

gnoseimus id quod est rectum, sed etiam id quod est erroneum; unde etiam scire aliquid esse erroneum, est de perfectione scientiae. Si autem consideratio scientiae contraria procederet ab aliquo nesciente, utputa cum quis habet falsam considerationem quam aestimat veram, adhuc talis consideratio erit delectabilis, quia apprehenditur ut conveniens, quamvis non sit conveniens; sicut et justo esset operatio injusta delectabilis, si eam aestimaret esse justam.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod tam delectatio quam tristitia consequuntur causam aliquam apprehensam; unde et possunt dupliciter considerari. Uno modo ex parte causae delectantis vel contristantis; alio modo ex parte apprehensionis quam delectatio et tristitia sequitur. Causa autem delectationis est bonum conveniens conjunctum; tristitia vero repugnans malum conjunctum. Potest autem inveniri aliquid bonum quod totaliter conveniens est, nec ex aliqua parte dissonantiam habet; non autem potest inveniri aliquid malum quod ita sit dissonum quod quantum ad nihil conveniens sit, quia non est aliquid pure malum, quod secundum aliquid non sit bonum; et ideo causa delectationis perfectius se habet ad delectandum quam causa tristitiae ad contristandum, generaliter loquendo; sed in speciali non potest una regula dari, propter diversos ordines causarum in malitia et bonitate; unde quaedam causa delectans excedit contristantem aliquam, et e converso. Sed ex parte apprehensionis, tristitia secundum genus, generaliter loquendo, delectationem excedit, eo quod res similes minus sentiuntur quam res contrariae; unde cum convenientia delectationem causet, repugnantia vero tristitiam; quantum ad apprehensionem tristitia delectationi praevallet; quamvis in speciali aliqua delectatio alicui tristitiae praemineat quantum ad apprehensionem. Dicendum ergo est, quod si proprio loquamur, delectatio vehementius afficit quam tristitia; sed tristitia magis sentitur quam delectatio, sicut etiam et amor rei praesentis (1), ut Augustinus dicit 10 de Trin. (prope finem).

Ad primum ergo dicendum, quod magis fugitur tristitia quam appetatur delectatio, quia magis sentitur.

Ad secundum dicendum, quod omnis tristitia, per se loquendo, est mala, ut infra dicitur, art. sequenti, quaest. 2; quamvis per accidens possit esse bona; sed non omnis delectatio est bona, per se loquendo; ideo tam boni quam mali fugiunt tristitiam quamlibet, sed non omnes delectationes quaslibet appetunt.

Ad tertium dicendum, quod pluribus modis potest impediri aliqua operatio quam perfici: quia non perficitur nisi omnibus causis concurrentibus; impeditur autem operatio, si quodcumque eorum quae sunt ad operationem necessaria, impediatur; et ideo omnis tristitia operationem aliquam impedit, inquantum est contraria operanti; non autem omnis delectatio coadjuvat ad operandum; immo extranea impedit, inquantum avertit intentionem ad aliud quam attentio, quae necessaria est ad perfecte agendum; sed propria delectatio et operantem expedit, eum quodammodo corroborando, inquan-

(1) *Nicolaus*: sicut etiam et amor rei praesentis magis percipitur quam rei absentis, ut Augustinus etc.

tum est conveniens, et attentionem ejus facit inhaerere ad operationem delectabilem.

ARTICULUS IV.

Utrum quaelibet delectatio sit bona.
(1-2, quaest. 54, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quaelibet delectatio sit bona. Omne enim quod conjunctum aliis facit ea (1) eligibiliora, est per se bonum. Sed delectatio conjuncta quibuscumque bonis facit ea eligibiliora. Ergo delectatio est per se bonum; et sic quaelibet delectatio bona erit.

2. Praeterea, nihil appetitur nisi bonum. Sed unumquodque est appetibile ex hoc quod est delectabile. Ergo delectatio, per se loquendo, est bona; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omne esse, inquantum hujusmodi, est bonum. Ergo et illud quod est ultima cutis perfectio, universaliter est bonum. Sed delectatio est ultima entis perfectio: perficit enim operationem, quae est actus secundus, ut per Philosophum patet (10 Ethic, cap. 4 vel 6). Ergo omnis delectatio est bona.

4. Sed contra, illud quod fugit virtuosus, est malum. Sed delectationem fugit temperatus. Ergo delectatio est mala.

2. Praeterea, illud quod iudicium rationis impedit, est malum. Sed delectatio corrumpit estimationem prudentiae, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 4 vel 5). Ergo delectatio est mala.

3. Praeterea, illud cuius desiderium facit aliquid malum, est per se malum. Sed desiderium delectationis facit aliquos malos, sicut intemperatos, qui delectationem prosequuntur ut finem, et blandos, qui ad delectationem solummodo dulciter loquuntur. Ergo delectatio est mala.

QAESTIUNCULA II.

Uterius 1. Videtur quod non omnis tristitia sit mala. Nullum enim salutarium est malum. Sed aliqua tristitia est salutaris: quae enim secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur; 2 Corinth. 7, 10. Ergo aliqua tristitia est bona.

2. Praeterea, nullum laudabile est malum. Sed aliqua tristitia sunt laudabiles, sicut misericordia, quae est tristitia de alieno malo, et poenitentia, quae est tristitia de peccatis praeteritis. Ergo non omnis tristitia est mala.

3. Praeterea, sicut delectatio se habet ad bonum, ita tristitia ad malum. Sed non omnis delectatio est bona. Ergo nec omnis tristitia est malum.

Sed contra, omne illud quod impedit operationem rectam, est malum. Sed omnis tristitia operationem impedit, ut patet in 9 Ethic. (cap. 5). Ergo omnis tristitia est mala.

Praeterea, quod adjunctum alicui facit ipsum minus bonum, est per se malum. Sed tristitia cuiusque bono adjuncta facit ipsum minus eligibile; unde 2 Corinth. 9, 7, dicitur: *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*; et eadem ratio est, cuiuscumque virtutis actui tristitia adiungatur. Ergo tristitia est secundum se malum.

(1) *Al.* deest ea.

QAESTIUNCULA IV.

