

Queritur utrum finale praemium boni viatoris sit aeterna beatitudo. Et videtur quod non. Quia, si sic, sequeretur quod praemium boni viatoris foret gaudium infinitum. Consequens est falsum, quia potentia finita non est capax alicuius infiniti, nec etiam cuiuscumque qualitatis infinitae perfectionis. Consequentiam probo multipliciter.

Primo sic: actus quo distincte cognoscerentur infinita, si essent, esset infinitae perfectionis; sed actus quo distincte cognoscitur Deus est perfectior quam foret talis actus, si esset, quo distincte cognoscerentur infinite creaturae. Ergo actus quo [403b] cognoscitur Deus distincte, est infinitae perfectionis. Maior patet, quia maioris perfectionis est cognoscere duas personas creatas quam unam, et tres quam duas. Ergo infinitae perfectionis est cognoscere infinitas distincte. Minor ostenditur, quia actus cognoscendi Deum clare videndo est beatificus, et alius non; ergo multo melior quocumque alio non cognoscendi Deum. Unde Augustinus, 5 *Confessiones*, capitulo 4: „qui te novit et alia, non propter illa beatior, sed propter solum te beatus”.

Secundo sic: perfectioris obiecti perfectior est cognitio, 2 *De anima*, capitulo 1; sed Deus infinite excedit quodcumque aliud obiectum cognoscibile; ergo eius cognitio est perfectionis infinitae.

Tertio sic: Anselmus, *De simili<tudini>bus*, capitulo 60: „in beatitudine omnes angeli et singuli ab omnibus cognoscentur, nec quicquam omnino latebit”. Immo dicit quod omnes beati omnia scient, quae Deus fecit scienda. Et *Prosologion*, 15, dicit quod quilibet gaudebit de gaudio alterius non minus quam de proprio gaudio. Pono ergo Petrum et Paulum duos beatos, et sit 'a' gaudium in Paulo de quo gaudet Petrus, et sit gaudium illud 'b'. Tunc sic: Paulus de novo videt 'b' in Petro. Ergo plus gaudet quam prius. Sit autem 'c' gradus et istum gradum videt Petrus. Ergo plus gaudet quam prius. Sit autem per 'd' et sic isti duo beati in infinitum, sic intendant sua gaudia. Et sic non est dare summum gaudium beati, nec summum gradum beatitudinis.

Quarto sub hac forma: si gaudium quod habet beatus de Deo non sit infinitum intensive, sed finitum, sit tale gaudium 'a'. Et arguitur sic: creatura potest causare aliquod gaudium, puta 'b'; ergo perfectior creatura potest causare perfectius gaudium; ergo, cum 'a' non excedat 'b' in infinitum, et Deus potest causare perfectiorem ultra quamcumque creaturam, sequitur quod erit devenire ad aliquam quae poterit causare gaudium tantum in homine quantum est 'a' et, per consequens, creatura causabit in homine tantum gaudium quantum habebit in beatitudine.

Quinto sub hac forma: Petrus gaudet de sua visione, sit illud gaudium 'a'; quaero utrum gaudet de 'a', an non. Non potest dici quod non, quia secundum Anselmum, capitulo 7, *De septem beatitudinibus*, beatus nihil habebit unde gaudere non debeat. Si sic, quaero utrum gaudet de 'a' per ipsum 'a', an per aliud gaudium. Si per aliud, eadem ratione gaudebit de illo alio per tertium, de tertio per quartum, et sic in infinitum, vel erit devenire quod habebit aliquod gaudium de quo non gaudebit. Ergo in quolibet beato erunt gaudia infinita. Si dicatur quod beatus talis gaudet per ipsum, [404a] et non per aliud, contra hoc arguo: quia tunc sequitur quod idem gaudium habebit de Deo et de creatura, quod esset deordinatum. Consequentia patet, quia eodem gaudio formaliter non potest gaudere magis et minus.

Secundo, quia vel gaudium est actus voluntatis, vel passio. Si actus, et secundum Anselmum, *De libertate aerbitrii*, capitulo 7: „voluntas quam voco instrumentum una et eadem est semper, quicquid velimus. Illa vero quae est opus, est causa multiplex quam multa et quam saepe volumus”, ergo ad diversitatem obiecti sequitur diversitas gaudii; sed 'a' est aliud obiectum quam visio, vel Deus; ergo aliud gaudium habet de 'a' quam de visione, vel de Deo; ergo beatus per 'a' non gaudet de 'a'. Si dicatur quod gaudium est passio, tunc arguitur sic: distincta obiecta delectabilia causant distinctas delectationes; sed 'a' et visio et Deus sunt distincta obiecta delectabilia; ergo causabunt distinctas delectationes; ergo delectatio 'a' non potest esse per ipsam 'a'. Preterea, sive gaudium sit actus voluntatis, sive passio, oportet necessario quod obiectum concurrat in ratione causae partialis effectivae; sed nihil efficit se partialiter; ergo gaudium de 'a' erat aliud ab 'a'.

Sexto sub hac forma: si gaudium beati intenderetur in infinitum, ergo est gaudium virtutis infinitae. Antecedens proba, quia dilectio Dei intenderetur in infinitum, sed quanto beatus magis diligit, tanto magis gaudet; ergo gaudium beati intenderetur in infinitum. Maior probatur, quia quaero utrum Plato plus diligit Deum hodie quam fecit heri, an non. Si sic, pari ratione cras diligit plus quam fecit hodie, et perendie plus quam cras, et sic in infinitum. Si non diligit plus hodie quod fecit heri, contra: plus obligatur Deo hodie quam tenebatur heri, quia tantum tenetur hodie, et adhuc plus, quia Deus plus fecit per eo hodie quam fecerit heri. Hoc patet, quia Deus conservavit eum in beatitudine per unum diem plus quam fecerat; sed hoc est maius beneficium quam aliquod beneficium temporale in infinitum; ergo magis tenetur Plato Deo pro conservatione beatitudinis per diem supra illud quod tenebatur heri, quantum homo potest teneri Deo pro quacumque re temporali. Sed pro beneficio temporali constat quod homo obligatur Deo; ergo Petrus longe magis obligatur Deo hodie quam heri; ergo, si non est ingratus, magis diligit Deum, et maiori delectatione magis gaudet; ergo in aeternum sic augebitur suum gaudium.

