

tandum talem defectum. Objiciunt alii, nam posset Deus hominem actualiter peccantem ad se videndum elevare, sed tunc simul esset peccatum cum visione: ergo. Respondetur negando minorem, in eo enim casu primum esse visionis, esset primum non esse peccati; neque enim posset Deus necessitate voluntatem ad perseverandum in actu peccati; vel certe si necessitaret, jam non esset peccatum; neque etiam potest voluntas libertate sua magis conservare actuale peccatum simul cum visione, quam inchoare illud, eadem enim est utriusque ratio.

23. *An possit saltem habituale peccatum cum visione conservari.* — Hinc secundo et ultimo inquiri potest in hoc dubio, an de potentia absoluta possit Deus saltem efficere, ut simul cum visione maneat peccatum habituale: quibusdam enim videtur hoc etiam implicare contradictionem, vel quia visio ex se, et natura sua facit voluntatem rectam, vel quia repugnat Deo tantum donum tribuere homini iniquo, et sibi inimico, cum odio sint Deo impius, et impietas ejus. Sap. 14. Item, quia alias talis homo et esset beatus, quia haberet visionem Dei; et non esset beatus, quia esset in peccato. Aliis vero videtur hoc fieri posse de potentia absoluta, Medinae, citato articulo 4, conel. 3, significat, Durando, in 4, dist. 49, quaestione quarta, et mihi videtur probabilius, quia neque physice, neque moraliter invenio repugnantiam, seu contradictionem. Physice dicuntur ea repugnare, quae in propriis, seu intrinsicis rationibus, et formalibus affectionibus contradictionem involvunt; hoc autem non reperitur in praesenti, quia visio formaliter tantum est perfectio intellectus, et non redundat necessario in essentiam animae, vel voluntatem, in quibus peccatum formaliter existit, quatenus includit privationem gratiae et aversionem voluntatis.

24. Dices: licet non sit necessarium posita visione infundi gratiam in essentiam animae, tamen necesse est, ut ex vi visionis sit debita talis gratia: ergo etiamsi maneat carentia gratiae: ergo etiamsi maneat carentia gratiae, tamen non poterit manere sub ratione privationis, sed tantum sub ratione purae negationis: ergo non potest sub ratione culpae manere. Respondetur imprimis, non proprie deberi gratiam ratione visionis; sed potius visionem deberi ratione gratiae: proprie vero dicendum visionem natura sua supponere gratiam; non est autem repugnantia quod homo ratione culpae sit dignus carentia gratiae, et visionis, quae ad

illam ex natura rei debetur dignitate, seu debito morali, et tamen quod Deus non ablata ipsa culpa det aliquod donum homini, etiam si sit illo indignus, et tunc carentia gratiae non tantum duraret in ratione negationis, sed etiam privationis, quia esset homini voluntaria per relationem ad actum praeteritum, et esset debita debito morali ratione culpae nondum remissae: nec repugnant simul haec duo, scilicet quod aliqua forma quodammodo sit debita naturaliter secundum proportionem ad naturam, vel ad aliquem actum, et tamen quod privatio ejus sit alio titulo debita debito morali ratione culpae. Atque etiam haec ratio procedit de voluntate, cujus obliquitas non necessario tollitur formaliter per visionem: neque obstat quod posita visione necessario constituitur voluntas in eo statu, in quo non potest peccare, quae videtur summa ejus rectitudo, per quam tollitur omnis relatio, et moralis conversio ad peccatum, hoc, inquam, non obstat, quia illa rectitudo ex visione provenit quasi objective tantum; et ex parte voluntatis solum est quaedam inclinatio naturalis ad bonum: per haec autem non destruitur formaliter moralis habitudo, seu conversio ad peccatum commissum non retractatum, neque remissum: maxime, quia ipsa actualis dilectio non habet formalem, et immediatam repugnantiam cum habituali culpa: ergo multo magis illa aptitudinalis, seu objectiva rectitudo voluntatis non est immediate repugnans cum culpa habituali physice: igitur nulla est in hoc implicatio contradictionis; moraliter autem videtur illud repugnare, quia involvit aliquid turpe, seu honestati contrarium, quale est mentiri Deum, et hujusmodi etiam repugnantia non est in praesenti, quia licet Deus odio habeat peccatorem, ut peccator est, id est, culpam ejus detestando; potest tamen amare eum, qui peccator est, eique benefacere non tantum naturalia dona, sed etiam supernaturalia conferendo; sicut nunc dat peccatori fidem, et spem, et interdum donum prophetiae, et alia similia, posset ergo similiter dare visionem, maxime pro aliquo tempore, in quo nec contra justitiam faceret, cum sit dominus donorum suorum, neque contra aliquam aliam virtutem, quia si id vellet facere, non deesset Deo honesta aliqua ratio, propter quam id faceret. An vero in eo casu dicendus esset ille homo beatus, necne, quaestio esse potest de modo loquendi: dici tamen posset fore tunc beatum quoad essentiam, non vero quoad statum et perfectionem beatitudinis, quae requi-

