderit lignum, in quocunque loco ceciderit, ibi erit*, Ecclesiastæ 11.3. cùm ergo isti pueri absque vlla inordinata voluntate hinc migrauerint, nullam quoque inordinatam habebunt in alio sæculo: non enim mutabitur voluntas post mortem in bonum vel in malum, ait S. Thomas.

197. Præterea: si dolerent de carentia beatitudinis cœlestis, dolerent cum desperatione illam vnquam habendi, & sic haberent pœnam grauissimam inter pœnas inferni.

198. Dices: quod naturaliter desideratur, si non habetur, quando est tempus habendi, tristitiam, & dolorem parit, vt patet dum cibus naturæ necessarius deest: sed homo naturaliter appetit beatitudinem, & tempus ipsam habendi est post hanc vitam: ergo pueri non possunt non tristari de priuatione beatitudinis. Neque obstat quod sciant se eâ non priuari ob culpam propriam, quia *immunitas à culpa dolorem potiùs auget*: nec minùs quis dolet de priuatione boni ex facto alterius, quàm ex proprio, imò sæpe magis.

Præterea: separari perpetuò ab eo quem quis amat, maximam tristitiam affert. Pueri autem naturaliter Deum amant, & sciunt se ab eo in perpetuum separandos.

Denique, sicut se habent pueri baptizati ad meritum Christi, ità non baptizati ad demeritum Adæ, sed illi gaudent propter meritum Christi: ergo isti dolebunt propter demeritum Adæ.

199. Respondetur ad primum, prædictos pueros in solo originali mortuos non cognoscere beatitudinem supernaturalem, cùm fide careant; sed tantùm beatitudinem in generali, secundùm communem rationem beatitudinis. Vnde non dolebunt de priuatione visionis beatificæ quam non cognoscent.

200. Instabis, ipsos in iudicio generali futuros, iuxtà D. Paulum ad Rom. capite 14. 10. *omnes enim stabimus ante tribunal Christi.* Tunc ergo videbunt ex Christi sententia aliquos præmiari visione diuina propter ipsorum merita: se autem illâ priuari propter suum demeritum, seu demeritum Adæ: igitur non poterunt tunc non tristari, & maximè dolere.

Ad hoc resp. Durandus iudicium propriè futurum de peccatis commissis, & actualibus, quæ non reperiuntur in solo originali decedentibus: ideóque ipsi non pertinebunt propriè ad iudicium. Quòd si adsint, non cognoscent se esse priuatos gratiâ Christi, & consequenter visione beatificâ, propter peccatum Adæ, quia talis cognitio supponit fidem, quam ipsi numquam habuerunt.

201. Vel dato quòd ipsi cognoscerent aliquos præmiari dono aliquo supernaturali, quô ipsi carebunt; de hoc tamen non dolebunt: quia, vt inquit S. Th. distinctione 33. secundi, q. 2. a. 2. nullus rectâ ratione vtens affligitur ex eo quòd caret eo, quod suam proportionem excedit: sicut nullus sapiens affligitur de hoc quod non potest volare sicut auis, aut quia non est Rex vel Imperator, cùm sibi non sit debitum. Pueri autem numquam fuerunt proportionati ad hoc quòd vitam æternam haberent, cùm nec per naturam, nec per actus propríos eam habere potuerint.

Vel, vt ait Scotus, *si istam cognitionem in particulari habuerint, non tristabuntur, quia erunt contenti de statu suo, scientes Deum de se ità disposuisse, nec suo actu hoc aliquando demeruisse.*

202. Ad secundum resp. D. Th. ibid. ad 5. *quòd quamuis pueri non baptizati sint separati à Deo quantùm ad illam conjunctionem, quæ est per gloriam: non tamen ab eo penitùs sunt separati: imò sibi conjunguntur per participationem naturalium bonorum. Et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione, & dilectione.*

Scotus item num. 3. ait: *videtur probabile concedere quòd omnium naturaliter cognoscibilium possunt naturaliter cognitionem habere excellentiùs, quàm aliqui habuerunt pro statu isto: & ità aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognito in vniuersali, poterunt attingere.*

203. Ad tertium *dicendum est quod donum Christi excedit peccatum Adæ ad Rom. 5. vnde non oportet quòd pueri non baptizati tantùm habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.* Ità D. Thomas ibidem ad 4.

Vel, vt ait Durandus ad 1. pueri baptizati fruuntur visione Dei, & ità gaudent de tanto bono adepto: sed non baptizatos forte latet causa suæ damnationis, scilicet demeritum Adæ: & solùm cognoscunt, se non habere talem visionem, ad quam sola Christi gratia perducit, cuius gratiæ ipsi non fuerunt participes, propter quod non possunt rationabiliter de hoc tristari. Et hæc de hoc primo libro sint satis.