

positio ad finem, quae est simul cum ipso fine; et non quasi ipsa sit per se finis.

Ad secundum dicendum similiter.

Ad tertium dicendum, quod pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut id sine quo finis haberi non potest.

Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cuius perfectio non potest esse nisi re perfecta existente; motus autem est actus imperfecti; et secundum hoc quies ad quam terminatur motus, est finis propinquior quam ipse motus; et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod nomen regni a regendo est sumptum; regere autem providentiae actus est; unde secundum hoc alicuius regnum habere dicitur quod alios sub sua providentia habet; et ideo secundum hoc homines in regno Dei esse dicuntur, quod eius providentiae perfecte subduntur. Providentiae autem est ordinare in finem. In finem autem ordinantur et ea quae distant a fine, secundum quod perducentur ad finem; et ea quae iam assecta sunt finem, secundum quod in fine conservantur. Et cum regula providentiae sit finis; illa perfecte providentiae substant quae iam in ipso fine collocantur; et ideo in eis nihil potest esse ab ordine providentiae alienum. In aliis autem quae a fine distant, secundum hoc magis vel minus divinae providentiae subsunt, secundum quod magis et minus a fine elongantur; propinquissimi sunt fini qui sunt in via ad finem. Via autem perveniendi ad finem est fides per dilectionem operans. Unde et regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui iam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur; et hoc modo esse in regno Dei idem est quod esse in beatitudine. Nec differt, secundum hoc, regnum Dei a beatitudine, nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis a bono singulari uniuscuiusque.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo non subest providentiae quasi ad finem ordinata, sed quia ad ipsam alia ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius sufficienter tangit ea quae ad regnum exiguntur, prout significat multitudinem gubernatam a providentia; ad cuius actum tria requiruntur; scilicet finis, ordo ad finem, et regula ordinis: quae quidem est duplex. Una in ordinante; et haec est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit ut rectitudo ordinis non deseratur; et haec regula est id quod causat ordinationem in finem, sive sit forma, vel virtus, vel aliquid huiusmodi; et hoc appellat Dionysius ornamentum. Quamvis autem haec quatuor ad omnem creaturam possint pertinere, quia omnia a Deo sunt in finem ordinata secundum legem aeternae sapientiae, et rebus omnibus sunt datae virtutes quibus in finem tendant; specialiter tamen ad rationales creaturas pertinent, quae ad ipsum ultimum finem modo nobilissimo natae sunt pervenire, et cognoscunt rationem ordinis et finis.

Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem et in praesidente, et in eo qui subest; sed in praesidente sicut in perfectionis principio, qui suam rectitudinem aliis imponit; in eo

vero qui subest, tamquam in accipiente perfectionem ab alio. Sancti autem qui sunt in patria, hoc modo divinae providentiae subduntur, quia etiam ipsi providentes sunt sibi ipsis, vel etiam aliis secundum quod omnia alia erunt eis subiecta. Et ideo ad regnum Dei pertinent non solum ut existentes sub rege, sed etiam ut reges, qui tamen erunt sub uno summo Rege; et ideo dicitur Apocal. 3, 10: *Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.*

Ad quartum dicendum, quod ibi regnum Dei accipitur Ecclesia militans, et non triumphans.

ARTICULUS III.

Utrum omnes appetant beatitudinem.

(1 part., qu. 7, art. 1; et 1-2, qu. 3, art. 8, per totum.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim vult quod ignorat, ut patet per Augustinum in lib. de Trinit. (10, cap. 2), et per Philosophum, qui dicit in 5 de Anima (text. 49, et deinceps), quod obiectum voluntatis est appetibile apprehensum. Sed non omnes cognoscunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

2. Praeterea, quicumque appetit beatitudinem, appetit illud quod est essentialiter ipsa beatitudo. Sed ipsa beatitudo est Dei visio, quam non omnes appetunt. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

3. Praeterea, illud quod non potest apprehendi, non potest desiderari. Sed duo contraria esse simul, non cadit in apprehensione, ut patet 4 Metaph. (text. 9). Ergo contraria (1) simul non possunt appeti. Sed aliqui appetunt ea quae sunt beatitudini contraria, sicut illi qui appetunt peccata. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

4. Praeterea, peccatum est, spreto incommutabili bono, rebus mutabilibus adhaerere. Sed beatitudo est incommutabile bonum. Ergo qui peccat, eam spernit; et sic non omnes eam appetunt.