Septimo sic, sub hac forma: revelatum est beato quod erit in gaudio in aeternum; ergo quaero utrum talis securitas causat in eo gaudium infinitum an tantum finitum. Si primum, habetur propositum. Si secundum, sit 'a' gradus intensionis illius gaudii. Et arguo sic: securitas de duobus diebus causat in eo aliquod gaudium, et securitas de tribus, maius, et de quatuor, maius. Ergo est devenire ad securitatem ab aliquo numero certo dierum, quae tantum causabit quantum est 'a'. Et sic sequitur quod aliquis tantum gaudebit, si videret Deum per mille annos, sicut si videret Deum in aeternum. Quod videtur fatuum, quia aequaliter gauderet de maiori bono et de minori, et de infinito et de transitorio.

Octavo, aliquod bonum obiectum est maxime proportionatum intellectui humano. Sit illud 'a', cuius proportio ad intellectum vocetur 'b'. Tunc arguitur sic: quanto aliquid recedit a proportionem 'b' tanto est minus intelligibile ab intellectu humano; sed Deus in infinitum recedit a proportionem 'b'; ergo est infinitae difficultatis intelligere Deum. Ergo, per consequens, si beatus intelligit clare Deum, intellectus beati erit infinitae virtutis; quod est propositum principale.

Nono, sic: de aliquo malo rationabiliter est tristandum infinite; ergo de Deo clare viso est gaudendum infinite. Consequentia patet, quia de nullo malo poenae est amplius tristandum, quam de beatitudine est gaudendum, quia miseria poenae non est ita intense mala sicut beatitudo est

bona. Antecedens proba, quia, si constaret alicui de poena infligenda per duos dies, deberet rationabiliter tristari, et si per tres dies, plus, et <si> per quatuor, adhuc plus. Et, per consequens, si constaret ei quod poena infernalis esset ei infligenda per infinitum tempus, deberet rationabiliter magis tristari, quam de tali poena infligenda per quatuor dies tantum. Quaero ergo utrum infinite magis an tantum finite. Si finite, habetur propositum, quod pro aliquo malo poenae debet homo tristari rationabiliter infinite. Si infinite, ergo rationabiliter aequaliter deberet homo tristari de poena aequali per certum tempus duratura, sicut de duratura in perpetuum.

Decimo, aut Deus per claram visionem apparet beato bonum infinitum, aut finitum. Si bonum finitum tantum, ergo, cum Deus potest, super omne bonum creatum apparens beato, facere bonum perfectius secundum apparentiam eiusdem, sequitur quod Deus potest facere aliquod bonum creatum apparere ita bonum beato sicut nunc apparet ipse Deus. Ergo beatus licite potest illud bonum aequae bonum diligere cum Deo, secundum rectam rationem. Consequens est falsum. Si Deus apparet infinitum bonum, ergo beatus comprehendit Deum, quia nihil latet eum. Probo, quia dicitur 7 *Methaphysicorum*: „simplicia aut totaliter ignorantur, aut totaliter cognoscuntur.”

Confirmatur ista ratio sic: Deus apparet beato infinite bonus; ergo apparet beato [405a] ita bonus sicut est; sed impossibile est aliquam creaturam apparere alicui intellectui ita bonam sicut est, nisi appraehendatur a tali intellectu; ergo eadem ratione, si Deus apparet beato ita bonus sicut est, beatus appraehenderet Deum; quod est impossibile, nisi sit virtutis infinitae; quod est propositum.

Undecimo sic: omnis potentia cognitiva quae potest similiter et semel aequae distincte cognoscere octo sicut tria, vel mille sicut centum, et sic de quolibet numero finito sine statu, est virtutis infinitae in cognoscendo; sed omnis intellectus creatus, tam beatus quam miser, est huiusmodi; ergo omnis intellectus creatus est virtutis infinitae intensive. Maior patet ex modo arguendi Philosophi, 4 *Physicorum*, ubi probat quod, si duo corpora possunt esse in eodem loco, pari ratione tria et infinita ex processu eiusdem, 3 *De coelo*, ubi agit de determinatione potentiae activae et passivae. Minorem proba ex duabus propositionibus, quarum una est quod 'quilibet beatus novit gaudium alterius et gaudet de gaudio alterius'; secunda est quod 'non oportet cognitionem, vel gaudium beatorum minui, vel remitti per hoc quod aliquis de novo beatificatur'. Et eodem modo suppono de miseris, quod quilibet tristatur de esse alterius et quod tristitia eorum non minuitur, sed potius augetur per hoc quod aliquis de novo damnabitur. Istis suppositis, arguo sic: si omnis intellectus, tam beatus quam miser, aequae distincte et simul cognoscit mille et unum sicut prius cognovit mille tantum, et postea mille et duo, et postea mille et tria, aequae distincte gaudet de eis, si est beatus, vel dolet, si est miser. Ergo, si intellectus creatus potest damnari vel salvari secundum positionem fidei, sequitur quod omnis intellectus creatus est infinitae potentiae, sive virtutis intensive.

Duodecim: ultra omnem gradum beatitudinis quem potest recipere intellectus Sortis potest recipere maiorem; ergo est infinitae virtutis, vel infinitae capacitatis. Antecedens proba, quia, si non, aut est dare maximum gradum beatitudinis quem potest recipere, aut minimum quem non potest. Si primum, pono aliquem viatorem qui iam habeat gradum meriti, cui tanta beatitudo correspondet quantam potest capere, et volo quod Deus conservet eum viatorem; quaero tunc

utrum ipse potest mereri praemium essenziale, an non. Si sic, ergo gradus beatitudinis sibi datus non fuit maximus quem potest recipere. Si non, contra: omnis viator liberi arbitrii est Deo magis acceptus in maiori charitate existens quam fuit quando non habuit medietatem istius meriti; ergo sua opera non sunt aequae, sed magis accepta Deo nunc sicut prius; ergo potest mereri ultra gaudium datum. Si dicatur quod est dare minimum quem [405b] non potest recipere, contra: vel ille gradus est infinitus, vel finitus. Si finitus, tunc non distat a gradus quem modo habet, nisi per finitam bonitatem; ergo, si Deus continuet talem in statu merendi per tempus maius et maius, poterit pertingere ad gradum illum. Si gradus sit infinitus, ergo omnem gradum circa illum poterit recipere; sed circa illum contingit recipere gradum aliquantem perfectionis, et sic in infinitum; ergo est capacitatis infinitae.

Secundo ad principale: si beatitudo foret finale praemium boni viatoris, sequeretur quod omnes viatores praemiarentur aequaliter. Consequens est falsum, sicut notum est. Consequentiam probo multipliciter.

