

intelligere, ita est suum amare : unde perfectio illius actus, absoluta est et essentialis Deo, et ideo per se pertinet ad objectum beatitudinis nostræ, ut patet ex principio supra posito : at vero secundum omnino est extra rationem, et perfectionem divinæ essentialis : quamvis enim Deus nihil extra se libere vellet, æque perfectus essentialiter maneret, et in se summe beatus, et sufficiens ad beatificandum alios : unde illa libera determinatio actus divini ad objecta creata, si aliquid ei addit, non pertinet ad necessariam, et essentialem perfectionem ejus : vel quod verius est, nullam rationem, aut perfectionem realem illi addit, sed solum connotat extrinsecum objectum, et relationem rationis ad illud, ut tractatur 1 p., quæstion. 19, et late exposui in disp. 30 Metaphysicæ, sect. 9. Unde fit quod licet ad objectum beatitudinis pertineat videre illum actum divinæ voluntatis prout in se necessario est, ac de se sufficiens, ut sine sui mutatione terminetur libere ad extrinseca objecta : tamen videre in illo actualem determinationem liberam non pertinet per se ad objectum beatificum, quandoquidem hoc est extra essentialiam, et perfectionem Dei.

17. Ultimo posset in hac disputatione inquiri, sub qua ratione Deus sit objectum beatitudinis, hactenus enim solum explicuimus objectivam rationem, quæ nos beatificat : dicendum ergo videbatur de ratione sub qua : quia tamen, ut supra dixi, hoc involvit habitudinem ad nostras potentias, et actus, quibus attingimus illud objectum, ideo melius id explicabitur tractando de formali beatitudine. Tandem inquiri poterat, an Deus sit objectum beatificum prout in se est summum bonum, propter se amabile amore amicitiae, an vero ut est summum bonum ipsius beati amabile amore concupiscentiæ : sed hoc etiam omitto, quia involvit multa, quæ postea dicenda sunt de modo appetendi beatitudinem : solumque breviter suppono ex dictis, Deum ut simpliciter est summum bonum, summe amabile, omni ratione esse objectum nostræ beatitudinis : nam quod illud objectum sit maxime amabile ipsi beato tanquam summum bonum ejus, per se notum videtur, quia nihil est amabilius homini ipsa beatitudine. Propter quod dixit Anselmus, libro de Casu diabol, cap. 4, ex commodis constare beatitudinem amari tanquam bonum concupitum. Quod vero Deus etiam ut objectum beatificum, sit summum bonum propter se maxime diligendum, docuit idem D. Thomas, ibid., quæst. 4. Ratio etiam est

clara, quia Deus sub hac ratione etiam est finis ultimus hominis, in quem ipsa etiam hominis beatitudo referri debet. Denique, quia beatitudo est satietas amoris, et ideo satiari debet, non solum amorem concupiscentiæ, sed etiam amorem amicitiae perfectum : oportet ergo ut objectum illius sit tale bonum quod utrumque amorem satiari possit. Quomodo autem hoc faciat Deus, quando a beatis perfecte possidetur, explicabitur tractando de consecutione hujus objecti, quæ est nostra beatitudo.

DISPUTATIO VI.

DE ESSENTIA FORMALIS BEATITUDINIS QUOAD GENUS ET SUBSTANTIAM EJUS ET PERFECTIONEM, QUAM PONIT IN ESSENTIA ANIMÆ, ETC.

Postquam dictum est de objecto beatitudinis, sequitur ut de formali beatitudine dicamus; et quoniam supra ostensum est, illam esse, vel esse possibilem, inquirendum superest quid sit : circa quam quæstionem tria hic explicabimus. Primum, quid sit proximum hujus beatitudinis subjectum : ostendimus enim in superioribus, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, et non secundum corpus : in anima vero sunt et substantia, et potentiæ. Hic ergo tractandum est, an beatitudo sit immediate in substantia animæ, vel in potentia. Ut autem absteineam a quadam physica quæstione, illud intelligo esse immediate in substantia animæ, quod illi soli proxime inest; illud vero in potentia, quod non inest animæ, nisi mediante potentia, sive simul attingat ipsammet substantiam animæ, sive non, nam hoc de ipsis etiam operationibus animæ in quæstione versatur quæ ad præsens non refert. Secundo hinc constabit sub quo genere collocanda sit beatitudo formalis : de differentia autem specifica disputatione sequenti dicemus. Tertio hinc consequenter declarabitur, quænam perfectio tribuatur substantiæ animæ in beatitudine. Est autem observandum ultimo, doctrinam hujus disputationis communem esse omni beatitudini tam imperfectæ, quam perfectæ, vitæ præsentis vel futuræ; tamen, præcipue trademus illam de beatitudine perfecta vitæ futuræ, et poterit facile ad alias accommodari.

