

post corruptionem hominis restant incorrupta. Animalia vero, & plantæ, & mineralia, & corpora mixta corruptuntur, & secundum totum, & secundum partem, & ex parte materiæ quæ formam amittit, & ex parte formæ quæ actu non manet: & sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, in quantum virtutes activæ & passivæ generales, quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur: & ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis, & passionis. Sed hic status in elementis non remanebit: unde nec animalia, nec plantæ remanere oportet.

Ad secundum dicendum, quod nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii carerent; sed pro tanto dicuntur quedam corpora remunerari, quia homo hoc meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem, & animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum est (in corp. art.) unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur: quia nullus potest alteri mereri, nisi id cuius est capax, nec etiam ipse sibi ipsi.

Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio naturæ conditæ, & naturæ glorificatæ) ita etiam perfectio universi est duplex: una secundum statum hujusmodi mutabilitatis; altera secundum statum futuræ novitatis. Plantæ autem, & animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius cum ordinem ad eam non habeant.

Ad quartam dicendum, quod quamvis animalia, & plantæ quantum ad quedam alia sint nobiliora quam ipsa elementa, tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuam, qui inest animalibus, & plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum cæli, ut tantum scilicet in esse permanente, quantum motus cæli durabit: non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si cessante primi mobilis motu, plantæ, & animalia non remaneant, secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

ni col. ni hamp. mubneth. mubneth. SA.

QUÆSTIO. XCII.

De visione divine essentie per comparationem ad beatos, in tres articulos divisam.

Consequenter considerandum est de his quæ spectant ad beatos post iudicium generale. Et primo de visione eorum respectu divinæ essentie, in qua eorum beatitudo principaliter consistit. Secundo de eorum beatitudine, & eorum mansuetudinibus. Tertio de modo quo se erga damnatos habebunt. Quarto de dotibus ipsorum, quæ in beatitudine eorum continentur. Quinto de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur, & decoratur.

Primo, utrum sancti videbunt Deum per essentiam, & si, utrum, utrum videbunt eum oculo corporali.

Tercio, utrum videndo Deum, videbunt omnia quæ Deus videt.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Secundum Thomam, dicitur, quod intellectus humanus non potest pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia Joan. 1. 18. dicitur: Deum nemo vidit unquam: & exponit Chylosomus (hom. xiv. in Joan. aliquant. à princ.) quod, nec ipsæ caelestes essentiae, ipsæ dico Cherubim, & Seraphim, ipsum, ut est, unquam videre poterunt. Sed hominibus non promittitur nisi equalitas Angelorum, Matth. xxvi. 30. Erunt sicut Angeli Dei in celo. Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

Præterea, Dionysius sic argumentatur in 1. de divin. Nom. (lect. 1.) Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum: & sic Deus, cum infinitus sit, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio; sed est super omnem cognitionem.

Præterea, Dionysius in 1. de mystic. Theolog. (in fin.) ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur et ignotum. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est quod intellectus noster per essentiam Deum videat.

Præterea, Dionysius in epist. ad Cajum Monachum (quæ est 1.) dicit, quod superpositæ Dei tenebræ (quas abundantiam luci appellat) cooperuntur anti luminis, & absconduntur omni cognitioni: & si aliqui vident Deum intellectus quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum: quæ sunt ejus. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

Præterea, sicut Dionysius dicit in epist. ad Dorotheum (quæ est v. c. princ.) invisibili quidem est Deus existens, propter excedentem claritatem. Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

Præterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem inter intelligibile & intellectum, sicut inter visibile & visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum & essentiam divinam; cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non poterit pertingere ad essentiam divinam videndam.

Præterea, plus distat Deus ad intellectum nostrum quam intelligibile creatum à sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spirituales videndam. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

Præterea, quodcumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum terminata, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quod hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formæ, & formati oportet esse unum esse, divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam, & esse.

Ergo oportet quod forma qua informatur intellectus noster in intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa à Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

Præterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus, vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua Metaphys. (tract. 111. cap. viii.) intelligentiam esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiæ esse in intellectu nostro: quia sic scientia quam de intelligentia habemus, est substantia, & non accidens: sed hoc est,

impressio intelligentiæ essentia nostro intellectu. Ergo & Deus non est in intellectu nostro, nec intelligatur à nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentie: quia cum in infinitum distet à divina essentia, degenerat in aliam speciem, multo amplius quam si species illi degeneraret in speciem nigri. Ergo sicut ille in cuius visu species albi degenerat in speciem nigri propter indispositionem organi, non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solum per hujusmodi impressionem Deum intelligit, cum per essentiam poterit videre.

Præterea, in rebus separatis à materia idem est intelligentiæ, & quod intelligitur, ut patet in III. de Anima (tex. 14). Sed Deus est maxime à materia separatus. Cum ergo intellectus, qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia inextensa, non poterit esse quod intellectus noster Deum per essentiam videat.

Præterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus noster non potest scire quid est, sed solum quid non est, sicut Dionysius dicit (cap. vi. de div. Nom. lect. 4.) & Damascenus (Lib. I. orth. Fid. cap. 174. à méd.) Ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non poterit.

Præterea, omne infinitum, in quantum infinitum, ignotum est. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus. Ergo per essentiam ab intellectu creato videtur non poterit.

Præterea, Augustinus dicit in Lib. de videndo Deo (epist. cxviii. al. cxviii. cap. vii. viii. & xv.) Deus est natura invisibilis. Sed ea quæ insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

Præterea, omne quod est alio modo, & alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, & alio modo videbitur à sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videbitur à sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur à sanctis secundum illud quod est; & sic non videbitur per essentiam.

Præterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per medium, quod est lumen gloriæ, ut patet in Psalm. xxxv. 10. In lumine tuo videbimus lumen. Ergo non videbitur per essentiam.

Præterea, Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. xiii. Sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, & non per essentiam.