Primo modo sic: beatitudo principaliter consistit in visione et dilectione Dei; sed omnes videbunt Deum aequaliter. Probo, quia omnes videbunt Deum sicuti est; sed non est nisi uno modo tantum; ergo omnes videbunt uno modo aequaliter.

Confirmatur haec ratio per Augustinum, 83 *quaestiones*, quaestione 31: eadem rem non potest alius alio melius intelligere, et hoc est motivum suum: vel intelligit eam sicuti est, vel aliter quam est. Si intelligit aliter quam est, non intelligit, sed fallitur. Et si uterque intelligit sicuti est, neuter melius alio intelligit.

Secundo sic: tantum gaudet Linus quantum beata virgo; ergo pari ratione omnes alii aequaliter gaudebunt seu gaudent. Consequentia patet gratia materiae. Antecedens probo, quia, si Linus haberet in se gaudium beatae virginis, tantum gauderet tunc quantum nunc gaudet beata virgo; sed Linus nunc tantum gaudet de gaudio beatae virginis, quantum gauderet de illo gaudio, si esset in se; ergo nunc tantum gaudet quantum beata virgo. Maior est manifesta. Et minor est, <secundum> Anselmum, *Prosologion*, 25, quia, si Linus non gauderet tantum de gaudio beatae virginis quantum faceret de eodem gaudio si esset suum, ergo minus diligit beatam virginem quam seipsum. Consequens falsum, quia, sicut dicit ibidem Anselmus, in illa charitate perfecta innumerabilium angelorum et hominum, unus non diligit alium minus quam seipsum. Consequens falsum, quia, sicut dicit ibidem Anselmus et expressius habetur eadem minor a Magistro, libro 4, distinctione 49, capitulo 4, ubi dicit sic: „tantum quisque gaudebit de bono alterius, quantum gauderet si in seipso haberet illud”; quod est propositum.

Tertio, Augustinus dicit in *Sententiis Prosperii*: „erit ibi omnibus in dispari claritate par gaudium”, et allegatur a Magistro loco praedicto; ergo omnes gaudebunt aequaliter.

Quarto sic: omnis homo naturaliter appetit beatitudinem, secundum Augustinum, 13 *De Trinitate*, capitulo 3, et allegat Magister, libro 4, distinctione 49, capitulo 2 diffuse. Sed illud quod omnes naturaliter appetunt, aequaliter appetunt, ut videtur. Ergo aequaliter appetunt. vel diligunt in patria, quia gloria non tollit naturam, sed perf[icit] [406a]cit. Ergo omnes aequaliter beatificabuntur, quia naturalis appetitus omnium satiabitur.

Cofirmatur ista ratio, quia in Lino est naturalis appetitus ad habendam tantam gloriam quantam habet beata virgo; sed Linus non peccat si se conformet appetitui naturali, volendo illud libere quod appetitus naturalis, quia est a Deo; ergo licet Lino appetere appetitu deliberativo gradum beatitudinis beatae virginis; sed quicquid licebit Lino appetere, haec habebit; ergo etc.

Quinto arguo sic: omnes cognoscent Deum equaliter; ergo erunt aequaliter beati. Consequentia patet, quia haec est vita aeterna, <Secundum> *Iohannem* 17. Antecedens probo, quia obiectum quod est Deus, est aequaliter praesens cuiuslibet, et potentia cuiuslibet cognitiva potest Deum cognoscere aequaliter sicut aliqua potentia cognitiva alterius; ergo aequae perfectum actum elicit. Quod autem obiectum sit aequaliter praesens videtur, quia quilibet videt ipsum intuitive, et beatifice facie ad faciem, sicut Sacra Scriptura loquitur. Et essentia divina naturaliter repraesentat quicquid repraesentat. Similiter, quod quilibet intellectus potest aequaliter cognoscere Deum sicut alius patet sic: quia, si non, sit ille intellectus Lini qui non potest ita perfecte cognoscere Deum sicut intellectus Petri; et pono quod Deus faciat Linum viatorem, vel aliquem intellectum aequalem illi, non est cura; tunc intellectus Lini potest mereri, si conservetur in vita, tantum praemium quantum meruit Petrus. Et per responsionem non potest habere tantam cognitionem Dei quantam habet Petrus; ergo plus potest mereri quam Deus possit sibi dare; quod non apparet conveniens; ergo omnis intellectus potest cognoscere aequaliter Deum sicut alius.

Confirmatur ista ratio, quia omnis anima potest aequaliter Deum diligere; ergo aequaliter intelligere. Antecedens patet, 3 *De anima*, ubi dicitur quod „anima est quodammodo omnia, et intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia”; similiter, quia omnis anima videtur esse aequaliter imago Dei; ergo aequae capax, secundum Augustinum, quia eoipso mens imago Dei est, quia capax eius est, et particeps eius potest esse, 14 *De Trinitate*, capitulo 8 et 12. Et consequentia patet, quia partes imaginis possunt esse respectu Dei; ergo, si unaquaeque anima possit tantum Deum diligere quantum unaquaeque alia, potest eum tantum cognoscere.

Sexto sic: quilibet beatus diligit Deum toto corde, etc., et primo in patria implebitur praeceptum de dilectione Dei, secundum Augustinum, *De perfectione iustitiae*, et allegat Magister, libro 3, distinctione 27, capitulo 6; ergo quilibet beatus potest aequaliter diligere cum alio; ergo omnes aequaliter fruuntur Deo et, per consequens, omnes erunt aequaliter beati.

Septimo sic: si Linus videt beatam virginem esse in gaudio maiori et scit quod tanti gaudii foret capax et quod tantum [406b] gaudium potuit meruisse, quia hoc non fuisset impossibile, quaero utrum appetit habere tantum gaudium quantum gaudium meruisset, an non. Si primum, et omne quod appetitur a beato pertinens ad gaudium essenziale habetur ab eo, ergo habet tantum gaudium; quod est propositum. Si dicatur quod non appetit habere gaudium ita intensum, quia propter conformitatem voluntatis ad iustitiam non plus vult habere quam habet, contra: recta ratio dictat sibi quod beata virgo plus diligit Deum quam ipse, et plus honorat Deum quanto est beatior; ergo, si Linus non debet appetere beatitudinem, minus debet gaudere, quia minus diligit Deum quam beata virgo. Item, quia videt quod natura sua plus posset beatificari et plus diligere Deum, ergo naturaliter hoc appetit.