Sed contra est quod Boetius in 5 de Consol. (prosa 2), probat, quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas inserta est. Verum autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

Praeterea, unicuique appetibilis est suus finis. Sed beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Ergo omnes homines beatitudinem appetunt.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod aliquis possit miseriam appetere. Omnis enim rationalis potentia ad opposita se habet. Sed voluntas est potentia rationalis. Ergo se habet ad opposita. Beatitudini autem opponitur miseria. Ergo si potest aliquis appetere beatitudinem, potest etiam appetere miseriam.

2. Praeterea, si non potest aliquis velle miseriam, impossibile est eum velle. Ergo necesse est eum non velle. Sed necessitas coactionem vel prohibitionem importat, ut Anselmus dicit (lib. de Similitudinibus, cap. 35). Ergo voluntas cogi poterit; quod eius repugnat libertati.

3. Praeterea, sicut beatitudo est ab omnibus

(1) Al. additur esse.

appetibilis, ita et esse. Sed quidam volunt non esse, ut patet de his qui seipsum interficiunt. Ergo et quidam possunt velle miseriam.

4. Praeterea, voluntas est de fine, ut dicitur 5 Ethic. (cap. 4 vel 6). Sed finis est bonum, vel apparens bonum, ut dicitur 2 Phys. (text. 51). Ergo tam bonum quam apparens bonum potest desiderari. Sed illud quod est malum, potest esse apparens bonum. Ergo miseria quantumcumque sit mala, alicuius eam velle poterit.

Sed contra est quod Augustinus in lib. de lib. Arb. (1, cap. 14), ostendit quod nullus homo potest velle esse miser.

Praeterea, sicut se habet intellectus ad primum intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile. Sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis, quod est affirmationem et negationem non esse simul veram, ut probatur 4 Metaph. (text. 9). Ergo voluntas non potest assentire miseriae, quae est contrarium sui primi appetibilis.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod nullus appetendo beatitudinem mereatur. Naturalibus enim non meretur. Sed appetitus beatitudinis est homini naturalis; alias non esset omnibus communis. Ergo nullus appetendo beatitudinem meretur.

2. Praeterea, cum meritum et demeritum sint circa idem, nullus meretur in eo quod vitare non potest, sicut nec peccat, ut dicit Augustinus (lib. 1 Retract., cap. 9). Sed homo non potest non appetere beatitudinem. Ergo nullus appetendo meretur.

3. Praeterea, nullus potest ex propriis viribus mereri vitam aeternam, sicut Pelagius dicebat. Sed homo ex propriis viribus beatitudinem appetere potest. Ergo appetendo beatitudinem non meretur.

Sed contra, eodem modo aliquis desiderat beatitudinem et Deum. Si ergo nullus desiderando beatitudinem meretur, nullus desiderando Deum meretur; quod est absurdum.

Praeterea, caritas est principium merendi. Sed caritas principaliter respicit finem. Ergo ex motu voluntatis in ultimum finem maxime meremur; et ita in appetendo beatitudinem.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod non omne quod aliquis vult, propter beatitudinem velit. Nullus enim delectationem propter aliquid vult, ut dicitur 7 Ethic. (cap. 12 vel 15). Delectatio autem non est ipsa beatitudo, ut ex supra dictis patet. Ergo non quidquid aliquis vult, propter beatitudinem vult.

2. Praeterea, id quod potest propter beatitudinem desiderari, est ad beatitudinem (1) ordinabile. Sed multi volunt aliqua quae non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea avertunt, sicut est de peccatoribus. Non ergo omne quod aliquis vult, propter beatitudinem vult.

