



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**R.P. Francisci Svarez Granatensis E Societate Iesv
Doctoris Theologi, Et In Conimbricensi Academia Primarij
at[que] Emeriti olim Professoris Tractatvs Qvinqve, Ad
Primam Secvndae D. Thomae**

Suárez, Francisco

Mogvntiae, 1629

Dispytatio X. De aliis perfectionibus voluntatis Beati, continens sectiones
duas.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-94065](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-94065)

tamen propriè dicitur beatifica, quatenus terminatur ad Deum, quem respicit tanquam primum obiectum: consequenter verò habet, ut etiam attingat visionem. Neq; hoc repugnat actui beatifico: posset autem, quod in illo argumento insinuat, metaphoricè inquiri, an possit hæc delectatio terminari præcisè ad visionem, & non ad Deum, velè contrario. Sed hæc speculatio nunc non est necessaria, quia ad summum tractari potest de potentia absoluta, quia ex natura rei certum existimo non posse: quia, sicut illa duo, Visio & Deus, constituunt vnum finem vltimum, ita & vnum obiectum illius delectationis, quæ immediatè consequitur ex illa operatione ratione sui, & obiecti eius, & ad hoc satis est, quòd beatus videndo Deum, necessariò videat se videre illa virtuali reflexione, quæ in ipsa visione includuntur: de qua re legatur Scotus in 2. distinctione 42. quest. vnicæ.

XI.

Secundò inquiri potest, an hæc delectatio sit quoad substantiam suam supernaturalis: Respondetur ita esse iuxta supra dicta de amore in sect. 1. quia est eadem ratio, & iuxta doctrinam Diui Thomæ 2. 2. quest. 17. art. 6. & 8. vbi sentit, gaudium spei esse supernaturale: ergo multò magis gaudium de consecutione rei. Tandem adiungo rationem, quia delectatio consequitur operationem, & maximè contemplationem, teste Arist. cit. num. 3. ergo necesse est, ut delectatio sit eiudem ordinis, cuius est operatio, ad quam consequitur: & ideo ad operationem sensibilem sequitur delectatio sensibilis, ad operationem spiritualement delectatio spiritualis: ergo ad operationem maximè supernaturalem delectatio supernaturalis: esset enim valde imperfecta, seu inefficax illa suprema contemplatio, si non posset parerè delectationem sibi proportionatam, & sui ordinis, præsertim quia obiectum huius delectationis non est minus supernaturale, quàm obiectum visionis: neq; contra hoc inuenio rationem alicuius momenti.

XII.

Solam superest, requiri tertio, à quo principio seu habitu oriatur illa delectatio, quia nullus videtur esse habitus infusus, seu supernaturalis, à quo fit. In quo quatuor excogitari possunt modi dicendi. Primus est, nõ esse necessariũ habitum, quia posita visione cum summa facilitate fit, quod non placet, quia visio non est principium eliciens ipsam delectationem, sed obiectum, vel conditio obiecti: actus autem supernaturalis absq; alia difficultate requirit principium infusum, ut connaturaliter efficiatur, quod maximè necessarium est in delectatione: ut ait D. Thomas. Secundus modus est, elici à charitate, quod insinuant multi Thomistæ: sed non placet, quia ille actus est specie distinctus, & habet obiectum valde diuersum, ob quam rationem gaudium beatitudinis in spe, non elicitur à charitate, sed ab spe ipsa, quamuis possit à charitate imperari, & in finem suum referri. Tertius modus est, hunc actum elici ab speciali habitu, qui beatis infunditur in voluntate, quod significant Bonauent. & Richard. contra quos agam Disp. sequenti, sect. 2. num. 9. quia reuera hic habitus non est necessarius, & ideo verum existimo eundem habitum, qui in via est spes, manere in patria ad eliciendum hunc actum, quia eiusdem principii est amare bonum, & desiderare si absit, & delectari, si sit consecutum, de qua plura in citata materia de spe, & legi possunt, quæ attigi

• 3. p. q. 7. a. 4.

DISPUTATIO X.

De aliis perfectionibus voluntatis Beati.



Vplex intelligi potest perfectio voluntatis Beati, vna formalis, seu inhærens, quæ in actibus seu habitibus consistit: altera dici potest obiectiua: nam quia voluntas est appetitus totius suppositi, ideo omnis perfectio suppositi potest dici complementum voluntatis, seu desiderium eius, & ideo vtraq; ex his perfectionibus potest explicari aut per ipsam positiuam perfectionem, aut per exclusionem mali contrarii, quæ potest esse malum culpæ, aut quæcunque imperfectio, seu incommoditas naturæ, de quibus dicam.

SECTIO I.

Vtrum voluntas Beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, ut facta sit impeccabilis?

I. PRIMò est error Origenis, qui censuit, voluntates Beatorum esse mutabiles de bono in malum, ut patet ex 2. lib. de Princip. cap. 3. vnde de sanctis Angelis etiam dixit, interdum esse negligentes, & culpam incurrerè in suis ministeriis peragendis, ut in homilia 13. in Lucam & 24. in Numer. qui asserbat illud Iob. 4. Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit prauitatem, & cap. 15. Cæli non sunt mundi in conspectu eius, id est, habitatores cæli. Fundamentum est, quia in beatis manet liberum arbitrium creatum, quod est radix omnis culpæ.

II. Sed in hac re conclusio Catholica est, in beatis secundum legem à Deo statutam non posse esse aliquam maculam culpæ. Dupliciter enim contrarius error intelligi potest: primò, quòd manente in Beatis beatitudine, possit in eis simul esse culpa. Secundò, quòd possint quidem Beati peccare, ita tamen ut statim peccando beatitudinem amitterent: & in hoc posteriori sensu videtur errasse Origenes: sed hic error est contra perpetuitatem & securitatem illius beatitudinis, de qua infra: in primo verò sensu nullum inuenio id asseruisse, nam, ut dixit Aug. Beatus est, qui nihil mali vult: vnde necesse est, ut si aliquid mali vult, hoc ipso desinat esse beatus. Præterea hoc constat ex illis Scripturæ sacræ locis, in quibus requiritur innocentia, & puritas ad illum statum, in quo nihil potest esse inquinatum, Sapient. 7. vnde Psalmo 139. Habitu rectorum cum vultu tuo, & ad Hebr. 12. Pacem sectamini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum: vnde Marth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, & alia huiusmodi. Alia verò testimonia ex Patribus afferemus in quest. de amissibilitate beatitudinis. Ratio est, quia beatitudo consummata est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & ideo ab illo excluditur omne malum, & præcipuè culpæ. Tandem culpa, si sit mortalis, priuat amicitia diuina: si verò venialis, priuat perfectam dilectionem actualem, efficitque dignum pœna: hæc autem omnia repugnant statui beatitudinis.

III. Neque contra hoc obstat illa testimonia Iob, nam habet facilem sensum, quia cum serui Dei dicuntur

dicuntur non esse *stabiles*, intelligi potest quantum est ex parte naturæ creatæ, nisi aliquando bono Dei ita firmentur, vt sine impeccabilibus: quod verò dicitur de Angelis peccantibus, rectè intelligitur de malis angelis, qui in via peccarunt, vt exponunt Greg. lib. 5. *Moral. capit. 28.* & Anselm. lib. *Annorat. in Iob,* & Hieron. in *Esaiæ 24. circa finem*, quamuis ibi nos legimus, in *Angelis suis reperit prauitatem*, alia versione habeant, *reperit inconstantiam*, quod potest in eodem sensu exponi, quantum est ex cõditione naturæ. Sic etiam intelligi possunt alia verba, quòd *cæli non sunt mundi*, &c. licet non sit necesse id intelligi de munditia à culpa, sed à quacunque imperfectiõne naturæ, quomodo dixit Dionys. *Angelos purgari non à culpa, sed à negligentia*. Quo sensu etiam de ipsiis cælis materialiter possunt illa verba intelligi, quia non carent multis imperfectiõnibus, præsertim ad diuinam perfectiõnem comparati, quomodo Iob 29. *Et stella non sunt munda in conspectu eius.*