Confirmatur per modum arguendi Philosophi, 1 *Metaphysicorum*: si homines omnes naturaliter scire desiderant, ergo nobiliorem scientiam magis desiderabunt.

Octavo sic: quilibet beatus sciet omnia quae Deus fecit scienda, secundum Anselmum, *Proslogion*, 15; sed omnes conclusiones scibiles fecit, et omnes propositiones intelligibiles et veras fecit Deus ut essent quaedam scienda; ergo quilibet beatus novit omnia scibilia; ergo unus non plus quam alius; ergo sunt omnes aequaliter beati. Minor patet de se. Maior est Anselmi, qui dicit, *De septem beatitudinibus*: „beatus est qui scientia, vel perfecta sapientia replebitur, eamque facie ad faciem intuebitur, quam dum ita prospexerit, creaturae totius naturam videbit, quae in Deo melius quam in seipsa consistit. Tunc etenim iusti scient quae Deus fecit scienda, tam ea quae praeterita sunt quam ea quae sunt futura. Ibi a singulis animabus singuli cognoscentur, nec quicquam omnino latebit, qua patria, qua gente, qua stirpe quis editus fuerit, et quid etiam in vita sua fecerit”, Ecce in hac auctoritate habetur quod quilibet beatus replebitur sapientia quae est Deus; ergo quilibet tantum capiet de illa sapientia quantum capere potest, quia alioquin non replebitur sapientia; sed omnis anima est aequaliter capax, quia intellectus possibilis est omnia intelligere. Secundo, dicit quod quilibet beatus scit „omnia quae Deus fecit esse scienda, tam praeterita quam futura”. Ex quo sequitur quod omnes scient aequalia et quod omnes scient infinita, quia constat quod futurae cogitationes angelorum et hominum et gaudia et locutiones ac laudes Dei, et similiter tristitiae et afflictiones malorum erunt infinita, et infinita scibilia possunt de eis formari. Tertio, dicit quod „nihil latebit illic quemquam”. Ergo nihil quod unus sciet latebit alium; quod est propositum.

Nono sic: omnes homines natura [407a] scire desiderant; sed gloria non tollit naturam, sed perficit; ergo desiderium sciendi vel satiabitur in patria, vel manebit imperfectius et magis quam nunc; sed non est conveniens quod ibi maneat desiderium aliquod naturale imperfectum; ergo totum desiderium humanum sciendi perficietur; sed desiderium illud est aequale omni homini. Et non est unius scibilis tantum, quia non dicit quod omnes naturaliter desiderant geometricam vel arithmetica scientiam, sed naturaliter desiderant scire, qua ratione hoc scibile et quodlibet aliud; ergo quilibet sciet omnia, quia, 13 *De Trinitate*, capitulo 17: „nihil ibi desiderabitur quod non aderit”.

Decimo sic: omnes homines aequae gloriosi erunt in corporibus, sicut in dotibus corporis; ergo eadem ratione omnes aequae dotati in animabus. Antecedens proba, quia omnes erunt aequae impassibiles, quia nullus eorum a quocumque nocente poterunt ledi. Omnes aequae agiles, quia quilibet poterit suum corpus movere per quantumcumque spatium sine difficultate, si voluntas volet. Omnes aequae subtiles, quia nullum poterit alicui resistere, sed cum quolibet simul esse poterit. Omnes aequae clari, ut videtur. Ex quo sequitur quod, si sunt in aliis dotibus corporis aequales, ergo similiter in dotibus animae. Similiter, quia, secundum Boethius, 3 *De consolatione* <*Philosophiae*>, beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus; ergo quilibet beatus habebit statutum; ergo etc.

Tertio ad principale arguo sic: beatitudo non est homini possibilis; ergo non erit finale praemium iusti viatoris. Consequentia patet. Antecedens proba, quia, secundum Augustinum, 13 *De Trinitate*, capitulo 8 et 9, et Anselmum, *De simili<tudini>bus*, capitulo 49, certitudo seu securitas de beatitudine est maxima pars beatitudinis. Unde dicit sic: „omne quod ibi erit, bonum erit. Et summus Deus summum bonum erit, atque ad fruendum amantibus presto erit. Et quod est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit”. Sed ista certitudo sive securitas non est homini

possibilis; ergo nec beatitudo. Quod autem securitas, vel certitudo de aeterna beatitudine non sit creaturae rationali possibilis, probatur multipliciter.

Primo sic: sequitur vel quod Deus sit impotens, vel quod praeteritum non esset praeteritum. Consequentia patet, quia sit 'a' securitas Petri de aeternitate suae beatitudinis; quaero utrum Deus potest adnihilare Petrum, an non. Si sic, ergo potest facere quod nunquam 'a' fuit et 'a' est securitas praeterita, et non potest adnihilare Petrum; ergo Deus est impotens, et necessitatur ad conservandum Petrum. Et similiter istud est contra Anselmum, *De libertate arbitrii*, capitulo 8: „Totam substantiam quam Deus de nihilo fecit, potest redigere ad nihilum”. Similiter, si concedatur quod potest adnihilare Pe[407b]trum, ergo potest facere quod Petrus existimavit falsum; ergo potest facere quod Deus decepit Petrum. Similiter, si dicatur ad istud quod Deus non potest facere modo quin haec sit vera: 'a' fuit', quia non dependet ab aliquo futuro, si non potest, tamen potest quod haec nunquam fuit vera: 'a' est securitas de aeterna beatitudine', quia potest adnihilare Petrum. Et tunc 'a' nunquam fuisset securitas Petri. Contra: possibile est quod haec sit falsa: 'a' fuit', quia ponatur quod Deus destruxerit Petrum; tunc propono tibi illam: 'a' fuit'; manifestum est quod haec est falsa, quia nullum 'a' fuit in Petro, nec 'a' fuit in aliquo alio. Ergo eadem ratione qua conceditur ista quod Deus potest facere quod 'a' nunquam fuit securitas, potest facere quod 'a' nunquam fuit. Preterea, sequitur: quandoque 'a' fuit securitas; sed 'a' nunquam fuit securitas; ergo 'a' nunquam fuit.

Secundo sic: quilibet beatus desinet esse beatus; ergo nullus beatus est securus de sua beatitudine. Consequentia patet. Antecedens probo, quia quilibet beatus est beatus ante diem iudicii, et immediate post hoc quilibet beatus non erit beatus ante diem iudicii; ergo quilibet beatus desinet esse beatus ante diem iudicii. Consequentia patet, quia antecedens est una copulativa facta de exponentibus consequentis.