3. Praeterea, illud quod in se nullam speciem boni habet, non potest ad beatitudinem desiderari. Sed quandoque desideratur aliquid quod nullam speciem boni habet, sicut patet per Augustinum in lib. Confess. (2, cap. 4 et 6), ubi dicit: *Id furatus*

(1) Al. propter beatitudinem.

sum quod mihi abundabat, et multo melius; nec ea re volebam frui quam furto appetebam; sed ipso furto et peccato . . . et ita quaero quid me in furto delectaverit; et ecce species nulla est. Ergo aliquid desideratur non propter beatitudinem.

4. Praeterea, mors nullo modo ad beatitudinem potest ordinari, nisi forte sub spe vitae consequendae post mortem: quia beatitudo non nisi viventis est. Sed quidam seipsum mortem pati voluerunt vel a seipsis, vel ab aliis, sub nulla spe futurae vitae. Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult.

3. Praeterea, ex hoc hominis voluntas recta indicatur quod in rectum finem ordinatur. Si ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur, omnis voluntas hominis est recta: quod falsum est.

6. Praeterea, propter quod aliquis vult aliquid actu, oportet actu esse cogitatum. Si ergo quidquid vult propter beatitudinem, in omni desiderio oportebit beatitudinem actu esse cogitatum; quod apparet esse falsum. Ergo idem quod prius.

Sed contra, in eo quod propter se desideratur, et nunquam propter aliud, stat motus desiderii. Sed illud in quo stat motus desiderii, est ultimus finis. Si ergo aliud quam beatitudo sit desideratum propter se, et nunquam propter aliquid aliud; aliud quam beatitudo erit ultimus finis; quod esse non potest. Ergo omne aliud desideratum, vel mediate vel immediate ad beatitudinis desiderium refertur.

Praeterea, Dionysius (2 cap. de div. Nomina) dicit, quod pacem omnia desiderant, et quod propter eam agunt quaecumque agunt. Sed pax ordinatur in beatitudinem, ut ex dictis patet. Ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore; sicut patet cum anima movet manum et manus baculum, et baculus percussit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis; quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter naturam eorum; et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa: sed in motibus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est eis causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis; et ideo dicitur Sap. 8, quia Deus omnia suaviter disposuit: quia unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo inquantum bonus est, ut dicit Augustinus (lib. 1 de Doct. christ., cap. 22), et Dionysius (cap. 4 de div. Nom.); ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non

ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendum ejus similitudinem qualemque; non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem: in qua assensione beatitudo eorum consistit, ut ex dictis patet. Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut visibile est duplex: scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo; ita etiam appetibile, quod est objectum voluntatis, dupliciter accipi potest; per se, et per accidens. Per se objectum voluntatis est bonum; sed per accidens est hoc vel illud bonum. Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se objectum voluntatis; ita et summum bonum est ultimus voluntatis finis, per se loquendo: sed hoc vel illud bonum ponitur ut ultimus voluntatis finis et principale ejus objectum quasi per accidens. Beatitudo ergo quantum ad id quod in ipsa est per se voluntatis (1) principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad id quod accidit per se objecto, non est nota. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem vel divitias, virtutem, vel quidquid hujusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconveniens multos esse errores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem: quia beatitudo, inquantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliqui appetant ea quae sunt contraria beatitudini secundum rei veritatem; tamen secundum suam aestimationem non sunt contraria, sed perducentia ad eam.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat inhaerendo bonis mutabilibus sicut fini, accipit ipsas res mutabiles quasi principale appetibile et perfectum bonum; et ideo eis inhaerendo beatitudinem appetit. Sicut enim non sequitur quod aliquis appetendo beatitudinem appetat id quod secundum rei veritatem est beatitudo; ita etiam non sequitur quod aliquis spernendo id quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat: sicut non sequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, quamvis homo sit albus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae, et praesupponit eam; et ideo oportet quod omnis operatio animae procedat ex suppositione ejus quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet; et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his principiis quae naturaliter cognoscit; et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde

(1) Al. quod in ipsa est per voluntatis etc.

cum ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit ut bonum velit; et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impossibile est quod contrarium ejus in appetitu illius cadat: et ideo nullus potest miseriam velle, vel malum, nisi per accidens; quod contingit dum appetit aliquid malum quod apprehendit ut bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quae ei subsunt; et haec sunt illa quae per ipsam determinantur: non autem potest in opposita illorum quae sunt ei ab alio determinata; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.