IV. Præcipua verò difficultas huius questionis consistit in assignanda causa & modo huius impeccabilitatis Beatorum, an sit intrinseca, vel omninò extrinseca: est enim multorum Theologorum sententia, beatos ex vi visionis Dei nõ fieri impeccabiles, sed solum ex extrinseca prouidentia, seu manu tenentia Dei, qui statuit vel nunquam cum eis concurrere ad peccatum, vel ita necessitari illos ad amandum Deum super omnia, vt nunquam possint ab illo amore cessare. Ita Scot. in 1. d. 1. *quest. 4.* & in 4. d. 43. *quest. 9.* & 10. d. 49. *quest. 6.* Gabr. in 1. d. 1. *quest. 9.* & in 2. d. 7. *quest. 1.* Ocham in 1. d. 1. q. 1. Gregor. in 1. *dist. 7. quest. 2. artic. 2. circa finem*, Supplem. Gabriel. in 4. d. 19. *quest. 2. artic. 3. dub. 6.* Potest autem hæc opinio dupliciter explicari, vno modo, quòd Beatus non necessitetur ad videndum Deum, & ideo possit ab illa visione cessare, & eo tempore, quo cessauerit peccare. Sed neque hic sensus est ad mentem dictorum autorum, neque ad rem, tum quia supra Disp. 7. probatum est, illam visionem esse necessariam, tum maximè, quia admissio illo modo mutationis, non verò diceretur beatus, seu vidēs Deum peccare, quia prius ponitur priuatus visione & beatitudine: & ita ille modus dicendi magis est contra perpetuitatem illius beatitudinis, quam cõtra impeccabilitatem. Secundus sensus est, quòd stante visione, simul esse possit peccatum actuale, nisi Deus impediatur. Et ratio huius est, quia voluntas Beati ex vi suæ libertatis naturalis peccare potest: sed nihil est intrinsecum in ipso beato, quod auferat vel impediatur hanc libertatem aut inferat necessitatem ad non peccandum: ergo. Probatur minor, quia vel illud est visio, vel amor: non amor, quia ipse amor non est necessarius, neque habet formalem contrarietatem cum quocunque peccato: non visio, quia illa multò minorem contrarietatem habet, cum sit in intellectu, & peccatum in voluntate, quam rationem amplius vrgebimus explicando contrariam sententiam.

V. Verior tamen sententia est, beatos intrinsecè & ex rei natura fieri impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati. Hæc est sententia Diui Thomæ 1. 2. *quest. 4. art. 4.* & 1. p. *quest. 62. art. 8.* & 3. *contra Gentes, cap. 62.* & lib. 4. *cap. 92.* & *quest. 22. de Verit. art. 6.* & qu. 2. *art. 8.* Capreol. & Scot. *locus citatus*, Durand. in 2. *dist. 7. quest. 1.* & *dist. 23. quest. 1.* & in 4. *dist. 49. qu. 8.* Richard. in 2. *dist. 7. articulo 1. quest. 1.* Maior in 1. d. 49. *quest. 8.* Paludan. *ibi quest. 7. art. 2.* Fundamentum generale esse potest, quia visio Dei natura

Suarez. in primam secundæ D. Thomæ.

sua est perfectissima beatitudo: ergo natura sua secum asserit perfectiõnem maximè necessariam beatitudini, qualis est immutabilitas in bono, seu in rectitudine voluntatis. Quam rationem latè explicat D. Thom. in illo *cap. 92. 4. cont. Gentes*, præsertim ratione 1. & 8. sed satisfieri posset dicèdo, hinc solum colligi illi visioni debitum esse illum prouidentia modum, quo Deus protegit ita beatum, vt illum peccare non sinat, sic enim multæ aliæ perfectiõnes illius status dicuntur cõnaturales beatis: oportet ergo in particulari exponere, an, & quomodo ipsa visio vi sua intrinseca & cõnaturali habeat hanc efficaciam vt liberum arbitrium natura sua mutabile ita cõtineat in officio, vt illud nõ relinquat declinare ad malum: in qua re explicanda 3. sunt diuersi modi.

VI. Primus modus explicandi est, solam visionem per se & præcisè sumptam esse sufficientem non tamen vt est visio solius Dei, sed quatenus per illam videt beatus in Verbo omnes res & actiones ad se pertinentes, & omnes circumstantias, quæ possunt voluntatem rectam efficere, & ad malum inclinare, est enim principium Philosophiæ moralis, non posse voluntatē peccare, nisi præcedere aliquo defectu in intellectu practico, vel speculatiuo errore, vel incõsideratione iuxta id quod dicit Arist. 3. *Ethic. c. 1. omnis peccans est ignorans*: quia ergo illa visio excludit ab intellectu omnē defectum tam erroris quam incõsiderationis circa res agendas, ideo facit voluntatē impeccabilem: ita supr. Duran. & D. Th. 4. *contra Gentes. c. 92. rat. 5.* & illum approbant ceteri Thom.

VII. Sed in hac sententia duo dici possunt: vnum est, hunc modum visionis esse sufficientem ad hanc rectitudinem, & hoc est valde probabile, tamen incertum quantum ad duo: primò, quia illud principium morale, quod præsupponitur, est valde dubium, intellectum de impotentia, seu de necessitate simpliciter: nam licet verum sit, quòd, moraliter ac regulariter loquendo, nunquam accidat, voluntatem labi absq̃ defectu intellectus, & ideo posset hoc dici moraliter impossibile, tamen quòd voluntas ex absoluta potentia & libertate sua non possit eligere malum sub aliqua ratione boni delectabilis stante omni cõsideratione intellectus de quacunque malitia & turpitudine actus, quamuis probabile sit: est tamen dubium, & ad probandum difficile, vt infra Tract. 5. *disp. 5. sect. 1. dicitur*, & 1. 7. de Angelis tractans latius à c. 4. at verò impeccabilitas beatorum non tantum debet esse moraliter, sed absolute, ita vt nullo modo possit contrariū accidere. Secundò, quia supponit hic modus aliam rem dubiā: sc. quòd beati videant in Verbo omnes suas actiones & omnes circumstantias earum: quia, vt aliàs dixi in Tract. de art. neg. 1. 2. c. 28. id non sequitur necessariò ex vi visionis, neq̃ videtur debitum statui eorum, si intelligatur formaliter per ipsammet visionē beatificā: nam si intelligeretur tantum causaliter, reuera esset incidere in opin. Scoti, quia nihil aliud esset quam dicere, deberi beato rōe visionis vt in singulis actionibus illuminetur & dirigatur ex parte intellectus, vt voluntas nõ possit decedere.

VIII. Alterum quod dici potest in hac sententia, est, hunc modum esse necessariū ad hanc impeccabilitatē, ita tamen vt visio Dei, quatenus præcisè intelligitur terminata ad Deū, non sit sufficiens ad hanc rectitudinē: & quoad hoc existimo hæc sententiā esse contrariā D. Thomæ, vnde quoad hanc partē non sequuntur eā discipuli eius, quia citato art. 5. totā rationem huius impeccabilitatis constituit in hoc, quòd per illam visionem

H vide-

videtur Deus, qui est ipsa essentia bonitatis. Censeo etiam esse falsam hanc partem, tum quia ex illa sequitur cum præcisa visione Dei ut sic, absque visione creaturarum ex natura rei posse esse peccatum: tum etiam, quia sequitur illam visionem non rectificare voluntatem quatenus beatificat, cum non beatificet ut visio creaturarum, sed ut visio Dei; hæc autem esse falsa ostendam in discursu quæstionis.

IX.

Secundus modus explicandi est, visionem quidem Dei præcise quatenus summum bonum est, esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, non tamen immediate per se ipsam, sed mediante amore: itaque visio necessitat ad amandum, & amor ad non peccandum, & hoc modo visio est tota radix huius impeccabilitatis. Ita Capr. in 1. distinct. 1. quæstion. 1. conclusio. 4. Scotus in 4. distinct. 49. quæstion. 3. artic. 4. conclusio. 4. & eadem fuit sententia Victoriz, ut refert Medina in 2. qu. 4. art. 4. quam ipse videtur interdum sequi, interdum relinquere.

X.