rit omnium honorum aggregationem, ut in suo statu perfecto constituta sit.

## SECTIO II.

*Quibus virtutibus ornatur voluntas Beatorum.*

1. *Prima dubitandi ratio.* — *Secunda ratio.* — Ratio dubii oritur primo ex dictis praecedenti sectione, nam si voluntas illa peccare non potest, nulla indiget virtute, quia virtus circa difficile versatur: in illo autem statu nulla difficultas est in bono operando. Secundo, esto sit tibi necessaria aliqua virtus, sufficere charitas, tum quia beati omnia operantur perfectissimo modo: ergo immediate referunt omnia in Deum, ut finem supernaturalem: ergo sufficit illis charitas ad supplenda omnia: tum etiam, quia in illis non est spes, neque virtutes morales, quia non exercent actus earum, praesertim temperantiae et fortitudinis, quia neque habent pericula, in quibus fortiter se gerant, neque passiones alias quas vincant.

2. *Quaestio trimembris.* — *Durandi opinio quoad duo priora membra.* — In hac quaestione tria inquiri possunt. Primum an beatus retineat in patria omnes habitus virtutum, quos habuit in via. Secundum, an exerceat actus eorum. Tertium, an habeat virtutem aliquam, cujus non est capax in via. Circa primum et secundum multa dici possent, tamen quia aliis locis tractari solent, breviter expediam. Est ergo quorundam opinio, in patria non manere virtutes omnes morales, quae sunt in via: sic Durandus, in 3, d. 33, quaestione 4, nam quaedam ex his virtutibus (inquit) sunt in appetitu sensitivo, ut fortitudo et temperantia, et haec non manent in anima separata, quia non manet subjectum earum: nec necessarium putat reparari in resurrectione, quia non existimat fieri posse, ut eadem numero restituantur, neque oportere, ut aliae numero distinctae infundantur, cum ibi non sint necessariae ad exercendos actus, neque ad mortificandas passiones, quae in corporibus gloriosis erunt pacatissimae. De virtutibus autem voluntatis concedit quoad habitus manere in patria, si acquisitae sunt in via, quia subjectum earum manet, et non habent a quo corrumpantur: negat tamen ibi exercere actus suos, sed manere solum ad ornatum: et in hoc ultimo cum Durando sentiunt aliqui Thomistae.

3. *Communis opinio et vera.* — *Primum pronuntiatum pro habitibus virtutum.* — At vero communior sententia est, voluntates beatorum perfici omnibus virtutibus, et exer-

cere aliquos actus earum: quod si quae ex his virtutibus sunt in appetitu sensitivo, eas dicunt etiam futuras in beatis, quando in eis fuerit appetitus sensitivus, quod erit post resurrectionem. Haec est sententia D. Thomae, 1, 2, quaestione 67, art. 1, ex Augustino, 14, de Civitate, cap. 9, idem D. Thomae in 4, dist. 14, quaest. 1, art. 3, quaest. 3, Alensis, 4, part., quaest. 98, memb. 3, art. 3, § 1, qui adducit Augustinum, lib. 6, Musicae: idem sentiunt alii tum in 4, dist. 14, et in 3, dist. 33, praesertim Bonaventura, quaest. 6, Richardus, art. 1, quaest. 6, Gabriel, quaest. 1, art. 3, dub. 3. Quae sententia vera est, et sic explicanda. Nam primo dicendum est, omnes habitus virtutum qui sunt, vel esse possunt in voluntate viatorum, manere in voluntate quantum ad substantiam, seu entitatem eorum. Ratio est, quia omnes istae sunt virtutes, et perfectiones simpliciter, neque beatitudo includit perfectionem aliquam quae hanc excludat: nam potius beatitudo de se requirit omnem suppositi perfectionem ad suum complementum, neque haec virtutes in formali et essentiali sua ratione includunt aliquam imperfectionem perfectioni beatitudinis repugnantem: et ideo dixit D. Thomas manere virtutes morales in beatis quoad formale earum. Quod sic probatur secundo, quia omnes haec virtutes respiciunt bonum honestum ut sic, et inclinant, atque afficiunt voluntatem ad tale bonum, et de se augent virtutem operandi recte circa illud: hoc autem totum ad perfectionem spectat: atque hoc magis constabit ex sequentibus.