Quarto ad principale. Si beatitudo foret praemium conveniens iusto viatori, tunc viator praemiaretur in sua operatione. Consequentia patet, tum quia felicitas est sua operatio, secundum Philosophum in *Ethicis*, tum quia beatitudo est fruitio Dei, et consistit in fruitione, in visione, et dilectione Dei, quae sunt operationes, ut patet. Sed consequens est falsum, quia vel beatus eliceret actum libere, vel naturaliter. Si libere, ergo potest se non beatificare quando sibi placeret. Si naturaliter, ergo non diligeret Deum spontanea voluntate.

Ad oppositum est Scriptura Sacra et doctrina sanctorum et Magister Sententiarum, specialiter libro 4, distinctione 49. In ista quaestione tria breviter fient. Primo, exponatur quasdam communes distinctiones de acceptione istius termini 'beatitudo'. Secundo, formabo quasdam quaestiones. Tertio, respondebo ad principales rationes.

Circa primum distinguitur communiter sic: quod iste terminus 'beatitudo' aliquando supponit pro Deo, aliquando pro creatura, vel creaturis. Unde solet dici quod est duplex beatitudo, increata, quae est Deus, et creata quae, non est Deus. Item, loquendo de beatitudine quae non est Deus, diversimode loquuntur doctores. Nam aliquando acceperunt beatitudinem sic: quod quid nominis istius termini 'beatitudo' vel 'beatum esse' sit bene esse, et sic loquitur beatus Augustinus, 13 *De Trinitate*, et 11 *De civitate Dei*, et in multis locis. Ubi dicit quod omnes homines appetunt beatitudinem. Secundo [408a] modo accipitur iste terminus 'beatitudo' pro visione matutina

essentiae divinae, et sic loquitur salvator <Secundum> Iohannem, 17: *haec est vita aeterna* etc. Tertio modo accipitur beatitudo pro amore Dei, vel pro fruitione Dei clare visi, et sic loquitur Augustinus, *De moribus Ecclesiae* et *Manicheorum*, libro 1, capitulo 23: „perfrui sapientia increata est bene vivere”, et 1 *De doctrina christiana*: „summa merces est amore inhaerere Deo”. Quarto modo accipitur iste terminus 'beatitudo' pro delectatione, vel gaudio quod consequitur visionem Dei claram, et sic loquitur Augustinus, 10 *Confessiones*, capitulo 14: „beata vita quippe est gaudium de veritate”. Quinto modo accipitur 'beatitudo' pro aggregatione ex omnibus constituentibus beatitudinem, et sic loquitur Boethius, 3 *De consolatione* <Philosophiae> dicens quod beatitudo est „status bonorum omnium aggregatione perfectus”. Sexto modo loquitur Anselmus libro suo *De beatitudinis*, 2 *De concordia*, capitulo 18 secundum quemdam modum quotandi, ubi dicit quod beatitudo „est sufficientia competentium commodorum sine omni indigentia”. Et haec descriptio plus mihi placet. Hoc enim omnes homines accipiuntur communiter, quod beatus est qui habet omne commodum quod sibi competere potest. Sic ergo septem modis accipitur beatitudo: pro Deo, pro bene esse, pro visione Dei, pro fruitione Dei, pro delectatione communitate, pro statu perfecto omnium bonorum, et pro sufficientia competentium commodorum.

Secundo, iuxta illud sic formo hic aliquas conclusiones breviter. Et prima est quod visio Dei per essentiam non est beatitudo hominis. Hoc probo quadrupliciter.

Primo sic: cum visione Dei per essentia stat indigentia multorum commodorum quae homo naturaliter appetit. Stat enim cum visione Dei clarissima poena sensus maxima, sicut patuit in Christo de facto. Similiter mortalitas, timor, poena.

Secundo, quia cum visione Dei clarissima stat tristitia, vel saltem carentia gaudii cuiuslibet delectationis de potentia Dei absoluta. Cuius probatio est: quia delectatio est alia res a visione et posterior, quia a visione nata est causari.

Tertio, quia Deus potest visionem conservare, adnihilando omne gaudium in creatura vidente Deum, sive sit angelus, sive sit homo.

Quarto sic: cum clarissima visione Dei stat odium Dei in vidente, si Deus velit coagere; ergo etc. Antecedens patet. Nam, posito quod Deus essentiam suam ostenderet damnato, continuando in eo actum odiendi Deum, tunc patet possibilitas assumpti.

Secunda conclusio est quod fruitio Dei non est perfecta hominis beatitudo. Patet hoc propter idem, quia cum fruitione Dei stat multiplex indigentia et insufficientia eorum quae homo natus est appetere deordinate. Nam Christus sum[408b]me Deo fruebatur, et tamen habuit indigentiam multorum commodorum. Similiter, secundum Augustinum, Paulus et Moyses fruebantur Deo, et tamen neuter eorum habuit secum securitatem de beatitudine, nec de immortalitate futura, quae sunt duo valde appetibilia ab homine; ergo beatitudo non consistit praecise in visione et in fruitione Dei, nec in illis convenientibus, quia beatitudo excludit omnem indigentiam competentium commodorum. Et cum fruitione Dei, quae est quaedam operatio animae, stat multiplex indigentia corporis et animae.

Secundo, patet idem, quia animae quae iam sunt beatae, non sunt liberatae ab omni indigentia competentium commodorum, nec etiam angeli. Et tamen illi Deo fruuntur, et eum vident

immediate. De animabus patet, secundum Augustinum, 12 *Super Genesim*, capitulo 7, et allegat Magister, 4 libro, distinctione 49, capitulo 5: „animae inest quidam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodo ne pergat tota intentione in summum bonum, donec ille appetitus conquiescat”. De angelis per eandem rationem dici potest quod appetunt adimpletionem numeri praedestinatorum, et tunc augebitur eorum beatitudo. Unde, secundum istud, nec anima Christi, nec angeli, nec aliqua creatura est adhuc perfecte beata, quia nulla creatura habet adhuc sufficientiam omnium commodorum competentium.

Tertia conclusio est quod gaudium vel delectatio de Deo viso non est beatitudo perfecta. Probatur per idem medium, quia cum tali gaudio stat indigentia competentium commodorum ipsi gaudenti. Patet de facto de Christo, Moyse et Paulo.