In hac etiam sententia, sicut in præcedenti, duo continentur, vnum est, hunc modum esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, & hoc existimo verissimum, & consentaneum in primis D. Thom. 4. contr. Genil. capit. 92. ubi in 6. ratione, inquit, *Quandū voluntas nostra finem vltimum non consequitur, & ad fruitionem illius peruenit, perverti potest; & ratione 7. dicit, proprium esse amoris facere voluntates conformes se amantium, & id eo voluntates beatorum esse conformes Deo, & ita fieri rectas: expressius id explicat quæstion. 24. de Veritate articul. 8. Deinde est consentaneum sanctis Patribus, Gregor. 5. moral. capit. 27. alias 28. iuxta illud, *Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles: Angelica, inquit, natura in semetipsa mutabilis est, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei, qui semper idem est, vinculis amoris colligatur. August. 2. de Gen. ad liter. capit. 36. Sancti Angeli illam incommutabilitatis substantiam in a concipiunt, ut visione, atque amore eam præponant omnibus, & secundum eam iudicent de omnibus, & in eam dirigantur ut agantur, & ex ea dirigant quidquid agant: & idem 14. de Ciuitat. cap. 9. inter alia, ubi amor boni immutabilis est, profecto si dici potest mali cauendi timor securus est: idem 13. de Trinitat. capit. 5. & Hieron. 1. de Summo bono, cap. 12. Anselm. libr. de casu diaboli capit. 6. Tandem ratione, quia supra disput. 9. sect. 1. ostensum est, ex visione illa sequi necessario amorem perfectum, & super omnia; sed hic amor prorsus repugnat cum actuali peccato: ergo, &c.**

XI.

Dices, quamuis peccatū virtualiter, & interpretatiue repugnet amori, non tamen formaliter per directam oppositionem circa proximum obiectum: hoc enim modo amori est contrarium odium, qui comparantur ut tendentia & fuga; conuersio, & formalis auersio respectu eiusdem; non sic autem comparatur omne peccatum etiam mortale ad amorem, nam formaliter est tantum conuersio quædam ad bonum creatum, in qua virtualiter includitur auersio à Deo: potest autem fieri ut etiam si quis actu amet Deum, conuertatur ad creaturam, non considerando, neque aduertendo virtuales repugnantiam actuum illorum: atque hoc modo non videtur repugnare eum, qui amat, peccare per inconsiderationem, ut in intellectu repugnat esse duos actus formaliter contrarios respectu eiusdem; tamen si quis assensum præbeat principio alicui, ex quo necessario sequitur conclusio, & non consideret vim illationis, fieri potest ut cum assensu principii habeat assensum virtualiter oppositum circa contradictorium conclusionis, quod ex illo sequitur, & in voluntate

possunt facile poni exempla, ut de illo, qui vult sanitatem, & similiter vult comedere rem contrariam saluti, non considerans esse contrariam.

XII.

Respondetur, ex vi amoris actualis perfecti Dei, & efficacis fieri ut homo in omnibus operibus suis aduertat, ne aliquid illi amori admittat contrarium, quia hoc pertinet ad perfectionem illius amoris, quia per illum tendit homo in Deum ut in vltimum finem, & ad illum refert se, & omnia, & ideo ipsemet amor sollicitat hominem ut nihil operetur contrarium tali amori, & consequenter ut non se exponat periculo taliter operandi: ac denique ut in omni actione sua consideret, an repugnet, vel sit consentanea tali amori: & ideo cum tali amore repugnat esse peccatū, quia neg esse potest, considerando repugnantiam, quam habet cum amore, ut per se patet: nec non considerando: quia vel cum tali amore non erit inconsideratio, vel, si fuerit, non erit culpabilis, quia, ut dixi, ipse amor efficit ut homo adhibeat diligentiam necessariam & sufficientem ad tollendam inconsiderationem culpabilem. Et hæc tam procedunt de peccato veniali, quam de mortali, quia amor beatorum est perfectus, non tantum intrinsece, sed etiam obiectiue, & excludit consequenter quidquid non potest referri in ipsum Deum, & quidquid actuali dilectioni perfecte repugnat, & vtrumque horum conuenit peccato veniali: & quoad hanc vltimam partem hæc sententia etiam ab Scoto, Gregor. aliisque non negatur.

XIII.

Alterum quod in eadem sententia continetur exclusiuū est, nempe hunc modum ita esse necessarium ad impeccabilitatem beatorum, ut sine actuali amore non possit intelligi, vnde fit, si contingat Deum suspendere cōcursum ad actum amoris manente visione, illam non satis esse ad necessarium cauendum omne peccatum: & hoc sensu non tam expresse asseritur ab autoribus citatis pro hac sententia, insinuatur tamen, quia alias non satis explicarent causam huius impeccabilitatis. Et potest suaderi sic, quia visio sola ut sic formaliter, & ex parte actus uon habet repugnantiam formalem, vel virtuales cū peccato, quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate, & quia visio, ut sic, non dicit velle, neque nolle nec formaliter, nec virtute. Deinde, neque ex parte obiecti habet quod necessario impediatur peccatum, quia fieri potest ut obiectum peccati nullo modo cadat sub visione, neque etiam conuenio, vel contrarietas inter illud obiectum, & obiectum visionis. Nec tandem videtur illa visio habere hanc virtutem causaliter, nimirum efficiendo ut homo semper aduertat repugnantiam, vel habitudinem, quæ esse potest inter obiectum peccati, & Deum ipsum visum, quia illa visio non est tendentia in finem sicut amor, neque habet vim impulsiuam sicut habet amor, seu voluntas, cuius est applicare cæteras potentias ad suos actus, quia est inclinatio in finem.

XIV.

Atque hinc oritur etiam difficultas circa rationem qua D. Thom. vtitur in citato loco 1. 2. quæstione quarta, articulo 4. nimirum quod voluntas videntis Deum ita se habet ad bonitatem diuinam, sicut voluntas se habet absolute ad bonum in communi: vnde colligitur quod sicut voluntas nihil potest velle nisi sub ratione boni, ita voluntas videntis Deum nihil potest velle nisi sub ratione diuine bonitatis: vnde tandem concludit, non posse peccare, videtur enim illa proportio non tenere in omnibus prout necessarium est ad vim illationis, nam bonum in communi est vniuersale vniuersalitate prædicationis, boni-

bonitas vero diuina solum vniuersalitate continentur, & causalitatis: vnde fit vt bonum in communi formaliter includatur in omnibus alijs bonis; bonitas autem diuina non ita includitur, & ideo non videtur eadem ratio: nam voluntas quidquid amat, dicitur amare sub ratione boni in communi, non per modum intentionis, & electionis; neque quia feratur in rationem boni sub ratione abstracta, sed solum quia feratur in obiectum sub aliqua ratione boni, in qua necesse est illam communem includi: at vero vt feratur in obiectum creatum sub ratione diuine bonitatis, necesse est vt fiat per modum electionis, & intentionis, quia vna bonitas non includitur in altera, & ideo potest vna ad alteram referri vt ad finem: ergo secluso amore, seu actu circa ipsum finem, nulla est necessitas volendi cetera omnia vt subsistant illi fini: ergo vel ratio D. Thom. est inefficax, vel accomodanda huic opinioni, ita vt sensus eius sit, esse quidem aliquam proportionem inter illa duo quantum ad hoc, quod sicut voluntas operatur propter bonum, ita voluntas videns Deum non impedita, nec priuata aliqua perfectione sua, operatur propter Deum: quamuis modus & causa huius proportionis non sit eadem in vtroque.

XV. Tandem potest specialiter confirmari hæc sententia in peccato omissionis: nam licet demus quod voluntas videns Deum, si vult, debeat velle in ordine ad Deum: tamen in cessatione actus, non videtur necessarium vt apponat hanc habitudinem, seu relationem, & alioqui est libera, & secluso amore, nihil est quod illam necessitet ad exercendum actum circa creaturam, quia suppono visionem nihil manifestare de tali creatura: ergo non obstante visione poterit continere actum eo tempore, quo præceptum virget.