4. *Secundum pronuntiatum pro actibus.* — Secundo dicendum est, omnes has virtutes posse exercere aliquem actum in beatitudine, alioqui videri possent superfluae, neque fere esset major ratio, ob quam illae manerent potius quam fides, imo non essent censendae virtutes, ac perfectiones simpliciter, si in opposito, ac perfectissimo statu nihil possent operari. Ratione sic declaratur, quia sicut voluntas essentialiter est appetitus tendens in bonum, cujus primarius actus est amor, ad quem alii consequuntur, ita virtutes voluntatis, quae illam perficiunt modo illi accommodato, sunt veluti affectiones quaedam optimi, quod est honestum: ergo primario inclinant illam ad amandum hujusmodi bonum, et consequenter ut illud desideret, si illo caret, et illud exequatur, saltem si potest, et oportet, vel illo gaudeat, si jam illud possidet: ex quibus actibus saltem amor et gaudium tales sunt, ut nullam

includant imperfectionem : possunt ergo haberi in quocumque statu perfectissimo circa quocumque bonum sub quocumque honesto motivo : ergo nulla potest excogitari virtus in voluntate, quæ non possit habere actum perfectum in beatitudine. Quod posset inductione explicari, nam hoc supra explicatum reliquimus in virtute spei, quæ maxime videri posset repugnare statui beatorum. Atque idem est de fortitudine : nam martyr, verbi gratia, maxime gaudet quod se fortiter gesserit in tolerandis doloribus, et superandis periculis, qui actus si fiat ex motivo et honestate illius virtutis, ad fortitudinem spectat : sic etiam D. Thomas, in 4, ubi supra dixit, manere pœnitentiam in beatis, qui licet non doleant de peccatis commissis, gaudent tamen de satisfactione Deo facta et remissione consecuta.

5. *Tertium pronuntiatum limitans secundum.* — Tertio dicendum, has virtutes non posse in patria exercere omnes actus, quos efficiunt in via. Patet simili inductione in spe et pœnitentia : et idem est de temperantia et fortitudine, de quibus propterea dixit D. Thomas non manere, quia non manet omnino illa materia, circa quam possunt exercere aliquos actus. Et hæc est ratio hujus assertionis, scilicet quia hic aliqui sunt hujusmodi actus, qui includunt, vel supponunt imperfectionem ex parte objecti, scilicet vel absentiam alicujus boni, vel præsentiam alicujus mali.

6. *Primum corollarium ex dictis.* — Atque hinc intelligitur primo, quando aliquæ ex his virtutibus negantur esse in beatis, ut in aliquo sensu hoc verum sit, non esse intelligendum de ipsa virtute secundum se, et quoad entitatem ejus, sed ut connotat habitudinem ad aliquem actum imperfectum cum proxima aptitudine, et dispositione ad faciendum illum, sic enim non est spes in beatis, etc. Et eodem modo negari potest quod sit in eis continentia, quia hæc vox significat virtutem in statu imperfecto : sicut etiam simpliciter negari potest quod maneat in beatis potestas peccandi, etsi maneat voluntas creata, quia non manet jam ita disposita ut possit deficere. Quod si quis credat, habitum virtutis per diversum modum gradus, seu entitatis partialis esse principium diversorum actuum ; consequenter dicere posset manere secundum eum gradum, vel entitatem, quæ est principium actus perfecti, non vero quoad alium gradum, vel partialem entitatem, quæ est principium actus imperfecti, et repugnantis illi statui ; tamen quia communis est, eundem habitum indivisibiliter esse

principium omnium actuum, præsertim cum illi actus inter se sint ita connexi, et unus ex alio oriatur ; ideo verius est, habitum quidem in se eundem omnino esse, et durare, et solum ob diversum statum, diversamque objecti applicationem, et repræsentationem diversos actus exercere, et in ordine ad illos diversas denominationes recipere.

