

autem non sequitur, si ponatur duo corpora in uno loco. Potest etiam dici, quod ad hoc, quod unum corpus sit in diversis locis, requiritur aliqua actio positiva, & sic aliqua virtus activa, non autem ad hoc quod duo corpora in uno loco, & ideo non est simile. Ad tertium dicendum, quod procedit ex falsa imaginatione, quia dimensiones illas esse eisdem dimensionibus loci potest intelligi positive vel negative: si positive falsum est, quia non sunt eadem alicui dimensionis loci, quia locus non habet dimensiones, ut patet 4. Physic. præter dimensiones locati. Si autem intelligatur negative, id est, non alia, verum eam, & tunc glossandum est, dimensiones illius corporis & alterius corporis, quia sunt in eodem loco, sunt idem dimensionibus loci, id est, non alia: quia non sunt dimensiones loci alia a dimensionibus locati, vel contenti in loco; sed propter hoc dimensiones corporis illius non oportet quod sint idem dimensionibus locati, quia non sunt aliter aliter idem, & ideo manent distinctæ dimensiones. Ad ultimum dico, quod non est data potestas corpori glorioso coexistendi corpori alteri glorioso, licet sibi possit dari, quia dicitur sublimitas est quod ad imperium voluntatis suæ sic cum alio, propter perfectionem aliquam: quod autem sit eius gloriosum non requiritur dicitur sublimitas, nec prædictio aliqua. Ad illud quod dicitur, quod magis convenit gloriosum cum glorioso, quam cum non glorioso, dico quod verum est. Et cum dicitur, ergo debent esse magis similes; dico quod non oportet, nisi essent cetera paria; non enim omnis similitudo est ratio similitudinis: si enim ratio valeret, concluderetur, quod cum duæ dimensiones plus conveniant inter se, quam quantitas cum qualitate: ergo magis possunt esse similes, quod falsum est. Potest etiam ibi dici, quod non, propter imperium voluntatis alterius beati, non enim habet anima imperium super corpus gloriosum, sicut super non gloriosum.

DISTINCTIO L.

CIta quinquagesimam istam distinctionem quaritur Primo.

QUÆSTIO I.

Virum aliquis secundum rectam rationem ad fugiendum miseriam possit appetere non esse.

Videtur quod sic, per illud Matt. 26. de Juda &c. *bonum erat &c.* Ergo hoc est minus malum; ergo magis appetendum. Præterea, Philosophus 1. *Rethor. c. 2.* Carentia mali est desiderabilis, sed delectabilis est desiderabile: ergo carentia mali est desiderabilis, sed non esse non includit aliquid malum; ergo est delectabile, & per consequens desiderabile. Præterea; Ansel. Cur Deus homo lib. 1. c. 21. *Fateri me necesse est: quia pro tota creatura, nihil deberet facere contra voluntatem Dei, sed annihilari eligendum esset.*

Con-

Contra, Aug. 3. de lib. arbi. ante medium, vel circa probat oppositum per tres rationes, ex intentione, & est prima ratio sua, ubi sic dicit: *Non esse non est recte eligibile, quia nihil est.* Præterea, secunda ratio est, in quo nulla est ratio boni, in ipso non est ratio melioris; sed in non esse, non est ratio boni: igitur nec melioris: ergo non est præeligendum. Præterea tertia ratio Aug. *ibidem.* Qui recte eligit, necesse est, ut cum prævenit ad illud quod eligit, melior sit: sed nullus fit melior per non esse: ergo &c. & has rationes ponit Aug. ex intentione in libro prædicto.

QUÆSTIO II.

Virum damnatus appetat non esse propter fugiendam miseriam.

Videtur quod non: obiectum voluntatis est bonum, vel verum, vel appetens: ergo nihil est appetibile, nisi aliquid illorum; sed in non esse nullum illorum est: ergo &c. Præterea, qui vult esse in quiete, vult esse, non enim potest velle esse in quiete, nisi velit seipsum: sed damnari non possunt non appetere beatitudinem: ergo nec possunt non velle esse in quiete: ergo non possunt velle non esse. Contra, Apostolus: *(a) Desiderant mori, & fugit miseriam ab eis.*

Respondetur, ad primam questionem, quod potest dupliciter intelligi, secundum quod est duplex miseria, scilicet pena & culpa. Si querat quæstio, utrum possit quod secundum rectam rationem ad fugiendum miseriam penam appetere non esse;

Dicitur quidam, quod non. Prima ratio est ad hoc, malum ideo est malum, quia admittit aliquid bonum: sed non esse admittit totum bonum, quia totam naturam: ergo majus malum est non esse, quam miseria penæ: sed secundum rectam rationem majus malum nunquam debet appeti propter fugam minoris mali: ergo nunquam non esse est appetendum secundum rectam rationem propter fugam penæ. Præterea secundo, fuga majoris perfectionis non est appetenda propter ademptionem minoris perfectionis: igitur nec oppositum majoris perfectionis propter fugam oppositi minoris: sed esse est major perfectio, quam gaudium, quia (b) secundum Dionysium de div. nom. Inter omnes divinas participationes, esse est nobilior: ergo oppositum ipsius non potest appeti propter fugam oppositi ipsius, quod est pena: Si autem queratur de malo culpæ, dicitur quidam quod non, sicut & prius dictum est in universalibus, & ad hoc concludunt duæ prædictæ rationes. Prima, quia culpa non admittit totum bonum, quia relinquit naturam: sed non esse nihil relinquit. Secunda, quia esse est nobilior participatio divina, quam esse sine culpa, vel participatio

tio

rio iustitiae oppositae culpa. Ad hoc etiam aliquantulum alla rationes. Prima est talis. Si propter fugam culpa esset appetendum *non esse*, & non propter penam fugam, non esset propter aliquam rationem quasi repetitam in culpa, quae non reperitur in pena; triplex autem malum invenitur in culpa, quod non in pena. Utitur, quia pro culpa iniungitur poena. Secundum, quia Deus poenam poenae efficit, non culpam. Tertium, quia culpa facit habentem formaliter malum. Propter primum, non potest appeti *non esse*, quia nihil est appetendum, quod est majus malum propter fugam minoris mali: sed appetendum non esse propter fugam culpa ratione mali poenae intelligendae per eam, non vitatur majus malum, quam sit malum poenae quae infigitur pro illo. Praeterea, poena insipientia nunquam potest esse sic mala, sicut *non esse*: ergo non est appetendum *non esse* propter fugam poenae insipientiae pro culpa. Praeterea, nec propter secundum malum repetitum in culpa, quales est, quod Deus non potest iacere: quia sicut non potest iacere culpam, sic, etiam non potest iacere *non esse*, ne utrius enim est causa poenae, ut patet per Aug. 83. q. 21. ubi dicit, quod Deus non est causa alicui creaturae tendendi in *non esse*, sed tantum est causa *non esse*, non conservando esse, sic est etiam causa peccati, non intendendo gratiam per quam tollitur peccatum. Nec propter tertium, quia per culpam non deordinatur tota natura, nec efficitur mala, nisi voluntas; ergo propter illam malitiam, etiam non est appetendum *non esse*.

Alii dicunt oppositum, scilicet quod propter culpam fugiendam, est appetendum non esse secundum rectam rationem: quod primo probatur sic, quilibet tenetur magis superius illud quod est contra Deum, quam illud quod est contra seipsum: sed culpa est contra Deum, *non esse* vero contra seipsum, ergo &c. Et confirmatur quia homo plus tenetur diligere Deum, quam se.

Praeterea, majus malum est magis fugiendum, tale est malum culpa respectu *non esse*: ergo &c. Minor probatur, carentia boni debiti est majus malum, quia formaliter malitia est, quam carentia boni indebiti: sed peccatum, vel culpa est carentia boni debiti, *non esse* autem non est carentia boni debiti: alias ante creationem mundi fuisset boni debiti carentia, & sic malum: pejus ergo est peccatum, quam *non esse*.

Praeterea, quod est malum simpliciter magis est vitandum, quam quod est tantum malum habere: propter quod etiam conceditur, quod Deus potest esse causa poenae, licet non culpa, quia culpa est simpliciter malum, non poena, sed solum habet: & quod culpa sit malum simpliciter, probat, quia opponitur bono simpliciter: tollit enim Deo bonum debitum, sicut patet per Anselmum. *Car. Deus homo. c. 11. 205.* Praeterea, quia quantum in se est, Deum videtur honorari: quia ergo peccatum est contra Deum, & contra ordinem universi, est malum simpliciter: *non esse* autem non est malum simpliciter, sed huic tantum. Contra primam opinionem, quae dicit, quod malum poenae est

magis eligendum, videtur quod illa rationes sint contra eos, quia ita concluditur de malo culpa, sicut de malo poenae; & tamen non dicitur ipsi uniformiter de utroque malo, nec est ista propositio vera, quod illud quod adicitur majus bonum: vel plus de bono, sit majus malum. Praeterea, illa rationes de malo culpa habent instantiam, quia quando dicitur in prima ratione, quod quilibet tenetur magis fugere, quod est contra Deum, quam contra seipsum: dicendum; quod verum est, si eodem modo est contra Deum & contra seipsum, aliter non oportet. Patet in aliis, plus ergo diligo pedem meum, quam aliquem alium hominem, tamen magis volo aliquam lesionem pedis mei, quam mortem alicujus alterius: sed magis diligo Deum, tamen potius volo sibi aliquam offensionem, quam me non esse: sed qui peccat non ita facit contra Deum, quod velit Deum non esse, sed tantum facit contra praecceptum Dei, & sic non facit contra esse Dei.

(a) Dico ergo quod modo eodem non est contra Deum culpa mea, quomodo non esse est contra hominem & vitam ejus, quia per culpam non destruitur Deus, neque detrimentum fit ei, sicut non esse est detrimentum meum, & contra me; sed ideo dicitur contra Deum, quia culpa fit contra praecceptum divinum. Nec propter culpam Deus vult se non esse simpliciter, nec peccator appetit non esse propter culpam: nec non esse est contra praecceptum.