XVI. Sed quamuis hæc argumenta difficilia sint, placet tamen tertia sententia, quam citato art. 4. docet Caiet. scilicet ipsam visionem per se ratione sui obiecti, nempe summæ bonitatis diuine, esse sufficientem principium ad excludendum omnem peccatum, & potestatem peccandi: nam hæc videtur esse mens D. Thom. *ibi*, vt patet ex ratione eius; possumus autem id quadam experientia facere credibile, nam si quis sit in actuali Dei contemplatione, & præterea si consideret bonitatem eius, & efficaciter iudicet illi esse debitum vt in ipsum omnia referatur, vix potest intelligi quod tunc voluntas actu admittat peccatum aliquod, nisi prius intellectus cesset ab illa: ergo multo magis visio clara ipsius bonitatis Dei potens erit ad continendam in officio voluntatem. Deinde illud obiectum visum ex se necessitat voluntatem quoad exercitium ad amorem sui: ergo quamuis demus Deum suspendere cõcursum, & hac ratione deesse actum, adhuc intelligimus ipsam voluntatem quantum in se est toto impetu naturæ, & charitatis manere propensam ad illud obiectum: ergo hoc satis est, vt intelligatur voluntas quoad specificationem necessitari vt nihil velle possit, quod non sit sub diuina bonitate contentum, seu actu referri, & ordinari ad illam. Quod tertio sic explicatur ex D. Thom. 4. *contr. Gent. capit. 91. ratione 4.* vbi sic argumentatur: Cuiuscunque sufficit quod habet, non querit aliquid extra illud: sed videnti Deum sufficit Deus, & hoc videtur per ipsam visionem, alioqui per illam non fieret beatus: ergo nihil potest velle extra Deum, id est, quod non sit Deus, vel ad Deum non pertineat, ac sit referibile in ipsum. Acferre in idem redit quod in tertia ratione *ibidem* ait, Deum necessitate in primam secundam D. Thom.

cessario videri sub ratione boni completi, in quo appetitus conquiescit.

Tandem summa rationum omnium ad hæc duo principia reducitur, vnum est quod per illam visionem in tanta estimatione & pretio habetur Deus, & bonitas eius, vt iudicetur esse bonum omnibus præferendum, nihilque esse amandum, quod ab illo faciat quoquo modo auertere voluntatem, quodque non sit conforme, & consentaneum illi: & hoc significauit Anselm. *supra*, dicens Angelos beatos non posse peccare, quia vident nihil plus velle posse, quam id, quod sunt adepti. Alterum principium est, illud bonum ad eptum diuinum, & visionem eius, tanta efficacia conuertere ad se totam animam, & attentionem eius, vt ex vi illius nunquam possint conuerti ad volendum aliquid, quod non sit prius regulatum ab eis cum diuina bonitate, an sit illud consentaneum sibi, nec ne, quia vt dixit Aug. tractans illud Psal. 35. *Inebriabuntur ab vbertate domus tue, cum accepta fuerit illa ineffabilis visio, perit quodammodo humana mens, & fit diuina*: atque ita inebriatur ab vbertate domus Dei, & ideo in omnibus, quæ amat, respicit Deum ipsum, & confert quidquid amandum est cum bonitate eius, vt illud tantum amet, quod est illi consentaneum.

Dices, ex his omnibus ad summum probari, durante visione non posse committi peccatum, ita vt illa duo simul in eodem instanti permaneant: non tamen probari, fieri non posse, vt is, qui videt Deum, peccet, & peccando amittat visionem, ita vt primum esse peccati sit primum non esse visionis. sicut etiam gratia ex natura rei est incompossibilis cum peccato, ita vt non possint esse simul, & nihilominus qui est in gratia, potest peccare amittendo gratiam in instanti, quo peccat. Item non est dubium quin possit aliquis videre Deum, aliquo tempore, & in vltimo instanti eius priuari visione, & in eodem peccare. Respondetur, rationes factas eadem proportionem applicatas probare, eum, qui videt Deum, non posse amittere visionem ratione peccati, ita vt intelligatur prius natura peccare, quam amittat visionem, quod necessarium esset ad veritatem illius causatis, *Perdit visionem quia peccat*, nam hinc fit visionem de se esse inefficacem, & insufficientem ad impediendum peccatum, & vt ita dicam, posse vinci à peccato, quandoquidem peccatum fuit causa excludendi illam, & prius natura intelligitur commissum, quam visio exclusa: ostensum est autem visionem de se talem esse, vt non det locum peccato: & ideo non est simile illud exemplum de gratia, sed potius confirmat quod dictum est, nam habitualis gratia secundum se non est per se efficax vt omnino impediat peccatum ex necessitate, & consistet in bonum: & ideo fieri potest vt per peccatum excludatur: neque etiam est eadem ratio in alio exemplo, quia si Deus prius natura tollat visionem, iam non vincitur visio per peccatum, & ideo si alioqui voluntas naturæ suæ relinquatur, non est repugnantia quod tunc peccet.

Ex his facile respondetur ad difficultates positas in confirmatione primæ sententiæ. Ad primam positam in numer. 13. dicitur, quod licet actualis amor moueat, & impellat in genere causæ efficientis, tamen summa Dei bonitas clare visa mouet sufficienter in suo genere, scilicet in genere finis, & voluntas ac tota anima saltem impetu naturæ est in illam propensa, & per visionem etiam excitatur vt nihil amet nisi in ordine ad illam bonitatem: & hoc satis est vt voluntas nunquam possit deficere. Ad secundam difficultatem, quæ est circa rationem

H 2

D. Tho-

XVII.

4. Probatio
ac summa-
ria.

XVIII.

XIX.

D. Thomæ respondetur, proportionem in hoc consistere, quod sicut bonum in communi, vel secundum se, vel prout in singulis bonis inclusum sufficienter mouet in genere finis, & supposito naturali impetu voluntatis, necessitat illam ut nihil velle possit nisi ut contentum sub ratione boni: ita etiam bonitas Dei clare visa in eodem genere finis, habet eandem efficaciam respectu voluntatis toto impetu naturæ propensæ in ipsum, licet hæc efficacia oriatur ex diuersis principiis, quod nec D. Thom. negat, nec rationi eius obstat. Ad tertiam de omissione responderetur eadem proportione, nam quando aliquid est voluntarie omittendum, ipsamet Dei visio necessitat, ut prudenter prius consideretur an omittendum sit, & consequenter an actus oppositus omissioni, qui efficiendus proponitur, habeat necessariam connexionem cum diuina bonitate, necne, & tunc necessitatur voluntas ad id volendum quod iudicatum est necessarium, iuxta diuinam voluntatem, seu bonitatem.

XX. Hinc vero oriebatur illa difficilis questio, quomodo in beatis maneat libertas, præsertim respectu actuum præceptorum, & maxime posito actuali amore Dei necessario: quam tractat Anselm. in dialogo de libero arbitrio. & Aug. in Enchirid. ca. 105. & 22. de Ciuitate, cap. vlt. qui contenti sunt respondere, eo beatos magis liberos esse, quo sunt à peccato liberiores: sed hæc videtur æquiuocatio verbi. Resolutio est, in eo casu vel non esse magis liberos ad obediendum, quam ad amandum, vel certe libertatem esse positam in hoc, quod possunt varios actus exercere, & sub diuersis rationibus, & moribus operari ad præceptum implendum: vnde fit ut liberum eis sit hunc vel illum actum efficere, quod satis est ut in re ipsa actus semper sit liber: quod latius tractaui 3. part. quest. 18. disput. 39. ad quod conducit etiam disputatio 37.

XXI. Sed supersunt duo, quæ inquiri possunt. Primum est, an saltem de potentia absoluta fieri possit, ut beatus peccet: nam quæ hæctenus dicta sunt ad summum probant ex natura rei, potest autem sæpe Deus facere, ut quæ natura sua repugnant in eodem subiecto, per suam potentiam simul in illo coniungantur. Respondetur, hoc nullo modo fieri posse, primo quia si adsit amor, est specialis repugnantia propter contrarietatem inter amorem & peccatum: & licet in alijs contrariis fieri possit ut interdum sine simul, tamen in actibus vitalibus existimo habere specialem repugnantiam, quia vnus destruit obiectum alterius, & ideo inuoluunt immediatam contradictionem, ut significauit D. Thom. 4. cont. Gent. c. 92. ratione 2. Deinde etiam secluso actuali amore in alijs, quæ natura sua repugnant, ut per diuinam virtutem coniungantur, necesse est ut ad illa Deus speciali modo operetur, vel conseruando effectum, vel confortando, seu necessitando causam secundam ad agendum; non potest autem Deus hoc præstare in peccato, quia non potest voluntatem speciali modo mouere ad illud committendum, & aliunde non potest priuare suam bonitatem clare visam illa efficacia, quam habet ad apprehendam ad se voluntatem: neque etiam potest priuare voluptatem naturali impetu ad ipsum, & ideo non potest tollere principia vnde oritur hæc repugnantia; neque aliquid efficere, quo impediatur.