7. *Secundum corollarium.* — Colligitur secundo, manere in beatis non tantum virtutes per se infusas, sed etiam acquisitas, quæ vel conservantur, si in via fuerunt acquisitæ, vel per accidens infunduntur, vel perficiuntur, si quid eis deerat, sicut supra dixi, disp. 8, sect. 2, de scientiis naturalibus, quia in eo statu debet esse natura omni ex parte perfecta, non solum gratuita, sed et connaturali perfectione. Atque eadem ratione idem dicendum censeo de habitibus appetitus, si qui in illo sint ; nam proprie, virtutes omnes etiam morales sunt primario in voluntate : quia ratio est eadem scilicet, quod appetitus, et omnes potentie sensitivæ debent in eo statu esse perfectæ omni perfectione sibi connaturali et proportionata. Item, quia ibi erunt perfectissimæ delectationes sensibiles, quibus beati utentur moderatissime, et secundum rectam rationem : neque refert quod ibi erunt omnes appetitus passionum moderatæ, et subordinatæ rectæ rationi, nam hoc ipsum fiet per intrinsecam virtutem et perfectionem, quia hic modus melior et perfectior est. Propter quam rationem dixi in materia de Incarnatione, disput. 19, has virtutes esse in Christi humanitate, sicut etiam fuerunt in Adamo in statu innocentie.

8. *Tertium corollarium.* — Tertio infertur, etiam esse futura in beatis illa tria Spiritus sancti dona, quæ ad voluntatem spectant : quod probari potest eadem ratione proportionaliter. Solum posset esse dubitatio de timore, de quo videri possunt quæ de Christo Domino dixi in citata materia, disp. 20, sect. 2, eadem enim est ratio de cæteris beatis.

9. *Circa tertium membrum questionis in num. 2, aliquorum opinio.* — Circa tertium punctum hujus questionis positum in n. 2, est opinio Richardi, in 4, d. 49, articulo 3, quæstione 7, qui tribuit beatis specialem virtutem, seu habitum voluntatis, quem ponit inter dotes animæ, quem dicit esse ad eliciendum actum securitatis : hunc enim existimat esse actum voluntatis, quatenus in ea est ratio irascibilis ; nam versatur, inquit, circa Deum ut est objectum summe bonum, et directe opponitur timori. Sic fere Bonaventura ibi a. 4,

quæst. 5, licet differat, quia non vocat illum actum securitatem, sed tensionem, seu comprehensionem. Ocam etiam et alii idem sentiunt : sed ego nullum video fundamentum.

10. Quare probabilius existimo nullum virtutis habitum infundi beatis in voluntate, qui non potuerit esse in eisdem in statu viæ quantum ad substantiam et entitatem ipsius habitus. Ratio est, quia omne honestum bonum, quod per visionem repræsentatur voluntati, potest etiam per fidem proponi, si non ad fruendum, saltem ad amandum et desiderandum, quia voluntas potest ferri in bonum secundum se, vel in bonum absens quacumque ratione cognitum : ergo voluntas in via est capax cujuscumque virtutis, quæ circa bonum honestum versetur : unde cum alias justitia, quæ per gratiam et cum gratia infunditur, sit essentialiter perfecta et integra, cum ea infunduntur voluntati omnes virtutes, quæ illam possunt perficere in ordine ad dilectionem cujuscumque boni honesti. In quo est magna differentia inter intellectum et voluntatem, quia status viæ, et status patriæ primo ac per se distinguuntur ex parte intellectus videntis, vel credentis, quia actus sunt essentialiter diversi, et requirunt omnino principia diversa, et ideo necesse est in intellectu aliquod lumen infundi in patria, quod non infunditur in via : in voluntate autem id non est necessarium, quia rectitudo voluntatis supponitur, et per se non differt essentialiter ab ea, quæ est in patria, sed solum perficitur vel accidentaliter, vel ex parte objecti consecuti ; neque actus ille securitatis, vel consecutionis est proprie actus distinctus, qui requirat specialem virtutem in voluntate : nam tentio, vel comprehensio, ut supra, disputatione 8, sectione 4, dictum est, vel solum est actus intellectus, vel si aliquo modo ad voluntatem spectat, nihil aliud est, quam uniri Deo per amorem perfectum : securitas vero, ut infra, disp. 14, latius, ex parte intellectus est cognitio perpetuitatis beatitudinis, et divinæ voluntatis, ac promissionis, vel carentia timoris, quæ nullum specialem actum dicit, vel perfectus amor, ac delectatio, quia circa beatitudinem sic proportionatam voluntas fertur sub ratione boni, et non desiderando, nec sperando : ergo amando, vel gaudendo de bono divino, vel de proprio commodo, et ad hos actus sufficiunt virtutes, seu habitus supra explicati : omnis autem alius actus est excogitatus sine fundamento, nam cum voluntas sit essentialiter appetitus, non potest ferri in bo-