Uterius 1. Videtur quod aliqua delectatio sit optimum. Illud enim quod est ultimus finis, est optimum. Sed delectatio est ultimus finis: ut enim dicitur 7 Ethicor. (cap. 12 vel 14), est finis architecton (1). Architectonicarum autem fines sunt nobiliores et desiderabiliores, ut dicitur in 1 Ethicor. (cap. 1). Ergo delectatio est optimum.

2. Praeterea, dicitur in 2 Caeli et Mundi (text. comm. 17): *Omnis res est propter suam operationem*. Sed operatio est propter delectationem, cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4). Ergo delectatio est ultimus finis.

3. Praeterea, illud quod desideratur tantum propter se et nunquam propter aliud, est ultimus finis. Sed delectatio est hujusmodi: stultum enim est quaerere quare aliquis velit delectari. Ergo delectatio est ultimus finis.

4. Praeterea, illud quod omnes appetunt, et cum cuius contrario nihil est eligibile, videtur esse optimum, et ultimus finis. Sed omnes delectationem appetunt; et pueri, et bestiae, et homines sapientes, et insipientes; nec aliquid bonum esset eligibile, si esset triste: nec etiam esset possibile in aliquo bono continue perseverare, si esset triste. Ergo delectatio est optimum.

1. Sed contra, ultimus finis hominis et optimum ejus est beatitudo ipsius. Sed beatitudo non est delectatio, sed magis operatio, ut ex supra dictis patet. Ergo delectatio non est optimum.

2. Praeterea, secundum Platonem, delectatio est generalis natura. Sed nulla generatio est optimum: quia generatio est motus ad perfectionem. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

3. Praeterea, omne quod eligitur, eligitur in ordine ad optimum. Sed, sicut dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 2 vel 4), circa multa studium faceremus, etiam si nullam delectationem inferrent; puta videre, recordari, scire, et virtutes habere. Ergo delectatio non est optimum.

4. Praeterea, omne illud quod a natura ordinatur ad aliquid non est ultimus finis. Sed natura ordinat delectationem ad operationem; unde operationibus nutritivae et generativae ordinatis ad conservationem individui et speciei, natura delectationem apposit, ut ad haec opera animalia magis inclinantur. Ergo delectatio non est optimum, vel ultimus finis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod delectatio dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est delectatio; alio modo inquantum est haec delectatio. Delectatio ergo inquantum est delectatio, aliquid bonum nominat; sed inquantum est talis delectatio, potest rationem mali habere ex parte ejus ex quo specificatur; sicut etiam omnis actio quantum ad hoc quod habet de natura actionis est bona; sed quantum ad hoc quod adiungitur de defectu, aliqua actio est mala. Similiter etiam inquantum alicui delectationi adiungitur de defectu, secundum hoc adiungitur ei de malo. Hoc autem modo adiungitur defectus delectationi quo et operationi, cum delectatio ex operatione causetur; et sic ex deficienti operatione deficientis (2) delectatio;

(1) *Al.* et architecton.

(2) *Al.* deficient.

et ideo, ut dicitur in 10 Ethicor. (cap. 3 vel 8), sicut operationes differunt ab invicem bonitate et malitia, ita et delectationes; ut secundum hoc delectatio dicatur bona quod ex bona operatione procedat, mala vero quae est de mala operatione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quae facit bona eligibiliora, est delectatio ejus propria, utpote cum justus delectatur de justa operatione; sed si delectationes intemperati adungerentur operationibus justis, non facerent eas delectabiliores; unde non sequitur omnes delectationes esse bonas.

Ad secundum dicendum, quod non solum appetitur bonum, sed etiam apparetur bonum. Quia autem omnis delectatio ex hoc quod est delectatio, bona est; quantumcumque ex aliquo adjuncto efficiatur mala, habet unde apparere possit bona, et per consequens unde possit appeti; et sic appetibilis est non habenti rectum iudicium: sed habenti rectum iudicium delectationes quaedam appetibiles non sunt; sicut prudens et temperatus non appetit delectationes intemperati.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non probat delectationem esse bonum, nisi inquantum est delectatio.

Sed quia ex rationibus quae sunt in contrarium, quidam ostendere volebant omnem delectationem esse malam, ideo ad eas est etiam respondendum. Ad primum ergo dicendum est, quod virtuosus non fugit quamlibet delectationem, immo propriam delectationem amplectitur; quod est delectari in operibus virtutum; fugit autem delectationes inordinatas; et has concedimus malas esse.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet delectatio impedit iudicium rationis, sed delectatio immoderata et extranea; sicut delectatio corporalis iudicium rationis perturbat, si sit vehementis; sed spiritualis delectatio iudicium rationis confortat, quia unusquisque attentius operatur in his quibus delectatur, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 3 vel 7); et sic etiam non sequitur omnem delectationem esse malam.

Ad tertium dicendum, quod illae delectationes quae faciunt hominem malum, non sunt dicendae simpliciter et vere delectationes: quia non sunt convenientes homini inquantum est homo, sed inquantum bonum hominis est in eo quodammodo corruptum; sicut etiam non est dicendum dulce simpliciter quod videtur habenti corruptum gustum; et dato etiam quod sint delectationes verae, differunt tamen specie ab illis delectationibus quae bonae sunt.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur bonum dupliciter: uno modo ut per se eligibile; alio modo ut ordinatum ad illud; sicut portiones austerae non sunt per se bonae vel appetibiles, sed solum inquantum sunt utiles ad sanitatem. Tristitia ergo nulla, per se loquendo, est bona ut per se appetibilis; unde etiam Augustinus in lib. de Confess. (10, cap. 28), tolerari eas jubet, non amari, scilicet tribulationes et tristitias; cuius ratio est, quia omnis tristitia procedit ex aliquo inconvenienti; habere autem aliquod inconveniens non potest esse per se appetibile: sed tamen aliqua tristitia sunt bonae vel appetibiles, inquantum sunt utiles ad aliquid; vel ad expellendum pravas delectationes, vel ad aliquid hujusmodi.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia

illa tristitia secundum Deum esse dicitur, et salutaris, quae ordinatur ad salutem; unde non sequitur quod sit bona, nisi ut medicina quaedam.

Ad secundum dicendum, quod tristitia non potest esse laudabilis nisi ex suppositione alicujus mali existentis: supposita enim miseria, laudabilis est misericordia; et similiter peccato praesistente, eligibilis est poenitentia. Tamen ubi est honorum perfectio, nec est locus misericordiae nec poenitentiae. Unde non sequitur quod tristitia sit bona simpliciter, sed secundum quid tantum.