Ad secundum dicendum, quod coactio, cum violentiam importet, et prohibitio similiter, non pertinent ad illam necessitatem quae naturam rei consequitur: quia omne violentum est contra naturam; et ideo cum naturaliter voluntas necessario feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipsa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid quod secundum se est appetibile, aliquo adjuncto appetibile non esse. Unde etiam esse, quod per se ab omnibus desideratur, et secundum se est bonum, aliquo adjuncto redditur malum et odibile, sicut esse in tristitia vel miseria; unde et per accidens non esse appetitur, non quidem inquantum privat esse, sed inquantum tollit illud malum quod esse odiosum reddebat. Carere autem malo bonum est; unde et qui appetit non esse, appetit illud ut bonum. Sed miseria nunquam potest accipi ut bonum, quia dicitur rationem perfecti mali; et ideo nullus potest velle esse miser. Non esse autem non dicit ipsam rationem mali, sed id quod est malum; et ideo aliquo adjuncto, quod habet rationem boni, potest esse appetibile; sicut patet per Philosophum in 9 Ethic. (cap. 3), et per Hieronymum in Glossa Hierem. 20 (super illud: *Maledicta dies in qua natus sum*). Quod autem Augustinus dicit, quod nullus appetit non esse, intelligendum est per se loquendo.

Ad quartum dicendum, quod non potest aestimari quod albedo sit nigredo, quamvis possit aestimari quod id quod est album, ut homo, sit nigrum; et similiter potest aestimari ut id quod est bonum, sit malum: sed quod ipsa bonitas sit malitia, aut e converso, aestimari non potest. Et quia miseria implicat in se rationem mali, ideo non potest aestimari ut bona, et propter hoc non potest appeti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod bonum, quod est objectum voluntatis, est in rebus, ut dicit Philosophus in 6 Metaph. (text. 8); et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem praetermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriae rationis; et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter quantumcumque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis.

Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae advenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quantumcumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quandoque scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquod voluntarium non naturale, et sic potest ibi cadere ratio meriti vel demeriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam hoc modo quo est appetenda; et sic potest mereri vel demereri.

Ad tertium dicendum, quod ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens; sed habet hoc ex munere divinae gratiae, ut patet 2 Corinth. 3, 5: *Qui efficit nos in hoc ipsum Deus*; id est, qui facit nos veram gloriam appetere, secundum Glossam.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 7 Ethic. in ordine appetibilium hoc modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum, est causa eorum quae sunt post; ideo cognitio principii in speculativa est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quae sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanae vitae; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat: quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquorem: quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio est aliquid eorum quae ad beatitudinem exiguntur, cum sit in beatitudine; et ideo appetitus ipse quo quis delectationem appetit, in beatitudinem ordinatur, inquantum ipsa delectatio est aliqua similitudo vel propinqua vel remota illius delectationis quae beatitudinem perficit.

Ad secundum dicendum, quod aliquid ordinari ad beatitudinem per desiderium, dupliciter contingit. Uno modo sicut quod quaeritur ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat; sicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquam similitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur ut desideret illud in quo ejus

aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit; et hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, et ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus 2 Confession. (cap. 6), sic dicens: *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus: ambitio quid nisi honorem quaerit, et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus; et similiter inducit in aliis vitiis.*

Ad tertium dicendum, quod in illo furto, ut Augustinus, ibidem, dicit, erat aliquid speciem boni habens, hoc scilicet, facere aliquid contra legem, in quo quaedam libertatis umbra apparet; unde dicit: *Quid ergo in illo furto ego dilexi, et in quo Deum meum vitiose atque perverse imitatus sum?* et solvit dicens: *An (1) libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut libertatem (2) captivus imitarer, faciendo impune quod non liceat, tenebrosa omnipotentiae similitudine?*

Ad quartum dicendum, quod aliqui sine spe futurae vitae morti se exponunt dupliciter. Uno modo propter operationem virtutis; sicut illi qui ut salvarent patriam, vel aliqua inhonesta vitarent, mortem sustinere praeelegerunt; et hoc quidem in beatitudinem ordinabant secundum eorum aestimationem, non consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam: quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis desideratum maxime, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo propter taedium miseriae quod sustinebant, quam se per mortem vitare aestimabant. Vitare autem miseriam et appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem ordinabatur (3).