num, nisi per modum affectus, vel appetentis ; ergo per amorem, vel gaudium.

## SECTIO III.

*Utrum voluntas Beati necessario habeat complementum omnium desideriorum suorum.*

1. Ratio dubii est primo, quia in ipsamet essentiali Beatitudine non habet beatus quidquid perfectionis haberi potest : ergo semper habet quod amplius desideret, nec potest beatitudo ipsa omnino hoc desiderium excludere : quomodo posset intelligi illud 1, Petri 1 : *In quem desiderant Angeli prospicere* : quia semper desiderant magis, ac magis videre. Secundo in cæteris bonis non semper habent Beati perfectionem completam, nam imprimis deest illis corporis beatitudo, quam desiderant, ut colligitur ex Apocal. 6, et idem dici potest de aliis bonis externis, ut est societas aliquorum, et salus eorum, quos amant, etc., qua ratio in Angelis sanctis sicut interdum est oratio, quæ non impetrat, ita possunt esse desideria quæ non implentur : et anima Christi Domini, præsertim tempore viæ, fuerunt similia desideria, quamvis tunc fuerit beata : ergo beatitudo non omnino excludit hunc actum, neque omni ex parte satiat voluntatem. Et ratio adjungitur potest, quia beatitudo non necessario secum affert aggregationem omnium bonorum, quæ voluntas appetere potest.

2. In contrarium est doctrina Augustini, 13, de Trinit., cap. 5, dicentis : *Omnes Beati habent quod volunt, quamvis non omnes, qui habent quod volunt, continuo sint Beati* : unde concludit illam sententiam : *Beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult*, et, cap. 7, subjungit : *In illa beatitudine perfecta quidquid ambitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit*. Eademque doctrinam habet D. Thomas, art. 4, quæst. 5, et sumitur ex Aristotele, 1 Ethic., cap. 7, dicente felicitatem esse *perfectum bonum sufficiens, et nullius rei indigens*, quod repetit libr. 10, cap. 6. Imo Scriptura sacra videtur hoc sæpe docere, psalm. 16 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua*, et aliis locis, quæ supra, disp. 9, sect. 3, de gaudio et delectatione dicta sunt. Ratio est, quia desiderium, quod non impletur, affligit animam, et supponit imperfectionem, nam est de bono nondum habito, quod bonum vel est desideranti conveniens secundum præsentem statum, vel non : si est, quomodo deesse potest beato ? Si non est, quomodo potest ab illo desiderari,

cum non possit nisi ordinatissimos actus habere? Tandem qui desiderat, adhuc est in via; beatitudo autem habet rationem ultimi termini: ergo necesse est secum afferat complementum omnium desideriorum.

3. In hac re id, quod probant rationes posteriori loco factæ, absolute, et simpliciter loquendo, verum est: indiget tamen explicatione et limitatione: unde est advertendum, sermonem esse posse vel de voluntate ut tendit in ipsum objectum beatificum, seu formalem consecutionem ejus, vel ut tendit in alia bona, vel sua, vel totius suppositi, vel aliorum, qui ad ipsum aliquo modo pertinent. Rursus dupliciter intelligi potest beatitudinem afferre complementum desideriorum, uno modo per se ipsam, alio modo radicaliter ut causa illorum: unde fit ut dupliciter possimus loqui de beatitudine, uno modo ratione essentialis illius, alio modo ratione status, qui includit omnem perfectionem concomitantem essentiali.