Ad secundum dicendum, quod major vera est ceteris paribus, scilicet quod majus malum est fugiendum, quia ceteris paribus carentia boni debiti est majus malum, quam boni indebiti: si autem bonum debitum supponit bonum indebitum, nec sine ipso potest haberi, tunc carentia boni indebiti est majus malum, quia est carentia boni indebiti causaliter occasio carentiae boni debitissimi est in proposito, bonum enim secundum, quod est bonum debitum, non potest haberi sine bono indebito, quod est primum, & sic major in proposito est falsa, quia cetera non sunt paria. Unde quod dicitur in minori, quod malum culpa est majus malum, dico quod est petitio principii.

Ad tertium, eodem modo dicendum, sicut ad primum: si enim Deo, vel universo posset esse pejus in se propter culpam, verum esset; sed turbatio universi non est in toto universo, sed tantum in hac parte; sicut damnatio non est, nisi in hac parte: si ergo intelligis per malum simpliciter huic, est verum: si autem intelligis, quod est simpliciter malum, & huic, falsum est: quia sic *non esse* est ibi simpliciter malum, non culpa; quia *non esse* tollit totale esse ejus, & sic est sibi totale malum, non autem sic culpa, quia non tollit totam naturam. Cum dicis, quod peccator inhonorat Deum, & ideo est malum simpliciter. Dico, quod si peccatum tolleret aliquid de his quae sunt in Deo Deo, tunc verum esset; sed quia non tollit aliquid honoris, nisi quod debet esse in honorate, ideo non videt. Praeterea secundum hoc, Deus maxime debet nolle peccatum, quia est contra ipsum, & secundum hoc potius debet annihilare peccatum quam velle ipsum non esse peccantis.

(a) *Vel dicat, si argumentum concludit quod culpa contra Deum est tunc esset magis volenda ut illo, contra quem est, quam non esse illius, qui culpam commisit contra eum: Et sic Deus magis vellet destruc-tionem illius, scilicet culpa, quam permittere aliud, scilicet non esse, & magis deberet nolle peccatum, quam non esse istius: sicut si frigus esset malum rosa plusquam aliquid aliud, tunc calor conferens rosam destrueret frigus, sicut malum malum. Item, secundum hoc deberet quilibet assidue appetere non esse, antequam alius peccaret, quia in eo non salvaretur honor Dei, sicut nec in se, quando peccat mortaliter, sed hoc non credo esse verum.*

Præterea, quodcumque peccatum mortale cuilibet persone æquale existens, æque inhonorat Deum, & tunc secundum hoc cuilibet potius tenetur velle non esse, quam in quemcumque mortaliter peccare, quod non credo tamen.

Respondedo ergo quaestionem quod propter fugam mali pœnæ nullus secundum rectam rationem potest vel debet appetere non esse. Probo, nullus recta ratione potest appetere non esse ad fugiendum iustum & bonum; sed malum pœnæ est iustum & bonum; ergo propter fugam ipsius nullus debet appetere non esse. Major patet, quia nihil potest appeti simpliciter, nisi esse, iustum autem & bonum magis habet rationem esse, quam non esse, quia non esse opponitur ipsi esse. Minore proba; quia pœnæ est quod iustum & bonum, quia positivum, & punitivum peccati & culpæ. Præterea, nullus secundum rectam rationem potest aliquid appetere contra inclinationem naturalem, quando illa consonat voluntati divine: sed ad esse est appetitus naturalis, ut patet 2. de Generatione, & 2. de Anima: & est voluntati divine consonus, quod patet ex hoc quod ipsam causat immediate in creatura rationali, & in perpetuum conservat; pœnæ autem non est divina voluntati divine, quia inobediens est; ergo propter istam non est appetendum non esse. Quot autem in istis rationibus bonitate & iustitia; inclinatione naturali ad esse, & voluntate divina que est regula appetitus humani, quæ non concludunt de malo culpa. Nam licet voluntas divina sit ad pœnæ puniendam; non tamen voluntas naturalis. Non autem uterque istis terminis sicut alie prædicitæ rationes dicebant quod malum admittit bonum, & minus malum magis bonum. De secundo dico, quod ad fugiendum malum culpæ potest aliquid modo appeti non esse, & alio modo non.

Unde sciendum, quod dupliciter potest comparari voluntas ad non esse, & ad miseriam culpæ, scilicet uniformiter, & disformiter. Uniformiter, ut sit causa ipsius non esse, sicut est causa ipsius culpæ; & hoc modo quaestio nulla esset, quia nullo modo potest esse causa ipsius non esse; nec etiam si posset, deberet velle se facere non esse propter fugiendum culpam, quia in hoc peccaret mortaliter. Probo, sicut post esse divinum maxime tenetur diligere esse meum, sic post odium esse divini, maxime tenetur vitare & fugere odium esse proprii

ergo

ergo odiendo esse proprium, & volendo ipsum facere non esse, peccat mortaliter: ergo oportet, ut intelligatur quaestio secundum quod ad eam comparatur voluntas disformiter, videlicet secundum quod voluntas potest appetere non esse non ut sit causa, licet est causa peccati; sed ut voluntas sustinetur ipsum non esse, si intelligeretur hoc: & sic non est quasi velle simpliciter, sed quasi non velle: & talis voluntas est semper, quando duo mala ponuntur malum & minus malum, quia quando facti duo mala in eligendo, minus malum est fugiende magis malum, quia tunc unum habet rationem boni respectu alterius, ut patet 5. Ethic. c. 6. Sic ergo intelligendo quaestionem, dico quod voluntas creata tenetur non vitare non esse a Deo annihilante, aliter enim mortaliter peccaret. Ratio ad hoc, quia quilibet secundum rectam rationem tenetur vitare præceptum divinum, quando non est revocatum; & per consequens non facere peccatum in quocumque casu si quia quodcumque peccatum est peccatum, quia est contra præceptum divinum; ergo in quocumque peccato qui transgreditur præceptum divinum, sed non volendo se a Deo annihilari, non transgreditur quod præceptum divinum, sed inclinationem naturalem: vitare autem peccatum includit præceptum, quod non est revocatum: nunc autem semper sic est; ergo tenetur ad illud, ut fugiat, & vitet illud. Præterea, quando aliqua duo concurrunt secundum diversas regulas, semper illud quod est secundum regulam superiorem est eligendum & sciendum, sic est in proposito, quia præceptum divinum est secundum regulam superiorem, quia secundum voluntatem divinam, quod est de non committendo culpam; sed nolle non esse est secundum inclinationem naturalem, quæ est inferior: ergo potius debet non nolle se annihilari a Deo, quam culpam suam, vel peccatum esse. Et dico, nisi revocetur præceptum, quia non videtur quod creatura sit aliquid peccatum mortale ex genere, sed tantum ex præcepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret præceptum, non essent peccata.

Hoc autem potest sic declarari, quia non dicitur, quod circa (a) creaturam sit aliquid peccatum ex genere: habere enim non suam non est peccatum nisi ex circumstantia; cognoscere enim non suam, non est adus simpliciter malus; sed circumstantionatus, non autem ex genere actus. Vnde si Deus faceret illam suam, nullum esset peccatum. Similiter occidere hominem non est peccatum ex genere a Deo, quia licet potest fieri a iusto iudice, & iustissimum: peccatum autem dum fiat peccatum tenetur quilibet vitare, & præceptum dum fiat præceptum tenetur quilibet servare: igitur dum fiat peccatum tenetur nolle esse illud, quod est contra præceptum, & hoc est culpa naturalis: Et isto modo tenetur potius sustinere non esse a Deo annihilante, quam peccare. Vnde ex una parte transgrediendo præceptum, est causa peccati: ex alia parte non est causa peccati, sed sustinet non esse propter Deum; & ideo hoc est potius & citius eligendum. Debet igitur intelligi, quod non

debet quis facere contra preceptum manens preceptum: sed si recesserit, tunc licite potest eligere illud sine peccato, & Deus potest facere de non licito licitum, & de precepto non preceptum.

Præterea, velle illo modo non esse, non scilicet peccet quis mortaliter, est velle non esse, non inhonoret Deum: sed hoc procedit ex maxima charitate & dilectione Dei, quia intantum vult servare preceptum Dei, quod potius vult non esse, quam transgredi: sed actus procedens ex maxima dilectione Dei, est actus consonus rationi rectæ: ergo debet le permittere occidat Deo, antequam vult peccare: Deus enim non peccat occidendo te, &c. Præterea secundum Philosophum & Epicuræ, propter bonum actum virtutis debet se virtuosus exponere morti, non quod occidat seipsum: sed quod se offerat alteri, ut occidatur priusquam committat aliquid turpe; & ergo magis qui sequitur legem divinam debet se exponere morti, etiam ipsi non esse, antequam faciat contra legem divinam. Et si dicas, quod Philosophus non diceret, quod debet se exponere morti, si scilicet, quod habere vitam immortalem, quia vita immortalis præponderat illi actui virtutis, propter quem mortuus est; sed quia non diu durasset vita illius secundum eum, ideo præponderavit ille actus virtutis omnibus aliis, quos postea habuisset: & si tunc secundum rectam rationem non fuisset eligendum apud Aristo: non esse potius, quam committeretur turpe; ergo non nunc. Respondo, si homo secundum rectam rationem debet se conjugere fini, tunc secundum rectam rationem debet se conjugere omni quod conjungitur illi fini: hinc si tenetur ad finem mortalem secundum rectam rationem, tunc quicquid concommittatur illum actum, nihilominus habet æque necessarium ordinem ad illum finem; si ergo concommittitur immortalis, si ve non, pro illo nunc ne perdat finem mortalem secundum rectam rationem tenetur ad illum actum virtutis, per quem fini conjungitur.