Ad quintum dicendum, quod ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrobique modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est, ut ex dictis patet; et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum; sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem.

Ad sextum dicendum, quod sic in intelligibilibus non oportet ut in omnibus consequentibus (4) demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediantur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quae per prima principia fidem habent; ita etiam quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur: sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectum.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post iudicium quam ante.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Al. aut.

(2) Augustini textus: ut mancam libertatem.

(3) Al. ordinatur.

(4) Al. contrahentibus.

beatitudo sanctorum non sit major futura post iudicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resurrectionem quam post.

2. Praeterea, virtus unita magis est potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus magis est unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; et ita perfectius beatitudinem participat, quae in actu consistit.

5. Praeterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi, ut patet ex supra dictis. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficit ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animae non erit major post resurrectionem.

4. Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum finito aliquo non sunt majus quam ipsum infinitum. Sed anima beata ante corporis resurrectionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quod est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resurrectionem non erit majus quam ante.

Sed contra est quod Apoc. 8, super illud: *Vidi subter altare animas interfectorum etc.*, dicit Glossa: *Modo animae sanctorum sunt existentes sub, id est in minori dignitate quam sint futurae.* Ergo major erit eorum beatitudo post mortem.

Praeterea, sicut bonis redditur beatitudo pro praemio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post corporis resurrectionem erit major quam ante; quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporis quam ante.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod beatitudo ab omnibus aequaliter participabitur. Quia, Matth. 20, dicitur, quod omnes accipient singulos denarios. Denarius autem significat aliquid quod omnes communiter habebunt. Hoc autem non erit nisi beatitudo. Ergo tantum de beatitudine habebit unus quantum alius.

2. Praeterea, ultra ultimum nihil est. Sed beatitudo est ultimum eorum quae ab hominibus desiderari possunt. Ergo ultra beatitudinem alicujus hominis in nullo homine potest esse aliquid quasi beatitudinem alterius hominis excedens; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, sicut cuilibet appetibile est bonum, ita et magis bonum. Si ergo aliquis esset beator minus beato, esset appetibilis beatitudo magis beati secundum rectum appetitum: nec eam haberet. Ergo non esset beatus, quia, ut in littera dicitur, *beatus non dicitur nisi qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult.*

Sed contra, 1 Corinth. 13, 41: *Stella differt a stella in claritate; sic erit et resurrectio mortuorum.* Ergo unus resurgentium majorem gloriam habebit quam alius.

Praeterea, praemium debet respondere merito. Sed quidam sunt excellentioris meriti alii. Ergo

cum beatitudo sit virtutis praemium, videtur quod majorem beatitudinem habebunt.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod hujusmodi beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem praemii. Sed mansio nihil significat quod ad praemium pertinet. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Praeterea, mansio locum significare videtur. Sed locus quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio; et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non possunt.

5. Praeterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distinguere.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt;* quod Augustinus (tract. 76) exponit de variis dignitatibus praemiorum.

Praeterea, in qualibet civitate est ordinata mansio distinctio. Sed caelestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. 21. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod diversae mansiones non distinguantur penes diversos gradus caritatis. Quia Matth. 25, 13, dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Propria autem unicuiusque virtus est vis naturalis. Ergo et dona gratiae et gloriae distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Praeterea, in Psalm. 61, 12, dicitur: *Tu reddes unicuique secundum opera sua.* Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem caritatis.

5. Praeterea, praemium debetur actui, et non habitui; unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet 1 Ethicor. (cap. 9, vel 15); et 2 ad Timoth. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Sed beatitudo est praemium. Ergo diversi gradus beatitudinis non erunt secundum diversos gradus caritatis.

Sed contra est, quia quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beator. Sed secundum modum caritatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam caritatis erit et diversitas beatitudinis.