4. Dicendum primo, beatitudinem per se ipsam, ac formaliter satiari voluntatem quantum tendere potest in ipsum objectum beatificum, seu consecutionem ejus. Hoc est per se manifestum, et maxime probatur argumentis secundo loco factis, neque contra hoc procedit prima ratio dubitandi proposita, quia licet secundum remotam capacitatem quilibet beatus sit capax majoris perfectionis, tamen secundum proximam unusquisque habet, quantum habere potest, quantumque sibi debetur, et ideo nihil amplius desiderat, præsertim cum habeat voluntatem suam omnino conformem divinæ voluntati, et videat secundum divinam ordinationem, et providentiæ rationem talem beatitudinis gradum sibi destinatum: est ergo illo contentus, neque amplius desiderat. Nec verba illa ex epistola Petri citata habent illum sensum, sed eis indicatur quanto gaudio et affectu beati semper videant Deum, ut ibi omnes exponunt, et optime Beda, t. 8, lib. Var., quæst. 9.

5. Secundo dicendum est, essentiali beatitudinem non implere per seipsam formaliter omnem appetitum seu desiderium beati. Ita Scotus, in 4, d. 49, quæst. 6, art. 1, existimat tamen id esse contra D. Thomam, sed sine causa, ut ait Cajetanus, 1, 2, quæst. 5, art. 4, quia nunquam divus Thomas oppositum docuit, ut patet in illo art., et in 4, d. 49, q. 1, art. 1, quæst. 4, et res est adeo clara, ut vix possit esse de illa controversia: quia, ut sæpe dictum est, formalis beatitudo non est aggregatio bonorum omnium, quæ inesse possunt

beato, et quæ ab illo desiderari possunt: ergo præter illam formalem beatitudinem appetit beatus aliqua alia bona: ergo sola ipsa per se ac formaliter non satiat omnem appetitum beati.

6. Tertio dicendum, beatitudinem constituere hominem in eo statu, in quo habeat complementum omnium desideriorum suorum, atque ita radicaliter, et quasi fundamentaliter beatitudinem afferre hanc perfectionem, quamvis non simul, nec pro quovis tempore illam afferat, sed opportuno tempore juxta ordinem divinæ providentiæ. Priorem partem hujus assertionis probant argumenta quæ in n. 2 allata sunt, et facile probari potest ex dictis, disp. 6, sect. 3, de essentia beatitudinis: nam essentia rei est radix, et fons omnium proprietatum et perfectionum, quæ tali rei debentur: ergo similiter, etc. Posteriori vero partem hujus assertionis probant rationes dubitandi in principio positæ.

7. Sed advertendum est, quod licet status beatitudinis, si omni ex parte completus sit et perfectus, requirat etiam hanc perfectionem omni ex parte consummatam: tamen interdum reperiri essentiali beatitudinem absque perfectione completa illius status, ut nunc est in animabus beatis, quibus adhuc deest illa perfectio, quæ ex conjunctione ad corpora in illas redundabit, quia secundum divinæ providentiæ ordinem non fuit expediens simul beatificari totum hominem corpore et animo constitutum: quamdiu ergo status ille non est completus in qualibet perfectione intrinseca, vel extrinseca, potest intelligi in animabus beatis aliquod desiderium nondum completum, quia hoc non est contra essentiali beatitudinem, neque includit imperfectionem ejus, sed accidentaliter tantum beatitudinis, ut infra dicemus, disp. 13, sect. 1, n. 1.

8. *Desideria non sollicitant beatum.* — Est etiam advertendum, ut secundam rationem in contrarium factam obiter dissolvamus, hoc desiderium, quod interdum potest esse in beatis, etsi sit de bono nondum habito in re ipsa, tamen si absolutum est desiderium et efficax, quantum est ex parte beati, semper esse de bono suo tempore opportuno infallibiliter obtinendo: pro quo tempore a beato desideratur, et non antea, nam semper habet hoc desiderium juxta mensuram divinæ voluntatis, et subordinatum illi. Unde fit, ut ex tali desiderio nulla anxietas oriri possit, quia dilatio illius non est involuntaria, neque etiam est aliquis timor, quod suo tempore implendum

non sit, ex quibus oriri solet, ut desiderium non impletum affligat animam: est ergo ille actus per modum simplicis affectus habendi tale bonum convenienti tempore, quod etiam quodammodo censetur præsens in radice, et infallibili spe: quod si quæ videntur esse desideria in beatis de rebus, quæ nunquam fient, verbi gratia, de salute amici, qui non salvabitur, illa non sunt absoluta, nec simpliciter efficacia ex parte beatorum, sed solum sunt simplices affectus subordinati divinæ voluntati et providentiæ, quam magis cupiunt in omnibus rebus impleri; et ita id, quod juxta divinam voluntatem absolutam in hujusmodi rebus fit, est etiam magis conforme voluntati beati. De qua re videri possunt quæ in simili materia dixi tractando de voluntate Christi, 3 part., quæst. 8, disput. 38, ubi multa, quæ dicta sunt de actibus voluntatis Christi, applicari possunt ad voluntatem beatorum.