Sed

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. xlvii. 2. *Videmus nunc per speculam in enigmate, rursus autem facie ad faciem.* Sed id quod videtur facit ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videtur à sanctis in patria. *Quomodo creabile videt increabile?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem, & corruptibilem, utpote virtutem à corpore dependentem, non solum respectu visionis divinæ, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio stare omnino non potest. Primo quia repugnat auctoritati Scripturæ canonice, ut Augustinus dicit in Libro de videndo Deo (epist. cxlvii. al. cxli. cap. vi.). Secundo quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis, in quantum huiusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere, quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus: & cum ultima perfectio consistat in conjunctione ad suum principium, sequitur quod aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus: quod est absurdum secundum nos; & similiter est absurdum apud Philosophos, qui ponunt animas nostras à substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam; & secundum Philosophos, quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Præterea. I. Joan. lxxi. 2. *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo videbimus eum per essentiam. Præterea. I. Corinth. xv. super illud, *Cum intraverit regnum Dei, et Patri, dicit Glossa (ord.), ubi (scilicet in patria) essentia Patris, & Filii, & Spiritus Sancti videbitur;* quod solum mundis cordibus dabitur; quod est summa beatitudo. *Beati ergo Deum per essentiam videbunt.*

Præterea. Joan. xiv. 21. dicitur: *Si quis diligit me, diligatur à Patre meo; et ego diligam eum; et manifestabo nomen eius.* Sed illud quod manifestatur, per essentiam videtur. Ergo Deus à sanctis in patria essentialiter videbitur.

Præterea. Exodi xxxi. super illud, *Non videbit me homo, et vivet.* Gregorius (Lib. XVIII. Moral. cap. xxviii.) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deum in claritate sua conspici potest, sed natura videre non potest, quia aliud est esse bonum, et vivere. Sed natura ejus est essentia ejus. Ergo videbitur per essentiam suam.

Præterea. Sanctotum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant; ut patet exodi xxxi. 13. *Offende mihi gloriam tuam;* & in Psalm. lxxxi. 20. *Offende faciem tuam, et salvi erimus;* & Joan. xiv. 8. *Offende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo sancti per essentiam Deum videbunt.

Respondendo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus, finem ultimum humanæ vitæ esse visionem Dei, ita Philosophi posuerunt, ultimum hominis felicitatem esse intelligere substantias à materia separatas secundum esse. Et ideo circa hanc questionem eadem difficultas, & diversitas invenitur apud Philosophos, & apud Theologos. Quidam enim Philosophi posuerunt, quod intellectus noster possibilem nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas; sicut Alpharabius in fine suæ ethicæ, quantvis contrarium dixerit in Libro de intellectu, ut Commentator refert in III. de Anima (comment. xxxvi.) Et similiter quidam Theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et utroque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum, & essentiam divinam, & alias substantias separatas.

Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodo intellectus videt aliquid modo sit essentia increata. Unde Chrysostomus dicit (hom. xiv. in Joan. aliquant. à princ.) *Quomodo creabile videt increabile?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem, & corruptibilem, utpote virtutem à corpore dependentem, non solum respectu visionis divinæ, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio stare omnino non potest. Primo quia repugnat auctoritati Scripturæ canonice, ut Augustinus dicit in Libro de videndo Deo (epist. cxlvii. al. cxli. cap. vi.). Secundo quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis, in quantum huiusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere, quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus: & cum ultima perfectio consistat in conjunctione ad suum principium, sequitur quod aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus: quod est absurdum secundum nos; & similiter est absurdum apud Philosophos, qui ponunt animas nostras à substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam; & secundum Philosophos, quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodo autem non possit accidere, restat investigandum. Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius, & Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quarumcumque intelligibilia, pergit ad videndam essentiam substantiæ separatae. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuibus; ita forma intellecta non diversificatur apud me, & te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus; & ideo quando intellectus separat formam intellectam à formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quæ est una & eadem apud diversos intelligentes: & huiusmodi quidditas substantiæ separatae. Et ideo quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis conjungitur, venit, intelligit per hoc quidditatem substantiæ separatae.

quæ 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 substantiæ separatae; quæ est talis dispositionis, eo quod substantiæ separatae sunt quidditates subsistentes, quæ non habent quidditates: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit (Metaphysic. tract. lxx. cap. viii.). Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo quidditatem illam intellectus noster est abstrahere; & 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 substantiæ materialis, quam intellectus abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum: & ita per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, & cognoscit eas, non sequitur quod cognoscatur quidditatem separatæ substantiæ, & præcipue divinam essentiam, quæ maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo quia dato quod esset ejusdem rationis, tamen cognita quidditate rei compositæ, non cognosceretur quidditas substantiæ separatae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Hæc autem cognitio est imperfecta, nisi deveniat ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum in quantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, & in potentia; & multo minus cognoscit eum, si non cognoscatur nisi substantiæ naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum, vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam, vel quidditatem substantiæ separatae; sed est cognoscere per effectum, & quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua Metaphysica, scilicet quod substantiæ separatae intelliguntur à nobis per intentiones suarum quidditatum, quæ sunt quedam earum similitudines, non abstractæ ab eis, quia ipsæmet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam, quam querimus. Constat enim quod *omne quod recipitur in aliquo, est per modum recipientis in eo.* Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam Philosophi posuerunt, scilicet Alexander, in Averroes & III. de Anima (comment. 3. & 36.) Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur, aut videatur, forma ista quæ intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit à rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta à substantiæ separatae in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, & quo intelligitur. Quicquid autem sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos acci-

nis 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 parum habet de albedine, ad illum qui multum habet. 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, vel sublavum, & illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc est magis deficiens, quando ad rationem eandem generis non pergit, sed solum secundum analogiam, sive proportionem; sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quod utrumque est ens: & hoc modo est deficiens omnis similitudo quæ est recepta in creatura respectu divinæ essentia. Ad hoc autem quod visus cognoscatur albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suæ speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, & in re extra animam; si enim fieret in oculo forma citrina, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem oportet quod fiat in eo 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 Deus intelligi, ita quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponebant, divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam, quam querimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam Philosophi posuerunt, scilicet Alexander, in Averroes & III. de Anima (comment. 3. & 36.) Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur, aut videatur, forma ista quæ intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit à rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta à substantiæ separatae in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, & quo intelligitur. Quicquid autem sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos acci-

accipere in visione Dei per essentiam: quia quacumque 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, & intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma, & materia naturali; sed quia proportio essentie divine ad intellectum nostrum est sicut proportio forme ad materiam. Quodcumque enim aliqua duo quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem recipibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio forme ad materiam; sicut lux, & color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam; & ita cum in anima recipiatur lux intellectiva, & ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, & materia efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma, qua intellectus intelligit, & ipso intellectu sit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicuius materie, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse ut materia sit forma alicuius. Sed illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materie, & fieri (a) quod est ipsius compositum, sicut pater de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, & speciem intelligibilem quasi formam; & intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in IX. Metaphysic. (text. 202.) Et huius signum est quod oportet formam intelligibilem abstrahere à materia, & ab omnibus proprietatibus materie. Et ideo cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit; & hæc erit visio beatificans. Et ideo dicit Magister (II. dist. 1.) quod unio anime ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet

(a) A, quod est.

per Augustinum in Lib. de videndo Deum (ep. cxlviii. al. cxlii. cap. vi. & ix.) Uno modo ut excludatur corporalis visio, qua nemo vidit, vel visurus est Deum in essentia sua; alio modo ut excludatur intellectualis visio Dei per essentiam ab eis qui in ista mortali carne vivunt; alio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato. Et sic intelligit Chrysostomus: unde subdit: *Notitiam hinc dicit Evangelista certissimam considerationem, et comprehensionem tantam, quantum habet Pater de Filio.* Et hic est intellectus Evangeliste: unde subdit: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit:* per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia, quæ habent esse determinatum; per essentiam suam insinitam; ita cognitio sua, quæ cognoscit est super omnem cognitionem. Unde quæ est proportio cognitionis nostræ ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divinæ ad essentiam suam insinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, scilicet cognoscens, & quod cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte eius quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita & nos videbimus eum. Sed ex parte cognoscens invenitur diversitas, quæ est inter intellectum divinum, & nostrum. In cognoscendo autem id quod cognoscitur, sequitur formam qua cognoscimus: quia per formam lapidis videmus lapidem. Sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscens; sicut qui habet visum fortiolem, 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 loquitur ibi de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad Deum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus (loc. supra cit.) *Deus omnem formam intellectus nostri transfugit:* quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertinet ad rationem divinam essentiam. Et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viæ quod scimus cum esse super omnia id quod intellectus noster concipere potest: & sic ei conjungimur quasi ignoto. Sed in patria ipsum per formam, quæ est essentia sua, videbimus; & conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum: quod lux est Deus, ut dicitur Joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia

essentia

essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit, quod *divina tenebra cooperiuntur omni lumine,* quia scilicet essentia divina, quam tenebras vocat propter claritatis excessum, manet non demonstrata propter impressionem intellectus nostri: & per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni. Et ideo quicumque videtur Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinatorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quæ erit quasi forma intellectus nostri in patria: & ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis finitum ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus; potest tamen esse inter ea proportionalitas, quæ est similitudo proportionum: sicut enim finitum æquatur alicui finitum, ita infinitum infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens, & cognitum: quia oportet virtutem cognoscens coequari cognoscibilitati rei cognite: equalitas autem proportio quardam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscens; sicut cum nos cognoscimus Deum; aut e converso sicut cum ipse cognoscit creaturas: & tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens, & cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habet cognoscibile ad hoc quod cognoscatur: & talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur à finito, vel e converso.

Vel dicendum, quod proportio secundum propriam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adæquationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cuiuscumque ad aliud: & per hunc modum dicimus, quod materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitum, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam; & hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo, & distantia. Una secundum convenientiam in natura: & sic magis dilat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatura à sensu. Alia secundum proportionalitatem: & sic est e converso: quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquid

immateriale, sicut intellectus est proportio-natus ad cognoscendum quoddamque immaterialiale. Et hæc similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima: quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse; sicut etiam visus apprehendit mel rubrum; & sic tubum quamvis non apprehendat mel dulce; sicut enim rubrum magis convenit levi melle; inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videtur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus, quæ intelligit: nec oportet quod efficiatur unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi.

Ad nonum dicendum, quod dicitur Avicenna quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis Philosophis in hoc contradicitur.

Nisi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum specialiarum; & similitudinis altarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum, quod scientia non est in nobis substantia, sed accidentis. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundum proprietatem naturæ suæ ab intellectu nostro quam substantia Angelus, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte eius quo videtur, est in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis, vel intellectus.

Ad decimum dicendum, quod substantia separata à materia se intelligit, & intelligit alia: & utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantia separata sit per se ipsam intelligibilis, & in actu, eo quod est à materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino est idem intelligens, & intellectum; non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam à se; sicut nos intelligimus res materiales. Et hoc videtur esse intellectus Philosophi III. de Anima, ut per Commentatorem ibidem patet (loc. cit. in arg.) Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellectui sit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in VI. de natural. quia essentia intellectus manet

una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis. Unde etiam Commentator in III. de Anima comparat intellectum possibilem quantum ad hoc primam materiam. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum, fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa comparetur ad illum quasi perfectio, & forma.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illæ, & omnes similes sunt intelligentiæ de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum, in quantum huiusmodi, quia dicitur per remotionem complementi, à quo est cognitio rei. Unde infinitum reducit ad materiam subiectam privationi, ut patet in III. Physicæ. (text. 72.) Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiæ terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo est maxime de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua Deus nunquam videbitur: quod patet ex hoc quod præmittitur (loc. cit. in arg. cap. xv. à med.) *Sicut enim videntur ista que visibilia nominantur, Deum nem. vidit unquam, nec videre potest; & est natura invisibilis, sicut incorruptibilis.* Sicut autem secundum naturam suam est maxime ens, ita & secundum se est maxime intelligibilis. Sed quod à nobis quandoque non intelligitur, est ex defectu nostrorum: unde quod videatur, postquam visus non fuit à nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus in patria videbitur à sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi: videbitur enim à sanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est: quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta est efficacia essentia divini ad hoc quod intelligatur.

Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in corporali visione, & intellectuali invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur: & hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, & lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem, secundum quod est medium. Secundum est medium quo videtur: & hæc est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad

(a) *Vulgata Deum meum.*

speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur: & hoc est id per cuius inspectionem dicitur visus in aliam rem; sicut inspicendo speculum ducitur in ea que in speculo representantur, & videndo imaginem ducitur in imaginatum; & sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel è converso. In visione igitur patrie non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicimus nunc videre in speculo: nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit id quod intellectus noster videbit Deum. Sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi substantie increate modo prædito. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata: quia cadit inter cognoscentem & rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad sextumdecimum dicendum, quod creature corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis: & ideo tunc immediate videntur, quando earum similitudo visui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui: unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui: & hæc visio, que fit immediate, dicitur *visio faciei*. Et præterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eundem modum essendi: & ideo similitudo illa ducit in illam rem directe; non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet (in corp. art.) Et propter hoc non est simile.