Et tunc si arguatur, in omni natura ita est, quod melior est substantia quam operatio vel beatitudo ejus, quia beatitudo ejus est accidentis, nullum autem accidentis perfectius est substantia; ergo nunquam beatitudo est finis, quia finis nobilior est eo, quod est ad finem. Respondo, non tanto operatio vel beatitudo non dicitur finem, nisi quia conjungit fini, quod est simpliciter bonum, & quia est medium ei: sic intellexit Aristoteles, quod quæcumque operatio se habet ad finem humanum, illa est simpliciter eligenda, quia secundum hanc substantiam suscipitur & conservatur, & sic aliudquæ accipitur quod dicitur. Alii textus sic habent.

Respondo, si homo secundum rectam rationem debet se conjugere fini, tunc secundum rectam rationem debet se ad quæcumque quod conjungit illi fini, conjugere; distinetur autem ignis sine perpetuitate nihil facit, ac si expectaretur aliam vitam perpetuam: quia sicut est rectus ordo ad finem, & recta ratio pro igne, si ignis semper fuisset rectus ordo actus gratiæ ad finem virtutis, vel actus. Ignis tunc talis actus semper est faciens, antequam turpe aliquid faciat.

contra virtutes, vel bonos mores. Si dicas, quod actus ille mortalis est minus perfectus, quam sit substantia mea, vel vita, vel esse meum, quia est bonum perpetuum. Resp. dico quod actus intrinsecus non est simpliciter bonus, nisi quia operatio circa ipsum substantiam efficitur bonum, ita substantia est melior quam finis intrinsecus beatitudinis, & tamen propter habendam beatitudinem suscipimus mortem, & amittimus esse substantiale: tamen inquantum actus ille, vel operatio conjungitur fini ultimo, & bono extrinsecus, dicitur esse melior, & perfectior substantia sua: maxime quia in hoc facit optimum substantiam suam, quantum ille actus facit magis propinquum Deo: sic in proposito, quia per actum mortalem conjungitur fini morali, & est optimum substantiam suam.

Ad Argumenta. Ad primum dicendum, quod potest concedi, quod prius debuisset eligere se non tuisse creatam a Deo, quam quod fecisset illud malum. Si autem intelligatur quod melius fuisset sibi non fuisse natum, quam habere partem illam: tunc exponitur de naturitate extra uterum, quod melius sibi fuisset, quod fuisset mortuus in utero. Ad secundum dicendum, quod carentia mali, supposito aliquo bono, est desiderabilis; sed nullo bono supposito, non est desiderabilis, quia nihil est. Si autem arguas de malo culpa, tunc argumentum est ro mo: & Ad aliud dicendum, quod arguit de miseria culpa, & hoc concedo; potest etiam concedi, quod est verbum discipuli, tamen Antist. approbavit. Ad illa in oppositum dicendum, quod absolute loquendo non debet appetere non esse, ita quod voluntas sit causa ipsius non esse, quantum est in se; potest tamen appetere non esse, scilicet permissivo, scilicet, quod si infigeretur tibi, voluntarie acciperet, & secundum hoc procedunt rationes Augustini.

Ad secundam questionem, jam patet quid sit dicendum, quia licet debeant magis velle non esse quam in peccato permere; credo tamen quod appetunt non esse, non propter culpam partem illam (sunt enim oblatini) sed propter penam quam sustinent. Ratio est, non esse non est maximum malum, nec per se odibile; sed miseria est per se malum, & per se odibile; ergo quilibet ipsam naturaliter reingit, nec ab hac fuga recitatur: tale autem non est non esse; ergo &c.

Prima patet, quia sicut non esse (a) ab æterno non fuit malum, sic nec post est malum: nec aliquis unquam consentit cum Deo, quia non fuit natus antequam fuit natus: sed panis & miseria est simpliciter malum, & ideo simpliciter nolenda, quia est contra appetitum naturalem; nec esse est per se obiectum commodi. Unde si daretur mihi optio, ergo eligere potius non esse simpliciter, quam in tali, & tanta miseria esse.

Contra esse est magis diligibile actiōne com mali. Probo. Omnis appetitus ad finem: cum non est concupiscens concupiscens aliquid.

concupiscit, & hoc habet pro fine; sed omnis appetitus affectione commodi sibi concupiscit; ergo maxime concupiscit sibi suum esse. Præterea, August. 19. de civ. Dei, dicit quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem diaboli: hoc maxime viget in damnatis: sicut ex opposito maxime amor Dei in beatis.

Præterea affectio commodi sequitur appetitum naturalem; sed natura maxime appetit esse; ergo & affectio commodi maxime est ad esse; tunc sic, ejus oppositum quod maxime odit, ipsum affectione commodi maxime diligit; sed oppositum ipsius esse maxime quis odit affectione commodi; ergo esse maxime diligit.

Respondendo, de minori potest esse dubium propter beatitudinem, quæ magis videtur diligi affectione commodi, quia opponitur ipsi miserie: sed tamen certum est, quod licet concupiscencia quo ad concupitum sit magis ad beatitudinem; non tamen concupita est beatitudo nisi propter me, sicut propter finem; concedo ergo minorem, sed ad majorem (quando dicitur, quod esse est maxime eligibile affectione commodi, & sic oppositum ejus est maxime iugendum,) dico quod est falsa, nisi fit in eodem genere oppositionis. Tunc ad minorem dico, quod non esse est oppositum esse contradictorie; sed miseria & beatitudo contrarie: velle etiam & nolle sunt actus contrarii, & habent opposita obiecta: nunc autem contradictorium non habet rationem formalem obiecti, sed contrarium: contrarium enim est nuptio odii, quæ in contradictorium. Probo, ex affectione beatitudinis est odiositas, non enim appeto non esse, nisi quia velle beatus est; sed huic opponitur miseria: ergo & cætera. Præterea, illud est malum formaliter: sed non esse non est malum formaliter, & sic potest quod illa propositio est falsa quæ dicit, quod opponitur magis bona est magis iugendum, nisi opponatur contrarie: credo tamen quod propter iugam penæ vellent non esse, quia dicit hoc Scriptura secundum illud Apoc. Desiderabunt domini mori, & fugiet mors ab eis.

Ad Argumentum. Ad primum dico, quod ibi sunt duo nolle, tamen fortius nolle tenet, & sic dicuntur nolle non esse, quia in non esse nihil mali imaginatur. Ad secundum dicendum, quod consequentia bona est de voluntione efficaci, non tamen de absoluta, vel simpliciter voluntione, & ideo arguitur ex opposito consequentis ad voluntionem antecedentis non destruendo totum consequens. Vel sic ad primum dico, quod ibi sunt duo nolle, & unum fortius alio, & ideo cedit uni, & vult illud aliud, quia, scilicet miseria pœna habet rationem majoris nobilitatis, licet sint duo nolle, & duo nolle; unum contrarie, & aliud negativè, & ideo unum magis nolendum, quod alterum. Ad secundum cum dicitur quod, damnati non possunt non appetere beatitudinem, & sic semper esse in quiete appetunt. Dico quod consequentia est bona loquendo de voluntione efficaci: non est autem bona loquendo de conditionata, id est si possint velle non esse. Unde istud argumentum procedit ex opposito consequentis ad oppositum antecedentis, non destruendo totum consequens:

quæ: simul igitur possunt appetere beatitudinem, & non esse voluntate conditionata.

QUÆSTIO III.

Verum Beati videant penas damnatorum.

Videtur quod non, quia si viderent aliquid, esset eis ratio videndi; sed nihil potest eis esse ratio videndi eas, quia non est sententia divina, quia ipsa non representat omnia, ut distincta, quia ipsa est indeterminata ad omnes creaturas. Nec proprietas personalis, quia illa non est communis tribus. Ratio autem cognoscendi est communis tribus. Nec alius respectus ad extra, quia ille non potest esse cognitus, nisi prius sint cognita extrema; ergo cum nihil aliud sit in divinis, nisi aliquid illorum & per illa non cognoscunt; ergo non possunt cognoscere. Præterea nihil cognoscitur nisi quod habet ideam in Deo; pœna autem est quoddam malum; ergo non habet in Deo ideam; ergo &c. Præterea, si vident penas damnatorum, vel volunt eas, vel nolunt. Si volunt, ergo videntur crudeliter: si nolunt, & non possunt sublevarè; ergo cadit in eis tristitia, quod est inconveniens (a); ergo &c. Contra, Gregorius in dialogo, & ponit Magister in littera.

Respondendo. Hic primo est videndum, utrum videant vel cognoscant illas penas in genere proprio. Secundo utrum in verbo. Patet quod non videant visione sensibilis, quia nec est distantia debita, similiter si requiratur distantia debita inter intellectum, & objectum, etiam non cognoscunt, quia non est distantia proportionata inter potentiam existentem in celo empyreo, & objectum in inferno. Sic ergo patet quod non in genere proprio. Remanet ergo quæstio, si in verbo cognoscant eas. Ubi prima difficultas est, quid est ratio cognoscendi eis illas penas in Deo. Et dico, quod est essentia divina, non respectus nec personale aliquid. Probat, quando causa est illuminata ex perfectione sua ad plures effectus in se, est eorum indifferantissima determinatio excludente contradictorium, vel indifferantiam ad contradictoria ad quodcumque illorum plurium. Probo quia si esset tantum illius, esset determinata ad illud; sed quod extendit se feriam ad aliud celandum, nihil diminuit de virtute sua respectu illius, nec impedit determinationem sui respectu illius; tunc arguitur. Si aliquid essentia esset determinata ad representandum tantum hanc essentiam, illa esset determinata duplici determinatione ad contradictoria, & determinatione ad alia; sed essentia divina est illuminata ad omnia entia, & est ad quodlibet illorum determinata determinatione excludente indifferantiam ad contradictoria (b). (Utrum est in primo libro,) ergo per hoc quod extendit se, & est illuminata ad plura, nihil tollitur sibi de perfectione respectu illius, vel cujuslibet illorum in

fo, & ideo sine omni determinatione, & omni determinata, re vel ratione, cognoscibilis est ex se, & ratio cognoscendi omnium ad quos est. Secundo est videndum, quomodo hoc est, an pena habeat ideam in Deo. Dico secundum Augustinum 9, de Trin. ca. 10. quod aliquid est cognoscibile secundum speciem, & aliquid secundum privationem. Cognitioni secundum speciem, est quae rei quae cognoscitur in se. Secundum privationem cognoscitur, quod cognoscitur per aliud, & ideo dicitur. *Phil. sophus 47. & 9. Met.* quod privatio cognoscitur per habitum. Tunc dicitur ad propositum, quod pena damnatorum est multiplex. Quaedam pena damni, carentia felicitatis visionis divinae. Alii est tristitia de ipsa pena, Tertia tristitia de culpa, non ut est offensiva Deo, sed ut est causa panis. Quarta est tristitia de igne continente perpetuo.