Quarta conclusio est quod beatitudo aliquo istorum trium modorum accepta non est finale praemium iusti viatoris. Hoc probatur sic: illud solum est finale praemium iusti hominis, quod ponit eum in statu in quo habeat sufficientiam omnium commodorum sine ulla indigentia alicuius commodi sibi competentis, sed nullum praemissorum trium, neque visio, neque fruitio, neque delectatio, vel gaudium de Deo est huiusmodi, ut probatum est.

Preterea, repugnat homini quod sit viator, et praemietur finaliter praemio totali; sed quodlibet istorum et omnia fuerunt de facto in viatoribus. Patet de Christo, Moyse et Paulo; ergo etc.

Quinta conclusio est quod beatitudo, secundum descriptionem Boethii accepta, non est finale praemium hominis, vel angeli. Patet hoc, quia talis beatitudo non convenit nisi Deo. Cuius probatio est, quia inter illa bona, quorum aggregationem vocat beatitudinem, enumerat summam potentiam, quae non potest convenire nisi Deo. Ibidem etiam concludit quod beatitudo est divinitas, et quod omnis beatus est Deus per participatio[n]em, hoc est habet aliquem modum divinum essendi; ergo beatitudo sic accepta non est finale praemium iusti viatoris, sed convenit soli Deo.

Preterea, sicut argutum est, si sic, quilibet beatus foret habiturus statum omnium bonorum aggregatione perfectum; et quia qui 'omne' dicit nihil excipit, similiter perfectum est cui nihil deest, 5 *Metaphysicorum*. Sequeretur quod quilibet beatus foret alteri aequalis in beatitudine et in omnibus circumstantiis status sui.

Sexta conclusio est quod nulla res est praemium finale viatoris. Patet inductive, quia vel foret visio, fruitio, vel gaudium, sed probatum est quod nullum istorum est; ergo etc.

Septima conclusio est quod iste terminus 'beatitudo creata' est nomen collectivum, vel aequivalens nomini colectivo. Cuius probatio est: quia significat multas res quae constituunt aliquid per se unum, quarum etiam aliquae distinguuntur secundum speciem, aliquem secundum numerum, quia significat Deum, et significat creaturam. Et pro tanto vocatur 'beatitudo creata', quia multa significata per nomen secundum istam acceptionem sunt creaturae, et significat visionem Dei claram, et fruitionem eiusdem, et gaudium consequens ad illam visionem, vel coniunctionem amantis cum amato. Et quia ista sunt potissima commoda et operationes nobiliores beati, ideo aliquando unumquodque istorum a sanctis per se vocatur 'beatitudo', licet proprie loquendo nullum istorum sit beatitudo.

Et per ista respondeo ad formam quaestionis quod sic, videlicet quod finale praemium hominis viatoris est beatitudo, et hoc accipiendo terminum secundum descriptionem Anselmi positam superius in septimo modo distinctionis, videlicet quod beatitudo est sufficientia competentium commodorum.

Tertio, restat ad rationes respondere. Ad primam nego consequentiam. Ad primam probationem, quando arguitur: 'actus quo distincte cognoscerentur infinita etc.', pro ista ratione dico quod impossibile est aliquid virtutis finitae cognoscere distincte infinita cognoscibilia sub uno actu, vel pluribus, sed hoc potest Deus solus. Concedo maiorem, quod, si esset talis actus, foret infinitae perfectionis; sed impossibile est creaturam talem actum elicere. Ad minorem, quando accipitur quod actus videndi Deum intuitive est perfectior, quam foret talis actus, si esset, dico quod actui cognoscendi attribuitur duplex perfectio: una essentialis et intrinseca, pro quanto est talis qualitas; alia est accidentalis et extrinseca, secundum additionem obiecti cui est. Concedo ergo quod primo modo loquendi actus talis, si foret, esset perfectior visione vel quacumque cognitione Dei finita, et secundum hoc argumentum non concludit, ut largius alias dicitur. [409b]

Ad secundum, cum arguitur: 'perfectioris obiecti perfectior est cognitio', dico quod dupliciter est aliqua scientia honorabilis et perfecta: vel quia est certior, vel quia est honorabilior vel nobilioris obiecti. Pro isto argumento est sciendum quod antequam habeamus de Deo in via aliquem conceptum proprium, concepimus eum per conceptus compositos et per conceptus abstractos a creaturis, sicut nominamus eum summum ens, vel ens infinitum. Tunc oportet dicere quod ista notitia composita non est perfectior quam suae partes simul acceptae, et tales intentiones modicam habent perfectionem intrinsecam, quia sunt notitiae creaturarum, quarum utraque nata est abstrahi a creatura, quamquam simul acceptae non supponant nisi pro Deo. Et ideo, si aliqua cognitio quam habemus de Deo in via non est perfectior perfectione essentiali, quia notitia creaturarum, sed extrinsece et denominative dicitur perfectior, quia nihil aliud est dictu nisi quod est perfectioris obiecti et pro perfectiori supponit. Et isto modo solemus dicere quod unum nomen est nobilius alio et maioris reverentiae, sicut dicimus quod nomen regis est nomen maioris reverentiae quam nomen militis, quia maior bonitas est in uno homine quam in alio; quod non est nisi forte in honore personali pro quo supponit. Sed quia nomen regis pro digniore persona supponit, ideo nobilitas personae pro qua supponit, denominat nomen suum. Et sic potest dici quod imago crucifixi de lapide, vel de ligno est nobilior imago quam imago leonis de auro. Sed loquendo de nobilitate, vel de bonitate intrinseca, imago canis de auro est perfectior quam imago cuiuscumque hominis de ligno. Secundum istam imaginationem ponamus quatuor obiecta 'a', 'b', 'c', 'd'. Et sit 'b' duplo perfectius quam 'a', et 'c' in duplo perfectius quam 'b', et 'd' quam 'c'; capiamus etiam quatuor notitias correspondentes illis obiectis sic aequaliter, ita quod una sit distincta notitia ipsius 'a', et alia ipsius 'b', aequae distincta, et sic de ceteris. Dico quod, loquendo de perfectione intrinseca istarum, non convenit invenire consimilem excessum in notitiis qui est in obiectis sic. Sed certe loquendo de denominatione perfectiori, bene convenit, quia sint ista quatuor obiecta quatuor albedines etiam sic se habentes adinvicem secundum perfectionem; dicetur istae quatuor albedines possunt distincte videri quatuor visionibus aequalibus omnino.