Ad tertium dicendum, quod quaecumque omnis tristitia secundum se sit fugienda, non tamen sequitur quod omnis delectatio sit secundum se appetenda et bona. Ad hoc enim quod aliquid sit bonum, oportet multa concurrere, quorum quodlibet deficiens rationem mali inducit; et ita, omne illud quod habet aliquid de malo, est fugiendum; nec tamen omne illud quod habet aliquid de bono, est simpliciter appetendum; et sic omnis tristitia, in quantum aliquid habet de defectu, est fugienda; non autem omnis delectatio est appetenda, quamvis habeat aliquid de bono.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de delectatione fuit triplex opinio.

Una fuit Epicureorum, qui ponebant delectationem, in quantum hujusmodi, esse optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem esse bonam. Alia fuit opinio Stoicorum et Platoniorum, qui ponebant, omnem delectationem esse malam. Tertia fuit opinio Aristotelis et Peripateticorum, qui posuerunt quasdam delectationes esse bonas, et quasdam malas; et quod nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum in genere humanorum bonorum: delectatio enim operationem consequitur; unde cum aliqua operatio sit optimum in genere humanorum bonorum, quod est felicitas; et delectatio ipsam consequens optimum erit. Nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta; ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta, quae est felicitas; cum delectatio sit operatio perfecta, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6). Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso, Philosophus ibi insolentem relinquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum, quod delectatio ad operationem ordinatur sicut ad finem; sicut omnes perfectiones secundae non propter aliud sunt nisi propter sua perfectibilia perficienda. Delectatio autem est quaedam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti; unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, delectatio aliqua non est optimum, sed est aliquid optimi, scilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 7 vel 8).

Sic ergo ad utrasque rationes respondendum est. Ad primum ergo dicendum, quod delectatio dicitur esse finis architectonice, non quia sit architectonicae, scilicet civilis, finis ultimus; nisi forte in quantum est aliquid ultimi finis, ut dictum est. Dicitur autem esse finis architectonice, ut regula quaedam, ad quam architectonice, scilicet civilis, omnia iudicant; unde ibi subjungitur: *Ad quam respicientes hoc quidem bonum, hoc quidem malum dicimus. Ex hoc enim aliquis bonus cognoscitur quod delectatur*

in bonis; malus autem ex hoc quod delectatur in malis.

Ad secundum dicendum, quod delectatio non est perfectio operationis a qua operatio speciem habeat; sed magis quae superadditur ei per modum perfectionis secundae, sicut sanitas ad hominem se habet, et non sicut anima. Hoc autem interest inter perfectiones primas et secundas; quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile sicut ad finem, ut materia ad formam: sed e converso secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat; et sic delectatio ad operationem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod de illis ordinatis ad finem consequimus quaerere propter quem fiant quae fini non sunt conjuncta; de his vero quae fini conjunguntur, talis quaestio non fit, quia statim apparet ea esse appetibilia. Et quia delectatio non est conjuncta operationi perfectae, quae est finis; ideo non consuevit quaeri propter quid aliquid velit delectari. Et praeterea delectatio dicitur quietationem appetitum in aliquo; unde quaerere quare aliquis velit delectari, est idem quod quaerere quare velit appetitum suum quietari; quod idem est ac si quaeretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet autem operatio aliqua sit finis; tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in fine; et inde est quod magis quaerimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari.

Ad quartum dicendum, quod cujuslibet rei finis est sua perfectissima operatio; ideo omnes delectationem appetunt, quia operatio perficitur, sicut et propria operatio perfectam; et sicut accidit error in appetitu operationis, quia quidam insistent operationibus extraneis, dimissis propriis operationibus, ut omnes mali sequentes operationes bestialium praetermissis humanis; ita etiam quidam loco propriarum delectationum extraneas sequuntur.

Ad primum vero eorum quae obijciuntur in oppositum, dicendum, quod non quaelibet operatio est felicitas, sed operatio perfecta, quam oportet delectabilem esse; et sic delectatio est aliquid optimi.

Ad secundum dicendum, quod definitio illa Platonis non est conveniens, ut patet per Philosophum in 7 et 10 Ethic. Non enim delectatio in generatione consistit, sed magis in esse generatum: tunc enim res potest habere propriam operationem, quae est delectationis causa, quando jam perfecta est; non autem quando est imperfecta, et in fieri.

Aliae duae rationes concludunt quod operatio sit melior delectatione; et hoc quidem verum est. Sed utroque est melius operatio perfecta, cujus aliquid est delectatio.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales sint potiores spiritualibus. — (1-2, qu. 52, art. 1 et 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales sint potiores spiritualibus. Delectabile enim, in quantum est delectabile, est appetibile. Ergo in quod magis inclinatur appetitus, est magis delectabile. Sed pluries et frequentius inclinatur in delectationes corporales quam spirituales. Ergo delectationes corporales sunt potiores (1) spiritualibus.

(1) Al. altiores.

nulla delectatio invenitur. Ergo tactus habet minimum de delectatione.

Sed contra est, quod temperantia est circa maximas delectationes et tristitias corporales. Est autem circa delectationes tactus, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 15 vel 9). Ergo delectationes tactus sunt potiores aliis corporalibus.

Praeterea, delectationi corporali opponitur dolor. Sed dolor praecipue ad sensum tactus pertinet, cum ex divisione continui proveniat. Ergo et inter delectationes corporales delectatio tactus est potior.

QVAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod inter delectationes spirituales delectatio quae est in operibus activae, sit potior ea quae est in operibus contemplativae. Delectatio enim ad affectum pertinet. Sed activa vita ex rectitudine voluntatis dependet; contemplativa vero magis consistit in perfectione intellectus. Ergo delectatio in operibus activae est potior delectatione quae est in operibus contemplativae.

2. Praeterea, delectationis causa est operatio connaturalis habitus. Sed habitus virtutum moralium, quae perficiuntur in activa, magis movet per modum naturae quam habitus intellectualium virtutum: sciens enim sine difficultate potest aliquid falsum considerare; sed justus non potest sine difficultate operari injusta, ut dicitur lib. 9 Ethic. (cap. 10 et 15). Ergo delectatio virtutum moralium, quae ad activam pertinent, est potior delectatione intellectualium, quae pertinent ad contemplativam.