XXII. Dices: Posset Deus impedire, seu non concurrere cum huiusmodi homine vidente ipsum ad considerandam repugnantiam, quæ est inter actum peccati, & diuinam bonitatem. Respondetur, hoc in primis non esse consentaneum diui-

næ bonitati: deinde posito illo casu talem inconsiderationem non esse voluntatem, neque culpabilem, & ideo quamuis ratione illius esset materialis defectus in voluntate, non imputaretur ad culpam, quandoquidem non esset tali homini potestas ad perfecte deliberandum ea quæ necessaria sunt ad vitandum talem defectum. Obiiciunt alii, nam posset Deus hominem actualiter peccantem ad se videndum eleuare, sed tunc simul esset peccatum cum visione. ergo. Respondetur negando minorem, in eo enim casu primum esse visionis, esset primum non esse peccati; neque enim posset Deus necessitare voluntatem ad perseuerandum in actu peccati; vel certe si necessitare, iam non esset peccatum; neque etiam potest voluntas libertate sua magis conseruare actuale peccatum simul cum visione, quam inchoare illud, eadem enim est vtriusque ratio.

Hinc secundo & vltimo inquiri potest in hoc dubio, an de potentia absoluta possit Deus saltem efficere, ut simul cum visione maneat peccatum habituale: quibusdam enim videtur hoc etiam implicare contradictionem, vel quia visio ex se, & natura sua facit voluntatem rectam, vel quia repugnat Deo tantum donum tribuere homini iniquo, & sibi inimico, cum odio sint Deo impius & impietas eius. Sap. 14. Itæ, quia alias talis homo & esset beatus, quia haberet visionem Dei; & non esset beatus, quia esset in peccato. Alijs vero videtur hoc fieri posse de potentia absoluta, Med. citato art. 4. concl. 3. significat, Durand. in 4. d. 49. quest. 4. & mihi videtur probabilis, quia neque phylice, neque moraliter inuenio repugnantiam, seu contradictionem. Phylice dicuntur ea repugnare, quæ in proprijs, seu intrinsicis rationibus, & formalibus affectionibus contradictionem inuoluunt; hoc autem non reperitur in presenti, quia visio formaliter tantum est perfectio intellectus, & non redundat necessario in essentiam animæ, vel voluntatem; in quibus peccatum formaliter existit, quatenus includit priuationem gratiæ, & auersionem voluntatis.

XXIII. Dices: licet non sit necessarium posita visione infundi gratiam in essentiam animæ, tamen necesse est, ut ex vi visionis sit debita talis gratia: ergo etiam si maneat carentia gratiæ, tamen non poterit manere sub ratione priuationis, sed tantum sub ratione puræ negationis: ergo non potest sub ratione culpæ manere. Respondetur in primis, non proprie deberi gratiam ratione visionis; sed potius visionem deberi ratione gratiæ: proprie vero dicendum visionem naturam suam supponere gratiam; non est autem repugnantia quod homo ratione culpæ sit dignus carentia gratiæ, & visionis, quæ ad illam ex natura rei debetur dignitate, seu debito morali, & tamen quod Deus non ablata ipsa culpa det aliquod donum homini, etiam si fit illo indignus, & tunc carentia gratiæ non tantum duraret in ratione negationis, sed etiam priuationis, quia esset homini voluntaria per relationem ad actum præteritum, & esset debita debito morali ratione culpæ nondum remissæ: nec repugnant simul hæc duo, scilicet quod aliqua forma quodammodo sit debita naturaliter secundum proportionem ad naturam, vel ad aliquem actum, & tamen quod priuatio eius sit alio titulo debita debito morali ratione culpæ. Atque etiam hæc ratio procedit de voluntate, cuius obliquitas non necessario tollitur formaliter per visionem: neque obstat quod posita visione necessario constituitur voluntas in eo statu, in quo non potest peccare, quæ videtur summa eius rectitudo,

tudo, per quam tollitur omnis relatio, & moralis conuersio ad peccatum, hoc, inquam, non obstat, quia illa rectitudo ex visione provenit quasi obiectiue tantum; & ex parte voluntatis solum est quedam inclinatio naturalis ad bonum: per hanc autem non destruitur formaliter moralis habitudo, seu conuersio ad peccatum commissum non retractatum, neque remissum: maxime, quia ipsa actualis electio non habet formalem, & immediatam repugnantiam cum habituali culpa: ergo multo magis illa aptitudinalis, seu obiectiua rectitudo voluntatis non est immediate repugnans cum culpa habituali physice: igitur nulla est in hoc implicatio contradictionis, moraliter autem videtur illud repugnare, quia inuoluit aliquid turpe, seu honestati contrarium, quale est mentiri Deum, & huiusmodi etiam repugnantia non est in presenti, quia licet Deus odio habeat peccatorem, ut peccator est, id est, culpam eius detestando; potest tamen amare eum, qui peccator est, eique benefacere non tantum naturalia dona, sed etiam supernaturalia conferendo; sicut nunc dat peccatori fidem, & spem, & interdu donum prophetiæ, & alia similia, posset ergo similiter dare visionem, maxime pro aliquo tempore, in quo nec contra iustitiam faceret, propter quam id faceret. An vero in eo casu dicendus esset ille homo beatus, nec ne, quæstio esse potest de modo loquendi: dici tamen posset fore tunc beatum quoad essentiam, non vero quoad statum, & perfectionem beatitudinis, quæ requirit omnium bonorum aggregationem, ut in suo statu perfecto constituta sit.

SECTIO II.

Quibus virtutibus ornatur voluntas Beatorum.

I. Ratio dubii oritur primo ex dictis præcedenti sect. nam si voluntas illa peccare non potest, nulla indiget virtute, quia virtus circa difficile versatur: in illo autem statu nulla difficultas est in bono operando. Secundo, esto sit tibi necessaria aliqua virtus, sufficit charitas, tum quia beati omnia operantur perfectissimo modo: ergo immediate referunt omnia in Deum, & finem supernaturalem: ergo sufficit illis charitas ad supplenda omnia: tum etiam, quia in illis non est spes, neque virtutes morales, quia non exercent actus earum, præsertim temperantiz, & fortitudinis, quia neque habent pericula, in quibus fortiter se gerant, neque passiones alias quas vincant.

II. In hac questione tria inquiri possunt, primum an beatus retineat in patria omnes habitus virtutum, quos habuit in via. Secundum, an exerceat actus eorum. Tertium, an habeat virtutem aliquam, cuius non est capax in via. Circa primum, & secundum multa dici possent, tamen quia aliis locis tractari solent, breuiter expediam. Est ergo quorundam opinio, in patria non manere virtutes omnes morales, quæ sunt in via: sic Durand. in 3. d. 33. quest. 4. nam quedam ex his virtutibus (inquit) sunt in appetitu sensitiuo, ut fortitudo, & temperantia, & hæc non manent in anima separata, quia non manet subiectum earum: nec necessarium putat reparari in resurrectione, quia non existimat fieri posse, ut eadem Suarez in primam secundæ D. Thom.

numero restituantur, neque oportere, ut alia numero distinctæ infundantur, cum ibi non sint necessaria ad exercendos actus, neque ad mortificandas passiones, quæ in corporibus gloriosis erunt pacatissimæ. De virtutibus autem voluntatis concedit quoad habitus manere in patria, si acquisitæ sunt in via, quia subiectum earum manet, & non habent à quo corrumpantur: negat tamen ibi exercere actus suos, sed manere solum ad ornatum: & in hoc ultimo cum Durando sentiunt aliqui Thomistæ.