Sed contra arguitur: quia visio distincta et perfecta perfectioris obiecti excedit in eadem proportionem in qua obiectum excedit subiectum, puta si visiones istorum quatuor obiectorum forent omnino aequales inter se, et secundum aequa[410a]lem visionem iudicantur visa esse aequalia – sed si iudicentur esse aequalia, cognoscerentur distincte, quia distincta et perfecta cognitio non est erronea –, ergo quatuor cognitiones datae non sunt distinctae cognitiones obiectorum.

Preterea, maneat notitia ipsius 'd' in vidente, et destruat 'a', et ponat Deus albedinem quae est perfectissima albedo inter quatuor, loco et situ in quo 'a' fuit. Tunc, si cognitio ipsius 'a' sit aequalis perfectionis in gradu cum notitia ipsius 'd', sequitur quod videns per illam distincte et perfecte cognoscit. Consequens est falsum, quia non iudicabit se videre perfectiorem albedinem quam prius, cuius probatio est, quia non habet alium actum quam prius habuit.

Preterea quando aliquae causae concurrunt ad constituendum unum effectum, ad meliorationem cuiuslibet causae in causando, ceteris manentibus in aequali perfectione, ostenditur aliqua perfectio in effectum. Ergo cum tam subiectum quam obiectum concurrant sicut partiales causae ad causandum visionem, manente eadem potentia et eodem modo disposita et, meliorato obiecto, causabit perfectiorem visionem quam 'c', et 'c' quam 'b', et 'd' quam 'c'; quod est propositum. Ergo ex eius perfectione in obiecto et subiecto, ceteris paribus, arguit perfectionem maiorem, etiam notitia perfecta.

Ideo, ommissa illa responsione, potest dici ad argumentum, quando dicitur quod perfectioris obiecti perfectior est notitia quam imperfectioris obiecti: ergo obiecti infinitae perfectionis etc. Dicitur quod notitia est duplex: perfecta et distincta, imperfecta et confusa. Si loquimur de perfecta notitia utrobique, conceditur quod infiniti obiecti est infinita notitia. Sed ista est Dei, et nullo modo conveniens creaturae. Et sic procedit argumentum. Si loquimur de notitia confusa et imperfecta notitia, vel generali, sic eadem perfectione seu cognitione secundum numerum cognoscitur obiectum infinitae perfectionis, sicut intellectio substantiae intellectualis confusa tam Dei quam creaturae. Et sic loquendo potest negari antecedens, quia non semper obiecti perfectioris est perfectior notitia confusa. De isto argumento alias dicitur, quia non est satisfactum.

Ad tertium, quando probatur quod beati intendent sua gaudia in infinitum, quia quilibet beatus gaudet de gaudio alterius, et de maiori magis gaudet – ergo Petrus videns Paulum plus gauderet quam prius, et sic intenderet gaudium suum; et hoc fecit Petrus, ergo et ille eadem ratione intendet gaudium suum et sic vicissim intenderent in infinitum gaudia sua –, potest dici ad istud quod, quando unus beatus videt gaudium essenziale alterius augeri, si hoc esset de facto possibile, tunc gaudium suum augetur. Sed ad augmentationem gaudii accidentaliter non oportet beatum augere gaudium suum. Unde augmen[410b]tatio gaudii beati potest dupliciter intelligi: vel quia augetur circa obiectum beatificum, quod est Deus, vel circa creaturam. Primo modo in quocumque alio beato augetur gaudium. Sed secundo modo gaudium beati non augetur, sed statim confertur sibi summus gradus quem unquam habebit quem haec meruit.

Ad quartum potest dici quod gaudium causatum a Deo in beatitudine est alterius speciei a quocumque gaudio causato a creatura, quia, si in infinitum Deus crearet creaturam perfectiorem, quae causet in mente hominis gaudium, nunquam pertingeret ad gaudium quod causat Deus clare

visus, sicut si Deus conferret Sorti potentiam causativam muscae, et Platoni potentiam causativam leonis. Si Sortes in infinitum causaret muscas perfectiores, nunquam causaret ita perfectum animal sicut est leo, quem Plato creavit una productione. Contra hanc responsionem sunt bona argumenta, et transeo ad praesens.

Ad quintum potest dici quod beatus gaudet de visione Dei distincte per gaudium quod est 'a', et per idem gaudium gaudet de 'a', non tamen distincte, sed confuse, in generali. Et conceditur quod beatus, sicut beatus, non potest distincte cognoscere quamlibet intellectionem suam, quia actus reflexus distinguitur ab actu recto, qui per ipsum intelligitur eodem modo, nec beatus gaudet distincte de quocumque suo gaudio, sed distincte gaudet de Deo, et indistincte de omnibus quae habet, et per consequens de gaudio quo gaudet.

Ad sextum potest dici negando illam consequentiam: 'Deus fecit pro Petro hodie plus quam fecerit heri; ergo Petrus plus obligatur hodie quam heri', tum quia Deus non vult plus eum obligari, tum quia non potest plus obligari quam heri fuit obligatus, tum quia Deus nihil novum fecit circa Petrum, quin constabat Petro heri certa confidentia quod faceret hoc hodie. Et ideo tanta obligatio contracta est in beatificatione quanta¹ certificavit Petrum quod perpetuaret eum in beatitudine; et ideo nulla nova obligatio crevit in Petro, nec oportet quod plus diligat eum hodie quam fecerat heri, vel pridie.

Ad septimum potest dici quod appraehensio securitatis de visione Dei per tempus infinitum est causa partialis concausans gaudium alterius rationis; tamen appraehensio eiusdem visionis per tempus infinitum est una res finita, sicut prius dictum fuit, quod quantumcumque fieret musca perfectior et perfectior, nunquam fieret ita perfectum animal sicut leo. Sic in proposito. Et tamen leo est perfectionis finitae.

Ad octavaum, quando dicitur quod infinitae difficultatis est intelligere Deum, quia, si accipiatur obiectum maxime proportionatum intellectui humano, Deus in infinitum recedit ab illa proportionem, potest dici quod nihil in infinitum ab illa proportionem recedit.

Ad nonum [411a] dicendum est quod appraehensio tristitiae duraturae per tempus infinitum causare potest rationabiliter unam tristitiam hominis alterius rationis aequale causatae per appraehensionem poenae transitoriae. Et secundum hoc oportet dicere quod illae tristitiae non sunt eiusdem rationis, nec comparabiles.

