

secundum quam omne accidens nobilius est, inquantum scilicet substantia comparatur ad accidens sibi inherens, sicut potentia ad actum.

SOLUTIO II.

Ad secundam questionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id per quod coniungitur res suo fini exteriori, qui est principium suae perfectionis. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter coniungi possunt. Uno modo per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res esse Deo conjunctissima quae est Deo simillima; & secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum eius finem, secundum quod maxime Deo assimilatur. Unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit quod est actu, recedit vero secundum quod est in potentia; & illud per quod res maxime est in actu, est eius ultimus finis. Alio modo pertingendo ad ipsum Deum: quae quidem conjunctio soli creaturae rationali est possibilis, quae potest ipsi Deo coniungi per cognitionem, & amorem, eo quod Deus est objectum operationis eius, non autem operationis alicujus alterius creaturae. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quae est eius finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quae est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari; erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta: unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter si consideremus conjunctionem quae est propria rationalis creaturae, ultima perfectio hominis in operatione consistit: habitus enim non coniungitur objecto nisi mediante actu: & ideo oportet quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen haec secunda consideratio propinquius inducit in considerationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non est nisi rationalis creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet ordine omnia quae sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem: unde cum perfecta hominis operatio sit ultimus finis eius, sicut & uniuscujusque rei, omne bonum hominis cooperatur ad perfectam operationem ipsius; sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus quibus (2) actus informantur, & alia bona naturalia sicut principia actuum, & bona exteriora sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum congregatio ponitur esse beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadiuvant ad operationem perfectissimam hominis, quae est essentialiter ipsa beatitudo. Praedicta etiam bona omnia ordinantur ad beatitudinem patriae, secundum quod per eorum usum meremur: & quamvis non omnia in beatitudine illa maneat per seipsa, manent tamen in sibi succedentibus, sicut fidei succedit visio, & divitiis temporalibus succedit sufficientia bonorum aeternorum.

Ad secundum dicendum, quod in actu duo consideranda sunt, scilicet substantia actus, & forma ipsius, a qua perfectionem habet actus. Ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum formam suam principium est eius habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostris actus causa erimus; si vero (3) sit infusus, erit eius

(2) Al. actu. (3) Al. fuit. (4) Al. accidentibus.

perfectio a causa exteriori, quae habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime coniungatur: & ideo nostrae beatitudinis non sumus nos causa, sed Deus.

Ad tertium dicendum, quod duplex est delectatio. Una quae praecedit assecutionem finis, & haec est ordinabilis in aliud: potest enim ordinari ad perfectam operationem, inquantum videlicet illa in quibus delectamur, (4) attentius agimus. Alia delectatio est quae consequitur assecutionem finis, & illa efficitur per operationem quae fini coniungit: & ideo haec delectatio non est ipsa beatitudo, sed quaedam beatitudinis perfectio, & forma, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu procedentium respectu ejusdem objecti non causatur nisi ex interruptione temporis: & ideo in beatitudine perfecta, ubi non erit aliqua interruptio, sed continua operatio, non erit nisi una beatitudo.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, beatitudo vitae non est perfecta beatitudo, sed quaedam participatio beatitudinis: & ideo non semper est in actu, sed quandoque est in habitu: unde dormiens non potest dici beatus quantum ad id quod tunc habet, sed inquantum ipsa operatio est in eo habitualiter. Secundum enim quod effectus sunt in suis causis, sic operationes sunt in habitibus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam questionem dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quia ut in II. de Anima text. xxxvii. dicitur, vivere viventibus est esse. Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem: unde & plantae dicuntur vivere ex hoc quod movent se secundum augmentum; & animalia ulterius, inquantum movent se secundum locum, & inquantum movent se ad sentiendum; in homine autem ulterius, inquantum potest se movere ad volendum, & intelligendum. Cujuslibet autem potentiae perfectio est suus actus: unde secundo translatum est nomen vitae ad significandum operationem ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, & intelligere vita hominis: & secundum hunc modum unusquisque illam operationem suam vitam reputat cui maxime intendit, quasi ad hoc sit totum esse suum ordinatum; secundum quem modum loquendi dicitur: Iste ducit talem, vel talem vitam: & sic Epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam. Operatio autem non mensuratur tempore, nisi secundum quod est motui adjuncta: unde & operationes quae non adjunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti, ut patet de illuminatione. Et ideo si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quae est supra tempus. Visio autem Dei, quae ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva: nec ex parte videntis, aut visi, cum utrumque sit extra motum: unde sicut nec tempore, ita nec instanti, quod est terminus temporis, mensurari potest. Non potest etiam mensurari aeo: quia aeternum, secundum quod ab aeternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; haec autem visio

ex-

excedit naturalem potentiam creaturae, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus pertingere possit: unde propria mensura ejus est ipsa aeternitas: & ideo visio Dei, quae est ipsa beatitudo, est ipsa vita aeterna.