SECTIO I.

Utrum beatitudo nostra sit ipse Deus, ut illapsus et unitus substantiæ animæ nostræ : aut quam perfectionem in illa ponat.

1. In hac quæstione tractanda est celebris opinio Henrici de Ganb, quodlibet 1, 3, q. 12, qui dicit, beatitudinem nostram principaliter esse in substantia animæ, esseque aliquid increatum, nempe divinitatem ipsam, quæ ita illabitur, et unitur substantiæ animæ, ut per ipsam illam maxime perficiat, et in se quodammodo transire faciat. Ita refert late Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 2, et attingit num. 2, dist. 26, quæst. 7, Soto, dist. 49, quæst. 1, art. 3, Hervæus, titulo de Beatitudine, quæst. 1, et Medina hic, qui Henrico tribuit quod in hoc solo ponat beatitudinem essentialem, et ideo Medina temeritatis damnat hanc sententiam, quoniam Benedictus XI tradit, nos fore beatos videndo et fruendo Deo. Sed Henrici opinio nullam notam meretur, ille enim non excludit operationes, sed potius dicit vi amoris beatifici fieri ut anima quodammodo transformetur in Deum, et ideo Deus illabitur altiori modo substantiæ ejus. Ex quo dicit ulterius consequi, ut perfectius illabatur potentiis, et per consequens etiam animæ uniatur : unde in quodlibet 6, quæst. 6, litt. Y, dicit hunc illapsus prius fieri in potentia, et inde redundare ad substantiam. In priori vero loco significat inchoari per potentias, perfici vero in substantia, et inde ulterius redundare in majorem perfectionem potentiarum : simpliciter tamen dicit principaliter consistere in illo illapsu, qui sit circa substantiam animæ.

2. Fundamentum hujus sententiæ est sumpsum ex illo Dionysii, cap. 7, de Ecclesi. Hierarchia, quod amor habet vim transformandi amantem in amatum : ubi ait Hugo de Sancto Victore, amantem quodammodo a se exire, et ita in amantem exire, et quoad fieri possit, unum cum ipso efficiatur ; sed, inquit Henricus, hoc non potest fieri inter Deum et animam nisi per incircumcessionem, non animæ illabentis in Deum, quia hoc impossibile est : ergo Dei illabentis in animam ; ergo maxima animæ perfectio consistit in hoc illapsu divinitatis in ipsam, verum hic illapsus perfectissimus est in substantia animæ, tum quia ex parte subjecti est primum in anima, tum etiam quia quodammodo ultimum, nam ibi in radice complectitur omnes potentias. Item est imme-

diator, quia inter animam et Deum nihil mediat, sed immediate junguntur : item per operationem solum unitur objective, quæ est unio valde extrinseca, et non requirit intimam præsentiam Dei in anima : at vero secundum hunc modum unitur realiter per seipsum, et tandem in hoc illapsu non unitur secundum specialem rationem veri, aut boni, sed secundum ipsammet rationem Deitatis : in hoc ergo consistit essentia beatitudinis. Ex quo fit ut beatitudo sit aliquid increatum, quia est Deus ipse ut nobis unitus, quod etiam pertinet ad perfectionem nostræ beatitudinis. Nec contra hanc sententiam sic expositam procedit illa definitio Benedicti, quia ille non intendit definire in quo consistat essentia beatitudinis, sed solum docere quod videndo et fruendo erimus beati.

3. Et hæc res, quæ ab Henrico obscurissima traditur, ut a nobis distincte explicetur, tria faciendæ sunt. Primo quænam unio sit possibilis, vel futura sit inter substantiam animæ et divinitatis. Secundo, quæ perfectiones formales futuræ sint in substantia animæ ex statu beatitudinis. Tertio, an, et quomodo pertineant ad essentialiam beatitudinis ; ex quibus tandem in num. 21, constabit quid de opinione Henrici sentiendum sit.