At vero communior sententia est, voluntates beatorum perfici omnibus virtutibus, & exerceat aliquos actus earum: quod si quæ ex his virtutibus sunt in appetitu sensitiuo, eas dicit etiam futuras in beatis, quando in eis fuerit appetitus sensitiuus, quod erit post resurrectionem. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. quest. 67. artic. 1. ex Augustin. 14. de Ciuitat. cap. 9. idem D. Thom. in 4. dist. 14. quest. 1. artic. 3. quest. 3. Aleus. 4. part. quest. 98. membr. 3. artic. 3. §. 1. qui adducit Augustinum libr. 6. Musica: idem sentiunt alii tum in 4. dist. 14. & in 3. dist. 33. præsertim Bonauent. question. 6. Richard artic. 1. question. 6. Gabriel quest. 1. artic. 3. dub. 3. Quæ sententia vera est, & sic explicanda. Nam primo dicendum est, omnes habitus virtutum qui sunt, vel esse possunt in voluntate viatorum, manere in voluntate quatum ad substantiam, seu entitatem eorum. Ratio est, quia omnes istæ sunt virtutes, & perfectiones simpliciter, neque beatitudo includit perfectionem aliquam quæ hanc excludat: nam potius beatitudo de se requirit omnem suppositi perfectionem ad suum complementum, neque hæc virtutes in formali, & essentiali sua ratione includunt aliquam imperfectionem perfectioni beatitudinis repugnantem: & ideo dixit D. Thom. manere virtutes morales in beatis quoad formale earum. Quod sic probatur secundo, quia omnes hæc virtutes respiciunt bonum honestum ut sic, & inclinant, atque afficiunt voluntatem ad tale bonum, & de se augent virtutem operandi rectè circa illud: hoc autem totum ad perfectionem spectat: atque hoc magis constabit ex sequentibus.

Secundo dicendum est, omnes has virtutes posse exercere aliquem actum in beatitudine, alioqui videri possent superflue, neque fere esset maior ratio, ob quâ illæ manerent potius quam fides, imo non essent censendæ virtutes, ac perfectiones simpliciter, si in opposito, ac perfectissimo statu nihil possent operari. Ratione sic declaratur, quia neut voluntas essentialiter est appetitus tendens in bonum, cuius primarius actus est amor, ad quem alii consequuntur; ita virtutes voluntatis, quæ illam perficiunt modo illi accommodato, sunt veluti affectiones quedam optimi, quod est honestum: ergo primario inclinant illam ad amandum huiusmodi bonum, & consequenter ut illud desideret, si illo caret, & illud exsequatur, saltem si potest, & oportet, vel illo gaudeat, si iam illud possidet: ex quibus actibus saltem amor & gaudium tales sunt, ut nullam includant imperfectionem: possunt ergo haberi in quocunque statu perfectissimo circa quodcunque bonum sub quocunque honesto motiuo: ergo nulla potest excogitari virtus in voluntate, quæ non possit habere actum perfectum in beatitudine. Quod posset inductione explicari, nam hoc supra explicatum reliquimus in virtute spei, quæ maxime videri posset repugnare statui beatorum. Atque idem est de fortitudine: nam martyr, v. g. maxime gaudet quod se fortiter gesserit in tolerandis dolori-

III. Communis opinio & vera.

1. Pronuntiatum pro habitibus virtutum.

IV. 2. Pronuntiatum pro actibus.



doloribus, & superandis periculis, qui actus si fiat ex motu, & honesta e illius virtutis, ad fortitudinem spectat: sic etiam D. Thom. in 4. vbi supra dixit, manere poenitentiam in beatis, qui licet non doleant de peccatis commissis, gaudent tamen de satisfactione Deo facta, & remissione consecuta.

V. Tertio dicendum, has virtutes non posse in patria exercere omnes actus, quos efficiunt in via. Patet simili inductione in spe, & poenitentia: & idem est de temperantia, & fortitudine, de quibus propterea dixit D. Thom. non manere, quia non manet omnino illa materia, circa quam possunt exercere aliquos actus. Et hæc est ratio huius assertionis, scilicet quia hic aliqui sunt huiusmodi actus, qui includunt, vel supponunt imperfectionem ex parte obiecti, scilicet vel absentiam alicuius boni, vel presentiam alicuius mali.

VI. Atque hinc intelligitur primo, quando aliqua ex his virtutibus negantur esse in beatis, ut in aliquo sensu hoc verum sit, non esse intelligendum de ipsa virtute secundum se, & quoad entitatem eius, sed ut connotat habitum ad aliquem actum imperfectum cum proxima aptitudine, & dispositione ad faciendum illum, sic enim non est spes in beatis, &c. Et eodem modo negari potest quod sit in eis continentia, quia hæc vox significat virtutem in statu imperfecto: sicut etiam simpliciter negari potest quod maneat in beatis potestas peccandi, etsi maneat voluntas creata, quia non manet iam ita disposita ut possit deficere. Quod si quis credat, habitum virtutis per diversum modum gradus, seu entitatis partialis esse principium diversorum actuum, consequenter dicere posset manere secundum eum gradum, vel entitatem, quæ est principium actus perfecti, non vero quoad alium gradum, vel partialem entitatem, quæ est principium actus imperfecti, & repugnantis illi statui; tamen quia communius est, eundem habitum indivisibiliter esse principium omnium actuum, præsertim cum illi actus inter se sint ita connexi, & unus ex alio oriatur, ideo verius est, habitum quidem in se eundem omnino esse, & durare, & solum ob diversum statum, diversamque obiecti applicationem, & representationem diversos actus exercere, & in ordine ad illos diversas denominationes recipere.

VII. Colligitur secundo, manere in beatis non tantum virtutes per se infusas, sed etiam acquisitas, quæ vel conservantur, si in via fuerunt acquisitæ, vel per accidens infunduntur, vel perficiuntur, si quid eis deerat, sicut supra dixi *disp. 8. sect. 2.* de scientiis naturalibus, quia in eo statu debet esse natura omni ex parte perfecta, non solum gratuita, sed & connaturali perfecta. Atque eadem ratione idem dicendum censeto de habitibus appetitus, si qui in illo sint; nam proprie, virtutes omnes etiam morales sunt primario in voluntate: quia ratio est eadem scilicet, quod appetitus, & omnes potentia sensitivæ debent in eo statu esse perfectæ omni perfectione sibi connaturali, & proportionata. Item, quia ibi erunt perfectissimæ delectationes sensibiles, quibus beati videntur moderatissime, & secundum rectam rationem: neque refert quod ibi erunt omnes appetitus passiones moderatæ, & subordinatæ rectæ rationi, nam hoc ipsum fiet per intrinsecam virtutem, & perfectionem, quia hic modus melior, & perfectior est. Propter quam rationem dixi in materia de *Infernar. disput. 19.* has virtutes esse in Christi humanitate, sicut etiam fuerunt in Adamo in statu innocentia.

Tertio infertur, etiam esse futura in beatis illa tria Spiritus sancti dona, quæ ad voluntatem spectant: quod probari potest eadem ratione proportionaliter. Solum posset esse dubitatio de timore, de quo videri possunt quæ de Christo Domino dixi in citata materia *disput. 20. sect. 2.* eadem enim est ratio de cæteris beatis.

Circa tertium punctum huius questionis positum in *num. 2.* est opinio Richardi in 4. d. 49. art. 3. q. 7. qui tribuit beatis specialem virtutem, seu habitum voluntatis, quem ponit inter dotes animæ, quem dicit esse ad eliciendum actum securitatis: hunc enim existimat esse actum voluntatis, quatenus in ea est ratio irascibilis; nam versatur, inquit, circa Deum ut est obiectum summe bonum, & directe opponitur timori. Sic fere Bonavent. *ibi artic. 1. question. 5.* licet differat, quia non vocat illum actum securitatem, sed tensionem, seu comprehensionem. O Cham etiam, & alii idem sentiunt: sed ego nullum video fundamentum.

