

DISTINCTIO XLIX.

De differentia mansionum in caelo et in inferno.

Post resurrectionem vero facta universo, impletoque iudicio, suos fines habebunt civitates quae, una Christi, alia diaboli; una bonorum, et altera malorum; utraque tamen Angelorum et hominum. Istis volumus, illis factulis non poterit esse peccandi, vel illa conditio moriendi: istis in aeterna vita feliciter viventibus, illis infeliciter in aeterna morte sine moriendi potestate durantiibus: quoniam utriusque sine fine, sed in beatitudine isti, alius alio praestabilis; in miseria vero illi, alius alio tolerabilis permanebunt. Ex his apparet quod sicut boni differenter glorificabuntur, alii magis, alii minus; ita et mali differenter in inferno punientur. Sicut enim in domo Patris, id est in regno caelorum, mansiones multae sunt; id est praemiorum differentiae; ita et in gehenna diversae sunt mansiones, id est suppliciorum differentiae: omnes tamen aeternam poenam patientur, sicut omnes electi eundem habebunt denarium, quem paterfamilias dedit omnibus qui operati sunt in vinea. Nominis denarii aliquid omnibus electis commune intelligitur, scilicet vita aeterna, Deus ipse, quo omnes fruuntur, sed impariter; nam sicut erit differens clarificatio corporum, ita differens gloria erit animarum. Stella enim a stella, id est electus ab electo, differt in claritate mentis et corporis: Alii enim aliis vicinior clarisque Dei speciem contemplantur; et ipsa contemplantur differentia diversitas mansionum vocatur. Domus ergo est una, id est denarius est unus; sed diversitas est ibi mansionum, id est differentia claritatis: quia unum est et summum bonum, beatitudo et vita omnium, id est Deus ipse. Hoc bono omnes electi perfruuntur, sed alii alii plenius. Perfruuntur vero videndo per speciem, non per speculum in aenigmate. Habere ergo vitam, est videre vitam, id est cognoscere Deum in specie. Unde Veritas ait in Evangelio (Joan. 17, 3): «flacc est vita aeterna ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum, esse unum et solum verum Deum; hoc est, habere vitam, id est cognoscere te, non est ipsa cognitio quae tu es, sed per cognitionem habere bonum quod tu es, id est vita.

Si omnes homines volunt esse beati.

Solet etiam quaeri de beatitudine, utrum eam omnes velint, et sciant quae sit vera beatitudo. De hoc Augustinus, in 15 libro de Trinitate (cap. 4), ita disserit: «Mirum est, cum capessendae retinendaeque beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus diversitas voluntatum; non quod eam aliquis nolit, sed quod non omnes eam norint. Si enim eam omnes noscerent, non ab aliis putaretur esse in virtute animi, ab aliis in voluntate corporis, ab aliis atque aliis alibi atque alibi. Quomodo ergo omnes amant quod non omnes sciunt? Quis potest a mare quod nescit? sicut supra disputavi. Cur beatitudo a naturae ab omnibus, nec tamen scitur ab omnibus? An forte sciunt omnes quae ipsa sit, sed non omnes sciunt ubi sit, et inde contentio est? An forte falsum est, si enim haec posuimus, beate vivere omnes homines velle? Si enim haec vivere est, verbi gratia, secundum animi virtutem vivere; quomodo beate vivere vult qui hoc non vult? Nonne verius dicimus: Homo ille non vult beate vivere, quia non vult secundum virtutem vivere, quod solum est beate vivere? Non ergo omnes beate vivere volunt, immo pauci hoc volunt; si non est beate vivere, nisi secundum virtutem animi vivere, quod multi nolunt. Ita ne falsum erit, unde nec Cicero dubitavit ait enim: Beati certe omnes esse volumus. Absit ut hoc falsum esse dicamus. Quid ergo? An dicendum est, etiam si nihil aliud sit beate vivere quam secundum virtutem animi vivere, tamen et qui hoc non vult, beate vivere vult? Nihil quidem hoc videtur absurdum. Tale enim est ac si dicamus: Qui non vult vivere beate, beate vult vivere. Istam repugnantiam quis audiat, quis ferat? Et tamen ad hanc contrarium necessitas, si omnes beate vivere velle verum est, et non omnes volunt sic vivere quomodo solum vivit beate. An illud ab his angustiis poterit nos erigere, si dicamus, nihil esse beate vivere nisi vivere secundum delectationem suam; et ideo falsum non esse quod omnes beate vivere velint, quia omnes ita volunt ut quemque delectat? Sed id quidem falsum est. Velle enim quod non debeat, est esse miserimum. Nec tam miserum est te adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Quis ita caecus sit ut dicat aliquem ideo beatum quia vivit ut vult,

cum profecto, etsi miser esset, minus tamen esset, si (4) nihil eorum quae perperam voluisset, habere potuisset? Mala enim voluntate vel sola miser qui seque efficitur; sed miserior cum desiderium malis voluntatis impletur. Quapropter quoniam verum est quod omnes homines esse beati velint, idque ardentissimo amore appetant, et propter hoc cetera quae unquam appetunt; nec quisquam potest anare quod omnino quid vel quale sit, nescit; nec potest nescire quid sit quod se velle scit; sequitur ut omnes beatam vitam sciant. Omnes autem beati habent quod volunt, quamvis non omnes qui habent quod volunt, continuo sint beati. Continuo autem miseri sunt qui vel non habent quod volunt, vel id habent quod non recte volunt. Beatus ergo non est nisi qui et habet omnia quae vult et nihil vult male. Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. Cum ergo ex his duobus constet beata vita; licet in malis sit aliquis bonus, non tamen nisi finis omnibus malis est beatus. Cum ergo ex hac vita, qui in his miseris fidelis et bonus est, venerit ad beatam vitam, tunc erit vere quod nunc nullo modo esse potest, ut sic homo vivat quomodo vult. Non enim ibi vult male vivere, aut vult aliquid quod deest, aut deest aliquid quod voluerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit; et omne quod ibi erit, bonum erit; et summus Deus summum bonum erit; et, quod est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit. Beatos autem esse se velle omnium hominum est: beatos esse se velle omnes in corde suo vident; nec tamen omnium est fides, quae ad beatitudinem pervenit.

Si quid de Deo cognoscit aliquis quod ibi non intelligunt omnes.

Solet etiam quaeri, utrum aliquid de Deo cognoscit aliquis magis meritis, ut Petrus, quod non cognoscit aliquis minus meritis, ut Linus. Pluribus videtur quod omnia de Deo ad beatitudinem spectantia omnes communiter electi cognoscant; sed differenter. Nihil enim in Deo noscibile majus digniusque videtur quam per speciem cognoscere. Unde sequitur ut non sit aliquid ad beatitudinem pertinentis incognitum alicui beatorum. Omnes ergo sancta illa videntur quorum cognitio servit beatitudini; sed in modo videndi differunt: alius enim alio magis, alius alio minus fulgebit.