PUNCTUM I.

De unione inter Deum et substantiam animæ beate.

4. Dico primo. Impossibile est Deum in se uniri speciali modo substantiæ animæ nostræ, nullo interveniente dono, vel effectu creato, quem Deus in anima efficiat, ratione cujus dicitur specialiter esse in illa. Hanc conclusionem docet Scotus et alii contra Henricum, sed non satis constat Henricum docuisse contrarium, nam licet interdum id significet, tamen agens de hoc illapsu dicit, fieri per gratiam et quasdam divinas dispositiones. Quidquid vero sit de mente illius, probatur conclusio unica ratione, quia Deus quatenus conservat animam in suo esse substantiali, intime est in illa, seu illabitur illi per essentialiam, præsentiam et potentiam suam : ergo præter hanc unionem non potest intelligi alia major inter substantiam animæ et divinitatem, nisi facta aliqua mutatione, vel in divinitate, vel in anima : nam quæ immutata manent eodem modo perseverant : ergo non possunt habere majorem unionem realem quam antea : sed talis mutatio non potest esse in divinitate, ut per se constat : ergo necesse est ut sit in anima, mutatio

enim in anima non fit nisi per aliquem effectum realem : ergo non potest intelligi novus illapsus Dei in substantiam animæ, nisi Deus in illa efficiat novum aliquem effectum.

5. Dicunt aliqui, mutari animam non quia in illa fiat aliqua qualitas, sed quia novo modo se habet. Sed inquiri quid sit ille modus. Responderi potest primo esse quamdam majorem penetrationem cum essentia Dei : sed hæc tantum verba sunt, quia essentia divinitatis intime est in essentia animæ ex vi suæ immensitatis et actionis, qua illa conservat in esse, ita ut illa veluti mutua præsentia, et indistantia utriusque substantiæ in se sit summa, quæ concipi potest, et consequenter nec potest recipere magis, nec minus formaliter, et in se, sed solum ratione alicujus novi effectus.

6. Aliter dici potest illum modum esse novam unionem animæ ad divinitatem, sicut dicimus in mysterio incarnationis. Sed hoc etiam nullam habet probabilitatem, inquiri enim an illa unio sit substantialis, vel accidentalis : primum dici non potest, alias ex anima, et divinitate fieret una substantia composita, sicut fit ex humanitate, et Verbo divino: esset ergo vel una natura vel una persona, seu substantia composita, quia, ut ex materia de incarnatione constat, omnis substantialis unio, et compositio in his duobus membris comprehenditur : neutrum autem affirmari potest sine errore, quia unio in unam naturam repugnat Deo secundum principia fidei : unio vero in subsistentia esset hypostatica. Secundum vero de unione accidentali, quæ sit vera et physica, eodem fere modo excludi potest, quia etiam ex hac unione necesse est ut resultet unicum compositum accidentale, quod esset absurdissimum ponere, resultans ex divinitate et substantia animæ, quinimo nec inter substantias creatas invenitur, nec facile concipitur aliqua unio accidentalis, quæ non sit medio aliquo accidente, nam si substantiæ sunt, quæ immediate uniuntur, et unio, quæ intercedit immediate in substantia, et terminatur ad substantiam ut sic, non videtur posse componere nisi unam substantiam ex duplici substantia, et hoc est esse compositionem substantialem : et id constabit facta inductione in rebus omnibus, quas experimur, ut, verbi gratia, in exemplo illo de ferro candenti, quo hic utitur Henricus, non intelligitur ignis magis uniri ferro, nisi quia illud magis afficit suis qualitatibus, vel quia secundum præsentiam localem magis penetrat illud per poros, quæ non est vera unio, sed juxtapositio. Et confirma-

tur, nam etiam hæc unio inter duo intelligi non potest, nisi intercedat inter unibilia aliqua habitudo, vel causalitas, vel dependentia unius ab alio si sit immediata unio: vel utriusque ab alio : tertio, si in illo fiat unio : et ideo in unione hypostatica intelligimus humanitatem pendere a Verbo tanquam a termino substantiali : at vero, seclusa dependentia animæ a Deo ut a causa prima, nulla alia intelligi potest in substantia ejus : ergo nec etiam potest intelligi quomodo, vel sub qua ratione nova illa unio sine alio novo effectu terminetur ad Deum, quia nec terminatur ad illum ut ad actum suum, nec ut ad sustentantem suum esse, aut aliquo alio modo, qui explicari possit.