9. *Nec malum præsens illum contristat.* — Atque ex his a fortiori sequitur beatos non esse capaces tristitiæ, loquendo ex natura rei, et seclusis miraculis: quia si non possunt carere aliquo bono sibi debito et proportionato, multo minus possunt habere aliquod malum præsens, quod est proprium objectum tristitiæ, præsertim quia ex vi visionis beatæ tanto gaudio afficiuntur, et in tanto pretio habent illud bonum, quod possident, ut cætera omnia, quæ illi bono contraria sunt, quasi pro nihilo ducant. Rursus si aliqua mala interdum commiserunt, jam nullo modo illa considerant ut præsentia, sed abolita, et ideo licet ea odio habeant, non tamen dolent de eis, sed potius gaudent de illis bonis, quæ occasione illorum malorum Deus in eis est operatus. Denique cum in omnibus habeant suam voluntatem conformem divinæ, et omnia considerent sub ordine divinæ providentiæ, nihil est, quod eos contristet, sed potius valde delectantur contemplantes divinam sapientiam, et admirabilem providentiam in ipsis etiam malis, quæ in aliis fieri contingunt. Sic igitur est voluntas beatorum in omnibus perfecta.

## DISPUTATIO XI.

## DE DOTIBUS, AUREOLIS, ET FRUCTIBUS ANIMÆ BEATÆ.

In hac disputatione nulla fere nova res explicanda occurrit, quæ ad essentiali beatitudinem spectet, tamen ad materiæ complementum, et intelligendos theologos, qui de

hac re scribunt, oportet explicare quasdam metaphoricæ locutiones, quibus hæc beatitudo animarum sanctarum explicata est, et nonnihil etiam addere de accidentali gloria earum.

## SECTIO I.

*Utrum sint aliquæ dotes in anima beata, et quid, et quot sint.*

1. *Quid in præsentem significet Dos.* — Circa primum supponenda est metaphora hujus vocis, *Dos*, quia interdum habet generalem, et absolutam significationem, quomodo quælibet perfectio, et ornamentum viæ dicitur dos ejus: sic enim qui pollet ingenio, etc., dici solet ornatus magnis dotibus. Interdum vero sumitur hæc vox ex speciali metaphora matrimonii, id enim quod datur sponsæ in matrimonio ad sustentanda illius onera, solet dotis nomine appellari, et hinc translata est metaphora ad animam beatam, ut D. Thomas, in 4, dist. 49, art. 1, et ibi cæteri theologi, et habet fundamentum in Scriptura sacra, nam unio animæ cum Deo per charitatem, et justitiam desponsatio dicitur, 2, Cor. 11: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo, et Ephes. 5: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia: et idem dici potest de quacumque anima sancta: hoc autem spirituale matrimonium in statu viæ, quantum est ex vi ejus, non est omnino indissolubile, in patria vero fit omnino irrevocabile, et tunc proprie traducitur sponsa in domum sponsi. Et ideo theologi hanc metaphoram prosequentes addiderunt, tunc specialiter dotari, et ornari vel a Deo, ut a patre, vel a Christo, ut a sponso, non ad sustinenda onera illius matrimonii, quæ nulla sunt, sed ut condigne fruatur illo statu, de quo Apocal. 21, dicitur: *Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam sicut sponsam ornatam viro suo.**

2. *Primum consecrarium ex data explicatione, quando dentur dotes.* — In anima Christi et Angelis cur non sint dotes proprie. — Ex hac vocis explicatione facile intelligitur primo, dari dotes in animabus beatis quando dantur illis perfectiones, et dona illi statui, ac sponcioni spirituali accommodata. Solum est quod possit inquiri, quia sequitur etiam in anima Christi, et Angelis ponendas esse dotes, quod theologi non admittunt. Respondetur, quoad rem significatam non esse dubium quin tota illa perfectio, quæ in puris hominibus vocatur dos, sit in Christo et Angelis: metaphora au-