De paritate gaudii.

Solet etiam quaeri an in gaudio dispares sint, sicut in claritate cognitionis differunt. De hoc Augustinus ait (lib. 22 de Civ. Dei cap. 50, et lib. de Virg., cap. 26, et tractat. 67 in Joan.): «Multae mansiones in una domo erant, scilicet variae praemiorum dignitates: sed ubi Deus erit omnia in omnibus, erit etiam in dispari claritate per gaudium, ut quod habebunt singuli, commune sit omnibus: quia etiam gloria capitis omnium erit per vinculum claritatis. Ex his datur intelligi quod per gaudium omnes habebunt, etsi dispares cognitionis claritatem: quia per claritatem, quae in singulis erit perfecta, tantum quisque gaudebit de bono alterius, quantum gauderet si in seipso haberet. Sed si par erit cunctorum gaudium, videtur quod par sit omnium beatitudo; quod constat omnino non esse. Ad quod dici potest, quod beatitudo par esset, si ita esset par gaudium, ut etiam par esset cognitio; sed quia hoc non erit, non faciet paritas gaudii paritatem beatitudinis. Potest etiam sic accipi par gaudium, ut non referatur paritas ad intentionem affectionis gaudientium, sed ad universitatem rerum de quibus gaudebitur: quia de omni re unde gaudebit unus gaudebit omnes.

Si major sit beatitudo sanctorum post iudicium.

Post hoc quaeri solet, si beatitudo sanctorum major sit futura post iudicium quam interim. Sine omni scrupulo credendum est eos habituros majorem gloriam post iudicium quam ante: quia et majus erit gaudium eorum, ut supra testatus est Augustinus, et amplior erit eorum cognitio. Unde Hieronymus (implicite in cap. 6 Oseeae): «Peracto iudicio, an-

(1) Al. et si.
(2) Al. enim.

plio rem gloriam suae claritatis Deus demonstrabit electis... (1)
« Si quem movet, quod opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo praebere; difficultis quaestio est, nec potest a nobis perfecte defini; sed tamen dubium non est et rapam a carnis sensibus hominis mentem, et post mortem ipsa carne deposita non sic videre posse incom-

(1) Quae subjunguntur, sunt Augustini lib. 15 super Gen. ad litt., cap. 53, verbis paululum immutatis vel mutilatis, ut videre est ibi (Ex edit. P. Nicolai).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad iudicium generale, in parte hae incipit determinare de praemiis et poenis quae iudicium generale sequuntur; et dividit in partes duas: in prima determinat de praemiis bonorum; in secunda de poenis malorum, 50 dist., ibi: *Hic oritur quaestio etc.* Prima autem pars dividitur in partes tres: in prima enim describit qualis erit beatitudo sanctorum, quae eis in praemium post generale iudicium dabitur; in secunda ostendit quomodo ad eam consequendam omnis humanus appetitus tendat, ibi: *Solet etiam quaeri de beatitudine, utrum omnes eam velint.* In tertia qualiter eam habentes, diversimode ipsam participant, ibi: *Solet etiam quaeri, utrum aliquid de Deo cognoscit aliquis magis meritis, ut Petrus, quod non cognoscit aliquis minus meritis, ut Linus.* Circa hoc tria facit primo ostendit diversitatem quae in beatitudine sanctorum accidit ex parte cognitionis; secundo ex parte gaudii, vel delectationis, ibi: *Solet etiam quaeri, an in gaudio dispares sint.* Tertio inquiri de augmento beatitudinis, quod accidit ex resumptione corporis, ibi: *Post hoc quaeri solet, si beatitudo sanctorum major sit futuro post iudicium quam interim.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque. Primo de beatitudine. Secundo de visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit. Tertio de delectatione, quae formaliter beatitudinem complet. Quarto de dotibus quae in beatitudine continentur. Quinto de aureolis, quibus beatitudo perficitur et decoratur.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.º in quo sit quaerenda beatitudo; 2.º quid sit; 3.º utrum omnes eam appetant; 4.º utrum ab omnibus aequaliter participetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo in bonis corporis consistat. — (1-2, qu. 2, art. 3; 3 cont. Gent., cap. 52, et 57, in princ.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo in bonis corporis consistat. Quia quod a pluribus dicitur, impossibile est falsum esse totaliter, ut Commentator dicit in libr. de Anima; et Philosophus dicit in 7 Ethicor. (cap. 13, vel 14), quod opinio non perditur, quam populi multi fasant. Sed major hominum multitudo inclinatur ad S. Th. Opera omnia. V. 7.

mutabilem substantiam, id est Deum, sicut sancti Angeli vident, sive alia latentiori causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum, donec ille appetitus conquiescat. Porro si tale sit corpus cuius sit difficultis et gravis administratio, sicut haec caro quae corrumpitur, multo magis avertitur mens ab illa visione summi caeli. Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed spirituale receperit acquata Angelis, habebit perfectum naturae suae modum, obedientiam et imperans, vivificata et vivificans tam ineffabili facultate, ut sit ei gloriae quod fuit sarcinae.

quaerendum corporales delectationes et corporalia bona quasi finem. Ergo finis humanae vitae in corporalibus bonis consistit. Finem autem humanae vitae dicimus beatitudinem. Ergo beatitudo in bonis corporis quaerenda est.

2. Praeterea, quanto aliquis finis est magis ultimus in consecutione, tanto prior est in intentione et appetitu. Sed homo prius appetit corporale bonum quam spirituale, cum ex amore corporalium rerum in amorem invisibilium manuducamur, ut Gregorius dicit (homil. 11 in Evang.). Ergo bonum corporale est ultimus finis noster. Talis autem finis est beatitudo. Ergo in bonis corporalibus beatitudo est quaerenda.

3. Praeterea, quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius, ut patet in 1 Ethic. (cap. 1). Sed bonum corporale communius est quam spirituale: quia corporale ad plantas et animalia bruta se extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali praecedit; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quaerenda.

4. Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur finis virtutis. Sed virtus habet finem suum non solum in bonis spiritualibus, sed etiam in corporalibus: per virtutem enim temperantiae et alias virtutes homo conservatur a nocivis etiam secundum corpus. Ergo beatitudo non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus bonis est quaerenda.

5. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Phys. (text. 58), felicitas et fortuna circa idem esse videntur. Sed bona fortunatae sunt corporalia. Ergo bona in quibus consistit beatitudo et felicitas, sunt corporalia.

6. Praeterea homo ex anima et corpore constituitur. Ergo bonum hominis debet esse commune animae et corpori. Sed bonum spirituale non potest esse commune corpori; bonum autem corporale potest esse commune animae, inquantum anima de corporalibus delectatur. Ergo beatitudo, quae est bonum hominis, magis consistit in corporalibus quam in spiritualibus bonis.