7. Sed dicunt tandem illum modum posse esse verum, quamvis nobis sit incognitus et ineffabilis. Sed respondetur primo, rationes factas non solum probare illum modum non intelligi seu explicari, sed etiam positive ostendere nihil esse posse, quod habeat rationem entis : secundo hæc mysteria inenarrabilia fingenda non sunt sine aliquo fundamento : hic autem nullus prorsus est. Opponunt vero de unione, quæ est inter essentiam divinam, et intellectum in ordine ad visionem beatam; verumtamen de hac dicam infra, seclusa qualitate luminis gloriæ, non intercedere ibi aliam formalem unionem, quæ sit vera, et realis propter easdem rationes.

8. Dices secundo. Medio aliquo effectu, vel dono gratiæ, possibilis est, et de facto existit specialis illapsus essentiæ divinæ in substantiam animæ nostræ. Hæc conclusio supponenda potius quam probanda est ex materia de gratia : est enim verissima sententia D. Thomæ, quam docet 1, 2, quæstione 110, articulis 3 et 4, gratiam sanctificantem esse in substantia animæ : ratione ergo hujus gratiæ dicitur divinitas specialiter habitare in substantia animæ, non solum secundum participationem suam, quæ est ipsa gratia, sed etiam secundum seipsam, ita ut licet ratio præsentia, seu vinculi sit gratia ipsa, tamen divinitas vere ibi adsit, juxta illud Joan. 14: *ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus*; primo quidem, quia per gratiam participat anima nostra speciali modo divinam naturam, atque deificatur et ad novum ordinem supernaturalem elevatur; et ideo ratione hujus esse supernaturalis fit illi divinitas intime præsens non titulo ac ratione. Secundo, hinc etiam fit ut per gratiam sanctificetur anima, ut Deus in illa habitet tanquam in templo suo, in quo spe-

cialiter colatur per cognitionem et amorem, qui in ipsa gratia principaliter radicitur et fundatur, ut significavit D. Thomas, 1 part., quæstione 43, articulo 3. Ac denique tertio intercedit speciale vinculum amicitia, ratione cujus Deus illabitur animæ, non solum ut gratiam conservet, sed etiam ut ipsam animam adjuvet, protegat, ac promoveat, eique quantum amicitia talis postulat, jungatur : et hoc significant citata verba Christi : *Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus*; et illa Pauli Romanorum 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

9. Dico tertio. Hæc unio, seu illapsus divinitatis in substantiam animæ manet in beatitudine supernaturali. Hæc conclusio est certissima, supposita alia sententia, quod gratia sanctificans sit in essentia animæ; et ita docent omnes theologi, qui prædictam sententiam tenent: imo gloriam nihil aliud esse dicunt, quam gratiam consummatam. Nec Henricus multum differt ab hac assertionem; nam expresse dicit Deum esse in essentia animæ per gloriam, quæ est gratia consummata; nec refert quod idem Henricus, quodlib. 4, quæst. 10, sentit, gratiam non distingui re a charitate, nam etiam opinatur voluntatem non distingui re a substantia animæ, et consequenter dicit eandem qualitatem, ut est gratia, esse in substantia animæ, ut vero charitas, esse in voluntate. Ratione etiam probatur conclusio, quia hæc gratia est magna perfectio animæ in essentiam ejus, et nullam imperfectionem includit beatitudini repugnantem: quin potius ad perfectionem illius status spectat, ut anima jungatur Deo quoad fieri possit non solum per potentias, sed etiam per substantiam suam.