## ARTICULUS II. 397

*Utrum sancti post resurrectionem Deum oculis corporalibus videbunt.*

**A**D secundum si proceditur. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris est virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum vidit: Job xl. 5. *Audite auris, audivi te; nunc autem oculus meus videt te.* Ergo multo fortius oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

2. Præterea. Job. xix. 26. *In carne mea videbo (a) Deum Salvatorem meum.* Ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3. Præterea. Augustinus XXII. de civ. Dei

(a) *Vulgata Deum meum.*

(cap. xx. in med.) loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: *Vis præsentior erit oculorum illorum, non ut acius videant quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquile: quantumlibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud quam corpora possunt videre: sed ut videant et incorporea.* Quæcumque autem potentia cognoscitiva est incorporea, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Præterea. Quæ est differentia corporali ad incorporalia, eadem est è converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporea: & sic idem quod prius.

5. Præterea. Gregorius in V. Moralium (cap. xxv. circ. princ.) super illud Job iv. *Sicut quidam, cuius non cognoscebam vultum, sic dicit: „ Homo, qui si præceptum servare voluisset, carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam carnalis „* mente, *„ Sed ex hoc quod est mente factus carnalis (ut ibidem dicitur) solum ea cogitat que ad animum per corporum imagines trahit.* Ergo etiam quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur) etiam carne spirituali videre poterit: & sic ut prius.

6. Præterea. Homo à solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea. Sicut Deus est præsens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit præsens in sensu: quia erit omnia in omnibus, ut dicitur I. Corinth. xv. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungatur. Ergo poterit videri etiam à sensu.

Sed contra. Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1. sup. illud: *Apparuit illi Angelus*) *Nec corporalibus oculis Deus queritur, nec circumferitur visu, nec tactu tentur.* Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Præterea. Hieronymus dicit (sup. illud Isa. vi. *Vidi Dominum sedentem*): *Non solum Divinitatem Patri, sed nec Filii, nec Spiritus Sancti, oculi carnis possunt aspicere; sed oculi mentis, de quibus dicitur: Beati mundo corde.* Præterea. Idem Hieronymus alibi dicit (refert Aug. epist. cxi. al. cxi. prope fin.) *Res incorporealis corporalibus oculis non videtur.* Sed Deus est maxime incorporeus. Ergo, &c.

Præterea. Augustinus Lib. de videndo Deum (epist. cxlvii. al. cxli. cap. xi. in fin.) *Deum nem. vidit unquam vel in hac vita, sicut ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista que corporali visione cernuntur.* Sed vita Angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo, &c.

8. *Th. Op. Tom. VI.*

Præterea. Secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei; quod Deum conspiciere potest, ut Augustinus dicit. (Lib. XIV. de Trinit. cap. iv. circ. princ.) Sed homo est ad imaginem Dei secundum mentem, non secundum carnem. Ergo mente, & non carne Deum videbit.

Respondet dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sentit, corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui, in quantum est sensus, aut huic sensui, in quantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sentit, dicitur sensibile proprium, sicut color respectu visus, & sonus respectu auditus. Quia autem sensus, in quantum est sensus utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, in quantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem. Et ideo magnitudo, & omnia consequentia, ut motus, quies, & numerus, & huiusmodi, dicuntur sensibilia communia, per se tamen. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui, neque in quantum est sensus; neque in quantum est hic sensus; sed conjungitur his que per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, & filius Diaris, & amicus, & alia huiusmodi, que per se cognoscuntur in universali ab intellectu, in particulari autem à virtute cogitativa in homine, estimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cujus est illud cognitum per se cognoscere) statim, & sine dubitatione, & dilectus apprehendit; sicut videmus aliquem vivere; ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens.

Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visu corporali: aut aliquo sentiri sensu, sicut per se visibile, neque hic, neque in patria: quia si à sensu removeatur, id quod convenit sensui, in quantum est sensus; non erit sensus: & similiter si à visu removeatur illud quod est visus, in quantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, in quantum est sensus, percipiat magnitudinem, & visus, in quantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color, nec magnitudo; nisi sensus diceretur equivoce. Cum ergo visus, & sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui

Aaa 2

erat

erat in corpore non glorioſo, non poterit eſſe quod divinam eſſentiam videat, ſicut viſibile per ſe; videbit autem eam, ſicut viſibile per accidens; dum ex parte una viſus corporalis tantam gloriam Dei inſpiciet in corporibus, & præcipue glorioſis, & maxime in corpore Chriſti, & ex parte alia intellectus tam clare Deum videbit, quod in rebus corporaliter viſis Deus percipitur, ſicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noſter non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter viſis. Et hunc modum quo Deus corporaliter poſſit videri, Auguſtinus poſit in fine de civ. Dei (Lib. ult. cap. xxix. verſ. ſin.) ut patet ejus verba intuenti: dicit enim ſic: *Valde credibile eſt ſic nos eſſe viſuros mundana corpora tunc eſſe novi, & terra novæ, ut Deum ubique præſentem, & univerſa etiam corporalia gubernantem clariffima perſpicuitate videamus; non ſicut nunc inviſibilia Dei per ea que facta ſunt, intellecta conſpicimur; ſed ſicut homines mox ut aſpicimus, vivere non credimus, ſed videmus.*

Ad primum ergo dicendam, quod verbum illud Joh intelligitur de oculo ſpiritali, de quo dicit Apoſtolus Ephel. i. 18. (a) *Illuminator habere oculos cordis veſtri.*

Ad ſecundum dicendam, quod illa auctaritas non ita intelligitur, quod per oculos carnis Deum ſimus viſuri, ſed quia in carne exiſtentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendam, quod Auguſtinus loquitur inquirendo in verbis illis, & ſub conditione: quod patet ex hoc quod præmittit: *Longe itaque alterius potentia erunt, ſi per eos videbitur incorporata illa natura: & poſtea ſubdit: Vt itaque &c. poſtmodum determinat, ut dictum eſt (in corp. art.)*

Ad quartum dicendam, quod omnis cognitio fit per aliquam abſtractionem à materia. Et ideo quanto forma corporalis magis abſtrahitur à materia, tanto magis eſt principium cognitionis. Et inde eſt, quod forma in materia exiſtens nullo modo eſt cognitionis principium; in ſenſu autem aliquo modo, prout à materia ſeparatur, & in intellectu noſtro adhuc melius. Et ideo oculus ſpiritalis, à quo remouetur impedimentum cognitionis, poteſt videre rem corporalem; non autem ſequitur, quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva, ſecundum quod participat de materia, poſſit cognoscere perfecte cognoscibilia que ſunt incorporea.