Quinta de igne immanante, & retinente intellectum damnatorum in perpetuum consideratione sua. Tertia tristitia, scilicet de culpa, inquantum est peccatum est vermis conscientiae. Si ergo est questio de pena damni qui est carentia visionis divinae, sive de culpa quae est causa panis, sic dico, quod non videtur in essentia divina, quia nec habent ideam in Deo, nec imitantur ideam, quia nec in se, nec in aliquo gradu entis sunt, nec per consequens imitantur illum in aliquo gradu: & ita illa non est ratio cognoscendi in essentia divina secundum speciem, quia non habent propriam ideam in Deo, sed secundum similitudinem per aliud. Si autem est questio de tristitia alius, tunc dico, quod illa cognoscitur, secundum speciem, quia sunt vere entia positiva, quae habent vere propriam ideam in Deo. Sed quid fuerit idea, si ponatur ad cognitionem & visionem illam? Dico quod si idea ponitur respectu essentiae divinae ad extra cognitioni illorum ad quae est respectus illi, necessitatem praepositum; essentia enim nunquam est comparata, nisi prius intelligatur illud, ad quod fit comparatio, non enim fit comparatio ad ignotum. Per quid ergo cognoscitur illa ad quae comparatur? non per cognitionem illius respectus; oportet ergo, quod per illam essentiam quae perfectissime omnia repraesentat, quae ut esse repraesentans illa, ut objecta cognita, habet rationem ideae. Ibi si arguatur, quod hoc non potest esse, quia illud quod sic fit habet in ratione cogniti, est deductum vel abstractum ab alio; ergo habet necessitatem exemplari a quo, vel unde productum est sub ratione propria, & determinata; & hoc habet rationem ideae in Deo, quod affirmativum est, immo ipsa essentia, est exemplari illimitatum. Et ista est prima ratio in esse cogniti, non autem alia ratio, quae cognoscitur de esse cogniti, ut dicitur in *1. primo libro*. Et haec ratio ergi determinate repraesentat, quam aliquid limitatum, nudum exemplari existens, immo quam aliquid intra. Illo modo loquebatur Augustinus, quia ipse loquatur de ideis, sicut Plato. Plato autem ponit ideam in mente divina, sicut per se entia. Sed de tertio principali, scilicet quomodo se habet voluntas beatorum ad ipsas penas damnatorum, non credo, quod cognoscatur absolute.

absolute de penis eorum; quia nec Deus, qui est iudex inferens panam, consolatur absolute, ut patet per Isaiam, *Hu me consolabor super inimici meos*. Obiectum enim eorum quod ordinatur est natura nuda, & illam non ordinat ad panam, nisi propter rationem mali: non ergo gaudent de eis, nisi propter iustitiam iudicis, si est, immo quia est volta ab eis, aliud autem ut culpa est nolitum ab eis. Aliter tamen est in eis *volle*, quam in Deo, quia Deus est iudex voluntarie inferens; sed in eis non est, nisi *volle* complacentiae, inquantum est determinatum a iusta voluntate divina, & si placeret Deo, vellet liberationem eorum, vel scilicet non displiceret eis, si placeret Deo: & sic patet quod non acceptant panam, ut primum obiectum, sed ut est a iustitia divina inflata eis. Alii textus sic sunt.

De tertio principali, scilicet quomodo voluntas beatorum se habet ad ipsas penas damnatorum, nec video, nec scio quomodo vel ipsi, vel Deus gaudeant, vel consolentur de penis eorum. Unde Deus dicit Isaiam primo per modum plangentis: *Hec consolabor de hostibus meis. Unde cum dicit Heu, non dicit, nisi quasi dolendo, quia Deus est, cui proprium est misereri semper & parcere, nec leniatur in perditione malorum morientium. Unde non ordinat aliqui ad panam, nisi quadam ratione necessitati in natura, eo quod non potest aliter ordinare sibi ordinem iustitiae, quae ordinari debet culpa, ut pena: non tamen est *volitum* simpliciter, nec a Deo, nec a beatis; sed tantum est *volitum* secundum quid, gaudent enim propter iustitiam, inquantum natura existens sub culpa ordinatur per panam. Sciantium tamen, quod aliter debet gaudere iudex de pena, nisi iustitia, quam callis, cuius non interest. Unde Deus acceptat damnationem panam, quia iusta est, & si in vindictam offensae iudicis, & ideo reus interest habere maiorem complacentiam in iudice, nisi panam, quam debent habere beati, quia illi beati minus debent habere de complacentia, eo quod ad eos non pertinet vindicta, immo si placeret Deo, vellet eorum liberationem, vel saltem non displiceret eis liberatio eorum. Unde Deus acceptat illa quae inflata est in se, sed beati acceptant illud pro tanto, ut est ordinatum, & inflatum a Deo.*

Sed erit ne tristitia in eis in videndo penas damnatorum propter illud *nolle*? Dico quod non, quia beati omnia vident in Deo, sicut in primo obiecto eorum *volito*, & volunt quod Deus vult; vident autem Deum velle penas eorum, & intelligere eas; ideo volunt eis: intelligere, ut Deus, & velle, ut Deus vult eis, & ideo pena illa non est eis, ut obiectum nolitum sed *volitum*; tamen si placeret Deo absolute nollet, nec tamen propter hoc esset tristitia in eis, quia voluntas eorum non est capax tristitiae propter determinationem perfectam, quae suspendit omnem tristitiam, non solum cognoscit, sed quatenus contingente: nec est eorum illa *volito* nisi conditionalis, scilicet si Deus vellet, & ideo non sequi.

sequitur tristitia, quia talis notio non est sufficiens causa tristitiae.

Ad Argumenta. Ad primum nego maiorem, quando dicitur, quod essentia non potest esse ratio cognoscendi: & ad probationem, quando dicitur, quod est indeterminata. Dico quod verum est, non tamen indeterminatione, quae est cum potentialitate quadam ad contradictoria, quae est imperfectio: & isto modo materia est indeterminata ad formas, & genus ad species, & de ista verum est, quod non sufficit ad determinatam cognitionem: Sed alia est indeterminatione: & illimitatio activa, & actualitas, & talis est sufficiens ratio, & caudandi, & cognoscendi: sic essentia divina est indeterminata propter illimitationem suam perfectionis. Illud autem indeterminatione, quod propter suam illimitationem est perfectius, quam determinatum determinatione opposita, bene potest esse ratio determinatae cognitionis, sicut est unius tantum; sic autem essentia divina se habet ad omnia cognoscibilia. Ad aliud, dico quod non habet ideam, cognoscitur tamen per habitum, sicut privatio habet cognoscentem. Ad tertium dico, quod volunt eas, sed non primo, quia volunt quicquid Deus vult, est etiam illas penas volunt, non tamen propter hoc sunt crudeles, quia nolunt prima nolitione: nec tamen propter hoc tristantur, quia appetitus eorum non est capax tristitiae, ut dictum est, sed vultu divino satiantur.

QUAESTIO IV.

Virum pena omnium damnatorum sit aequalis?

Videtur quod sic. Pena essentialis damnatorum est pena damni, quae consistit in carentia divinae visionis, carentia vero est privatio; sed privatio non recipit magis, & minus; ergo &c. Item, ignis qui facit penam, sensus, omnium erit idem, sed agens naturale agit secundum virtutum potentiae suae in omne. In quod agit, ergo aequaliter poterit, quia in omnibus pena aequalis erit, &c. Item, si pena minus esset minor, quam pena alterius, tunc pena peiora esset maior, quam minus mali; sed hoc est falsum; ergo &c. consequentia patet, falsitas consequentis probatur, quia maior pena est minus bonorum, quia pena est aliquid positivum, & per consequens bonum, quia a Deo, & sic si daretur pena maior peiori, plus daretur sibi de bono.

Præterea, si illa pena esset sic diversa in diversis secundum magis & minus, tunc deberet plus attendi maioribus, vel minoribus secundum extensionem, quam secundum intentionem. Probo, ex hoc debet attendi gravitas punæ, ex quo gravitas culpa; gravitas autem culpa extenditur: penes infinitatem peccati. & penes: sed hoc non potest esse simpliciter intentionem ergo quo ad extensionem ergo in penis non est diversitas inaequalitatis, quia quilibet in infinita extensio, & per consequens omnium hominum, erit aequalis. Contra, Apocal. 18. dicitur.

dicitur. *Quantum glorificavit se, & in deliciis &c.* in Psalm. 61. dicitur: *Reddet unicuique secundum opera sua.*

QUAESTIO V.

Virum beatitudo omnium beatorum sit aequalis?

Videtur quod sic: quia dicitur in Matth. 10. Singuli acciperunt singulos denarios: & quae enim donum erit in Ecclesia triumphantis, quantum ad numerum: ergo non potest intelligi secundum extensionem; ergo secundum intentionem. Præterea, iratio, sequitur visionem; sed non videtur Deum inaequaliter, ergo nec fruuntur eo inaequaliter. Quod non videtur Deum inaequaliter, patet per August. 83. q. 9. 32. ubi dicit, quod minus non intelligit melius rem quam alius, quia qui aliter intelligit rem quam est, fallitur: igitur cum secundum eum *videtur*, beati intelligunt Deum, & videntur sicut est, unus non videtur eum clarior alio: igitur nec eo delectabilibus nec beatus periturus: ergo non potest inaequaliter videri. Præterea August. super Joannem Homil. sexagesima sexta dicit, & ponitur in littera. *Quantum erit par gaudium*: ergo par beatitudo; gaudium enim vel est idem quod operatio, vel consequitur operationem, quia aequalem operationem sequitur aequalis delectatio.