10. Dicunt aliqui, hanc unionem fieri in via per donum creatum propter imperfectionem status, et ideo in patria debere fieri altiori modo. Sed hoc esse falsum constat ex dictis, non enim fit hæc unio per donum creatum, nisi quia aliter fieri non posset, seclusa hypostatica unione: donum autem gratiæ est perfectissimum, et supremi ordinis, nam per illud efficiamur *consortes divinæ naturæ* 2, Petr. 1, ergo per idem donum fit hæc unio in patria. Quod confirmatur et declaratur, quia gratia in ordine supernaturali confert veluti substantiale esse, et comparatur ad alias virtutes infusas, sicut essentia ad facultates suas: si ergo in patria manet charitas, ut vere manet, multo magis manet gratia ratione cujus debetur cha-

ritas, et aliæ virtutes. Deinde in patria manet justitia, quia in via anima justificata est: principalis autem justificatio fit per infusionem gratiæ et donorum. Tandem per gratiam acquirimus jus ad beatitudinem, nam per illam efficiamur filii et hæredes: non potest igitur amitti gratia comparata hæreditate; neque in his, quæ diximus, superest aliqua difficultas solvenda.

PUNCTUM II.

De unione inter Deum et animam per dona accidentalia.

11. *Primus modus unionis per dona non videtur impossibilis.* — Sed non occurrit explicandum quod secundo loco propositum est: an scilicet in beatitudine fiat novus aliquis illapsus divinitatis in substantiam animæ: tribus autem modis intelligi potest fieri: primo per nova dona, seu qualitates infusas in essentia animæ: et hunc modum indicat Henricus supra, dixit enim, in anima beata non apparere nisi divinas dispositiones, et ideo Deus illi specialiter illabitur. Quæ sententia non potest demonstrari impossibilis: cur enim non potest Deus plures qualitates divinas et supernaturales infundere in substantiam animæ: ita enim multi probabiliter censent characteres esse supernaturales qualitates inhærentes substantiæ animæ, et perficientes ipsam formaliter: ergo eadem ratione erit Deo possibile alias qualitates similes aut dissimiles animæ infundere: quod si hoc possibile est, quomodo ostendi poterit non ita fieri, eo vel maxime, quod in corporibus gloriosis ponunt theologi quatuor dotes, quæ, vel omnes, vel plures sunt qualitates supernaturaliter perficientes corpus: ergo fortasse ita sunt plures qualitates in substantia animæ.

12. Nihilominus non censeo, esse aliquod sufficiens fundamentum ad hoc asserendum: nec enim ab aliis theologis asseritur, nec alia graviore auctoritate fundari potest. Deinde nulla est necessitas, vel probabilis ratio ad ponendas has qualitates, quia per gratiam fit anima particeps divinæ naturæ ut natura est: per lumen autem gloriæ, charitatem, et alias virtutes participat divinas operationes illas naturæ: ergo supervacaneum est fingere alias qualitates. Nec enim est eadem ratio de anima et corporibus beatis, nam in corpore ponuntur plures qualitates ad occurrendum defectibus et imperfectionibus corporis, ut impassibilitas ad impediendam corruptionem, agilitas

ad supplendam tarditatem, lumen ad expellendas tenebras : at vero anima per se est immortalis et impassibilis, et subtilissima, ac velocissima : per se etiam est actu intelligibilis et veluti quædam spiritalis lux, quæ altiori modo illuminatur per gratiam ipsam, et lumen gloriæ. Denique in sua natura per se est naturaliter pulcherrima, et supernaturaliter pulchrior efficitur, et sufficienter perficitur per gratiam, et dona, quæ illam comitantur : ergo supervacaneum est fingere alias qualitates præter gratiam. Nec ex caractere potest sumi argumentum, quia ille solum portatur ut habeat rationem signi et moralis potestatis, unde nec est necessarius in patria nisi quatenus ex via manet, nec pertinet ad perfectionem simpliciter, et a theologis non ponitur in anima Christi : unde sumitur confirmatio, quia nullus theologorum ponit aliquam qualitatem infusam animæ Christi ratione unionis, præter gratiam sanctificantem : ergo multo minus fingenda est in aliis animabus cujuscumque fidelis.