Ad quintum dicendam, quod quamvis mens facta carnalis non poſſit cogitare niſi accepta à ſenſibus; tamen ea cogitat immaterialiter: & ſimiliter oportet quod viſus illud quod apprehendit, ſemper apprehendat cor-

(a) Fulgata illuminatos oculos cordis veſtri,

poraliter; unde non poteſt cognoscere illa que corporaliter apprehendi non poſſunt.

Ad ſextum dicendum, quod beatitudo eſt perfectio hominis, in quantum eſt homo. Et quia homo non habet quod ſit homo ex corpore, ſed magis ex anima; corpora autem ſunt de eſſentia hominum, in quantum ſunt perfecta per animam; ideo beatitudo hominis non conſiſtit principaliter niſi in animæ actu, & ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiã, ſicut patet ex his que dicta ſunt (quæſt. lxxxv. art. 1.) Quædam tamen beatitudo corporis noſtri erit, in quantum Deum videbit in ſenſibilibus creaturis, & præcipue in corpore Chriſti.

Ad ſeptimum dicendum, quod intellectus eſt perceptivus ſpiritualium, non autem viſus corporalis; & ideo intellectus poterit cognoscere divinam eſſentiam ſibi conjunctam, non autem viſus corporalis.

ARTICULUS III. 398

Utrum ſancti Deum videntes, omnia videant que Deus videt.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod ſancti videntes Deum per eſſentiam omnia videant que Deus in ſeipſo videt. Quia, ſicut Iſidorus in Lib. I. de ſummo bono (cap. xxi. circ. med.) dicit: *Angeli in Verbo Dei omnia ſciunt, antequam ſiant.* Sed ſancti Angeli Dei equales erunt, ut patet Math. xxii. Ergo & ſancti videndo Deum omnia vident.

2. Præterea, Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxxi. in ſin.) dicit: *Quia illic omnes communi claritate Deum conſpiciunt, quid eſt quod ibi neſciant, ubi ſcientem omnia ſciunt?* Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per eſſentiam. Ergo qui vident Deum per eſſentiam, omnia cognoscunt.

3. Præterea, ſicut dicitur in III. de Anima (text. 7.) *Intellectus, cum intelligit maxima, magis poteſt intelligere minima.* Sed maximum intelligibile eſt Deus. Ergo maxime augetur virtus intellectus intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Præterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, niſi in quantum id ſuperat ipſum. Sed intellectus videntem Deum nulla creatura ſuperat: quia, ut dicit Gregorius in II. Dialog. (cap. xxxv. à med.) *anima videntem Creatorem anguſta ſit omnis creatura.* Ergo videntes Deum per eſſentiam omnia cognoscunt.

5. Præterea, Omnis paſſiva potentia que non eſt reducta ad actum, eſt imperfecta. Sed intellectus poſſibilis animæ humanæ eſt

PO-

potentia quaſi paſſiva ad cognoscendum omnia: quia *intellectus poſſibilis eſt quo eſt omnia fieri*, ut dicitur in III. de Anima (text. 18.) Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus: quod eſt abſurdum.

6. Præterea, Quicumque videt ſpeculum, videt ea que in ſpeculo reſultant. Sed in Verbo Dei omnia ſicut in ſpeculo reſultant, quia ipſe eſt ratio, & ſimilitudo omnium. Ergo ſancti, qui vident Verbum per eſſentiam, vident omnia creata.

7. Præterea, Ut dicitur Proverb. x. 24. *deſiderium ſuum juſti dabitur.* Sed ſancti deſiderant omnia ſcire: quia omnes homines natura ſcire deſiderant: & natura per gloriam non auferitur. Ergo dabitur eis à Deo quod omnia cognoscant.

8. Præterea, Ignorantia eſt quædam penalitas præſentis vite. Sed omnis penalitas per gloriam à ſanctis auferitur. Ergo & omnis ignorantia: & ita omnia cognoscant.

9. Præterea, Beatitudo ſanctorum prius eſt in anima quam in corpore. Sed corpora ſanctorum reformabuntur in gloria ad ſimilitudinem corporis Chriſti, ut patet Philip. i. 11. Ergo & animæ perfectientur ad ſimilitudinem animæ Chriſti. Sed anima Chriſti in Verbo omnia videt. Ergo & omnes animæ ſanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea, Sicut ſenſus, ita intellectus cognoscit omne illud cujus ſimilitudine informatur. Sed divina eſſentia expreſſus indicat quamlibet rem quam aliqua ſimilitudo alia rei. Ergo cum in illa beata viſione eſſentia divina hat quaſi forma intellectus noſtri, videatur quod ſancti videntes Deum omnia videant.

11. Præterea, Commentator dicit in III. de Anima (comment. 36.) *quod ſi intellectus agens eſſet forma intellectus poſſibilis intelligeremus omnia.* Sed divina eſſentia clarius repræſentat omnia, quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per eſſentiam omnia cognoscit.

12. Præterea, Propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoscunt, illuminantur de ignorantia à ſuperioribus. Sed poſt diem judicii Angeli non illuminabit Angelum: tunc enim omnis prælatio ceſſabit, ut dicit Gloſſa (interl. & ord. ſup. illud: *Cum evacuaverit, &c.*) I. Coriuth. xv. Ergo inferiores Angeli tunc omnia ſciunt; & eadem ratione omnes alii ſancti Deum per eſſentiam vident.

Sed contra, ſicut dicit Dionyſius in VI. Eccleſ. Hierarch. (circ. ſin.) *Angeli ſuperiores inferiores à neſcientia purgant.* Angeli autem inferiores vident eſſentiam divinam. Ergo Angelus videns eſſentiam divinam poteſt aliqua

neſcire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo animæ videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Præterea, Solus Chriſtus habet ſpiritum non ad meſuram, ut dicitur Joan. i. 11. Sed Chriſto, in quantum habet ſpiritum non ad meſuram, competit quod in Verbo omnia cognoscit: unde ibidem dicitur, quod *Pater omnia dedit in manu ejus.* Ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo niſi Chriſto.