Quare probabilis existimo nullum virtutis habitum infundi beatis in voluntate, qui non potuerit esse in eisdem in statu ut quantum ad substantiam, & entitatem ipsius habitus. Ratio est, quia omne honestum bonum, quod per visionem repræsentatur voluntati, potest etiam per fidem proponi, si non ad fruendum, saltem ad amandum, & desiderandum, quia voluntas potest ferri in bonum secundum se, vel in bonum absens quacumque ratione cognitum: ergo voluntas in via est capax cuiuscumque virtutis, quæ circa bonum honestum versatur: vnde cum alias iustitia, quæ per gratiam, & cum gratia infunditur, sit essentialiter perfecta & integra, cum ea infunduntur voluntati omnes virtutes, quæ illam possunt perficere in ordine ad dilectionem cuiuscumque boni honesti. In quo est magna differentia inter intellectum, & voluntatem, quia si agitur via, & status patriæ primo ac per se distinguuntur ex parte intellectus videntis, vel credentis, quia actus sunt essentialiter diversi, & requirunt omnino principia diversa, & ideo necesse est in intellectu aliud lumen infundi in patria, quod non infunditur in via: in voluntate autem id non est necessarium, quia rectitudo voluntatis supponitur, & per se non differt essentialiter ab ea, quæ est in patria, sed solum perficitur vel accidentaliter, vel ex parte obiecti consecuti; neque actus ille securitatis, vel consecutionis est proprie actus distinctus, qui requirat specialem virtutem in voluntate: nam tentio, vel comprehensio, ut supra *disp. 8. sect. 4.* dictum est, vel solum est actus intellectus, vel si aliquo modo ad voluntatem spectat, nihil aliud est, quam uniri Deo per amorem perfectum: securitas vero, ut in *infra disput. 14.* latius, ex parte intellectus est cognitio perpetuitatis beatitudinis, & diuinæ voluntatis, ac promissionis, vel carentia timoris, quæ nullum specialem actum dicit, vel perfectus amor, ac delectatio, quia circa beatitudinem sic proportionatam voluntas ferretur sub ratione boni, & non desiderando, nec sperando: ergo amando, vel gaudento de bono diuino, vel de proprio commodo; & ad hos actus sufficiunt virtutes, seu habitus supra explicati: omnis autem alius actus est excogitatus sine fundamento, nam cum voluntas sit essentialiter appetitus, non potest ferri in bonum, nisi per modum affectus, vel appetentis: ergo per amorem, vel gaudium.

(o)

SE-

VIII.

3. Corollar.

IX.

Circa 3. m. b. quæstionis in n. 2. aliquorum opinio.

X.

SECTIO III.

Virum voluntas Beati necessario habeat complementum omnium desideriorum suorum.

- I. Ratio dubii est primo, quia in ipsa essentia beatitudine non habet beatus quicquid perfectionis haberi potest: ergo semper habet quod amplius desideret, nec potest beatitudo ipsa omnino hoc desiderium excludere: quomodo posset intelligi illud i. Petri 1. *In quem desiderant Angeli prospicere*: quia semper desiderant magis, ac magis videre. Secundo in ceteris bonis non semper habent Beati perfectionem completam, nam in primis deest illis corporis beatitudo, quam desiderant, ut colligitur ex *Apocal. 6.* & idem dici potest de aliis bonis externis, ut est societas aliorum, & salus eorum, quos amant, & cetera. quare ratione in Angelis sanctis sicut interdum est oratio, quae non impetrat, ita possunt esse desideria quae non implentur: & in anima Christi Domini, praesertim tempore vitae, fuerunt similia desideria, quamvis tunc fuerit beatus: ergo beatitudo non omnino excludit hunc actum, neque omni ex parte faciat voluntatem. Et ratio adiungi potest, quia beatitudo non necessario secum affert aggregationem omnium bonorum, quae voluntas appetere potest.
- II. In contrarium est doctrina Augusti. 12. de *Trinit. cap. 5.* dicentis, *Omnes Beati habent quod volunt, quamvis non omnes, qui habent quod volunt, continuo sint Beati*: unde concludit illam sententiam, *Beatus est qui habet omnia, quae vult, & nihil mali vult.* & cap. 7. subiungit, *In illa beatitudine perfecta quidquid ambitur aderi, nec desiderabitur quod non aderi.* Eandemque doctrinam habet D. Thom. art. 4. *quest. 5.* & sumitur ex *Arist. 1. Ethic. cap. 7.* dicente facultatem esse perfectum bonum sufficiens, & nullius rei indigens, quod reperit *libr. 10. cap. 6.* Imo Scriptura sacra videtur hoc saepe docere, *Psalm. 16.* *Satiabor cum apparuerit gloria tua,* & aliis locis, quae supra disputat. 9. sect. 3. de gaudio, & delectatione dicta sunt. Ratio est, quia desiderium, quod non impletur, affligit animam, & supponit imperfectionem, nam est de bono nondum habito, quod bonum vel est desideranti conveniens secundum praesentem statum, vel non: si est, quomodo deesse potest beatus? si non est, quomodo potest ab illo desiderari, cum non possit nisi ordinatissimos actus habere? Tandem qui desiderat, adhuc est in via: beatitudo autem habet rationem ultimi termini: ergo necesse est secum asserat complementum omnium desideriorum.
- III. In hac re id, quod probant rationes posteriori loco factae, absolute, & simpliciter loquendo, verum est: indiget tamen explicatione, & limitatione: unde est aduertendum, sermonem esse posse vel de necessitate ut tendit in ipsum obiectum beatificum seu formalem consecutionem eius, vel ut tendit in alia bona, vel sua, vel totius suppositi, & aliorum, qui ad ipsum aliquo modo pertinent. Rursus dupliciter intelligi potest beatitudinem asserere complementum desideriorum, vno modo per se ipsam, alio modo radicaliter ut causa illorum: unde fit ut dupliciter possimus loqui de beatitudine, vno modo ratione essentiali illius, alio modo ratione status, qui includit omnem perfectionem concomitantem essentialiam.
- IV. Dicendum primo, beatitudinem per se ipsam, ac formaliter satiare voluntatem quatenus tendere potest in ipsum obiectum beatificum, seu

consecutionem eius. Hoc est per se manifestum, & maxime probatur argumentis secundo loco factis, neque contra hoc procedit prima ratio dubitandi proposita, quia licet secundum remota capacitatem quilibet beatus sit capax maioris perfectionis, tamen secundum proximam vniuersi quisque habet, quantum habere potest, quantumque sibi debetur, & ideo nihil amplius desiderat, praesertim cum habeat voluntatem suam omnino conformem diuinæ voluntati, & videat secundum diuinam ordinationem, & providentiae rationem talem beatitudinis gradum sibi destinatum: est ergo illo contentus, neque amplius desiderat. Nec verba illa ex epistola Petri citata habent illum sensum, sed eis indicatur quanto gaudio, & affectu beati semper videant Deum, ut ibi omnes exponunt, & optime Beda *tom. 8. lib. variar. quest. 9.*

Secundo dicendum est, essentialem beatitudinem non implere per se ipsam formaliter omnem appetitum seu desiderium beati. Ita Scot. *m. 4. d. 49. q. 6. artic. 1.* existimat tamen id esse contra D. Thom. sed sine causa, ut ait Caiet. 1. *quest. 5. art. 4.* quia nunquam D. Tho. oppositum docuit, ut patet in illo art. & in 4. d. 49. *quest. 1. art. 1. quest. 4.* & res est adeo clara, ut vix possit esse de illa controuersia, quia, ut saepe dictum est, formalis beatitudo non est aggregatio bonorum omnium, quae inesse possunt beato, & quae ab illo desiderari possunt: ergo praeter illam formalem beatitudinem appetit beatus aliqua alia bona: ergo sola ipsa per se ac formaliter non faciat omnem appetitum beati.

Tertio dicendum, beatitudinem constituere hominem in eo statu, in quo habeat complementum omnium desideriorum suorum, atque ita radicaliter, & quasi fundamentaliter beatitudinem asserere hanc perfectionem, quamvis non simul, nec pro quouis tempore illam asserat, sed opportuno tempore iuxta ordinem diuinæ providentiae. Priorem partem huius assertionis probant argumenta, quae in *numer. 2.* allata sunt, & facile probari potest ex dictis *disput. 6. sect. 3.* de essentia beatitudinis: nam essentia rei est radix, & fons omnium proprietatum, & perfectionum, quae tali rei debentur: ergo similiter, & c. Posteriori vero partem huius assertionis probant rationes dubitandi in principio positae.