3. Praeterea, convenientia est ratio delectationis. Sed delectatio magis convenit eum virtute morali quam cum intellectuali; et virtutem et malitiam moralem circa delectationem et tristitiam ponimus, ut dicitur in 2 et 7 Ethic. Ergo delectatio activae potior est delectatione contemplativae.

Sed contra, operationibus contemplativae non admiscetur amaritudo aut taedium; unde Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, scilicet sapientiae: nec taedium convictus illius.* Sed operationes activae vitae sunt multis amaritudinibus respersae. Ergo delectationes contemplativae vitae sunt potiores.

Praeterea, quanto aliqua operatio est delectabilior, tanto magis potest continuari. Sed operatio contemplationis maxime potest continuari, ut dicitur in 10 Ethic. Ergo operatio contemplationis est maxime delectabilis.

QVAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod in beatis omnibus est aequalis delectatio. Quia, ut dicitur in Glossa, 1 Corinth. 13, super illud: *Stella differt a stella in claritate, in dispari claritate erit par gaudium.*

2. Praeterea, in beatis erit perfecta caritas; unde unusquisque perfecte implebit illud praeceptum (Math. 22, 39): *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo tantum gaudebit unusquisque de bono alterius, sicut de bono suo; et sic videtur quod omnes aequale gaudium habeant.

3. Praeterea, gaudium non diminuitur nisi ex aliquo impedimento. Sed in nullo beatorum erit aliquid impedimentum gaudii. Cum igitur omnibus

2. Praeterea, majoris efficaciae est res ipsa quam similitudo rei. Sed delectationes corporales, utpote tactus et gustus, proveniunt ex ipsis rebus conjunctis; delectationes autem spirituales, utpote quae sunt in contemplando, proveniunt ex similitudinibus rerum, quibus intelligimus. Ergo delectationes corporales sunt potiores spiritualibus.

3. Praeterea, ut Avicenna dicit in 3 de Naturalibus, operatio causarum utilium praesentium est efficacior quam operatio causarum utilium futurarum; et similiter operatio causarum utilium ad delectandum est efficacior quam operatio causarum utilium honestatis (1); et similiter operatio ejus quod est secundum opinionem, est efficacior quam operatio ejus quod est secundum rationem. Sed operationes corporales proveniunt ex bonis praesentibus utilibus ad delectandum secundum opinionem boni: delectationes vero spirituales proveniunt praecipue ex bonis futuris honestis, et secundum rationem existentibus. Ergo delectatio corporalis est potior spirituali.

4. Praeterea, delectationes corporales sua efficaciam quandoque rationem evertunt, et corpus transmutant; et ideo indigent refrenari, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 3 vel 5): *Concupiscentiae veterum manifeste corpus transmutant, et quibusdam insanias faciunt.* Delectationes autem spirituales hoc facere non videntur; unde et eas refrenare non oportet. Ergo corporales sunt potiores spiritualibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 7 vel 8), quod *delectabilissima operatio est illa quae est secundum sapientiam. Videtur enim philosophia admirabiles delectationes habere puritate et firmitate.* Et ad hoc est etiam quod dicitur Eccli. 24, 10, ex ore Sapientiae: *Spiritus meus super mel dulcis; et hereditas mea super mel et favum.*

Praeterea, bonum est causa delectationis. Sed spirituale bonum praeminet corporali. Ergo et spiritualis delectatio corporali.

Praeterea, albus est quod est nigro impermixtus. Sed delectatio corporalis habet admixtam tristitiam, quae ei contrariatur; delectationi autem spirituali non est aliqua tristitia contraria quae possit ei admisceri. Ergo delectatio spiritualis est potior corporali.

QVAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod inter delectationes corporales non est potissima illa quae est secundum tactum. Spiritualis enim delectatio est potior quam corporalis. Ergo et quanto aliqua delectatio corporalis est spirituali vicinior, tanto est potior. Sed delectatio visus et auditus est propinquior spirituali delectationi quam delectatio tactus. Ergo est potior.

2. Praeterea, delectationis causa est perceptio convenientis. Sed visus inter alios sensus est magis perceptivus et cognoscitivus, ut patet per Philosophum in 1 Metaphys. (cap. 4). Ergo et delectatio visus est potissima inter corporales.

3. Praeterea, praecipuae delectationes tactus sunt in actibus nutritivae et generativae. Actus autem illi sunt communes etiam plantis, in quibus

(1) Al. honestatis.

sit una gaudendi ratio, scilicet Dei visio, videtur quod omnes aequaliter gaudebunt.

Sed contra, homines assumuntur pro diversitate meritorum ad diversos ordines Angelorum, sicut dicit Gregorius (homil. 54 in Evang.). Sed non in omnibus Angelis est aequale gaudium; unde dicit Dionysius (7 cap. caelest. hierar.), quod suprema hierarchia est sola digna effecta domestica unitate divinae refectionis, per quam refectionem delectatio intelligitur. Ergo nec omnes beati aequaliter gaudebunt.

Practerea, visio Dei in beatis erit causa delectationis. Sed quidam sancti clarius Deum videbunt, ut supra dictum est. Ergo non omnes aequaliter delectabuntur.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod sicut aliquid dicitur dupliciter magis notum; vel simpliciter, vel quo ad nos; ita potest una delectatio potius altera iudicari vel simpliciter, vel quo ad nos. Loquendo igitur simpliciter, delectatio spiritualis incomparabiliter praeminet corporali, propter sex rationes. Primo, quia spiritualis perfectio, quae spiritualem delectationem causat, incomparabiliter perfectionem corporalem excedit, quae causat delectationem corporalem. Secundo, quia cum haec sit melior, est delectanti convenientior; unusquisque enim maxime est illud quod est in eo perfectissimum, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 7 vel 11). In nobis autem perfectissimum est spiritualis natura, secundum quam res spirituales sunt nobis convenientes, sicut in unoquoque forma est potius materia; et id quod convenit nobis secundum spirituale naturam, est nobis convenientius; et propter hoc, quantum est de se, natum est magis delectare. Tertio, quia perfectio spiritualis est naturaliter magis dilecta quam corporalis; et hoc experimento patet; homines enim multa sustinent incommoda corporalia, ut vitent infamiam, vel habeant victoriam seu eminentiam, quae sunt perfectiones intelligibiles, et non corporales. Quanto autem aliquid magis diligitur, tanto habitum magis delectat; unde dicit Philosophus in 11 de Animalibus (vel lib. 1 de partibus animal., cap. 3), quod amator quando diligit aliquid, afficitur ad id quod comprehendit de eo; quamvis aliquando quod comprehendit, sit modicum quantum ad multa quae comprehendit de aliis rebus; et sic parva cognitio quam habemus de substantiis spiritualibus caelestibus, est nobis delectabilissima. Quarto, quia cum conjunctio sit delectationis causa; quanto aliquid vehementius conjungitur, magis delectat. Res autem spirituales intellectivae intimius nobis conjunguntur quam res corporales apprehensae per sensum; sensus enim per apprehensionem conjungitur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem; unde delectatio intelligibilis est potius quam sensibilis. Quinto, quia cum operatio sit causa delectationis per hoc quod procedit ab operante perfecto, sicut cum perlicitur per habitum; quanto in operante invenitur major perfectio respectu operationis, tanto ejus operatio est delectabilior. Motus autem est actus imperfecti; unde operationes admixtae motui intantum deficiunt a perfectione delectationis, inquantum motui adjunguntur; ex motu enim lassitudinem inducunt; et ideo cum operationibus corporalibus adjungatur motus, operationes autem spirituales sunt a motu remotae,