Sed contra, illud quod convenit homini secundum corpus, potest esse commune sibi et aliis animalibus. Sed beatitudo aliis animalibus non potest competere. Ergo beatitudo non est quaerenda in bonis corporis.

Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis. Ergo in praecipuis hominis bonis est quaerenda. Sed bona animae sunt nobiliora bonis (1) corporis, sicut et anima corpore nobilior. Ergo beatitudo est quaerenda in bonis animae.

(1) Al. deest bonis.

Praeterea, illud quod est ultima mensura, non est aliquo modo mensuratum. Ergo illud quod non potest esse bonum nisi prout est mensuratum, non potest esse mensura ultima in rebus humanis; et ita nec ultimus finis, qui est beatitudo; cum finis sit mensura imponens modum his quae sunt ad finem. Sed bona corporalia non sunt laudabilia nec bona nisi inquantum sunt mensura virtutis, ut patet per Philosophum in 2 Ethic. (cap. 2 et 3). Ergo in bonis corporalibus non potest esse beatitudo.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod beatitudo magis consistat in his quae sunt voluntatis quam in his quae sunt intellectus. Quia beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis inquantum huiusmodi, non autem intellectus. Ergo beatitudo magis consistit in actu voluntatis quam intellectus.

2. Praeterea, delectatio, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 2), ad beatitudinem requiritur; unde et in graeco nomen beatitudinis a gaudio accipitur. Sed delectatio est in voluntate, sive in affectu. Ergo et beatitudo.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 8 vel 10), in actu nobilissimae virtutis consistit felicitas sive beatitudo. Sed caritas est excellentissima omnium virtutum, ut patet per Apostolum 1 Corinth. 13. Ergo cum caritas sit in voluntate, ibi quaerenda est beatitudo.

4. Praeterea, sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, et per consequens est eo superior. Sed beatitudo magis ponitur in bonis animae quam corporis, quia anima est superior corpore. Ergo eadem ratione magis debet poni in voluntate quam in intellectu.

5. Praeterea, beatitudo hominis consistit in perfecta conjunctione ad Deum. Sed perfectus homo coniungitur Deo per voluntatem quam per intellectum; unde dicit Hugo de Sancto Victore, 7 cap. cael. Hier. (super illud: *Mibile, et acutum etc.*): *Dilectio supereminet scientiae, et maior est intelligentia. Plus enim Deus diligitur quam intelligatur; intrat dilectio ubi scientia foris est.* Ergo beatitudo consistit magis in dilectione quam in cognitione, et in voluntate quam in intellectu.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 5: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed vita aeterna est ipsa beatitudo. Ergo beatitudo in cognitione consistit.

Praeterea, 1 Corinth. 13, super illud: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri,* dicit Glossa (ex Augustino): *Id est, cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei Patris, ubi est finis omnium, requies scripturae et gaudium.* Sed hoc est beatitudo. Ergo in contemplatione intellectus beatitudo consistit.

Praeterea, Philosophus in 10 Eth. (ubi sup.) ostendit quod in contemplativae (1) virtutis actu ultima hominis beatitudo consistit. Sed hoc pertinet ad intellectum. Ergo beatitudo maxime consistit in intellectu.

Praeterea, secundum Philosophum in 1 Ethic. (cap. 3 vel 9), bonum in quo per se est sufficientia, est felicitas vel beatitudo. Sed hoc est in cognitione, ut patet Joan. 14, 8: *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod beatitudo magis consistat

(1) *Al.* contemplatione.

in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonum est communius, tanto est divinius, ut patet in 1 Ethic. (cap. 1 vel 2). Sed bonum intellectus speculativi est singulariter ejus qui speculatur; bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum. Ergo magis consistit beatitudo in intellectu practico quam speculativo.

2. Praeterea, beatitudo est ultima perfectio hominis. Sed major est perfectio alienius rei secundum quod est causa alterius, quam secundum quod in se perfecta existit; unde dicit Dionysius in 5 cap. caelest. Hierarch., quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri in reductione aliorum. Per intellectum autem speculativum homo habet perfectionem in seipso; intellectus autem practicus est causa aliorum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

3. Praeterea, finis est conformis his quae sunt ad finem. Sed beatitudo est finis et praemium virtutum, ut in 1 Ethic. (cap. 10 vel 14) dicitur; virtutes autem magis consistunt in operatione quam in cognitione; quia scire, parum, vel nihil prodest ad virtutem, ut patet 2 Ethic. (cap. 3 vel 4). Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

4. Praeterea, beatitudo hominis consistit in eo quod est in homine nobilior. Sed intellectus practicus est nobilior speculativo, quia ipse legem ponit speculativo intellectui; per prudentiam enim legislatoris ordinatur qualiter quis discere debeat disciplinas speculativas; ut patet in 1 Ethic. (cap. 1 vel 2). Ergo beatitudo magis est in intellectu practico quam speculativo.

Sed contra, beatitudo, cum sit ultimus finis, propter seipsam quaeritur, et non propter alterum. Sed cognitio practica ordinatur ad alterum tanquam ad finem, quia ad opus, ut in 2 Metaph. (text. 5) dicitur; non autem speculativa, sed propter seipsam quaeritur, ut patet in 1 Metaphys. (text. 5). Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

Praeterea, beatitudo nostra consistit in hoc quod Deo coniungimur. Sed nos non coniungimur Deo per intellectum practicum, sed per speculativum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

Praeterea, in ratione beatitudinis est diuturnitas, et sufficientia, et delectatio. Sed in actu contemplativi intellectus est homo magis sufficiens sibi quam in actu intellectus practici, ad quem multis auxiliis exterioribus indiget; nullaque actio est in qua homo possit ita diu persistere sicut in contemplatione, propter remotionem a corporis instrumentis, quorum debilitas lassitudinem inducit; neque est aliqua delectatio ita pura sicut contemplationis, quia ei nullum contrarium admiscetur, neque enim contrarium habet. Ergo beatitudo maxime in actu intellectus speculativi consistit.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod beatitudo in hac vita habeatur. Quia Matth. 5, 3, dicitur: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum;* et similiter: *Beati qui persecutionem patiuntur;* et cetera huiusmodi. Sed omnia haec in hac vita habentur. Ergo beatitudo est in hac vita.

2. Praeterea, si beatitudo non posset esse in

haec vita, nullus beatitudinem cognosceret, nisi qui de alia vita notitiam haberet. Sed multi philosophi de beatitudine tractaverunt, futuram vitam penitus ignorantes. Ergo beatitudo potest etiam esse in hac vita.