Sed aduertendum est, quod licet status beatitudinis si omni ex parte completus sit, & perfectus, requirat etiam hanc perfectionem omni ex parte consummatam: tamen interdum reperiri essentialem beatitudinem absque perfectione completa illius status, ut nunc est in animabus beatis, quibus adhuc deest illa perfectio, quae ex coniunctione ad corpora in illas redundabit, quia secundum diuinæ providentiae ordinem non fuit expediens simul beatificari totum hominem corpore & animo constitutum: quamdiu ergo status ille non est completus in qualibet perfectione intrinseca, vel extrinseca, potest intelligi in animabus beatis aliquod desiderium nondum completum quia hoc non est contra essentialem beatitudinem, neque includit imperfectionem eius, sed accidentaliter tantum beatitudinis, ut infra dicemus *disp. 13. sect. 1. num. 1.*

Est etiam aduertendum, ut secundam rationem in contrarium factam obiter dissoluamus, hoc desiderium, quod interdum potest esse in beatis, etsi sit de bono nondum habito in re ipsa, tamen si absolutum est desiderium & essentiale, quantum est ex parte beati, semper esse de bono suo tempore opportuno infallibiliter obtinendo: pro quo tempore a beato desideratur, & non antea, nam

Desideria
non solliciti
tant beati.

semper habet hoc desiderium iuxta mensuram diuinæ voluntatis, & subordinatum illi. Vnde fit, vt ex tali desiderio nulla anxietas oriri possit, quia dilatio illius non est inuoluntaria, neque etiam est aliquis timor, quod suo tempore implendum non sit, ex quibus oriri solet, vt desiderium non impletum affligat animam: est ergo ille affectus per modum simplicis affectus habendi tale bonum conuenienti tempore, quod etiam quodammodo censetur præsens in radice, & infalibili spe: quod si quæ videntur esse desideria in beatis de rebus, quæ nunquam fiunt, v. g. de salute amici, qui non saluabitur, illa non sunt absoluta, nec simpliciter efficacia ex parte beatorum, sed solum sunt simplices affectus subordinati diuinæ voluntati, & prouidentie, quam magis cupiunt in omnibus rebus impleri, & ita id, quod iuxta diuinam voluntatem absolutam in huiusmodi rebus fit, est etiam magis conforme voluntati beati. De qua re videri possunt quæ in simili materia dixi tractando de voluntate Christi 3. p. q. 8. disp. 38. vbi multa, quæ dicta sunt de actibus voluntatis Christi, applicari possunt ad voluntatem beatorum.

IX.
Nec malū
præsens illi
construat.

Atque ex his à fortiori sequitur beatos non esse capaces tristitiæ, loquendo ex natura rei, & seclusis miraculis, quia si non possunt carere aliquo bono sibi debito, & proportionato, multo minus possunt habere aliquod malum præsens, quod est proprium obiectum tristitiæ, præsertim quia ex vi visionis beatæ tanto gaudio afficiuntur, & in tanto pretio habent illud bonum, quod possident, vt cætera omnia, quæ illi bono contraria non sunt, quasi pro nihilo ducant. Rursus si aliqua mala interdum commiserunt, iam nullo modo illa considerant vt præsentia, sed abolita, & ideo licet ea odio habeant, non tamen dolent de eis, sed potius gaudent de illis bonis, quæ occasione illorum malorum Deus in eis est operatus. Denique cum in omnibus habeant suam voluntatem conformem diuinæ, & omnia considerent sub ordine diuinæ prouidentie, nihil est, quod eos contristet, sed potius valde delectantur contemplantes diuinam sapientiam, & admirabilem prouidentiam in ipsis etiam malis, quæ in aliis fieri contingunt. Sic igitur est voluntas beatorum in omnibus perfecta.

DISPUTATIO XI.

De dotibus, aureolis, & fructibus anime beate.



In hac disputacione nulla fere noua res explicanda occurrit, quæ ad essentialiam beatitudinem spectet, tamen ad materiam complementum, & intelligendos Theologos, qui de hac re scribunt, oportet explicare quædam metaphoricæ locutiones, quibus hæc beatitudo animarum sanctarum explicata est, & non nihil etiam addere de accidentali gloria earum.

SECTIO I.

Utrum sint aliquæ dotes in anima beata:
& quid, & quos sint.

I. Circa primum supponenda est metaphora huius vocis, *Dos*, quia interdum habet genera-

lem, & absolutam significationem, quomodo quælibet perfectio, & ornamentum viæ dicitur dos eius: sic enim qui pollet ingenio, & c. dici solet ornatus magnis dotibus, interdum vero sumitur hæc vox ex speciali metaphora matrimonij, id enim quod datur sponsæ in matrimonio ad sustentanda illius onera, solet dotis nomine appellari, & hinc translata est metaphora ad animam beatam, vt D. Thom. in 4. d. 49. artic. 1. & ibi cæteri Theologi, & habet fundamentum in scriptura sacra, nam vnio anime cum Deo per charitatem, & iustitiam desponsatio dicitur, 1. Cor. 11. Respondendum vos vni viro virginem castam exhibere Christo. & Ephes. 5. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, & Ecclesia: & idem dici potest de quacumque anima sancta hoc autem spirituale matrimonium in statu viæ, quantum est ex vi eius, non est omnino indissolubile, in patria vero fit omnino irreuocabile, & tunc proprie traducitur sponsa in domum sponsi. Et ideo Theologi hanc metaphoram profectentes addiderunt, tunc specialiter dotari, & ornari vel à Deo, vt à patre: vel à Christo, vt ab sponso, nõ ad sustentanda onera illius matrimonij, quæ nulla sunt, sed vt condigne fruantur illo statu, de quo Apocal. 21. dicitur. *Vidi ciuitatem sanctam Hierusalem nouam sicut sponsam ornatum viro suo.*

Quid in præ
senti signi-
ficet *Dos*.

Ex hac vocis explicatione facile intelligitur primo, dari dotes in animabus beatis quando dantur illis perfectiones, & dona illi statui, ac sponsationi spirituali accommodata. Solum est quod possit inquiri, quia sequitur etiam in anima Christi, & Angelis ponendas esse dotes, quod Theologi non admittunt. Respondetur, quoad rem significatam non esse dubium quin tota illa perfectio, quæ in puris hominibus vocatur dos, fit in Christo, & Angelis: metaphora autem dotis non ita proprie illis accommodatur, vt Diu. Thom. docet citato loco art. 3. & 4. quia si in Christo consideretur vnio naturarum, nõ habet proprie rationem desponsationis, quæ solet esse inter personas distinctas, & eiusdem nature specificæ: si vero consideretur vnio inter Verbum, & humanitatem, est etiam alterius ordinis, & non est etiam ibi similitudo in natura, atque eadem ratione non dicuntur Angeli proprie desponsari Deo vt Deo, neque Christo vt homini, quia non sunt eiusdem nature, & propter ea cessat metaphora dotis, et si facile etiam extendi possit, quia etiam anima interdum dicitur desponsari Deo, vt Deus est, quatenus qui adheret Deo, vnus spiritus fit cum eo, & hoc modo conuenit Angelis, & suo modo anime Christi.

II.

1. Consecra-
rium ex do-
ta explicati-
one, quan-
do dantur
dotes.

In anima
Christi &
Angelis cur
non sint do-
tes proprie.

Colligitur secundo quid sint istæ dotes, sunt enim illæ perfectiones, quibus anima ornatur, vt vnatur Deo: solet autem à Theologis inquiri an sit habitus vel actus: quod sint habitus, docet D. Thom. d. dict. 49. q. 4. art. 2. & art. 5. q. 2. & sequitur ibi Rich. art. 3. q. 7. Palud. q. 8. art. 3. & alii: est que satis probabile si consideremus metaphoram: nam dos non significat vsum aliquem, sed facultatem ad vtendum: ergo in anima beata dos non significat operationem, quæ est per modum vsum, sed dispositionem, vel facultatem, quæ datur ad bonum vsum: sicut etiam in corporibus gloriosis dicuntur futuræ dotes, quæ non sunt operationes, sed qualitates, vel facultates, quibus corpus illud est aptum ad operationem, vel in se est recte dispositum.

III.

2. Consecra-
rium de quid-
itate do-
tium.

Dotem esse
habitu pro-
babile est.

Alii volunt esse operationes, quod sentit Bonauent. d. 49. art. 1. q. 5. & Soto quest. 4. art. 3. Rationes eius non sunt magni momenti, nam in eo, quod assumit, lumen gloriæ non posse vocari dotem, petit principium, & aperte est contra D. Thom.

IV.

Probabile
esse opera-
tionem.