spirituales delectationes erunt corporalibus puriores, et per consequens vehementiores. Sexto, quia spirituales delectationes sunt diuturniores et firmitiores corporalibus, utpote ex causis incorruptibilibus et immobilibus provenientes.

Loquendo autem de delectatione quo ad nos, delectatio corporalis est nobis perceptibilior propter quatuor rationes. Primo, quia res corporales sensibiles magis percipimus quam res spirituales, eo quod oportet ex sensibilibus pervenire in intelligibilia; ante delectationem autem requiritur perceptio convenientis; et inde est quod plures inclinantur ad delectationes corporales quam ad spirituales, quia plures cognoscunt sensibilia quam intelligibilia. Secundo propter dispositionem affectus nostri, qui est assuetus delectationibus corporalibus; unde sicut gustus infectus non percipit dulcedinem puram, ita etiam affectus nostri delectationibus corporalibus inquinati delectationes purissimas, scilicet spirituales, percipere non possunt; et ideo homines virtuosus, qui habent affectum depuratum a corporalibus delectationibus, magis spiritualibus delectationibus fruuntur. Unde et Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 5 vel 8), quod illa est potissima delectatio quae videtur potius virtuoso. Tertio, quia delectationes corporales propinquiores sunt virtutibus corporalibus motivis; unde ex delectationibus et doloribus corporalibus statim sequitur corporis transmutatio; non autem ex delectationibus et tristitiis spiritualibus, nisi sint adeo fortes quod ex eis fiat redundantia in appetitum sensibilem. Transmutationes autem corporis maxime percipiuntur; unde et delectatio corporalis magis percipitur quam spiritualis. Quarto, quia, ut dicit Augustinus, 8 Confess. (cap. 5), gaudium vel delectatio major sequitur, ubi major molestia praecessit. In rebus autem corporalibus continue molestatur propter continuos motus, qui omnes cum labore quodam sunt; sed in rebus spiritualibus non inveniuntur hujusmodi molestiae; unde delectationes corporales majores (1) apparent, ut pote magis e vicino remedium praebentes contra molestias corporales; unde, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 14), corporales delectationes appetuntur ut medicinae quaedam: contra corporales molestias; et propter hoc, juvenes, in quibus natura laborat continue ex augmento corporis et aliis motibus, magis afficiuntur ad delectationes corporales; et similiter melancholici, quorum corpus semper mordetur ex malitia complexionis, sunt in vehementi appetitu delectationis, utpote semper indigentes medicina, ut ibidem dicit Philosophus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de comparatione delectationum quo ad nos.

Ad secundum dicendum, quod per similitudines spirituales nobis conjunctas magis pertingimus ad intimam quam per ipsam conjunctionem realem quae nobis secundum sensum exhibetur; cum tactus et gustus non cognoscant nisi accidentia, intellectus vero ipsam rei quidditatem.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ibi loquitur de comparatione delectationum quo ad nos: unde contrarium dicit in sua Metaph. loquens de comparatione delectationum secundum se; ubi dicit, quod delectationes corporales non sunt etiam nominandae delectationes respectu spiritualium. Vel

(1) *Al. deest majores.*

potest dici, quod Avicenna ibi loquitur de delectationibus quae in passione consistunt, quae fiunt per motum spiritus corporei animalis: vult enim quod hujusmodi delectationes sensibiles minus proveniant ex rebus spiritualibus quam ex corporalibus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales propter hoc quod faciunt transmutationem corporalem magis quam spirituales (1); natae sunt rationem impedire, sicut et aliae transmutationes corporales: sed delectationes spirituales quamvis mentem ad se rapiant, tamen usum rationis in nullo impediunt, unde sobriae nominantur. Ideo autem potest in delectationibus corporalibus, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. ult.), superabundantia inveniri, quia non sunt homini secundum se ipsas eligibiles, sed solum per accidens; inquantum scilicet sunt ut medicinae corporales tristitias prohibentes: et ideo appetendae sunt servata quadam mensura, quam eis ratio praefigit; et si eam excesserint, noxiae reputantur. Sed delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi homini connaturales, et non ut medicinae, cum non habeant tristitias contrarias: et ideo delectationibus spiritualibus nullam mensuram praefigit ratio; sed quanto sunt majores, tanto sunt eligibiliores.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod delectationes sensus tactus comparantur delectationibus aliorum sensuum, dupliciter. Uno modo quantum ad vehementiam; et sic delectationes tactus sunt aliis vehementiores, propter quatuor rationes. Primo, quia tangibile conjungitur nobis realiter; sed visibile et audibile et odorabile conjungitur nobis per aliquid sui; et tamen nullus sensus ad interiora rei ingredi potest. Res autem corporalis efficacior est ad delectandum corporaliter quam species rei, vel aliquid a re causatum. Secundo, quia tangibilia sunt nobis magis connaturalia, eo quod ex calido et frigido et humido et siccato constituitur animal: et ideo majorem delectationem inferunt nobis tangibilia quam alia sensibilia, sicut et majorem laesionem: quia eorum excellentiae non solum corrumpunt unum sensum, sed totum animal. Tertio, quia cum sensus tactus sit quasi fundamentum sensuum, ratione cujus, immobilitate ejus organo, omnes sensus immobilitantur, ut dicitur in lib. de Somno et Vigilia; id quod in tactu accidit tam de delectatione quam de laesione, redundat in hos sensus; et propter hoc delectatio tactus inter corporales est vehementior. Quarto, quia delectationes tactus sunt circa necessaria ad conservationem individuui et speciei, sicut in cibis et potibus et venereis: et propter hoc apposita est in eis maxima delectatio, ne ab animalibus negligantur; et inde est quod circa has delectationes maxime est temperantia, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 13 vel 14). Secundo comparantur delectationes tactus aliis delectationibus quantum ad nobilitatem; et sic sunt magis materiales et magis bestiales, et per consequens minus nobiles. Alii enim sensus spiritualis recipiunt sua objecta quam tactus: unde et alia animalia non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, ut dicitur in 5 Ethic. (ubi sup.); sed homo delectatur etiam eis inquantum ordinantur ad cognitionem solam.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod delectationes aliorum sensuum sunt propinquiores