Contra, Joannis 14. dicit Salvator: *In domo Patris mei manserunt multe sunt*: & loquitur de beatis secundum Augustinum. Præterea, Apostolus prima ad Corinth. *Sicut differit stella a stella in claritate*, &c. Item in Psalm. dicitur: *Reddet unicuique secundum opera sua*; sed opera sunt inaequalia &c.

QUAESTIO VI.

Virum beatitudo corporum erit aequalis?

Videtur quod sic. Primo de impassibilitate, impassibilitas est privatio: sed privatio non recipit magis & minus: ergo nec impassibilitas: Præterea, quod non in substantiis, quia substantias est possibilis coexistendi unum corpus cum alio, pro libito voluntatis animae informantis ipsum: sed aequaliter omne corpus beatorum habet possibilitatem talem; ergo &c. Contra, 1. Corinth. c. 15. *Stella differit a stella, in claritate sic erit resurrectio mortuorum.*

Respondeo, Et primo ad secundam questionem, circa quam sex sunt videnda. Primo, quomodo potest stare inaequalitas in eadem specie, secundo, unde est ista inaequalitas. Tertio, quod non potest absolute esse ex parte potentis passivi. Quarto, quod est ex activo & qualiter. Quinto, utrum ex natura voluntatis, vel habitus. Sexto, ex his quae inaequaliter fruuntur Deo. De primo, quod inaequalitas possit esse in eadem specie in beatitudine, videtur esse contradi-

876, quia beatitudo includit quietationem appetitus naturalis in quo
libet beato: sed appetitus naturalis in quolibet individuo est ad perfe-
ctionem summam possibilem in illa specie: ergo si appetitus talis
quietatur, non nisi per summam possibilem in specie: ergo hoc erit
aequale in omnibus, quia appetitus naturalis est aequalis in omnibus:
ergo &c. Præterea, appetitus libet consensus appetitus naturali rectus
est: Probo: Consensus recto, rectus est: appetitus naturalis est re-
ctus, quia Deus est causa illius in natura, qui non potest esse causa,
nisi recta & recti: sed appetitus naturalis est ad summam perfeccio-
nem possibilem in specie: ergo & voluntas libera in eis recta, erit ad
summam perfectionem in specie: sed nullus est beatus, nisi qui habet
quocumque vult recto: ergo nullus est beatus, nisi qui habet summam
perfectionem, quae est possibilis in specie. Respondet, quod inaequa-
litas potest stare cum beatitudine in eadem specie. Probo: Non oportet
quod appetitus naturalis habeat omniam perfectionem, cuius est
summæ capax, patet de gravi, quod est capax esse summæ deorum,
scilicet in centro, non tamen omne grave potest esse in centro: & si
collegerit impedimentum, est summæ deorum, & tamen non po-
tente esse, sed facit se deorum, quantum potest, & tibi quiete: &
ideo sufficit quod grave quietetur eo modo quo gravitas est: princi-
pium intrinsecum ad quietationem: est autem sic principium, quod
stante eadem perfectione naturæ ad quam est major inclinatio ma-
jorem habet perfectionem, & hoc liveit ab intrinseco perfectione eo-
rum, live ab extrinseco, quod est natura universalis: hoc autem
est, ut illa, quæ sunt magis gravia quietentur magis deorum, unde
sufficit minus gravi, quod quietetur in superficie terre.

Sic est etiam in proposito, quod licet appetitus naturalis naturali-
ter inclinet ad summam perfectionem, iustitia tamen distributiva in
Deo, quæ ordinat omnia propter seipsum, & ordinat se homi-
nem ad beatitudinem, ut hæc perfectio deus propter meritum,
non propter appetitum naturalem, & quia inæqualitas possunt
esse iuxta in eadem specie hominum, pat consequens & per-
fectio potest esse inæqualis. Ad primum argumentum dico,
quod totalis appetitus quietatur, quæ sunt consensus voluntati
sive regale superiori, non quod tantum accipiat, quantum ex parte
posset: nihilominus tamen quietatur, quæ attingit quantum natas
est attingere per dispositionem illam iudicam, quæ quia non erit con-
iunctio ad illam causam, huius autem dispositio est per meritum. Ad
secundum dico, quod appetitus libet tunc est rectus, quando est
consensus regale divinæ, & huius appetitus naturalis huius supposito
modo ita est, quod quantum aliquid habet duas regulas, si ut compa-
ratis ad seipsum regulam, est consensus ei, tunc simpliciter est
rectus: si autem non habeat ad interiorem regulam est ei consensus est
secundum quod rectum: sed beatus non vult habere majorem beati-
tudinem, quam Deus vult eum habere: & hoc dico ad elictio: ergo
ergo tunc simpliciter appetitus est rectus, non autem quantum inclinat
ad naturalem appetitum, & si consensus vult sibi in hoc, non divina regu-

libet, jam esset simpliciter malus, id est secundum quod rectus. Et
quando dicitur quod tunc appetitus naturalis est malus, dico quod
non: appetitus enim naturalis est ad hoc, ad quod datus est, nec
propter hoc malus est: appetitus enim naturalis rectus non est pro-
pter hoc malus, quod non potest non desiderari in tangibili conve-
nienti, quia hoc non est in potestate sua, sed hoc in appetitu libero esse
malum, quia est in potestate sua non desiderari, & ideo appetitus na-
turalis in hoc non est rectus, quia appetit illud quod Deus vult ipsum
appetere. Non enim potest absolute appetere quod Deus vult, sed
libet: nec tamen appetit contra Deum, quia Deus ordinat eum sic
appetere.

Secundo est videndum, unde sit illa inæqualitas: oportet enim quod
sit vel a potentia passiva, vel activa, vel ab objecto beatitudinis, si
potentia sit neutra: sed non potest esse ab objecto. Probat, objec-
tum beatitudinis non potest esse objectum beati, nisi ut infinitum in
perfectione: infinitum ut infinitum in perfectione non potest esse inæ-
quale: ergo ex parte objecti non potest esse inæqualitas, major nota-
bata est in primo libro, & modo etiam probatur. (a) Impossibile
est potentiam quietari perfecte, nisi in optimo, in quo salvatur ratio
objecti sui: sed totum ens est objectum valentis sub ratione boni,
& intellectus sub ratione veri: ergo intellectus & voluntas non quietan-
tur, nisi ubi est objectum suum in summa sua perfectione, sed
in nullo finito potest esse in summa sua perfectione: ergo non nisi in
infinito. Minor probatur, entium ens non recognoscit esse infinitum
(ut probatum est in libro primo) (b) ergo &c. patet ergo quod ex
parte objecti non potest esse ista inæqualitas, quia secundum totum
secundum rem & rationem obicitur objectum. Tertia conclusio est,
quod non potest esse ista inæqualitas ex parte potentie passiva abso-
lute, cuius ratio est, quæqueque potentia passiva in specie est ad
perfectionem totam eandem in specie absolute in quocumque indivi-
duo: propter dispositionem tamen, ut patet propter meritum, ut di-
spostio, sic potest esse inæqualis respectu perfectionis in diversis indivi-
duis in eadem specie: sed ista non sufficit, quia non magis cum eo
efficitur, scilicet beatitudine, nec est causa principalis: sed est causa
previum ad elictum, non autem manet, quando inest. Quarta con-
clusio est, quod est ex parte activi: activum autem potest peni, vel
intrinsecum, vel extrinsecum: si ponatur extrinsecum, impossibile
est, quod ponatur inæquale in se, sed quia totum inæqualiter agit
non autem potest inæqualiter agere, vel saltem non agit inæqualiter
nisi quia dispositio, prævia est inæqualis (nisi forte dices, quod agit
inæqualiter sine dispositione, quia agit sicut vult, & non secundum
iustitiam distributivam) tunc enim non est curare inquit potest plus
libere, quam alius, nisi quia vult: unde dare plus quam alteri: & si hoc
agens necessarium, ut ponere Philosophus, quod agere, necesse est
naturæ, sequeretur quod causaretur in quolibet quantum potest capere

natura illa. Si autem ponatur principium activum intrinsecum aliquo-
liter, videtur probabile, quod sit charitas: non enim videtur possi-
propter aliquid, nisi propter principium activum non enim videtur in-
dicere ad passionem; nec frustra ponitur: ergo habet rationem princi-
pii activi: sed non potest habere rationem principii activi, nisi potens
sit activa, quam habilitat ad agendum, quae potentia est voluntas.
Si sic, tunc facile est videre, quomodo est inaequalitas, non solum in
actione, sed etiam in ipso principio activo est inaequalitas, ut patet:
voluntas enim & charitas in diversis secundum perfectionem possunt
esse inaequales.

Quinta conclusio sequitur ex ille quarta, quia si voluntas est causa
inaequalitatis; quia est principium activum inaequale, tunc erit inae-
qualitas in beatitudine in naturalibus: si enim inaequalitas sit per ha-
bitum charitatis, tunc videtur, quod nobilior voluntas, si non habet
aequalem habitum charitatis, non potest aequaliter agere sicut igno-
bilior, quod videtur inconveniens. Respondet ad hoc, quod si sit vo-
luntas aequalis, charitas vero inaequalis, siue charitas aequalis & volun-
tatis inaequalis, potest tamen in aequali actu. Probo: in effectu potest
esse perfectio aliqua non solum a prima causa, sed etiam a secunda.
Sed dices, si sit aequalis charitas, in qua non habens voluntatem igno-
biliorum, habet tantam charitatem, quantum habens nobiliorum
voluntatem: & habens nobiliorum, habet simpliciter charitatem, &
est causa aequalis actus tunc, quantum est ex parte actus charitatis,
tamen quantum est ex parte actus voluntatis, qui habet voluntatem
nobiliorum, habet perfectiorem actum, & tunc cum charitas sit ra-
tio metendi, sequitur quod inaequaliter meriti erunt aequaliter beati.
Respondet & dicit, quod est aequalitas quantitativa illis in specie actus,
tamen est inaequalitas proportionis, insofar enim voluntas agit secun-
dum totum suum contentum, sed voluntas nobilior non, & sic secun-
dum hoc non dabitur tanta charitas uni, sicut alteri proportionali-
ter. Sed arguit, si ille qui habet nobiliorum voluntatem, & minorum
charitatem, non habet aequalem beatitudinem aequali actu.