3. Praeterea, praesens vita hominis est perfectior quam praesens vita alienius animalis. Sed vita praesens aliorum animalium includit finem ultimum eorumdem. Ergo et vita praesens hominis beatitudinem includit, qui est finis ejus.

4. Praeterea, unaquaeque res naturaliter desiderat finem suum. Sed ex desiderio finis nascitur desiderium eorum quae sunt ad finem. Illa autem praecipue sunt ordinata ad finem sine quibus ad finem perveniri non potest. Sic autem ad beatitudinem hominis mors esset ordinata, si in hac vita beatitudinem habere non posset. Ergo homo naturaliter desiderat mortem; quod experimento falsum esse sentitur, et auctoritas Apostoli contradicit, qui dicit, 2 Corinth. 5, 4: *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Ergo beatitudo hominis est in hac vita.

Sed contra, nullus potest esse beatus qui non habet hoc quod bene vult. Sed quilibet beatus bene et ordinate vult sua beatitudine nunquam posse privari. Ergo quicumque hoc non habet, non est vere beatus. Sed nullus hoc in hac vita habet; quia ipsam beatitudinem quam in hac vita habere posset, oportet quod ad minus mors tollat. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

Praeterea, nullus ad ultimum vitae jam pervenit, cui restat aliquid appetendum; eo quod beatitudo in se sufficientiam habeat, ut etiam Philosophus dicit (10 Ethic., cap. 6 vel 9). Sed quantumcumque aliquis sit in hac vita perfectus vel scientia vel virtute vel quocumque alio modo, adhuc ei restat aliquid appetendum, scilicet multa seire quae nescit; immo bonitas etiam suae perfectionis, quamdiu haec vita durat, certa esse non potest; cum etiam sapientissimi et perfectissimi viri per infirmitates corporales possint in insaniam devenire. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur maximum bonum. Sed maximum bonum est quod est malo penitus impermixtum. Cum ergo vita haec absque malis esse non possit, quantumcumque aliquis sit sapiens et virtute perfectus (ut manifeste apparet varios casus hominis intendo); videtur quod in hac vita beatitudo esse non possit.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudo, cum sit naturaliter ab omnibus hominibus desiderata, nominat ultimum humanae vitae finem. Finis autem cuiuslibet rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit. Cum autem forma propria sit in qualibet re operationis propriae principium; forma autem propria hominis, inquantum est homo, sit rationalis anima; oportet quod vel in ipsis actibus rationalis animae beatitudo consistat, vel in his ad quae homo per actus rationalis animae comparatur. Haec autem bona animae dicuntur; unde necesse est beatitudinem ponere in bonis animae, etiam secundum philosophos. Quod autem aliqui beatitudinem in bonis corporis ponunt, ex hoc provenit quod seipsos quid essent ignorabant; non enim agnoscebant se secundum id quod est in eis melius, quod eorum esse formaliter complet, sed secundum id quod de eis exteriori apparet; et secundum hoc in exterioribus bonis suam beatitudinem quaesierunt.

Ad primum ergo dicendum, quod multorum opinionem non est necesse esse veram simpliciter, sed secundum partem. Multitudo autem hominum in bonis corporis beatitudinem ponentium, quantum ad hoc veram opinionem habet, quod illud quod sibi optimum aestimant, hoc suam beatitudinem esse putant; et quantum ad hoc opinio eorum vera est, scilicet quod optimum hominis est beatitudo. Non autem oportet quod sit vera quantum ad hoc quod ponunt eam in bonis corporis; quia haec opinio procedit ex falsa radice, quia scilicet aestimant se principaliter esse id quod sunt secundum corpora.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod primo desideratur bonum corporale quam spirituale, per accidens contingit. Nostra enim cognitio ab universalioribus ad specialia procedit, ut patet 1 Physic. (text. 4); et ideo in principio nihil cognoscimus de fine hominis nisi hoc generale quod est quoddam optimum; et sicut cognoscimus, ita desideramus; et ideo inter illa bona quae primo cognitioni occurrunt aestimamus illud bonum. Priora autem in nostra cognitione sunt sensibilia; unde in principio aestimamus quasi summa bona, sensibilia bona; sed in fine quam cognitione nostra perficitur, habemus distinctam cognitionem de hominis fine, discernendo ipsum ab aliis; et tunc appetimus summum bonum ut est, scilicet in spiritualibus. Ratio autem procedit, ac si per se loquendo appetitus boni corporalis praecederet appetitum boni spiritualis.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur esse commune. Uno modo per praedicationem; huiusmodi autem commune non est idem numero in diversis rebus; et hoc modo habet bonum corporis, communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et ejusdem rei secundum numerum; et haec communitas maxime potest in his quae ad animam pertinent, inveniri; quia per ipsam attingitur ad id quod est commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod duplex est finis: scilicet finis operationis, et intentionis. Bonum ergo corporis potest esse finis virtutis, quasi quidam terminus vel effectus virtuosae operationis; non autem sicut in quo stet virtutis intentio; quia cum virtus sit perfectio animae, quae est corpore nobilior, et nihil agat propter vilis se, non potest esse quod in bono corporis intentio virtutis quiescat.

Ad quintum dicendum, quod felicitas et fortuna dicuntur aliquorum dupliciter. Uno modo sicut subiectorum; et hoc modo felicitas et fortuna sunt ejusdem; quia utrumque non nisi in rationalibus potest esse. Alio modo sicut obiectorum vel materiae; et sic impossibile est quod felicitas et fortuna sint eorumdem: quia fortuna est eorum quae propter aliquid aguntur, quando aliquid praeter intentionem accidit; felicitas autem vel beatitudo est quae ab omnibus intenditur, nec ad alterum ordinatur; et ideo licet corporalia bona dicantur fortunae materialiter, non tamen sequitur quod in corporalibus bonis felicitas consistat.

Ad sextum dicendum, quod licet homo ex anima et corpore consistat, tamen esse specifiem habet ex anima, non ex corpore, quia forma cuiuslibet rei est principium esse ejus specificum; unde et beatitudo hominis principaliter et originaliter consistit in bonis animae. Sicut enim corpus est pro-

pter animam sicut propter finem, et materia propter formam, ut patet in 2 de Anima (text. 4 et 23 et 37), ita et bona corporis ordinantur in animae bona ut in finem; unde in bonis corporis beatitudo principaliter consistere non potest.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendam, quod beatitudinem esse in voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. Alio modo ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex: unus in ipso, et alius extra ipsum. In ipso, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero extra ipsum est, ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quaelibet operatio potest dici finis, sed illa quae fini exteriori primo coniungitur; et hoc dico quando res finem extra se habet; tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi finis ultimus; et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus; sicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quae est earum exterior finis. Non autem est possibile ut ipse voluntatis actus sit ultimus finis; alioquin; quia cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quilibet alius voluntatis actus, nihil est aliud quam ordinare aliqua in finem; unde praesupponit alium finem; et ideo si ipsum velle dicatur esse voluntum, oportet praesupponere ante hoc aliquid esse voluntum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. Cum ergo objectum primum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis voluntatis actus sit ultimus finis voluntatis. Nec etiam potest dici quod ossecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate; intelligitur enim esse actus voluntatis ante assecutionem finis, ut motus quidam in finem; post assecutionem vero ut quietatio quadam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo se habet ad finem quam prius, vel e converso. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior qui primo coniungitur exteriori finis; sicut si alicuius finis exterior sit pecuniae, finis interior erit possessio pecuniae, per quam homo se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanae voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas

quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscendo secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus; et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit; ut sit voluntati attribuator et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine iam assecuto quietatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod beatitudo sit in voluntate sicut suum objectum, non autem quasi ejus actus.