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita primo ex motu sit cognita, quia per motum primo vivencia a non viventibus distincta sunt; tamen nomen vitae se extendit ulterius ad omnes operationes quae non sunt ab aliquo exteriori movente, sicut velle, intelligere, & hujusmodi: unde etiam ad hujusmodi operationes nomen motus transfertur, ut cum dicimus intelligere, motum esse intellectus; & velle, motum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod aeternitas non est communicabilis homini, ita quod sit ejus mensura adaequata, vel alicujus quod in ipso est, ut probatur ratio inducta. Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem, ut sicut homo fit particeps divinae operationis in videndo Deum, ita fiat particeps aeternitatis, qua divina operatio mensuratur: & sic ipsa ejus operatio dicitur vita aeterna.

Ad quartum dicendum, quod vita aeterna quae a Sanctis habebitur, dicitur secundum participationem aeternitatis non solum quantum ad defectum finis, per quem modum etiam damnatorum poena aeterna dicitur, sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis non solum in actu, quam etiam aeternum excludit, sed etiam in potentia: quia Sancti ex hoc quod Deo adhærebunt, stabilitatem ex divino munere consequentur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione cuius est aeternus.

SOLUTIO IV.

Ad quartam questionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XIX. de Civ. Dei, cap. xlii. pax omnium rerum est tranquillitas ordinis: ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine: tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit. Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde & tunc dicimus hominem pacem habere quando nihil est quod impediatur ordinem suae voluntatis in aliquid; & similiter dicimus pacem esse in civitate, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis: & secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus unamquamque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit. Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam, quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret: unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII. Ethic. cap. xlii. vel xlv. & ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus, ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugunt beatitudinis impedimenta: & hoc est eos naturaliter desiderare pacem.

Ad primum ergo dicendum, quod pax dicitur esse finis civitatis Dei, quasi propinquissima dispositio

ad finem, quae est simul cum ipso fine; & non quasi ipsa sit per se finis.

Ad secundum dicendum similiter.

Ad tertium dicendum, quod pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut id sine quo finis haberi non potest.

Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cuius perfectio non potest esse nisi re perfecta existente; motus autem est actus imperfecti: & secundum hoc quies ad quam terminatur motus, est finis propinquior quam ipse motus, & sic motus ordinatur in quietem sicut in finem.

SOLUTIO V.

Ad quintam questionem dicendum, quod nomen regni a regendo est sumptum; regere autem providentiae actus est: unde secundum hoc aliquis regnum habere dicitur quod alios sub sua providentia habet: & ideo secundum hoc homines in regno Dei esse dicuntur, quod ejus providentiae perfecte subduntur. Providentiae autem est ordinare in finem. In finem autem ordinantur & ea quae distant a fine, secundum quod perducuntur ad finem, & ea quae jam assecuta sunt finem, secundum quod in fine conservantur. Et cum regula providentiae sit finis, illa perfecte providentiae subsunt quae jam in ipso fine collocantur: & ideo in eis nihil potest esse ab ordine providentiae alienum. In aliis autem quae a fine disant, secundum hoc magis, vel minus divinae providentiae subsunt, secundum quod magis, & minus a fine elongantur: propinquissimi sunt fini qui sunt in via ad finem. Via autem perveniendi ad finem est fides per dilectionem operans. Unde & regnum Dei quasi autonomastice dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; & sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt; & sic ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur: & hoc modo esse in regno Dei idem est quod esse in beatitudine. Nec differt secundum hoc regnum Dei a beatitudine, nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis a bono singulari uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo non subest providentiae quasi ad finem ordinata, sed quia ad ipsam alia ordinantur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius sufficienter tangit ea quae ad regnum exiguntur, prout significat multitudinem gubernatam a providentia, ad cuius actum tria requiruntur, scilicet finis, ordo ad finem, & regula ordinis: quae quidem est duplex. Una in ordinante; & haec est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit ut rectitudo ordinis non deseratur; & haec regula est id quod causat ordinationem in finem, sive sit forma, vel virtus, vel aliquid hujusmodi; & hoc appellat Dionysius ornam. Quamvis autem haec quatuor ad omnem creaturam possint pertinere, quia omnia a Deo sunt in finem ordinata secundum legem aeternae sapientiae, & rebus omnibus sunt datae virtutes quibus in finem tendant; specialiter tamen ad rationales creaturas pertinent, quae ad ipsum ultimum finem modo nobilissimo natae sunt pervenire, & cognoscunt rationem ordinis, & finis.

Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem & in presidente, & in eo qui subest: sed in presidente sicut in perfectionis principio, qui suam rectitudinem aliis imponit; in eo vero qui subest, tam-