13. *Secundus modus dicte unionis per dona.* — Secundo modo intelligi potest hæc major unio vel novus illapsus divinitatis in substantiam animæ per majorem intensionem ipsius gratiæ. In quo modo duæ difficultates involvuntur. Prima, an in eodem subjecto gratia intendatur in ingressu beatitudinis ultra omnes gradus, quos habuit in termino viæ. Quæ difficultas pendet ex multis principiis pertinentibus ad materiam de gratia et de poenitentia, ut, verbi gratia, an omne augmentum gratiæ, quod homo meretur suis actibus, sive intensis, sive remissis, statim in hac vita detur, vel aliquid ejus in beatitudinem reservetur. Item, an merita mortificata per peccatum ita reviviscant per actum contritionis, ut statim redeat totus effectus eorum. Rursus, an per omne augmentum gratiæ, quod homo in hac vita meruit suis actibus, vel per Sacramenta obtinuit, aliquid ultra detur in ingressu beatitudinis ex liberalitate Dei, quæ præmiat ultra condignum. Denique etiam hoc pendet ex illa quæstione, an intentio gratiæ, et charitatis in via et patria sint ejusdem rationis, vel potius in beatitudine sit altioris modi et ordinis. Quia vero non possunt hæc omnia hoc loco disputari, suppositis iis, quæ aliis locis docui, simpliciter probabilius censeo hanc unionem per gratiam non crescere in beatitudine in eodem subjecto ultra eum gradum, ad quem toto tempore viæ pervenit, quia certum existimo intensionem gratiæ, vel charitatis

habitualis esse ejusdem rationis, imo eandem numero in via et in patria : quia manente eadem numero qualitate eodem modo subjecto inhærente, non potest intelligi varietas intensionis, nec est ulla ratio aut necessitas fingendi illam. Rursus existimo, quidquid gratiæ meretur homo in via statim dari, quia homo in eo statu est capax talis augmenti : at meritum in suo genere est sufficiens causa ejus, et Deus non differt mercedem si homo sit in statu capaci illius ; atque eadem ratione augmentum gratiæ, quod propter sacramenta ex opere operato dandum est, in via etiam datur, quia, remoto obice, statim sacramentum habet effectum suum ; obex autem necessario est in via tollendus, nam postea non erit locus poenitentiae. Denique existimo certum non dari aliquod augmentum gratiæ ultra omne meritum operantis, vel applicationem meritorum Christi per sacramenta, quia augmento gratiæ respondet augmentum beatitudinis essentialis, quæ non datur nisi juxta meritorum proportionem : nam, *quæ seminaverit homo, hæc et metet*, ut inferius fortasse in hac materia latius dicemus. Nullum ergo relinquitur principium, unde possit gratia augeri in ingressu beatitudinis, ultra omnem gradum, quem in via habuit.

14. *Tertius modus unionis per dona.* — Altera difficultas, quæ in hoc puncto insinuabatur, est, utrum admissa majori gratiæ intensione illa sufficiat ut Deus dicatur magis uniri, aut novo modo illabi substantiæ animæ. Quod aliis verbis quæri solet, an solius gratiæ augmentum sufficiat ad novam missionem invisibilem divinæ personæ : de qua re agitur, in 1 part., quæst. 43, et fere est quæstio de nomine, quæ nobis etiam non est necessaria, supposito quod diximus in priori difficultate : habet tamen locum in statu viæ, ubi est proprium tempus augendi gratiam. Lege D. Thomam, in illa quæst. 43, art. 1, ad 2, ubi significat hoc augmentum sufficere ad novam missionem, seu majorem unionem. Et revera non est cur hoc negetur, servata proportione : nam cum hæc unio non fiat, nisi medio dono creato, quod illud fuerit perfectius, eo crescit unio suo modo.

15. Tertio modo intelligi potest perfici in beatitudine hanc unionem, seu illapsus Dei in animam, non per intensionem, sed per additionem alicujus perfectionis alterius ordinis, ratione cujus dicitur illa gratia esse consummata, quæ prius erat tantum inchoata : et ideo dicitur etiam gratia perfecta, et vocatur etiam

gloria : et hoc modo dicunt aliqui augeri, et novo modo perfici hunc illapsus in beatitudine. Quod si inquiras, quænam sit hæc perfectio, quæ gratiæ additur, dicunt esse inamissibilitatem, nam in via erat in statu corruptibili, in patria vero fit inamissibilis.