(1) *Al. spiritualium.*

aliis delectationibus spiritualibus quam delectationes tactus, potest haberi quod sunt nobiliores; non autem quod sint vehementiores; cum modum delectationum corporali non transcendant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis visus sit magis perceptivus aliis sensibus, tamen ejus perceptio est secundum minorem conjunctionem ad rem quam in sensu tactus: et ideo delectatio quae est de sensibili delectabili, magis est per tactum quam per visum; sed tamen delectatio quae est de cognitione visus, est major quam est de cognitione tactus. Sed hoc modo non delectantur alia animalia in sentiendo, sed solum homines in ordine ad scientiam quam ex sensibus acquirunt: unde talis delectatio cadit quodammodo in genus spiritualium delectationum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ea de quibus sunt praecipue delectationes tactus, inveniantur in plantis, non tamen ea percipiunt: unde non est (ibi delectatio) (1) ex defectu perceptionis.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod delectationes quae sunt in operibus speculativae vitae, praeminet delectationibus quae sunt in operibus activae; et hoc propter quatuor rationes. Primo, quia sunt nobiliores, utpote ex nobilioribus rebus provenientes: actus enim vitae activae sunt secundum conversionem inferioris partis animae ad ea quae infra ipsam sunt, sicut ad passiones circa quae morales virtutes consistunt, et ad usus bonorum exteriorum, in quibus aliqua virtutes consistunt, ut justitia et liberalitas; sed actus vitae contemplativae sunt secundum quod anima convertitur per superiorem (2) rationem ad res aeternas, quae sunt supra ipsam. Secundo, quia sunt convenientiores: sicut enim ratio in nobis excellit sensum; ita id quod est convenientius rationi, est nobis convenientius quam quod convenit sensui. Similiter speculativus intellectus praecedit practicum; unde perfectiones intellectus speculativi sunt homini convenientiores. Tertio, quia sunt puriores. Opera enim activae vitae sunt circa passiones sensitivae partis et circa corporales motus; et sic admiscetur eis de lassitudine et materialitate, quod non contingit de spiritualibus delectationibus. Quarto, quia spirituales delectationes sunt perfectiores. Homo enim ad opera vitae activae multis indiget; sed in operibus contemplativae est sibi unusquisque magis sufficiens: unde contemplativae delectatio non ita patitur defectum sicut delectatio activae, ex hoc quod desit aliquid eorum quae ad perfectam operationem requiruntur.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus se habet communiter et ad activam et ad contemplativam vitam. Sicut enim aliquis volens opera activae exercet, ita et contemplativae opera; et sic in affectu est communiter delectatio de utroque: sed causa delectationis contemplativae vitae est in intellectu quantum ad superiorem partem; causa vero delectationis activae vitae est in parte superiori animae. Affectus autem non minus afficitur ex his quae sunt superioris partis rationis quam ex his quae sunt inferioris, sed magis.

Ad secundum dicendum, quod habitus inclinat ad actum dupliciter. Uno modo ad hoc ut actus exercetur; et sic inclinare ad actum non est nisi

(1) *Al. hoc est.*

(2) *Al. ad superiorem.*

habitus in parte appetitiva existentis: quia appetitus qui habet bonum et finem pro objecto, movet seipsum et vim (1) cognitivam in actum: ex desiderio enim actus vel finis provenit quod aliquis aliquid actum exerceat, dummodo non sit ex necessitate naturae. Alio modo quantum ad modum agendi, ut scilicet illud quod agitur, recte agatur; et sic quilibet habitus inclinat ad actum. Habitus ergo contemplativus, utpote sapientia vel intellectus, non intelligit ad hoc quod aliquis utatur contemplationis actu, sed ut quando utitur, recte utatur. Sed ad hoc quod utatur non inclinat nisi habitus qui est in appetitu non inferiori, sed superiori; utpote caritas. Unde etiam caritas ad vitam contemplativam pertinet; utpote inclinans habitus contemplativos ad actus suos. Sed habitus activae vitae, ut virtutes morales, sunt in parte appetitiva, utpote in irascibili et concupiscibili, ut temperantia et fortitudo: unde habitus isti inclinant et ad hoc quod agatur, et ad hoc quod recte agatur; et pro tanto naturae comparantur, quae est principium movendi. Nihilominus tamen illud in quod inclinat habitus speculativus, est nobis magis conaturale quam illud in quod inclinat habitus activus.

Ad tertium dicendum, quod delectationis causa est convenientia, non quidem delectationis, sed causae ejus ad delectatum. Delectationes autem quae cum virtute morali conveniunt, sunt delectationes corporales, vel corporalibus admixtae, quae sunt materia virtutum moralium; sed contemplativae vitae conveniunt aliae nobiliores delectationes, scilicet spirituales; non tamen ita quod delectatio sit contemplationis materia, sed est contemplationem consequens.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod intensio delectationis potest provenire ex duobus; scilicet ex causa delectationis quae est fortior, et ex dispositione delectati quae est delectationis capax. Causa autem delectationis proxima est operatio; sed remota, operationis objectum; sicut in delectatione beatorum, de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa est Deus. Haec igitur causa prima una est, et communis omnibus beatis: unde quantum ad hoc eorum delectatio est aequalis: visio autem et dispositio ad delectationem non est aequalis, quia unus alio clarius videt, ut ex supradictis patet: unus etiam alio est delectationis capax propter perfectiorem habitum, qui est lumen gloriae: et ideo quidam magis delectantur aliis, quamvis secundum quid omnes aequaliter delectentur, materialiter loquendo, in quantum scilicet gaudent de aequali re, scilicet de Deo; et sic intelligitur Glossa inducta, quod in dispari claritate erit par gaudium.