Præterea, Quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures ejus effectus cognoscuntur per ipſum. Sed quidam videntium Deum per eſſentiam perfectius aliis cognoscant Deum, qui eſt rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscant: & ita non omnes omnia ſciunt.

Reſpondo dicendum, quod Deus videndo ſuam eſſentiam cognoscit omnia que ſunt, & erunt, & fuerunt: & hæc dicitur cognoscere *notitia viſionis*: quia ad ſimilitudinem viſionis corporalis cognoscit ea quaſi præſentia. Cognoscit inſuper videndo ſuam eſſentiam omnia que poteſt facere, quamvis nunquam fecerit, nec facturus ſit: alias non perfecte cognosceret potentiam ſuam, non enim poteſt cognoscere potentia, niſi ſciantur potentia objecta; & hæc dicitur cognoscere *ſcientia*, vel *notitia ſimpliciter intelligentia*. Impoſſibile eſt autem quod aliquis intellectus creatus cognoscet omnia, videndo divinam eſſentiam, que Deus poteſt facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura ſciantur in illo; ſicut in uno demonſtrationis principio ille qui eſt perſpicacior ingeni, plures conſuſiones videt quam alius qui eſt ingeni tardioris. Cum ergo quantitas potentie divine attendatur ſecundum ea que poteſt, ſi aliquis intellectus videret in divina eſſentia omnia que Deus poteſt facere, eadem eſſet quantitas perfectionis in intelligendo, que eſt quantitas divine potentia in producendo effectus; & ita comprehenderet divinam potentiam: quod eſt impoſſibile omni creato intellectui. Illa autem omnia que Deus ſcit notitia viſionis, aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, ſcilicet anima Chriſti. Sed de aliis videntibus divinam eſſentiam duplex eſt opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes videntes Deum per eſſentiam, vident omnia que Deus videt ſcientia viſionis. Sed hoc repugnat ſanctorum dictis, qui ponunt, Angelos aliqua ignorare; quos tamen conſtat ſecundum fidem omnes Deum per eſſentiam videre. Et ideo alii dicunt, quod alii à Chriſto, quamvis videntem Deum per eſſentiam, non tamen omnia vident que Deus videt, eo quod eſſentiam divinam non comprehendant. Non eſt enim neceſſarium

quod

quod sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat; quod non competit intellectui creato. Et ideo unusquisque videtur Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspici, quanto clarius divinam essentiam intuetur: & inde est quod de his potest unus alium instruere. Et sic scientia Angelorum, & animarum sanctarum potest augeri usque ad diem iudicii, sicut & alia que ad præmium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet: quia tunc erit ultimus status rerum; & in illo statu possibile est quod omnes omnia cognoscant quæ Deus scientia visionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, quod *Angeli sciunt in Verbo omnia, antequam fiant*, non potest referri ad ea quæ Deus scit scientia simplicis intelligentiæ tantum, quia illa nunquam fiunt; sed referendum est ad ea tantum quæ Deus scit scientia visionis: de quibus etiam non dicit, quod omnes Angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui: & illi etiam qui cognoscunt, non perfecte cognoscunt omnia. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates, & habitudines ad res alias; & possibile est quod eadem re scita à duobus communiter, unus alio plures rationes percipiat, & his rationes unus ab alio accipiat. Unde & Dionysius dicit in xv. cap. de divinis Nominibus (à princ. lect. 1a.) quod *inferiores Angeli accipiunt à superioribus verum scibiles rationes*. Et ideo etiam Angeli, qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia que in eis intelligi possunt, percipiant.

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur, quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ essentiæ, quæ est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt. Sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiæ, sed secundum modum proprium, qui finitus est: unde non oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione prædicta amplectitur in infinitum ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu, & defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut vitus non videt lapidem quandoque, ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videtur Deum conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio;

non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, & tanto plurium, quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit ultima perfectione sua, non dicitur imperfecta, etiam si aliqua dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiam si nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet: nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in V. Confessionum (cap. xv.) *Insuper homo, qui scit omnia illa (scilicet creata), se autem nescit; beatus autem qui se scit, etiam si illa nesciat. Qui vero se, & illa novit, non propter illa beator, sed propter se tantus beatus est.*

Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium; & sicut ostendit se cui vult, ita in se ostendit que vult. Nec est simile de speculo materiali, in cuius potestate non est quod videatur, vel non videatur.

Vel dicendum, quod in speculo materiali tam res, quam speculum videtur sui propria forma; quamvis speculum illud videatur per formam à re acceptam, lapis vero per propriam formam resistentem in re alia; & ideo per hanc rationem cognoscitur unum, & aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem cause, & à contrario: & ideo non oportet quod quicumque videt speculum æternum, videat omnia que in speculo resulant: non enim necesse est quod videns causam videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum, quod sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur solum ex hoc quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, completitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui; & eo habito omnia bona habentur quodammodo; ita ejus visio sufficit intellectui. Joann. xiv. 8. *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta privationem sonat; & sic penam esse enim ignorantia est necessitas aliquorum que sciri debent, vel que necesse est scire. Nullus autem horum scientia sanctis dedit in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni necessitate. Et

## QUÆSTIO XCIII.

*De sanctorum beatitudine, & eorum mansionibus, in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de sanctorum beatitudine, & eorum mansionibus.

Circa quod quærantur tria.

Primo, utrum sanctorum beatitudo augeatur post iudicium.

Secundo, utrum gradus beatitudinis mansiones dici debeant.

Tertio, utrum diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus caritatis.

## ARTICULUS I. 399

*Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post iudicium quam ante.*

*8. Thom. II. dist. xlix. quest. 1. art. 4. quest. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit major futura post iudicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima à corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resurrectionem quam post.

2. Præterea. Virtus unita est magis potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus est magis unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; & ita perfectus beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea. Beatitudo consistit in actu intellectus speculativi. Sed intellectus in suo actu non vitur organo corporali; & sic corpus resumpturn non efficit ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit major post resurrectionem quam ante.