16. *Inamissibilitas gratiæ, seu impeccabilitas, unde.* — Sed hæc sententia mihi non probatur, quia non potest intelligi nova unio Dei cum substantia animæ, nisi in ipsamet animæ essentia fiat aliquis novus realis effectus, vel addatur aliqua perfectio, quæ sit intrinseca ipsi gratiæ, et in substantia animæ inhæreat. Quod facile probari potest ex dictis, numero 4, in prima conclusione : nam non potest intelligi novus modus, vel nova perfectio illius unionis, sine novo effectu, vel perfectione facta in eadem animæ essentia : hujusmodi autem perfectio intelligi non potest in gratia ipsa, nisi per modum intentionis, sicut nec intelligi potest in aliis qualitatibus in quibus quoad hoc eadem est ratio. Quod autem de inamissibilitate dicitur, non obstat, quia hæc inamissibilitas gratiæ non dicit aliquam perfectionem propriam, et intrinsecam ipsius gratiæ, quæ sit in essentia animæ, sed dicit conjunctionem gratiæ cum visione beatifica, et amore necessario ex illa resultante : gratia enim non est ex se amissibilis per aliquam formam sibi repugnantem, quæ sit in essentia animæ, nam solam privationem habet formaliter sibi oppositam : unde ex se ac præcise considerando gratiam ut in essentia animæ existente non habet unde amittatur. Solum ergo amitti potest per peccatum, quod per potentias animæ committitur. Per id ergo, per quod ita rectificantur hæc potentiæ ut fiant incapaces peccati, per illud ipsum fit gratia inamissibilis ; beatus autem fit incapax peccati per visionem, et amorem, et non per gratiam ut existentem in essentia animæ, sed quatenus illi conjungitur visio ; ergo inamissibilitas non addit perfectionem aliquam intrinsecam in essentia animæ, sed solam conjunctionem cum visione beata, et quamdam denominationem inde resultantem : ergo hoc non sufficit ad intelligendum novum illapsus, vel perfectiorem unionem Dei cum essentia animæ, sed solum cum potentia media aliqua operatione, ex qua resultat, ut dixi, ut gratia sit inamissibilis. Et idem dicendum est de illis denominationibus, scilicet, *gratia consummata, perfecta gloria* : nam hæc omnia nihil aliud dicunt quam ipsam gratiam, ut jam conjunctam suo fini per actualem visionem et consecutionem.

17. Ex his ergo omnibus concludo primo, non fieri in patria novum illapsus Dei in essentia animæ, præter omnem illum, qui in via factus fuerat. Quod patet a sufficienti enumeratione omnium modorum, quibus poterat intelligi hic novus illapsus.

Expeditur tertium punctum partis secundæ. — Corollarium.

18. Secundo concludo, respondendo simul ad tertiam partem quæstionis supra positam in numero 3, beatitudinem nostram, si proprie loquamur, nec totaliter, nec principaliter consistere in illapsu, nec in aliqua perfectione, quæ in essentia animæ existat. Ita sentiunt reliqui theologii, præter Henricum ; et probandum est hoc latius in sequenti sectione, ubi ostendemus beatitudinem consistere in operatione : nam gratia, quæ est in essentia animæ, solum est per modum actus primi, et ideo non potest habere rationem beatitudinis. Quod præterea ita declaratur et probatur, quanta essentialis beatitudo nec in hac vita, nec in purgatorio obtinetur, sed expectatur postea consequenda : at vero hæc unio per gratiam, quæ est in essentia animæ, solum in hac vita, et in purgatorio comparatur cum tota perfectione, quam in essentia animæ ponit : ergo. Deinde in Christo Domino perfectior est unio, et illapsus divinitatis in substantiam animæ per unionem hypostaticam, quam sit in nobis per gratiam habitualem ; et tamen ille non est beatus per hypostaticam unionem, sed per aliquam aliam unionem consequentem illam : quin etiam Deus ipse, quamvis sit suum esse, suumque intelligere, tamen prout hæc concipiuntur a nobis ratione distincta, non intelligimus eum esse beatum existendo, sed se videndo et fruendo, quia ut sic intelligitur constitutus in perfecto actu secundo et ultimo. Sic igitur, cum nostra beatitudo formalis sit participatio divinæ beatitudinis, non consistit in quacumque existentia Dei in nobis, quæ per gratiam fiat, sed in consecutione ipsius Dei per aliquem actum ultimum.

19. Tertio concluditur ex dictis, respondendo directe ad titulum quæstionis, beatitudinem formalem non esse Deum ipsum ut unitum essentiæ animæ nostræ. Probatur ex dictis, quia Deus per seipsum non habet unionem aliquam formalem cum anima nostra : ergo per se non potest illam formaliter beatificare, quia formalis beatitudo est perfectio ipsius beati. Rursus, gratia habitualis, per