Ad secundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem quasi forma completiva beatitudinis; quia delectatio perficit operationem ut quidam finis superveniens; velut si juvenibus superveniat pulchritudo, quae juventutem decorat, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 4, vel 6.)

Ad tertium dicendum, quod caritas pro tanto dicitur esse altior virtus ceteris quae sunt in via, quia ipsa est quae ordinat omnes in Deum; ipsa est etiam cuius erit in patria ultima quietatio in Deum. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia ipsa beatitudinis; sed vel inclinatio quadam in ipsam, sicut in statu viae, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriae.

Ad quartum dicendum, quod actus corporis non potest pertingere ad assequatur bonum animae; sed actus intellectus potest pertingere ad assequendum bonum quod voluntas appetit; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod per affectum homo perfectus Deo coniungitur quam per intellectum, in quantum conjunctio quae est per affectum, supervenit perfectae conjunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum. Dilectio enim prius inclinatur in conjunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte conjungat, quamvis non prius quam intellectus quoquomodo cognoscat, eo quod appetitus non potest esse incognitus omnino; et ideo dicit Hugo, quod scientia foris manet, ubi dilectio intus est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut ex jam dictis patet, secundum hoc in actu intellectus beatitudo hominis constituitur quod per ipsum est prima conjunctio hominis ad suum ultimum finem exteriorem, cui intellectus coniungitur, in quantum cognoscit ipsum. Illud autem quod est cognitum per intellectum practicum, non potest esse ultimus finis exterior, quia cognitio intellectus practici ordinatur ad cognitum sicut causa ad effectus. Effectus autem alicuius non potest esse ultimus finis ejus, quia perfectio causae non dependet ab effectu, sed e converso; et ideo impossibile est quod beatitudo in actu intellectus practici consistat, sed solum in actu intellectus speculativi; et inde est quod omnis cognitio practica est propter aliquid aliud appetibile; sed cognitio speculativa magis appetitur propter seipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui

intellectus speculativus coniungitur per cognitionem, est communius bono cui coniungitur intellectus practicus, in quantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cuius cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum quod assecuto finis, ad quem pervenit intellectus speculativus, in quantum huiusmodi, est propria assequenti; sed assecuto finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, in quantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeminet bono intellectus practici quantum singularis assecuto e jus excedit communem assecutionem boni intellectus practici; et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit.

Ad secundum dicendum, quod perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterum, quam solum habere eam in seipso. Non enim alio modo intelligi potest comparatio dietarum perfectionum; et quod perfectio alienius ut est causa, non potest esse, nisi simul sit perfectio ejus in seipso (1). Contingit autem majorem esse perfectionem alicuius prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eandem perfectionem communicat, vel non tantam sicut habet; sicut major est perfectio quae consideratur in Deo secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia (2) causat; et sic major est perfectio speculatoris in quantum in se in speculando perfectus est, quam fabri in quantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille qui ipse solus posset speculari.

Ad tertium dicendum, quod finis et ea quae sunt ad finem, non oportet esse conformia, quasi sicut unius generis; sed oportet ibi esse conformitatem proportionis, ut scilicet ea quae sunt ad finem, sint proportionata ad finem induendum; et hoc modo virtutes conformantur beatitudini, quia ad beatitudinem inducuntur per modum dispositionis et meriti.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus simpliciter practico nobilior est, cum sit propter seipsum, practicus vero propter opus: nec intellectus practicus legem ei ponit, non enim dirigitur intellectus speculativus in iudicando de veritate rerum secundum aliquam legem ab intellectu practico positam; sed intellectus practicus legem ponit propter intellectum speculativum, ut dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 2), dum ordinat qualiter aliquis ad perfectionem speculativi intellectus debeat pervenire; et ex hoc ostenditur intellectus practicus esse subveniens speculativo.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in rebus naturalibus se habet motus ad terminum, ita in voluntariis se habet appetitus finis, et eorum quae propter finem appetuntur, ad consecutionem finis; et ideo sicut quando res naturalis pervenit ad terminum, cessat motus ejus; ita voluntas cum habet quod quaerit, appetitus ejus desinit, conversus in amorem vel delectationem. Bea-

(1) *Al.* in seipso.

(2) *Al.* aliam.

tudo ergo cum sit finis ad quem referuntur omnia desideria, oportet quod sit tale aliquid, quo habito nihil ulterius desiderandum restet. Quilibet autem naturaliter esse desiderat, et permanere in bono quod ipse habet; et ideo ab omnibus beatitudo tale aliquid esse ponitur quod immobilitatem habeat et perpetuitatem. Sed de immobilitate et perpetuitate beatitudinis humanae alii diversimode iudicaverunt. Quidam enim dixerunt, quod de ratione humanae beatitudinis non erat perpetuitas absolute, sed perpetuitas respectu vitae hominis. Nec tamen in hac perpetuitate consideranda est immobilitas quae privaret potentiam ad immutationem, sed quae tantum privaret immutationis actum. Et haec fuit opinio Platonis, ut tangitur 1 Ethic. (cap. 10, vel 11.) Posuit enim, illum hominem esse beatum in hac vita, cuius beatitudo continuatur usque ad mortem ipsius. Sed quia conditio hominis, quantumcumque perfecti, in hac vita mutari potest, et de contingenti futuro non possumus habere certum iudicium; ideo de nullo homine ante mortem seire possumus, an sua perfectio continuetur sibi usque ad finem; sed in ejus fine seiri poterit, si usque ad finem continuata est; et ita nullus potest dici beatus nisi in morte sua. Haec autem positionem Philosophus improbat: quia inconveniens est ponere quod aliquis debeat dici beatus quando non est, et quod non possit dici quando est (1). Si ergo beatitudo est in vita ista; si aliquis est beatus, dum vivit, beatus est; cum autem mortuus est, beatus non esset; et ita magis potest dici beatus cum vivit quam cum mortuus est. Unde Philosophus ibidem ponit aliam sententiam de beatitudine, sive de felicitate; ut scilicet dicatur, quod beatitudo, secundum suam perfectam rationem, perpetuitatem et immobilitatem absolutam habeat. Sed secundum perfectam rationem beatitudo non est possibilis homini accidere; sed possibile est hominem esse in aliqua participatione ipsius, licet modica, et ex hoc eum dici beatum; et ideo non oportet hominem beatum esse perpetuum et immutabilem simpliciter, sed secundum conditionem humanae naturae; unde subiungit: *Beatos autem ut homines*. Talis autem immutabilitas accidit homini quando sunt in ipso firmati habitus virtutum, ut non de facili possit deflecti ab actu secundum virtutem. Sed ista etiam positio non videtur esse rationalis. Ab omnibus enim communiter ponitur quod felicitas, sive beatitudo, est bonum rationalis vel intellectualis naturae; et ideo oporteret quod ubi invenitur natura rationalis vel intellectualis per essentiam, et non solum per participationem, etiam beatitudo ponatur per essentiam, et non per participationem; et ideo cum in homine sit non solum aliqua redundantia intellectus, sicut est in brutis quadam redundantia rationis, in quantum participat aliqua prudentia, ut in eorum moribus apparet, sed est in eis ratio et intellectus per essentiam; oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit, et non tantum ad aliquam beatitudinis participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturae quae est in homine, frustraretur. Beatitudo autem vera non potest poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo subjacet; unde necesse est beatitudinem quae est finis humanae vitae, esse post hanc