Praeterea, sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem caritatem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est; quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; augebitur et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, in quantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam

beatitudo animae ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo (1) aliquid repugnans animae in suis operibus, prout non perfecte corpus per animam perfectitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animae aliquam perfectionem; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde et totum se habet ad partes sicut forma ad materiam; unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem; et ideo dicitur, quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*; Sap. 9, 13. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod actioni animae (2) resistit; simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animae conjunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui, ut supra, dist. 44, dictum est. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibile perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam conjuncta fuerit corpore glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem; et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quae in Deum fertur, est minus intensa; et hoc est quod dicit Hieronymus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, in quantum conjuncta habet esse perfectius. Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similis: sicut etiam cor, cujus vitae perfectio in motu consistit, est Deo similis quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus quae de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam a materia separata; quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, in quantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior; et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in 1 Ethic. (cap. 10 vel 13), quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum

infinito additum non faciat majus, tamen facit plus; quia infinitum et finitum sunt duo, cum finitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus; unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erit de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad perfectiorem operationem quam anima in Deum ferretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur 10 Ethic. (cap. 4 vel 7).

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione consistat, gradus beatitudinis est attendendus secundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas consistit, ex duobus pensatur: scilicet ex parte operantis, et ex parte objecti. Unde Philosophus dicit in 10 Ethic. (ubi sup.), quod perfectissima operatio est quae est altissimae potentiae nobilissimo habitu perfectae (quod est ex parte operantis) et respectu nobilissimi objecti. Objectum autem operationis in qua beatitudo consistit, est omnino unum et idem; scilicet divina essentia, ex cujus visione omnes erunt beati; unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine, sed ex parte operantium operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta; quia secundum quod habitus perficiens ad operationem praedictam, scilicet lumen gloriae, erit perfectior in uno quam in alio, secundum hoc operatio erit perfectior, et delectatio major; et secundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte objecti ipsius beatitudinis, quia Deus essentiam suam omnibus ostendet; sed unusquisque eam aspiciet secundum modum suum.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis est subtilissimus corporum specie, et tamen unus ignis altero subtilior esse potest; ita beatitudo secundum suam speciem considerata est ultimum omnium desiderabilium humanorum; unde nihil prohibet unius beatitudinem esse perfectiorem beatitudine alterius. Cujuslibet autem beatitudo secundum hoc ultima est, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non sit ultima tamquam existens in ultimo perfectionis gradu.

Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta caritas; unde quilibet ibi plus diligit Deum quam seipsum; et ideo magis volet id quod est convenientius Deo, quam id quod esset melius ei; et ideo magis volet divinam justitiam salvari in hoc quod ipse minus habeat, quod est Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod esset sibi melius.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, quia motus localis prior est omnium aliorum motuum; ideo secundum Philosophum (8 Physic., text. 33, et deinceps), nomen motus et distantiae et omnium hujusmodi derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquod pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur; et ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem; et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actum appetitus et voluntatis, ipsa asectio finis appetitivi motus, dicitur mansio vel collocatio in fine; et ideo di-

(1) *Al.* in uno.

(2) *Al.* actio in anima.

versi modi consequendi finem ultimum diversae mansionis dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quae est ex parte objecti; et pluralitas mansionum respondeat differentiae quae in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unumquodque pertingit propinquius secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentias levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, ut ex dictis patet; et sic per consequens importat rationem praemii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituantur diversae mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem; et ideo in purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

Solutio IV. Ad quartam questionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex; scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriae; quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciores divinae claritatis, secundum cuius augmentum augebitur perfectio divinae visionis. Secundo vero modo distinguuntur secundum caritatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non solum accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiae et gloriae percipiendae: sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam; et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis praedictae.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur, nisi in quantum sunt caritate informata; et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeatur praemium; est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideo secundum eius diversitatem praemia distinguuntur; quamvis ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari non respectu praemii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentaliter praemii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de visione Dei; et circa hoc quaeruntur septem: 1.^o utrum sancti videbunt Deum per essentiam; 2.^o utrum possint Deum videre oculo corporali; 3.^o utrum videbunt Deum comprehendant ipsum; 4.^o utrum videbunt Deum per essentiam alter altero perfectius videat; 5.^o utrum videntes divinam essentiam necesse sit omnia videre quae Deus videt; 6.^o utrum ad videndum Deum per essentiam aliqua creatura ex puris naturalibus possit pertingere; 7.^o utrum in statu viae possit aliquis Deum per essentiam videre.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. — (1 p. quaest. 12, art. 2; 5 cont. Gent., cap. 3; et 17 de Ver., quaest. 8, art. 1; et quot. 7, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam*; et exponit Chrysostomus (hom. 14 in Joan.) quod nec ipsa caelestes essentiae (ipsa dico Cherubim et Seraphim) ipsum ut est unquam videre potuerunt. Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas Angelorum; Matth. 22, 50: *Erunt sicut Angeli Dei in caelo*. Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Praeterea, Dionysius sic argumentatur in 1 cap. de div. Nom. Cognitione non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super cognitionem.