Dico, quod primo sunt aequales in merendo aequalitate quantita-
tis, non aequalitate proportionis, quae attenditur secundum maiorem con-
tatum vel minorem: ideo charitas inaequaliter inaequalitate proportio-
nis tribuitur eis, sicut modo tamen aequaliter aequalitate quantitativa. Ex
hoc patet sextum, quod scilicet inaequaliter inaequaliter Deo. Sed quid?
voluntate non aequaliter bonum suum, & alteri bono bonum suum majus
vel inaequaliter videtur quod non, quia majus bonum est magis diligen-
dum. Sed bonum beatissime Virginis est majus quam bonum Lini;
ergo beatus Linus magis diligit bonum beate Virginis, quam suum
sibi; & si sic cum dilectionem sequatur gaudium, tunc tantum gau-
debit, & in fine plus de bono alterius, qui habet majus gaudium,
quam de bono suo, quod est minus. Respondet, unumquodque circa
Deum plus diligit se, quam alium, & ad hoc tenetur, quia post Deum
minus tenetur odire se, quam aliquem alium, & magis diligere se,
quam aliquem alium: quia si non, tunc non tenetur magis vivere

pec-

peccatum in se, quam in quacunque creatura, quod est falsum. In
nullo enim tantum debet fugere peccatum, sicut in se, & pro tanto
magis tenetur sibi diligere Deum amorem commodi, quam beate Vir-
ginis. Ad rationem, quando dicitur, majus bonum &c. dico quod
verum est ceteris paribus: hic autem non sunt caetera paria, ex-
cluso igitur simpliciter optimo falsum est, quod omne melius sit
magis diligendum, nisi sit aequalis unitas utriusque boni ad dili-
gentem, qui dilectio fundatur in unitate. Aliter potest dici
quod verum est: extensivè, non intensive: vult enim beate Virginis
bonum, quod est majus, & sibi suum: tamen vult bonum suum,
intentioni actu quam beate Virginis iustum bonum, licet plura bona
velit beate Virginis. Sed quid? erit ne adhuc propter hoc aequale
gaudium, quia vult illi bonum suum, quod est majus, & sibi ipsi bonum
suum, quod est minus? Videtur quod sic, quia vult illi majus bonum
quam sibi, quod bonum etiam evenit sibi, sed de hoc generatur gau-
dium: ergo habebit gaudium tantum, vel plus de bono alterius, si-
cut de suo. Respondet, gaudium majus non semper provenit ex vo-
lito magis bono, sed ex intentioni actu volendi bonum volentis: sed
bonum suum est magis volitum intense, quam alterius: ergo ex hoc
majus gaudium est.

Ad Argumenta illius questionis. Ad primum, quod singuli reci-
piunt singulos denarios &c. dicitur quod verum est, & exponitur de
vita aeterna, quam quilibet accipit. Aliter expono, quod ille de-
narius est essentia divina, quae est idem obiectum omnium beatorum,
& datur omnibus sub aequali ratione, quia infinita est parte obiecti.
Ad secundum dico, quod omnes illae propositiones sunt truncatae: ad-
verbium enim, nisi habeat participium, vel verbum, haec est trun-
cata locutio, sine incongrua: sic est propositio, in proposito, (a)
qui intelligit rem aliter quam est, falsitas: haec enim aliter potest
poni circa actum intelligendi, & sic est propositio falsa, quia omnis
intellectus creatus intelligit rem aliter quam est, quia intellectus est
accident: intellectus autem potest esse aliqua substantia, & sic non
est propositio Augustini alia ab illa Philosophi, ab eo quod res est,
vel non est; ratio dicitur vera, vel falsa. Potest etiam poni circa
rem quae intelligitur; & sic, intellectus si rem aliter intelligit, quam
sic, falsum intelligit, & secundum hoc illud alter dicit modum cir-
ca obiectum, & sic qui intelligit rem aliter quam est, falsitas, quia
non intelligit eam: nihilominus tamen unus potest habere clariorem
modum intelligendi alio. Ad aliud dico, quod non est pariteritio,
nec pariteritium, nec etiam par amor concupiscentiae, nec etiam
par delectatio sequens, licet enim sit de partibus, non tamen par ob-
fectu. Intelligit ergo Augustinus extensive, non intensive, quia quilibet
gaudebit de quolibet, & de omnibus de quibus alius gaudebit.

Ad tertiam Questionem dicendum, quod si ille beatitudines con-
potis ponuntur qualitates absolute positivae, tunc erunt inaequales

quia sine peccatis corpus suum ex eductantia animæ ad corpus Æve a Deo immediate; differunt tamen secundum merita; quia merita sunt inæqualia, etiam cum beatitudo innumerum sit inæqualis, illæ qualitates erunt inæquales. Si autem impassibilitas est solum possibilitas non patiens corpus passionis, absente a substantia Deo præservante ut videtur esse prius, & si subtilitas est possibilitas essendi corpus cum alio corpore pro libito voluntatis animæ sue, tunc videtur de his, quod non recipiunt inæqualitatem: quia omnia corpora æqualiter præservantur a passione, & æqualiter possunt esse cum alio corpore: aptitas vero si est in corporibus qualitas proportionis, posse esse æqualis. Si vero est secundum quod proportionatur virtuti animæ, & illa potest esse inæqualis, sic & agilitas. De claritate, si est tantum perfectus color in gradu perfecto, non est dubium quin sit inæqualis.

Ad Argumenta: duo prima procedunt de impassibilitate, & subtilitate: patet in corpore questionis, quid sit dicendum. Ad illud in oppositum de claritate, concedo:

Ad primam questionem concedo quod damnati erunt miseri, miseria scilicet animæ & corporis, & ita est duplex miseria. Sicut & beati sunt beati in anima & corpore. Miseria autem animæ est in duplici pena, scilicet damni & vermis. De pena damni dico, quod non est solum carentia, quia sic non esset pena, sed est carentia boni apti nati inesse, & convenientis, quod debet inesse, non boni remoti, sed propinqui: nec cum hoc toto esset illa carentia pena, nisi esset noxia, & ideo oportet quod sit carentia involuntaria: sic autem potest dupliciter intelligi inæqualis: primo, quia esse carentia inæqualis, quia inæqualiter ordinari ad beatitudinem, quia ad alios & alios gradus beatitudinis. Similiter potest esse inæqualitas involuntaria, quia magis vellet minus bonum suum, quam alterius. Sed qualiter erit illa inæqualitas in illis? Dico, quod erit secundum inæqualitatem culpe, quia qui habet graviorem, habebit carentiam majoris boni, ad quod iustificandus. Probo: Quanto ætus elicitur cum majori conatu, tanto debet habere maiorem meritum; & per consequens tanto magis debet ordinari ad maius primum: qui ergo graviter peccat, privat se maiori bono, & sic patet secundum primum modum, quomodo potest pena damni esse inæqualis. Ex alio patet: Quanto aliquis graviter peccat, tanto magis dimittitur affectu commodi, & privatur affectione iustitie, & per consequens erit magis noxios peccatum suum, inquantum est causa pene: ergo magis habebit de restitutione, quam alius, quanto magis habet de affectione commodi.

Contra: si illa qui sunt major peccato, magis diligunt se, & sic magis tristantur de dampno suo, tamen quantum diligit se magis delectatur. Probo: si ralis magis diligit se, & voluntarie operatur ex parte, ut obiectum esse deus suum, ut puta dicitur obiectum convenientissimum, & sic tunc aliquis delectatio erit in eis, quod est inopinionem.

Rel.

Respondeo, si quilibet damnatus, & precipue de morte poterit stare in quieta cogitatione sua, & dilectione sua perpetua, & non determinaretur ab hoc vel ab alio, reputaret se beatus beatitudine naturali, & ideo in cogitatione sua maxime quiesceret, (a) & credo quod quia ab hoc impelluntur, quod est in eis maxima pena. Et tunc ad rationem dicendum, quod nullus potest stare absolute in cogitatione, & consideratione sua, sed tantum ut est terminus cuiusdam alterius, scilicet inferni, vel carceris, vel privationis tanti boni commodi: ficut infernus considerat se, non tamen delectatur, quia non considerat se, nisi ut est terminus concupitæ sanitatis, qua caret, quam fibinere non potest, amplius tristatur, & pluit, & tunc dico quod diligens se ad habendum aliquid, quod nunquam poterit habere, illa diectio est causa meroris, & tristitiae.

De pena vermis dico sicut de prima: illa enim pena vermis erit quædam tristitia, & continuus remorsus conscientie: & illa pena erit eis inæqualis, sicut tristitia qua nollent illi mala pati, est eis inæqualis, ut dictum est supra, inquantum tollit ab eis bonum commodi, si enim habebunt remorsum maiorem vel minorem secundum proportionem culpe, sicut de peccato graviori insignitur esse gravius pena. Si quartas, vel dicat, quod isti sunt æquales in naturalibus, inæqualiter tamen in conatu voluntatis ad peccandum: ergo debetur eis pena æqualis propter æqualitatem in naturalibus, vel inæqualis propter maiorem, vel minorem conatum.