(1) *Al.* quod non est.

vitam. Et hoc quidem concesserunt omnes philosophi qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, esse intellectum per essentiam: posuerunt enim animam immortalem. Illi vero qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, non esse intellectum per essentiam, sed in ea esse refulgentiam quamdam intellectus qui est separatus, et unus communis omnibus, ponunt animam, quae est corporis forma, esse corruptibilem, nec pervenire ad perfectam beatitudinem, sed solum ad aliquam beatitudinis participationem, qualis dieta est. Sed haec opinio absurda est, ut patuit distinctione 16, 2 libri, quaest. 2, art. 1. Et ideo simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem esse post hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario; et de hac felicitate Philosophus in lib. Ethic. determinat, aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est in 3 lib., distinct. 27, beatitudines ibi dicuntur actus quidam perfectarum virtutum, secundum quos homo est in quadam participatione et similitudine futurae beatitudinis, quae est vera beatitudo.

Ad secundum dicendum, quod illi philosophi qui futuram vitam non posuerunt, de beatitudine loquentes, non locuti sunt de vera beatitudine, sed de participatione beatitudinis, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod finis humanae vitae plus superat finem vitae aliorum animalium, quam vita superat vitam; et ex hoc ipsa vita hominis est nobilior quod ad nobiliorem finem ordinatur; unde non oportet quod includat ultimum finem suum, sicut vita aliorum animalium includit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quae sunt ad finem; sed ea desiderat appetitu rationali, consiliando de eis, et eligendo ipsa. Nec est inconveniens, aliquid quod secundum 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 Philip. 1, 25: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.*

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit quid increatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit quid increatum. Primo per hoc quod dicit Boetius in 5 de Consol. (pros. 10), quod beatitudo est ipsa Divinitas; unde concludit quod omnis beatus est Deus.

2. Praeterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed Deus est summum bonum, cum sit omnis bonitatis causa; beatitudo etiam est summum bonum; cum ab omnibus tamquam finis ultimus desideretur. Ergo beatitudo est ipse solus Deus.

3. Praeterea, illud quod propter se tantum desiderabile est, habet rationem fruibilis, ut patet per Augustinum (lib. 1 de Doct. Christ., cap. 4). Sed beatitudo est tantum propter se appetibilis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic. (cap. 3). Ergo beatitudine fruendum est. Sed solo Deo fruendum

est, ut patet per Augustinum in 1 de Doctrina christiana (ubi sup.). Ergo solus Deus est beatitudo.

4. Praeterea, de ratione beatitudinis est quod sit in ea sufficientia. Sed in solo Deo sufficientiam invenit appetitus humanus; unde Augustinus dicit in libro Confessionum (1, cap. 1): *Inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te.* Ergo solus Deus est ipsa beatitudo.

5. Praeterea, omne quod inest nobis, vel inest nobis essentialiter, vel est accidens. Sed beatitudo non est de essentia hominis: quia sic omnis homo, et semper, esset beatus. Ergo si est aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non potest esse finis substantiae, cum substantia sit nobilior accidente. Ergo impossibile est beatitudinem aliquid esse in nobis; et ita erit aliquid increatum.

Sed contra est, quod sicut iustitiae participatione dicuntur homines iusti, ita per beatitudinis participationem dicuntur homines beati, ut patet per Boetium in 5 de Consol. (pros. 10). Sed iustitia est aliquid creatum in nobis. Ergo et beatitudo.

Praeterea, felicitas addita numero honorum est eligibilior, ut patet per Philosophum in 1 Ethic. (cap. 8 et 9). Sed Deus quocumque addito non est eligibilior. Ergo felicitas est aliquid aliud quam Deus; et ita est aliquid creatum in nobis.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod felicitas non sit actus. Quia secundum Boetium in 5 de Consol. (pros. 2), *beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.* Sed status non nominat actum. Ergo beatitudo non est actus.

2. Praeterea, actum nostrorum non sumus causa. Si ergo beatitudo in actu nostro constaret, non essemus causa nostrae beatitudinis; quod est absurdum.

3. Praeterea, si aliquid quod est in nobis sit ultimus finis, hoc erit praecipue illud quod nunquam propter aliud quaeritur. Sed delectatio non quaeritur propter aliud, sed propter seipsam. Ergo in delectatione maxime consistit beatitudo. Sed delectatio non est actus, sed passio. Ergo felicitas non est actus.

4. Praeterea, ab uno agente et secundum unum habitum possunt esse actus diversi. Si ergo beatitudo esset actus essent eisdem beati diversae beatitudines; quod est absurdum.

5. Praeterea, beatitudo vitae est quaedam similitudo beatitudinis patriae. Sed beatitudo vitae non potest dici actus: quia sic dormientes amitterent beatitudinem. Ergo beatitudo patriae non est actus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic. (ubi sup.), quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.

Praeterea, illud propter quod est res, est ultimus finis. Sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2 Caeli et Mundi (text. 17). Ergo operatio propria hominis est ultimus finis eius; et ita beatitudo ipsius est actus quidam.

Praeterea, homo secundum hoc beatus est quod ad Dei similitudinem maxime pertingit. Sed secundum hoc quod actu agit, maxime Deo assimilatur, quia sic est maxime in actu remotus a potentiali-

tate. Ergo beatitudo hominis consistit in eius operatione.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit idem quod vita aeterna. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in 2 de Anima (text. 37). Sed beatitudo, secundum Philosophum, non consistit in essendo, sed in operando. Ergo beatitudo hominis non est aliqua vita.