Unde patet responsio ad primum. Vel dicendum ad primum, quod omnium beatorum dicitur esse par gaudium, in quantum unusquisque ad summum gaudium pervenit secundum modum suum; sed modus unius erit amplior quam alterius; et secundum hoc gaudium unius erit majus gaudium alterius, ut sic alia paritas importet non aequalitatem quantitatis, sed proportionis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in regno caelorum minor gaudet non solum de bono suo, sed etiam de bono superioris, non tamen tantum gaudet de eo quantum superior: quia ratio gaudii in omni-

(1) *Al.* ut vim.

bus erit Deus; et ideo quanto aliquis plus gaudet de Deo, tantum plus gaudebit de quocumque alio; unde superior plus gaudebit de bono inferioris quam ipse inferior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in nullo beatorum sit aliquid delectationis impedimentum, sunt tamen ibi aliae causae intensiois: non enim intenditur aliquid solum per remotionem a contrario, sed etiam per accessum ad terminum.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de dotibus; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.^o an beatis sint assignandae aliquae dotes; 2.^o utrum dos a beatitudine differat; 3.^o utrum Christo insint dotes; 4.^o utrum Angelis; 5.^o de numero dotium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis.
(4 *contr. Gen., cap. 86; et 1 Cor. 13, lect. 6.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis. Dos enim secundum jura datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsae, in quantum sunt membra Ecclesiae. Ergo eis dotes non dantur.

2. Praeterea, dotes non dantur secundum jura a patre sponsi, sed a patre sponsae. Omnia autem dona beatitudinis beatis dantur a patre sponsi, scilicet Christi; Jacob. 1, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Ergo hujusmodi dona quae beatis dantur, non sunt dotes appellandae.

3. Praeterea, in matrimonio dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiae triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquae dotes assignandae.

4. Praeterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiae militantis. Ergo eadem ratione si beatis aliquae dotes conveniunt, convenient etiam sanctis in via existentibus. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Praeterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quae dicuntur bona fortunae. Sed praemia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes numerari (1).

Sed contra, Ephes. 3, 52, dicitur: *Sacramentum hoc magnum est, dico autem in Christo et Ecclesia;* ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traducantur cum beatificatur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

Praeterea, dotes in matrimonio corporali assignantur in matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale est delectabilis quam corporale. Ergo ei dotes sunt maxime assignandae.

Praeterea, ornamenta sponzarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam introducentur, ut dicitur Isai. 61, 10: *Induit me vestimentis sa-*

(1) *Fortē nominari, vel inter dotes numerari.*

latis . . . quasi sponzam ornatum monilibus suis. Ergo sancti in patria dotes habent.

Solutio. Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum; et hi ornatus a magistris dotes sunt nominati; unde datur quaedam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: *Dos est perpetuus ornatus animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.* Et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponzam et liberum nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsae conservatur; ut ad eam matrimonium separato revertatur. Sed de ratione nominis, diversi diversimode opinantur.

Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi quo omnem perfectionem seu ornatum ejusemque hominis dotem nominamus, sicut dicitur aliquis esse dotatus scientia qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens:

Et quaecumque potes dote placere, place.

Sed istud non videtur usquequaque conveniens: quia quocumque aliquid nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundum aliquam similitudinem. Unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad matrimonium carnale pertineat, (1) videtur quod in quolibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideo alii dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsae pertinens: quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus Gen. 34, 12: *Augete dotem, et manera postulate;* et Exod. 22, 16: *Si seduxerit quis virginem . . . dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam in uxorem;* unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriae, dos nominatur. Sed hoc est manifeste contra id quod juristae dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie est quaedam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod sustinet vir. Sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur donatio propter nuptias; et secundum hunc modum accipitur dos 5 Reg. 9, ubi dicitur, quod Pharaon Rex Aegypti cepit Gazer, et dedit in dotem filiae suae uxori Salomonis. Nec contra hoc faciunt auctoritates inductae: quamvis enim dotes a parente puellae consueverunt assignari, tamen quandoque contingit, quod sponsus vel pater sponsi assignat dotes vice patris puellae: quod contingit dupliciter: vel pro nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Sichem, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere propter vehementem amorem filii sui ad puellam; vel hoc fit in poenam sponsi, ut virgini a se corruptae dotem de suo assignet, quam pater puellae debuerat assignare; et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta.

Et ideo secundum alios dicendum, quod dos in

(1) *Al.* additur ergo.

matrimonio carnali proprie dicitur quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est. Sed tunc remanet difficultas, quomodo haec significatio aptari possit ad propositum, cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a patre sponsi: quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod dotes quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietates et dominium pertinent ad sponsam; quod patet ex hoc quod soluto matrimonio dos remanet sponsae secundum jura; et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus qui sponsae spirituali dantur, scilicet Ecclesiae in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, in quantum ad eus gloriam et honorem cedunt; sed sponsae, in quantum per eas ornatur.

Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est persona sola Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas. Effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem; unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsae quam a patre sponsi. Sed tamen haec collatio quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum: personae quidem Patris ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut dictum est in 1 libro, distinct. 18, quaest. 1, art. 3, in corp.; ut sic idem sit pater sponsi et sponsae; Filio vero appropriatur, in quantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, in quantum in ipso et secundum ipsum dantur: amor enim (1) est omnis donationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per dotes alleviatur: sicut gratiae per se convenit facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa juenditas; et ad hanc perficiendam juenditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjugatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsae quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut praesentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus, peregrinamur a Domino; 2 Corinth. 5; et ideo dona quae sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quae conferuntur eis quando transferuntur in gloriam, in qua sponso praesentialiter perfuruntur.

Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio interior decor requiritur, ut in Psalm. 44, 13: *Omnis gloria ejus filiae regis ab intus etc.* Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior; unde non oportet quod hujusmodi dotes assignentur in matrimonio spirituali sicut assignantur in corporali.