Respondeo (sicut supra de beatitudine) non enim (b) est æqualis beatitudo propter æqualitatem in naturalibus, nec propter æqualitatem boni a se elicti, sed secundum quod est maior conatus in hoc quem in illo, secundum hoc est magis merita, & magis presumunt sic in proposito, licet voluntates peccantium & ætus fuerint æquales, non tamen æque fuit in eis culpa, quia non fuit in quolibet æqualis conatus in peccato, quare nec æqualis pena in puniendo. De pena ignis, dico quod ignis immutat sensum, & mediante sensu immutat appetitum sensitivum, & mediante illo, voluntatem, & inæqualiter obiectum potest esse. Sed hæc in illa inæqualis immutatio, vel quia ignis in se est inæqualis, vel quia corpora inæqualiter immutantur ab eis? Dico, quod si illa corpora damnata erunt sine motu locali, ita quod non moveantur de loco ad locum, tunc affectiva erunt inæqualia, & hoc est rationabilis, quod sunt inæqualia, tunc æqualia: quia sic fuit pauciora miracula in damnatione eorum: si enim est affectivum æquale, & tamen unus minus & alius magis ponitur, erit ibi perpetuum miraculum: si autem sunt mobiles, & transferantur de loco ad locum, tunc possunt transferri de uno affectivo in uno gradu ad alium affectivum in alio gradu, secundum illud Job. 24. *Transferunt ab æque nivium ad calorem nivium.* Vel si erit æquale, potest dici quod est in eis intrinsecum affectivum.

Tom. IV.

K k k

vum

- a. *Pueri in limbo habent beatitudinem illam naturalem, quia possunt seipos considerare & in illa consideratione stare.*
b. *In solutione secundæ questionis.*

rum eorum, vel perpetuo contiguntur, sicut concederet modo de damnationibus, & ad hoc videtur esse Aug. 11. de civit. Dei. c. 16. in quadam auctoritate, quae sic incipit: *Nequaquam negandum est.*

Ad Argumentum primum dico, quod ratione habitus quem negat privatio, non est major: una quam alia, sed ratione malitiae & majoris boni, quod privat, potest esse major, quam privatio majoris boni. Vel potest dici, quod est inaequalis in quantum involuntaria. Ad secundum parte responsio. (2.) Ad tertium dico, quod secundum iustitiam distributivam non potest dari peior: plus de bono, si est simpliciter magis bonum, & hinc: si vero non est bonum huius, est tamen bonum simpliciter majus, bene potest dari: & sic est de pena in proposito.

Ad ultimum nego, quod excessus in pena debeat attendi secundum quantitatem extensionis, quia per se culpae correspondet pena secundum intentionem, secundum iustitiam distributivam. Unde (sicut dixi supra) Deus posset infligere penam aliquam, quae sit tantum per momentum durat, sufficiens tamen punire peccatum: nec forte duratio poenae cadit sub demerito, quod nec duratio beatitudinis sub merito, sed ratione liberalitatis. Et quando dicitur, quod gravitas accipitur extensionem in peccato, quia secundum infinitatem, & secundum hoc correspondet pena.

Dico, quod peccatum non dicitur infinitum, nisi quia separata ab infinito, non quod formaliter malitia sit infinita, quia talis & tanta est, quanta est bonitas, quae nata fuisset inesse illi deus, si secundum debitas circumstantias fuisset elicitus, sed hoc non fuisset infinita, nec possibile fuisset esse infinitam, nisi pro tanto, quia conjungit infinito. Hoc patet de fide ad Petrum, circa medium, & ideo paratur, quia peccatum in eis datur, unde dicitur: *Permanens in eis iniqua effectio: malo permanens in eis iusta retributio damnatio*, a qua nos cultu digne dignetur, qui est benedictus in secula seculorum: Amen.

Per ergo excedamus in gradibus beatitudinis, & penitus debemus latitudinem poenae duratione infinita, cantia debemus operari conformiter Regulae Superiori Seraphicum Patrem, ac Patriarcham nostrum D. FRANCISCU M imitando, & admirabile ingenium

LAUS DEO.

a. In sermo aviculis

INDEX QUARTI LIBRI SENTENTIARUM.

Ordo, & numerus Quaestionum hujus Quarti Libri, quo modo in singulis distinctionibus proponuntur: & animadvertere; quod primus numerus indicat quaestionem secundum paginam.

DISTINCTIO I.

1. AN creatura possit habere aliquam actionem respectu termini creationis. pag. 4.
2. Utrum haec sit ratio definitiva sacramenti quam ponit Magister: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. 27.
3. Utrum pro tempore cujuslibet legis a Deo datae debeat in illius aliquid sacramentorum. 34.
4. Utrum sit possibile aliquid sacramentum quantumcumque perfectum habere causalitatem activam respectu gratiae conferendae. p. 39.
5. Utrum possibile sit in aliquo sacramentum esse aliquam virtutem lupernaturalem. 40.
6. Utrum in circumfusione ex vi circumfusionsis conferatur gratia. 51.
7. Utrum in tempore legis naturae fuit aliquod sacramentum correspondens circumfusionsi. p. 58.

DISTINCTIO II.

1. Utrum sacramenta novae legis habeant efficaciam a passione Christi. 69.
 2. Utrum baptizatus baptesimo Joannis teneatur necessario baptesimati baptesimo Christi. p. 65.
- ## DISTINCTIO III.
1. Utrum illa denario baptesimati quam ponit Magister, baptesimus est finitio, id est ablutio corporis exterior facta sub forma verborum praescripta. 67.
 2. Utrum haec sit forma praefata baptesimi: Ego baptesimo te in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti Amen. 70.
 3. An sola aqua naturalis pura sit materia conveniens baptesimi. 71.
 4. Utrum justificatio baptesimi evacuetur circumfusionsione. 87.

DISTINCTIO IV.

1. Utrum parvuli sine baptesimati. 92.
2. Utrum parvuli baptesimati recipiant effectum baptesimi. 93.
3. Utrum parvulus existens in utero matris possit baptesimari. 95.
4. Utrum adultus non consentiens possit recipere effectum baptesimi. 97.
5. Utrum adultus scilicet recipiat effectum baptesimi. 101.
6. Utrum iam justificati teneantur ad satisfactionem sacramenti baptesimi. 107.
7. Utrum omnes baptesimati recipiant aequaliter effectum baptesimi. 107.
8. Quid fit faciendum de parvulo exposito. 110.
9. Utrum parvuli Iudaeorum, & infidelium sint inviti parentibus baptesimandi. ibid.

DISTINCTIO V.

1. Utrum malitia ministerii impediatur collatione baptesimi. 113.
2. Utrum recipiens baptesimum a malo ministro scienter, mortaliter peccet. 115.

Kkk 2

3 An aliquis debeat ministrare sacramentum baptismi, quando praesumitur baptismum vergete in periculum vite corporalis ejus, qui sufficit? p. 119. **DISTIN. VI.**

1 Utrum solus sacerdos possit baptizare. 121.

2 Utrum unitas baptismi necessario requiratur quod ab unico ministro conferatur. 122.

3 Utrum requiratur simul esse ablutionem & prolationem verborum. 126

4 Ut oporteat baptizantem esse personalem distinctum a baptizato. 126

5 Utrum in baptisate requiratur intentio baptizandi. 129.

6 Utrum requiratur actualis intentio. 133.

7 Utrum baptismus possit iterari. 136.

8 Utrum sit aliqua poena reiterantium baptismum. 137.

9 Utrum in baptisimo imprimatur character. 139.

10 Utrum character sit aliquis forma absoluta. 150.

11 Utrum character sit in essentia animae, vel in aliqua potentia, & in qua. p. 160. **DISTIN. VII.**

1 Quid sit sacramentum Confirmationis, & de materia & forma. 164.

2 Utrum sacramentum confirmationis sit necessarium ad salutem. 168.

3 Utrum sit dignus sacramento baptismi. 169.

4 Utrum iterum sacramentum possit iterari. ibid.

5 Utrum sit aliqua poena, iterantium, sacramentum Confirmat. 170.

DISTIN. VIII.

1 Utrum Eucharistia sit sacramentum novae legis. 171.

2 Utrum illa sit forma Eucharistiae, quae ponitur in eumone missae. 175.

3 Utrum hoc sacramentum possit recipi a non jejunis. 183.

DISTIN. IX.

1 Utrum accidens in peccato mortali peccet mortaliter recipiendo sacramentum Eucharistiae. p. 191. **DISTIN. X.**

1 Utrum sit possibile Corpus Christi sub speciebus panis & vini resisteret contineri. 195.

2 Utrum idem corpus possit esse localiter simul in diversis locis. 204.

3 Utrum Corpus Christi possit esse simul in Caelo, & in Eucharistia. 210.

4 Utrum Corpori Christi naturaliter existentis, & eidem existentis sacramentaliter insint eadem partes, & proprietates. 227.

5 Utrum quacunq; de actio immanens, quae est in Christo naturaliter existentis, insit illi in Eucharistia sacramentaliter existentis. 237.

6 Utrum Corpori Christi in Eucharistia existentis possit esse motus corporalis. 235.

7 Utrum Christus in Eucharistia existens possit per aliquam virtutem naturalem transmutare aliquid aliud a se. 241.

8 Utrum aliquis intellectus creatus, possit naturaliter videre existentium Corporis Christi in Eucharistia. 245.

9 Utrum Corpus Christi, ut est in sacramento, possit videri oculis corporalis. p. 247. **DISTIN. XI.**

1 Utrum transmutatio sit possibilis. 254.

2 Utrum possibile sit quodcumq; corpus converti in quodcumq; 260.

3 Utrum panis convertatur in Corpus Christi in Eucharistia. 264.

4 Utrum

4 Utrum panis in conversione in Corpus Christi annihilatur. 295.

5 Utrum conversio panis in Corpus Christi possit vere exprimi, & quibus propositionibus. 304.

6 Utrum solus panis triticus aqua elementari coagulatus sit materia conveniens conversioni in Corpus Christi. 305.

7 Utrum solum vitum exprimum de uva sit materia conveniens ad conversionem in sanguinem Christi. 308.

DISTIN. XII.