2. Praeterea, ratio vitae in motu consistit, ut patet per Commentatorem in lib. de Causis. Sed beatitudo includit in sui ratione intransmutabilitatem. Ergo beatitudo non est idem quod vita aeterna.

3. Praeterea, beatitudo est homini communialis. Sed aeternitas vitae non potest ei communicari: quia quod in tempore factum est, non potest esse aeternum. Ergo vita aeterna non est idem quod beatitudo.

4. Praeterea, quaecumque in perpetuum durant, quodammodo vitae aeternitatem participant, secundum quod aeternum largo modo accipitur pro perpetuo. Sed damnati in perpetuum durabunt in ignem aeternum missi, ut patet Matth. 25; non autem habebunt beatitudinem, sed summam miseriam. Ergo beatitudo et vita aeterna non sunt idem.

Sed contra, id quod est finis humanae vitae, est beatitudo. Sed vita aeterna est finis humanae vitae, ut patet Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Ergo etc.

Praeterea, ultima beatitudo hominis consistit in visione Dei, ut ex supra dictis patet. Sed in hoc consistit vita aeterna, ut patet Joann. 17, 5: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Ergo beatitudo est idem quod vita aeterna.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod beatitudo sit idem quod pax. Primo per hoc quod in Psal. 147, 14, dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem.* Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo. Ergo beatitudo est idem quod pax.

2. Praeterea, Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei (cap. 11): *Possimus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut et aeternam vitam.* Sed vita aeterna est idem quod beatitudo. Ergo et pax.

3. Praeterea, illud quod naturaliter desideratur ab omnibus et propter quod alia aguntur, videtur esse hominis beatitudo. Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quae agunt, ut Augustinus dicit (ubi sup., cap. 12), et Dionysius (2 cap. de div. Nom.). Ergo pax est ipsa beatitudo.

4. Praeterea, pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitae nostrae mutabilis finis est pax; et sic pax est idem quod beatitudo.

Sed contra, beatitudo est operatio quaedam, secundum Philosophum (ubi sup.). Sed pax non nominat actum aliquem, sed immobilitatem tantum. Ergo pax non est idem quod beatitudo.

Praeterea, pax maxime ad appetitum vel voluntatem refertur, quia est quaedam ipsius quietatio; beatitudo autem praecipue consistit in intellectu, ut

supra dictum est. Ergo beatitudo non est idem quod pax.

QUAESTIUNCULA V.

Uterius. 1. Videtur quod beatitudo non sit idem quod regnum Dei. Regnum enim, quod dicitur a regendo, ad gubernationem providentiae pertinere videtur. Sed providentia consistit in coordinatione eorum quae sunt ad finem ipsum. Ergo regnum Dei non videtur ad beatitudinem pertinere, quae est ultimus finis.

2. Praeterea, Dionysius dicit (12 cap. de div. Nom.), quod regnum est *omnis finis et legis et ordinis distributio.* Sed haec distributio non solum pertinet ad homines, sed ad omnes creaturas quibus Deus praedicta distribuit; beatitudo autem ad solas creaturas racionales. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

3. Praeterea, regnum non importat aliquam perfectionem nisi in praesidente. Sed qui praestit in regimine regni, est unus tantum, ut patet per Philosophum in 8 Ethic. (cap. 11 vel 12). Ergo regnum Dei non dicit aliquam perfectionem nisi in ipso Deo. Sed beatitudo non solum dicit perfectionem in Deo, sed in omnibus beatis. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

4. Praeterea, beatitudo non patitur commixtionem alicujus mali. Sed in regno Dei possunt esse aliqua mala; unde Matth. 13, dicitur, quod in fine mundi Angeli colligent de regno Dei omnia scandala. Ergo regnum Dei non est ipsa beatitudo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 22 sermone ad Patres in eremo (1), quod tres primae petitiones in oratione dominica ad futuram beatitudinem pertinent. Una autem earum est, *Adveniat regnum tuum.* Ergo regnum Dei ad beatitudinem pertinet.

Praeterea, illud quod promittitur sanctis in praemium, est beatitudo. Sed regnum Dei est huiusmodi, ut patet Matth. 5, 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Ergo regnum caelorum est ipsa beatitudo.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod bonum quod omnia concupiscunt, est esse, ut patet per Boetium in lib. de Consol. (3, pros. 2); unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod est possibile in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse ab alio habet: quia tanto perfectius esse recipit unumquodque, quanto verius conjungitur essendi principio; unde inferiora corpora propter longe distare a primo principio, esse corruptibile habent, ut patet 2 de Generat. (text. 39). Et ideo ultimus finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterior, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interior, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quae est in ipso; scilicet quae est ultima eius perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et haec est beatitudo creata. Alia

(1) Qui Augustini tamen non sunt, etsi non desint etiam nunc qui eos illi vindicare contendunt, sed inani conatu (Ed. edit. P. Nicolai).

vero est extra ipsum, per ejus conjunctionem praemissa beatitudo in ea causatur; et haec est beatitudo increata, quae est ipse Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ipse Deus est bonus per essentiam suam; omnia vero alia sunt bona per participationem, ut dicitur in libro de Hebdomadibus; ita ipse solus Deus est beatitudo per suam essentiam, alii vero beati sunt participatione; unde beatitudo creata est quaedam participatio et similitudo beatitudinis increatae; non est tamen essentialiter beatitudo, quasi faciens homines per essentiam suam beatos; et sic intelligenda est auctoritas Boetii.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo creata non est summum bonum simpliciter, sed summum bonum inter bona humana; sed Deus est summum bonum simpliciter; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est diligibile: unum quod diligitur per modum benevolentiae, quando volumus bonum alicujus propter se ipsum; sicut diligimus amicos, etiam si nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud quod diligitur dilectione (1) concupiscentiae; et hoc est vel bonum quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquid bonum fit: sicut diligimus delectationem, vel vinum; in quantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet qui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiae; unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum; est tamen ultimum concupitum ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit; et ideo dicitur esse propter se quaesitum vel desideratum; utrumque enim importat aliquid ultimum in his quae diliguntur amore concupiscentiae. Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum et maximum bonorum, quod nobis ex Deo provenit; sicut idem est concupiscere vinum et effectum vini in nobis, puta delectationem.

Ad quartum dicendum, quod in solo Deo invenitur sufficientia sicut in principio omnis boni, quod quaerit appetitus; sed ex divino munere invenitur sufficientia quoad ipsos in illis quibus a Deo confertur ut omnia bona sufficienter habeant.