3. Praeterea, Dionysius (in 1 cap. de mystica Theologia) ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Praeterea, Dionysius (in ep. 5 ad Cajum monachum) dicit, quod *superpositae Dei tenebrae*, quas abundantiam lucis appellat, *cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni; et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus*. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum videre per essentiam.

5. Praeterea, sicut dicit Dionysius in epist. 3 ad Dorotheum, *invisibilis quidem Deus est existens propter excellentem claritatem*. Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

6. Praeterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem aliquam inter intellectum et intelligibile, visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non potest pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Praeterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam

spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster potest pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Praeterea, quodcumque intellectus aliquid intelligit in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale obiectum determinatae, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formae et formati oportet esse unum esse; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et esse. Oportet ergo quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit aliquid creatum, non potest duere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quae est per effectum, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Praeterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua Metaph. (tract. 5, cap. 8), intelligentiam esse in intellectu nostro non est essentiam intelligentiae esse in intellectu: quia sic scientia quam de intelligentiis habemus, esset substantia, et non accidens. Sed hoc est impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu. Ergo et Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur a nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest duere in cognitionem divinae essentiae; quia cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo si ille in cuius visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solum per hujus impressionem Deum intelligit, cum per essentiam videre poterit.

10. Praeterea, in rebus separatis a materia idem est intelligens et quod intelligitur, ut patet in 3 de Anima (text. 36). Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus Deum per essentiam videat.

11. Praeterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus non potest videre quid est, sed solum quid non est, sicut dicit Dionysius et Damascenus. Ergo intellectus Deum (1) per essentiam videre non potest.

12. Praeterea, omne infinitum, in quantum infinitum, est ignotum. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (vel epist. 112 ad Paulinum): *Deus est natura invisibilis*. Sed ea quae insunt in Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Praeterea, omne quod alio modo est, et

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

alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videtur a sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videbitur a sanctis secundum modum eorum. Ergo non videbitur a sanctis secundum id quod est, et sic non videbitur per essentiam.

13. Praeterea, illud quod per modum videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus per modum videtur in patria, quod est lumen gloriae, ut patet in Psal. 53, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo non videbitur per essentiam.

14. Praeterea, Deus in patria videtur facie ad faciem, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed hominem quem videmus faciem ad faciem, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 13, 12: *Videmus nunc in speculo et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem*. Sed illud quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

Praeterea, 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*. Ergo videbimus Deum per essentiam.

Praeterea, 1 Corinth. 13, super illud: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, dicit Glossa: *Ubi (scilicet in patria) essentia Patris et Filii et Spiritus sancti videbitur; quod solum mundis cordibus dabitur; quae est summa beatitudo*. Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

Praeterea, Joan. 14, 21, dicitur: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam illum, et manifestabo ei meipsum*. Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

Praeterea, Exod. 33 super illud: *Non videbit me homo et vivet*, Gregorius (lib. 18 Moral., cap. 26 vel 28) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest: quia aliud non est ejus claritas et ejus natura. Sed natura est ejus essentia. Ergo videtur per suam essentiam.

Praeterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exod. 33, 18: *Ostende mihi faciem tuam*; et Joan. 14, 8: *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis*. Ergo sancti Deum per essentiam videbunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc questionem eadem difficultates et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos.

Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suae Ethicae: quamvis contrarium dixerit in lib. de Intellectu, ut Commentator refert in 3 de Anima (com. 56). Et similiter quidam theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire quod Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam, vel alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum in-

teligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata; unde et Chrysostomus dicit (homil. 52 in Genes.): *Quomodo enim creabile videt increabile?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non solum respectu visionis divinae, sed respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed haec positio omnino stare non potest. Primo, quia repugnat auctoritati Scripturae canonicae, ut Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (sive epist. 112 cap. 3). Secundo, quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligens inquantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile; si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus; et cum ultima perfectio ejuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur ut aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos, et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum.

Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae; et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut materia specie non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuanti; ita forma intellecta hominis non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus; et ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginationis, remanet quidditas intellecta, quae est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiae separatae. Et ideo, quando intellectus noster pervenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis ejuscunquae, intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae, quae est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem; intelligendo eam, intelligit quidditatem substantiae separatae, quae est talis dispositionis, eo quod substantiae separatae sunt quidditates subsistentes non habentes quidditates: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit (in Metaph. tract. 5, cap. 8). Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo illam intellectus natus est abstrahere; et ita, cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata. Sed iste modus non

videtur esse sufficiens. Primo, quia quidditas substantiae materialis quam intellectus abstrahit, non est unius rationis cum quidditatibus separatarum substantiarum; et ita, per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem substantiae separatae, et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo, quia dato quod esset unius rationis, tamen cognita quidditate rei compositae, non cognosceretur quidditas separatae substantiae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia: haec autem cognitio est imperfecta, nisi deveniat ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum inquantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiam naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam vel quidditatem substantiae separatae; sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua Metaph., scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam eorum similitudines non abstractae ab eis, quia ipsaemata sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quaerimus. Constat enim quod omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis: et ideo similitudo divinae essentiae impressa ab ipso in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens a receptione perfectae divinae similitudinis. Defectus autem perfectae similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eandem rationem speciei, sed non secundum eundem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui habet parum de albedine, ad illum qui habet multum. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eandem rationem speciei, sed tantum ad eandem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eandem generis pertingit, sed solum secundum analogiam; sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens similitudo quae est in creatura recepta respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicitur videre albedinem; et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique. Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet

quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest sic (1) Deus intelligi quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in 5 de Anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quae conjungitur intellectui nostro, ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur. Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam: quia quaecumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam; quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandoquidemque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam; et ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa essentia divina inhabitans, licet non (2) per eundem modum, essentia divina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus: sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae, et fieri quo est ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur. Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in 9 Metaph. (text. 20); hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omni-

(1) *Al deest sic.*
(2) *Al deest non.*

bus proprietatibus materiae; et ideo, cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hoc erit visio beatificans; et ideo Magister dicit in 1 dist., 2 Sent., quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis qua spiritus unietur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (sive epist. 112, cap. 3). Uno modo ut excludatur visio corporalis, qui nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua, ut dicitur. Alio modo ut excludatur visio intellectualis Dei per essentiam ab his qui in ista mortali carne vivunt. Tertio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato; et sic intelligit Chrysostomus; unde subdit: *Notitia hujus dicit Evangelista certissimam; et comprehensionem tantam quantum habet Pater de Filio; et hic est Evangelistae intellectus; unde subdit: Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit; per comprehensionem visionem volens probare Filium esse Deum.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua quae cognoscit, est super omnem cognitionem: unde quae est proportio cognitionis nostrae ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinae ad suam essentiam. Ad cognitionem autem duo concurrunt; et cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus; quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortem, acutius videt; et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus (epist. 112, c. 6, 7 et 8), Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit; quia quaecumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc cum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus cum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei quasi ignoto conjungimur. Sed in patria id ipsum per formam quae est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum, quod Deus est lux, ut dicitur 1 Joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato; et quia essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit, quod tenebrae divinae operiuntur omni lumini, quia scilicet essentia divina, quam tenebras vocat, propter claritatis excessum manet non demonstrata per impressionem intellectus nostri; et per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni; et ita quaecumque videntium Deum aliquid mente concipit, hic non est Deus, sed aliquid divinarum effectuum.