1 Utrum in Eucharistia sit aliquod accidens sine subiecto. 309.

2 Utrum quodcumq; accidens romanens in Eucharistia sit sine subiecto. 324.

3 Utrum accidentia in Eucharistia possint habere omnem actionem quam poterant in subiecto. 318.

4 Utrum omnis transmutatio possibilis causari ab agente creato circa accidentia in Eucharistia manente, requiratur necessario eandem quantitatem manere. 351.

5 Utrum possibile sit circa Eucharistiam fieri aliquam transmutationem conspiciam illorum accidentium. 367.

6 Utrum in aliqua transmutatione facta circa Eucharistiam necesse sit aliquam substantiam actione divina redire. 370.

DISTIN. XIII.

1 Utrum sola actione divina possit confici Corpus Christi. 377.

2 Utrum quicumq; sacerdos profert verba consecrationis cum intentione debita, & circa materiam convenientem possit conficere Eucharistiam. p. 397. **DISTIN. XIV.**

1 Utrum poenitentia necessario requiratur ad deletionem peccati mortalis commissi post baptismum. 407.

2 Utrum actus poenitendi requisitus ad deletionem peccati mortalis sit actus poenitentis virtutis. 417.

3 Utrum poenitentia virtus sit tantum unius poenae inflictae. 427.

4 Utrum per sacramentum poenitentiae deleatur culpa. 430.

DISTIN. XV.

1 Utrum cuilibet peccato actuali mortali correspondeat propria satisfactio. 435.

2 Utrum qui iniuste ab alio, vel detinet rem alienam, teneatur illam restituere, ita quod non possit vere poenitere, nisi restituat. 443.

3 Utrum damnaticus aliquem in bonis personae, teneatur ad restitutionem, ad hoc quod possit vere poenitere. 461.

4 Utrum damnaticus alium in bono fame, teneatur ad restitutionem, ita quod non possit vere poenitere, nisi famam restituat. 466.

DISTIN. XVI.

1 Utrum illa tria, contritio, confessio, & satisfactio sint partes Poenitentiae. 469.

2 Utrum remissio, vel expulso culpa, & infusio gratiae sint una mutatio. p. 474. **DISTIN. XVII.**

1 Utrum necessarium sit ad salutem peccatoris confiteri omnia peccata sua sacerdoti. p. 483. **DISTIN. XVIII.**

1 Utrum potestas clavium Ecclesiae, tantummodo se extendat ad poenam

- panam temporalem. p. 498. DISTIN. XIX.
1. Utrum culibet sacerdoti in susceptione ordinis sacerdoti conferatur claves regni caelestis. DISTIN. XX.
 1. Utrum penitentia in extremis valeat ad salutem. DISTIN. XXI.
 1. Utrum post hanc vitam possit aliquid peccatum dimitti. DISTIN. XXII.
 2. Utrum confessor necessario teneatur in quocunque casu celare peccatum sibi in confessione detectum. DISTIN. XXIII.
 1. Utrum peccata per penitentiam dimissa cedant in recidivante eadem numero. p. 533. DISTIN. XXIII.
 1. Utrum extrema unctio sit sacramentum novae legis. DISTIN. XXIV.
 1. Utrum in Ecclesia sint septem ordines, eo modo quo ordo vel ordinatio ponitur sacramentum. p. 545. DISTIN. XXV.
 1. Utrum pena canonica impediat a susceptione, & collatione ordinum. DISTIN. XXVI.
 2. Utrum sexus mulieris, aut aetas puerilis impediat susceptionem ordinum. p. 558. DISTIN. XXVI.
 1. Utrum Matrimonium fuerit a Deo immediate institutum. DISTIN. XXVII.
 1. Utrum definitio matrimonii, quam ponit Magister in littera cum dicitur Matrimonium est viri mulierisque conjunctio maritali inter legitimas personas vitam indissolubilem retinentis, & convenientis. p. 570.
 2. Utrum consensus expressus per verba sit praesens causa matrimonii. DISTIN. XXVIII.
 1. Utrum solus consensus expressus per verba de presenti causet matrimonium. p. 572. DISTIN. XXIX.
 1. Utrum consensus coactus sufficiat ad contrahendum verum Matrimonium. p. 573. DISTIN. XXX.
 1. Utrum ad contrahendum Matrimonii requiratur consensus sequens apprehensionem non erroneam. DISTIN. XXXI.
 2. Utrum inter Beatam Virginem & Joseph fuerit verum Matrimonium. p. 582. DISTIN. XXXI.
 1. Utrum sint tria bona Matrimonii, quae Magister ponit in littera, scilicet fides, proles, & Sacramentum. DISTIN. XXXII.
 1. Utrum in matrimonio sit simpliciter necessarium reddere debitum. p. 589. DISTIN. XXXIII.
 1. Utrum aliquando fuerit licita bigamia. DISTIN. XXXIV.
 2. Utrum bigamus ante baptismum, possit post baptismum ad sacros ordines promovetur. DISTIN. XXXV.
 3. Utrum in lege moysaica fuerit licitum repudiare uxorem. DISTIN. XXXVI.
 1. Utrum impotentia ad actum carnalem simpliciter impediat matrimonium.

1. Utrum adulterium cum aliqua, vivente viro, impediatur matrimonium cum eadem post mortem illius viri. DISTIN. XXXVI.
1. Utrum servitus impediat matrimonium. DISTIN. XXXVII.
2. Utrum aetas puerilis impediatur post matrimonium. DISTIN. XXXVIII.
1. Utrum Sacramentum ordinis impediat matrimonium. DISTIN. XXXVIII.
1. Utrum vortum continentiae impediat matrimonium. DISTIN. XXXIX.
1. Utrum dispar cultus impediat matrimonium. DISTIN. XL.
1. Utrum cognatio carnalis impediat matrimonium. DISTIN. XLII.
1. Utrum affinitas impediat matrimonium. DISTIN. XLII.
1. Utrum cognatio spiritualis impediat matrimonium. DISTIN. XLIII.
1. Utrum generalis resurrectio hominum sit futura. DISTIN. XLIV.
2. Utrum possit esse notum per rationem naturalem, generalem resurrectionem hominum esse futuram. DISTIN. XLV.
3. Utrum natura possit esse causa activa resurrectionis. DISTIN. XLVI.
4. Utrum resurrectio erit naturalis. DISTIN. XLVII.
5. Utrum resurrectio sit in infanti. DISTIN. XLVIII.
1. Utrum in quolibet horum resurget totum quod fuit de veritate humanae naturae. DISTIN. XLIX.
2. Utrum ignis infernalis eruciat malignos spiritus. DISTIN. XLIX.
3. Utrum homines damnati post iudicium cruciantur illo igne infernali. p. 687. DISTIN. XLV.
1. Utrum anima separata possit intelligere quidditates sibi ante separationem habitualiter notas. DISTIN. L.
2. Utrum anima separata possit acquirere cognitionem aliquam prius ignoti. DISTIN. LI.
3. Utrum anima separata possit recordari praeteritorum, quae novit. DISTIN. LI.
4. Utrum beati cognoscant orationes, quae eis offeruntur. DISTIN. XLVI.
1. Utrum in Deo sit iustitia. DISTIN. XLVII.
2. Utrum in Deo sit misericordia. DISTIN. XLVIII.
3. Utrum in Deo distinguantur iustitia, & misericordia. DISTIN. XLIX.
4. An in punitione malorum concurrat ex parte punientis iustitia cum misericordia. DISTIN. XLVII.
1. Utrum iudicium universale sit futurum. DISTIN. XLVIII.
2. Utrum mundus purgandus sit per ignem. DISTIN. XLIX.

- 1 Utrum Christus in humana forma iudicabit . 745.
 2 Utrum in iudicio, vel post cessabit motus corporum caelestium . 750.
 D I S T I N . X L I X .
- 1 Utrum beatitudo per se consistat in operatione . 759.
 2 Utrum beatitudo immediatius perficiat essentiam, vel potentiam
 ipsius beati . 760.
 3 Utrum beatitudo per se consistat in pluribus operationibus simul . 766.
 4 Utrum beatitudo per se consistat in actu intellectus vel voluntatis . 781.
 5 Utrum beatitudo consistat in actu qui est intuitio . 791.
 6 Utrum ad essentiam beatitudinis pertineat securitas . 795.
 7 Utrum graduum de objecto beatifico sit de essentia vel pertineat
 ad essentiam beatitudinis . 807.
 8 Utrum natura humana sit natura infima capax beatitudinis . 810.
 9 Utrum omnes homines velint de necessitate & summe beatitudi-
 nem . 814.
 10 Utrum omnia quae appetuntur appetantur propter beatitudi-
 nem . 815.
 11 Utrum homo ex puris naturalibus possit consequi beatitudi-
 nem . 823.
 12 Utrum homo in vita mortali possit consequi beatitudinem . 829.
 13 Utrum corpus hominis beati post resurrectionem erit impassibi-
 le . 832.
 14 Utrum corpora sanctorum erunt agilia . 840.
 15 Utrum corpus gloriosum erit clarum . 848.
 16 Utrum corpus beati per decem subsistentias poterit simul esse cum
 alio corpore . 851. D I S T I N . L .
- 1 Utrum aliquis secundum rectam rationem ad fugiendum miseriam
 possit appetere non esse . 862.
 2 Utrum damnati appetant non esse propter fugiendam misere-
 riam . 863.
 3 Utrum beati videant penas damnatorum . 871.
 4 Utrum pena omnium damnatorum sit aequalis . 874.
 5 Utrum beatitudo omnium beatorum sit aequalis . 876.
 6 Utrum beatitudo corporum omnium sit aequalis . ibid.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TONONGUA
CAYULA ALBUQUERQUE DE LEÓN
17/1/83- MICROFILMADO 2022

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TONONGUA
CAYULA ALBUQUERQUE DE LEÓN
MICROFILMADO

FONDO BIBLIOTECA PÚBLICA
DEL ESTADO DE NUEVO LEÓN

132714