(1) *Al.* etiam.

ARTICULUS II.

Utrum dos sit idem quod beatitudo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione praedicta patet, est *ornatus animae et corporis, in aeterna beatitudine jugiter perseverans*. Sed beatitudo animae est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Praeterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Praeterea, visio, secundum Augustinum (in Psalm. 90), est tota substantia beatitudinis. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Praeterea, fructio beatum facit. Fructio autem est dos. Ergo dos beatum facit; et sic est beatitudo.

5. Praeterea, secundum Boetium in 5 de Consolatione (pros. 11), beatitudo est status omnium honorum congregatione perfectus. Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur. Ergo beatitudo non est dos.

Praeterea, beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Praeterea, beatitudo inest homini secundum id quod inest potissimum in eo, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 4). Sed dos (1) etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod beatitudo et dos sunt idem in re, sed differunt tantum ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quaedam.

Et ideo, secundum alios, dicendum, quod beatitudo et dos etiam realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones, vel quaecumque aliae qualitates, quae ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinantur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animae ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animae provenit, cum sit operatio quaedam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animae cum Christo, quae est per operationem; sed dotes sunt dona disponantia ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu a quo talis operatio elicitur, id est pro ipsa gloriae claritate, qua anima divinitus illustratur.

(1) *Al. deest dos.*

tur ad Deum videndum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione. Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiae beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum Christo competat habere dotes.

(3 par., qu., 81, art. 3, in corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabantur; unde dicitur Philip. 3, 21: *Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*. Ergo Christus etiam dotes habet.

2. Praeterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam spirituale matrimonium quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a Verbo, ut patet ex Glossa (1) super illud Psalm. 18, 7: *In sole posuit tabernaculum suum*; et Apoc. 21, 3: *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus*. Ergo Christo competat habere dotes.

3. Praeterea, ut dicit Augustinus in lib. de Doctr. christ. (5, cap. 51), Christus, secundum regulam Ticonii, propter unitatem corporis mystici, quae est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum, ut patet Isai. 61, 10: *Quasi sponsam decoratum coram, et quasi sponsam ornatum monilibus suis*. Cum ergo sponsae debeantur dotes, oportet in Christo dotes, ut videtur, ponere.

4. Praeterea, omnibus membris Ecclesiae debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiae membrum, ut patet 1 Corinth. 12, 27: *Vos estis corpus Christi, et membra de membris*; Glossa (interl.): *de Christo*. Ergo Christo debentur dotes.

5. Praeterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Haec autem ponuntur dotes. Ergo Christus habuit dotes.

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur discretio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a Filio Dei, qui est sponsum, ut patet Joan. 5, 20: *Qui habet sponsam, sponsus est*. Ergo cum dotes sponsae assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Praeterea, non est ejusdem dare dotes et recipere. Sed Christus est qui dat spirituales dotes. Ergo Christo non competit dotes habere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc difficultatem est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in Christo est triplex unio. Una quae dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, qua humana natura unitur divinae; tertia qua ipse

(1) Vel super sequentia potius verba: *Et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo*; ubi nomine Augustini sic habet: *De thalamo, id est virginis utero, ubi Deus humanae naturae, ut sponsus sponsae, copulatus est (Ex edit. P. Nicolai).*

est particulatum, sed est totaliter, et integrum; unde ipse est totum Ecclesiae bonum; nec est aliquid majus ipse et alii (1) quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non nominat solum sponsam (2), sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae; et sic ei non convenit ratio dicti.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis: non enim illa Christo conveniunt secundum quod habent rationem dotes.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli habeant dotes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia super illud Cantic. 6: *Una est columba mea*, dicit Glossa: *Una est Ecclesia in hominibus et in Angelis*. Sed Ecclesia est sponsa; et sic membris Ecclesiae convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

2. Praeterea, Luc. 12, super illud: *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis*, dicit Glossa: *Ad nuptias Dominus ivit, cum post resurrectionem novus homo Angelorum multitudinem sibi copulavit*. Ergo multitudo Angelorum est sponsa Christi; et sic Angelis debentur dotes.

3. Praeterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non minor est inter Angelos et Deum, quam inter homines beatos et Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod Angelis conveniant dotes.

4. Praeterea, spirituale matrimonium requirit spirituales sponsum et spirituales sponsam. Sed Christo, in quantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium Angelorum ad Christum quam hominum.

5. Praeterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quae est inter Christum et Angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput Angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra, Origenes super Cantic. (homil. 2, super illud cap. 1: *Iudaea mihi ubi pasceas, ne vagari incipiam etc.*), distinguit quatuor personas; scilicet sponsum et sponsam, adolescentulas, et sodales sponsi; et dicit, quod Angeli sunt sodales sponsi. Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur quod Angelis dotes non conveniant.

Praeterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. 4, 25: *Sponsus sanguinum tu mihi es*. Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus Angelis quam prius fuerat. Ergo Angeli non pertinent ad Ecclesiam, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa; ergo Angelis non conveniunt dotes.

(1) *Al. ipso et aliis.*

(2) *Al. solum sponsum.*

Christus unitur Ecclesiae. Dicunt ergo, quod secundum duas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotes; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotes; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa. Dos autem datur sponsae quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur esse aliquid matrimonium, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsae ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam quae est in unitate personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse proprie ratio dotes, propter tria. Primo, quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes; et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam. Secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo. Tertio, quia dos datur quando sponsa de novo introducit in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta. Humana autem natura, quae est assumpta in unitatem personae a Verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta.

Unde secundum alios dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotes, vel non ita proprie sicut aliis sanctis; ea tamen quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotes quae sit in Christo; non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in nobis et in Christo.

Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur, cum non servetur ibi personarum distinctio, quae inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque desponsata dicitur humana natura, secundum quod Verbo conjuncta est, hoc est in quantum habet aliquem actum sponsae, quia scilicet inseparabiliter conjungitur; et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed in quantum assumit personam sponsae suae, scilicet Ecclesiae, quae est ei spiritualiter conjuncta; unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes; non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quod nomen Ecclesiae dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae; sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris. Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput, et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiae, in quantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quaedam. In Christo autem bonum spirituale non

S. Th. Opera omnia, V. 7.