Ad quintum dicendum, quod quamvis omne accidens, in quantum hujusmodi, sit substantia ignobilis; tamen aliquid accidens quantum ad aliquid potest esse substantia dignius. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo secundum quod inhaeret subjecto, ex quo habet rationem accidentis; et sic omne accidens substantia indignus est. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra; et sic aliquid accidens potest esse substantia nobilior, in quantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se; et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilior natura animae cui inhaerent. Est etiam aliqua consideratio secundum quam omne accidens nobilior est, in quantum scilicet substantia comparatur ad accidens sibi inhaerens sicut potentia ad actum.

(1) *Al.* delectatione.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id per quod conjungitur res suo fini exteriori, qui est principium suae perfectionis. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo per modum assimilationis, ut sic dicitur illa res esse Deo conjunctissima quae est Deo simillima; et secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur. Unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit quod est actu, recedit vero secundum quod est in potentia; et illud per quod res maxime est in actu, est ejus ultimus finis. Alio modo pertingendo ad ipsum Deum: quae quidem conjunctio soli creaturae rationali est possibilis, quae potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et amorem, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturae. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quae est ejus finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quae est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari; erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta: unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter si consideremus conjunctionem quae est propria rationalis creaturae, ultima perfectio hominis in operatione consistit: habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu; et ideo oportet quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen haec secunda consideratio propinquius, inducit in considerationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non est nisi rationalis creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet ordine omnia quae sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem; unde cum perfecta hominis operatio sit ultimus finis ejus, sicut et uniuscujusque rei: omne bonum hominis cooperatur ad perfectam operationem ipsius; sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus quibus actus (1) informantur; et alia bona naturalia sicut principia actuum, et bona exteriora sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum congregatio ponitur esse beatitudo, in quantum omnia bona congregata coadjuvant ad operationem perfectissimam hominis, quae est essentialiter ipsa beatitudo. Praedicta etiam bona omnia ordinantur ad beatitudinem patriae, secundum quod per eorum usum mereantur; et quamvis non omnia in beatitudine illa maneat per seipsa, manent tamen in sibi succedentibus, sicut fidei succedunt sufficientia bonorum aeternorum.

Ad secundum dicendum, quod in actu duo consideranda sunt; scilicet substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus. Ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum formam suam principium est ejus habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus; si vero sit (2) infusus, erit ejus perfectio a causa exteriori, quae habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex

(1) *Al.* actus.
(2) *Al.* fuit.

qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur; et ideo nostrae beatitudinis non sumus nos causa, sed Deus.

Ad tertium dicendum, quod duplex est delectatio. Una quae praecedit aseccutionem finis, et haec est ordinabilis in alio: potest enim ordinari ad perfectam operationem, in quantum videlicet illa in quibus delectamur, attentius (1) agimus. Alia delectatio est quae consequitur aseccutionem finis; et illa efficitur per operationem quae fini conjungit; et ideo haec delectatio non est ipsa beatitudo, sed quaedam beatitudinis perfectio, et forma, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu procedentium respectu ejusdem objecti non causatur nisi ex interruptione temporis; et ideo in beatitudine perfecta, ubi non erit aliqua interruptio, sed continua operatio, non erit nisi una beatitudo.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, beatitudo vitae non est perfecta beatitudo, sed quaedam participatio beatitudinis; et ideo non semper est in actu, sed quandoque est in habitu: unde dormiens non potest dici beatus quantum ad id quod tunc habet, sed in quantum ipsa operatio est in eo habitualiter. Secundum enim quod effectus sunt in suis causis, sic operationes sunt in habitibus.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis; quia, ut in 2 de Anima (text. 37) dicitur, vivere viventibus est esse. Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem: unde et plantae dicuntur vivere ex hoc quod movent se secundum augmentum; et animalia ulterius, in quantum movent se secundum locum, et in quantum movent se ad sentiendum; in homine autem ulterius, in quantum potest se movere ad volendum et intelligendum. Cujuslibet autem potentiae perfectio est suus actus: unde secundo translatus est nomen vitae ad significandum operationem ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis; et secundum hunc modum unusquisque illam operationem suam vitam reputat cui maxime intendit, quasi ad hoc sit totum esse suum ordinatum; secundum quem modum loquendi dicitur: Iste ducit talem vel talem vitam; et sic Epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam. Operatio autem non mensuratur tempore nisi secundum quod est motui adjuncta: unde et operationes quae non adjunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti, ut patet de illuminatione. Et ideo si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quae est supra tempus. Visio autem Dei, quae ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva; nec ex parte videntis aut visi, cum utrumque sit extra motum: unde sicut nec tempore, ita nec instanti, quod est terminus temporis, mensurari potest. Non potest etiam mensurari aeterno: quia aeternum, secundum quod ab aeternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; haec autem visio excedit naturalem potentiam

(1) *Al.* accidentibus.
S. Th. Opera omnia. V. 7.

creaturae, com ad eam nulla creatura ex suis naturalibus pertingere possit: unde propria mensura ejus est ipsa aeternitas; et ideo visio Dei, quae est ipsa beatitudo, est ipsa vita aeterna.

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita primo ex motu sit cognita, quia per motum primo vivencia a non viventibus distincta sunt; tamen nomen vitae se extendit ulterius ad omnes operationes quae non sunt ab aliquo exteriori movente, sicut velle, intelligere, et hujusmodi: unde etiam ad hujusmodi operationes nomen motus transferatur, ut cum dicimus intelligere, motum esse intellectus; et velle, motum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod aeternitas non est communicabilis homini ita quod sit ejus mensura adequata, vel alicujus tamen in ipso est, ut probat ratio inducta. Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem; ut sicut homo fit particeps divinae operationis in videndo Deum, ita fiat particeps aeternitatis, qua divina operatio mensuratur; et sic ipsa ejus operatio dicitur vita aeterna.

Ad quartum dicendum, quod vita aeterna quae a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem aeternitatis non solum quantum ad defectum finis, per quem modum etiam damnatorum poena aeterna dicitur, sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis non solum in actu, quam etiam aeternum excludit, sed etiam in potentia: quia sancti ex hoc quod Deo adhaerent, stabilitatem ex divino munere consequuntur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione ejus est aeternus.

Solutio IV. Ad quartam questionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 19 de Civit. Dei (cap. 15), pax omnium rerum est tranquillitas ordinis: ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine: tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit. Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde et tunc dicitur hominem pacem habere quando nihil est quod impediatur ordinem suae voluntatis in aliquid; et similiter dicimus pacem esse in civitate, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis; et secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus utramque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit. Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam: quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 15 vel 14); et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus; ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugunt beatitudinis impedimenta; et hoc est eos naturaliter desiderare pacem.

Ad primum ergo dicendum, quod pax dicitur esse finis civitatis Dei, quasi propinquissima dis-