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

Secd

Et sic Angeli; & sancti in patria quedam ignorabunt. Unde Dionysius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) quod *Angeli à necessitate purgantur*. Sic autem ignorantia non est penalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur: sic enim etiam potest dici, quod defectus esset in Papa Lino quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum equalitatem: erit enim clarum, sicut & corpus Christi, sed non equaliter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad equalitatem: & ita habebit scientiam, sicut anima Christi, sed non tantam; ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungatur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium. Et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili; sicut etiam potentia naturalis; ut omne quod est in potentia passiva materiæ, vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis, vel naturalis agentis: & ideo si intellectus agens fiat forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad que se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem iudicii, quando gloria hominum, & Angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia que Deus scientia visionis novit; ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina. Sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut & nunc videt; alii autem videbunt ibi plura, vel pauciora, secundum gradum claritatis quo Deum cognoscent; & sic anima Christi de his que præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur Apoc. xxi. 23. quod *claritas Dei illuminat civitatem Hierusalem; & lucerna ejus est ignis*. Et similiter superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, sed scientia inferiorum per hoc que augentur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quod Sol quietens illuminat aerem. Et ideo dicitur Danielis xxi. 3. quod *qui ad justitiam eruditi sunt multos, fulgebunt quasi stelle in perpetuas generationes*. Prælatio autem Ordinum dicitur cessatura quantum ad ea que nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercebantur, ut patet per Glossam (ordin.) ibidem.

Sed contra est quod Apoc. xv. super illud: *Vidi sub altare animas interfectorum*, &c. dicit Glossa (ord.) „ Modo animæ sanctorum sunt existentes sub altare, id est in minoribus dignitate quam sint futura. Ergo major erit eorum beatitudo post resurrectionem quam post mortem.

Præterea. Sicut bonis beatitudo redditur pro premio; ita & malis miseria. Sed miseria malorum post resurrectionem corporum erit major quam ante; quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo & beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quam ante.

Respondeo dicendum, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensive; manifestum est: quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore: & etiam ipsius animæ beatitudo augetur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici, quod ipsius animæ beatitudo intensive augetur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans animæ in suis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primum considerationem corporis; conjunctione ipsius ad animam addit animæ aliquam perfectionem: quia omnis pars imperfecta est, & completur in suo toto: unde & totum se habet ad partem ut forma ad materiam. Unde anima perfectior est in esse suo naturali, cum est in toto, scilicet in homine conjuncta ex anima, & corpore, quam cum est pars separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animæ perfectionem: unde dicitur quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, Sap. ix. 15. Si ergo a corpore retroveatur omne illud per quod animæ actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari: unde & operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior quam operatio animæ separata. Hujusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omnino subderet spiritui. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata à corpore corruptibilis perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: & propter hunc appetitum ex imperfectione pro-

cedentem, ejus operatio qua in Deum fertur, est minus intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus (Libi XII. sup. Genes. ad litem. cap. xxxv.) quod ex appetitu corporis retrahuntur in tota intentione pergit in illud summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso est magis Deo similitudo quam ab eo separata; inquantum conjuncta habet esse perfectius: quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similitudo; sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similitudo quando movetur, quam quando quiescit; quomodo Deus nunquam movetur.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens, quam à materia separata; quamvis absolute loquendo, virtus à 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: inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, & per consequens in operatione efficacior; & secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in I. Ethic. (cap. viii. ad fin. & cap. x.) quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad partem ut forma ad materiam. Unde anima perfectior est in esse suo naturali, cum est in toto, scilicet in homine conjuncta ex anima, & corpore, quam cum est pars separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animæ perfectionem: unde dicitur quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, Sap. ix. 15. Si ergo a corpore retroveatur omne illud per quod animæ actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari: unde & operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior quam operatio animæ separata. Hujusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omnino subderet spiritui. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata à corpore corruptibilis perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: & propter hunc appetitum ex imperfectione pro-

cedentem, ejus operatio qua in Deum fertur, est minus intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus (Libi XII. sup. Genes. ad litem. cap. xxxv.) quod ex appetitu corporis retrahuntur in tota intentione pergit in illud summum bonum.

ARTICULUS II. 400

*Utrum beatitudinis gradus mansiones dicantur, & quomodo differant.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem premit. Sed mansio nihil significat quod ad præmium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Præ-

Præterea. Mansio locum significare videtur. Sed locus in 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 debent.

Præterea. Sicut in patria erunt homines diversorum meritotum, ita nunc sunt in purgatorio, & in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio, & in limbo non distinguuntur diverse mansiones. Ergo similiter nec in patria distinguuntur. Sed contra est quod dicitur Joan. xiv. 2. *Unde dico vobis mansio multa sunt*: quod Augustinus exponit de variis gradibus præmiorum (tract. lxxv. in Joan. ante med.).

Præterea. In qualibet civitate ordinata est mansio distinctio. Sed celestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. xxi. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

Respondeo dicendum, quod motus localis est prior omnium aliorum motuum. Ideo secundum Philosophum (Lib. VIII. Physic. text. 352. & 36.) motus, & distans, & omnium hujusmodi derivatum est à motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus; ad quem cum aliquid pervenit, ibi manet quiescens, & in eo consistit. Et ideo in quolibet motu ipsam quietem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem. Et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actus appetitus, & voluntatis, ipsa affectio finis appetitus motus dicitur mansio, aut collocatio in fine. Et ideo diversi modi consequendi finem ultimam diverse mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti; & pluralitas mansionum respondeat diversitati, quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum: sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unumquodque pergit propinquius, secundum quod est levius; & ita habent diversas mansiones secundum differentiam levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, & per consequens rationem finis, & per consequens rationem præmii, quod est finis meriti. Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis; tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum: & secundum hoc constituuntur diverse mansiones. Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, non pervenerunt ad suum finem. Et ideo dicitur (a) *Vulgata*: Non coronatur, nisi legitime certaverit.

in purgatorio, vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso; & inferno; ubi est finis honorum, & malorum.

ARTICULUS III. 401

*Utrum diverse mansiones distinguantur per diversos gradus caritatis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diverse mansiones non distinguantur per diversos gradus caritatis. Quia Math. xxv. 15. dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Propria autem unicuiqueque rei virtus est ejus vis naturalis. Ergo & dona gratiæ, & gloriæ distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

Præterea. In Psalmo lxi. dicitur: *Tu reddes unicuique juxta opera sua*. Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum; & non secundum diversitatem caritatis.

Præterea. Præmium debetur actui, & non habitui: unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet I. Ethic. (cap. viii. circ. med.) & II. Timoth. 11. 5. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Sed beatitudo est præmium. Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, & non secundum diversos gradus caritatis.

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

Præterea. Si simpliciter sequitur ad simplicitatem, & magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo & habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem caritatem.

Respondeo dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex, scilicet propinquitas, & remotus. Propinquum est diversitas dispositio quæ erit in beatis, ex qua contingit diversas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriæ, quæ quanto in aliquo erit perfectior, tanto cum redder capaciorem divinæ claritatis, secundum ejus augmentum augetur perfectio visionis divinæ. Secundo vero modo distinguuntur mansiones secundum caritatem viæ. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis, quo informatur. Vis autem

Bbb

me-

merendi in omnibus virtutibus est ex caritate, quæ habet ipsum finem pro objecto. Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; & sic caritas vitæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non accipitur solum pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam: & tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ, & gloriæ suscipiendæ. Sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriæ: & ideo distinctio gradus in gloriâ accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriæ reddatur, nisi in quantum sunt caritate informata. Et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloriâ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis, vel cuiuscumque virtutis non sit meritum, cui debeat præmium; est tamen principium, & tota ratio merendi in actu: & ideo secundum ejus diversitatem præmia distinguuntur: quamvis etiam ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari; non quidem respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUÆSTIO XCIV.

De modo quo sancti se habebunt erga

damnos.

in tres articulos divisæ.

**D**einde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos.

Circa quod queruntur tria. Primo, utrum sancti penas damnatorum videant.

Secundo, utrum eis compatiantur.

Tertio, utrum de eorum penis latentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem nature: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia que erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt que aguntur & apud viatores, & apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. xiv. a prin.) De animabus sanctis sentendum non est hoc (scilicet quod Job dicit xiv. 21. Sive nobiscum fuerint filii ejus, sive ignobiles non inteliget, &c.) quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudine sine visionis imperfectio esse potest: species enim rerum

ARTICULUS I.

Utrum beati qui erunt in patria, videbunt penas damnatorum.

S. Thom. IV. dist. l. q. 11. art. 4. q. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant penas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum à beatis, quam viatorum. Sed beati viatorum facta non vident: unde Isa. xix. super illud, Abraham nesciuit nos, dicit Glossa (interl. Aug. Lib. de cura pro mort. agenda cap. xiiii. & xv.), Nesciunt mortui etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii. Ergo multo minus vident penas damnatorum.

Præterea. Perfectio visionis dependet à perfectione visibilis: unde Philosophus dicit X. Ethic. (cap. iv. circ. med.) quod perfectissima sensus visus operatio est, sensus maxime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. Ergo è contratio turpitudine visibilis redundat in imperfectioem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudine.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult. 24. Egredientur, & videbunt cadaveria viatorum, prævaricati sunt in me: Glossa (ordin.) Electi egredientur intelligentia, vel visione manifestata, ut ad laudem Dei magis accendantur.

Respondeo dicendum, quod à beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertinet. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria juxta se posita magis elucescunt. Et ideo ut beatitudo sanctorum eis magis complectatur, & de ea uberores gratias Deo agant, datur eis ut penas impiorum perfecte videant.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem nature: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia que erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt que aguntur & apud viatores, & apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. xiv. a prin.) De animabus sanctis sentendum non est hoc (scilicet quod Job dicit xiv. 21. Sive nobiscum fuerint filii ejus, sive ignobiles non inteliget, &c.) quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudine sine visionis imperfectio esse potest: species enim rerum

in

in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrarie. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra, & turpia videt.

ARTICULUS II.

Utrum beati compatiantur miseris damnatorum.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod beati miseris damnatorum compatiantur. Compasio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectissima caritas. Ergo maxime miseris damnatorum compatiuntur.

Præterea. Beati nunquam erunt elongati tantum à passione, quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseris nostris compatiatur (unde & misericors dicitur,) & similiter Angeli. Ergo beati compatiuntur miseris damnatorum.

Sed contra. Quicumque alicui compatiatur, fit miseræ ejus quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse particeps alicujus miserie. Ergo miseris damnatorum non compatiuntur.

Respondeo dicendum, quod misericordia, vel compasio potest in aliquo inveniri dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compasio, vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia, vel compasio nascitur, scilicet prout alicui vult malum alterius repelli: unde in illis que secundum rationem repelli non volumus, compasione talem non habemus. Peccatores autem, quandiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine præjudicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri de statu miserie, & peccati. Et ideo compasio ad eos hæc habet & secundum electionem voluntatis (prout Deus, Angeli, & beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo) & secundum passionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viæ existentes. Sed in futuro non poterunt transferri à sua miseris. Unde ad eorum miserias non poterit esse compasio secundum electionem rectam. Et ideo beati, qui erunt in gloriâ, nullam compasione ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc est compasione principium, quando possumus ex caritate velle remotionem miserie alicujus. Sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis cum divinæ justitiæ repugnet. Unde ratio non sequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod latari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem latari de malo alterius, ratione alicujus adjucti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque latatur; sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod profertur ad meritum vitæ: Jacobi 1. 2. Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentatione variis incidistis.

S. Th. Op. Tom. VI.

ARTICULUS III.

Utrum beati latentur de penis impiorum.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod beati non latentur de penis impiorum. Latari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non latentur de miseris damnatorum.

Præterea. Beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in penis nostris. Ergo nec beati delectabuntur in penis damnatorum.

Præterea. Illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore maxime est culpabile quod reficiatur aliorum penis, & maxime laudabile ut de penis dolcat. Ergo beati nullo modo latentur in penis damnatorum.

Sed contra est quod in Psalm. LVIII. dicitur: Letabitur justus, cum viderit vindictam.

Præterea. Isa. ult. 24. Erunt igne ad satisfactionem visionis omni carni. Satietas autem refectioem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de penis impiorum.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudeatur, in quantum hujusmodi: & sic sancti non latentur de penis impiorum. Alio modo per accidens; id est ratione alicujus adjucti: & hoc modo sancti de penis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinæ justitiæ ordinem, & suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina justitia, & sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum; sed pena damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod latari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem latari de malo alterius, ratione alicujus adjucti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque latatur; sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod profertur ad meritum vitæ: Jacobi 1. 2. Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentatione variis incidistis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non delectatur in penis, in quantum hujusmodi, delectatur tamen in eis, in quantum

Bbb 2

guan