Aliter potest dici quod homo tantum potest dolere de appraehensione poenae temporalis, quod non potest plus dolere de quacumque re, immo morietur prae dolore. Et secundum hoc haec est neganda: 'rationabiliter debet homo dolere de maiori poena sibi infligenda quam de minori', quia tantum dolet de minori quod non potest plus dolere. Et eodem modo dici potest de gaudio, quod homo potest tantum gaudere de securitate minoris temporis sicut de securitate maioris, quia potentia qua gaudet est finita.

Ad decimum, quando arguitur: 'aut Deus apparet beatis bonum finitum, vel infinitum', dico quod infinitum bonum apparet sibi, et nego ulterius consequentiam: 'igitur appraehendet eum'. Sed concedo quod apparet beato ita bonus sicut est, quia infinite bonus.

¹ quanta] quando

Ad undecimum dico pro nunc quod nullus intellectus creatus potest aequae distincte intelligere plura sicut pauciora, et concedo quod in Lino remittitur cognitio praecedentium bonorum quando intelligit actum de novo beatificum, vel forte totaliter dimittitur cognitio alicuius eorum quae prius cognovit. Dico tamen quod cognitio de Deo nunquam in beato dimittitur, nec remittitur. Et ideo quantum ad illud non erunt in patria volubiles seu mobiles cognitiones, secundum Augustinum. Sed loquendo de cognitionibus quas beati habent de creaturis, non video quin ibi erunt successiones novarum et variarum cogitationum in infinitum. Unde dicunt doctores quod infinitae erunt futurae cognitiones angelorum.

Contra: ergo in beato potest esse oblivio. Nego istam consequentiam, quia homo dicitur oblivisci illud quod novit in habitu, etiam si actu de eo non consideret. Dico modo quod, sicut homo utitur habitu acquisito, quando vult considerare illud quod prius novit in habitu, ita dico quod beatus potest omne cognoscibile quod appetit cogitare considerare quando vult, non agente habitu aliquo ad hoc, sed obiecto beatifico, quod est Deus.

Sed contra videtur quod dicitur in litera: „Qui claritatem Dei vident, nihil in creatura agitur, quod videre non possunt”. Dico quod illa auctoritas est pro me, quia non dicit quod vident quicquid in creatura agitur, sed quod videre possunt, et hoc est verum, non tamen simul, sed successive.

Ad duodecimum, quando arguitur: 'aut est dare maximum gradum beatitudinis possibilem intellectui Sortis etc.', potest dici probabiliter quod sic, quod est dare maximam cognitionem claram quam iste intellectus habere potest, et maximam delectationem, et maximum lumen gloriae. Et sic de singulis partibus beatitudinis. Et quando arguitur: 'ponatur quod aliquis viator meruit tantum quantum potuit recipere, quaeritur an possit mereri, an non', dici potest quod potest ad huc facere opera virtuosa et meritoria secundum genus suum, licet non merebitur aliquid aliud. Sed illud idem, sicut dicitur de Christo quod illud idem quod debebatur sibi uno modo, fecit sibi debitum alio modo.

Ad secundum principale, quando arguitur quod, si sic, omnes aequaliter essent beati, nego consequentiam. Ad probationem primam concedo quod videbunt eum sicuti est, et nego ultimam consequentiam, ergo aequaliter. Ad confirmationem de Augustino, *83 quaestiones*, quaestione 32, quando dicit quod eandem rem non potest alius alio intelligere melius, vero est de intellectione diffinitiva, sed de virtute vocis manifestum est quod est falsum.

Ad secundum, quando arguitur: 'tantum gaudet Linus quantum beata virgo etc.', nego, et de auctoritate Anselmi dico quod illa auctoritas vult dicere quod ibi erit perfectissima charitas, et non est verum ad litteram hoc quod ibi dicitur, sicut arguitur, sicut potest quaeri alibi. Unde nego illam: 'tantum gaudet gaudio beatae virginis, quantum gauderet si illud gaudium in se haberet'.

Ad tertium, de ista auctoritate: 'erit in dispari claritate par gaudium', dico quod Augustinus vocat gaudium non possessionem beati, sed obiectum beatificum, quod est par, hoc est unum omnibus. Unde dicit sic: „erit in dispari claritate par gaudium, ut quod habebunt angeli sit omnibus commune, quia etiam gloria capitis erit omnibus vinculum charitatis”.

Ad quartum, quando arguitur de appetitu naturali beatitudinis, dico quod appetitus naturalis non potest esse nisi respectu beatitudinis, quae est visio Dei cum ceteris, sed ad beatitudinem quae

dicitur bene esse. Similliter dico quod etiam beatitudo non daretur secundum appetitum, sed secundum mensuram meritorum.

Sed contra: 'inconveniens est ponere illum appetitum non satiatum in beatitudine', potest dici quod satiatur in quolibet homine, licet homines inequaliter praemiantur, quia etiam in quolibet beato minimo totus appetitus satiatur.

Ad quintum, quando dicitur quod omnes cognoscentur Deum aequaliter, nego. Ad probationem dico quod, licet omnes animae sint aequae potentes ad intelligendum et diligendum quantum ad naturalia, non ideo sequitur quod aequaliter beatificabuntur, tum quia lumen gloriae coagit ad cognitionem et dilectionem, et illud erit diversimode in diversis, tum quia obiectum ipsum voluntarie causat. Et quando accipitur quod essentia divina naturaliter repraesentat quicquid repraesentat, haec est falsa, quia aliquid repraesentare naturaliter est causare illius notitiam sicut causa partialis, et hoc non facit essentia divina. Concedo etiam quod omnis anima est imago [412a] Dei aequaliter cum alia, quantum pertinet ad naturalia, et aequaliter posset frui Deo, sed non aequaliter fruitur Deo.

Ad sextum dico quod unus beatus plus poterit diligere Deum quam alius propter iuvamen ex maiori lumine et ex maiori Dei coactione.

Ad septimum concedo quod Linus non appetit appetitu absoluto plus honorari quam honorat, et vult se minus honorare Deum quam beata virgo honorat.

Ad octavum, quando dicitur quod quilibet beatus sciret omnia scienda etc., dico quod hoc debet intelligi, quod, qui cognoscet Deum, potest scire omnia scienda, si Deus velit sibi ista successive revelare. Et ad illud replebitur sapientia, ergo capiet quantum capere poterit. Potest dici quod in beato est duplex capacitas beatitudinis: propinqua et remota. Quilibet capiet quantum capere potest potentia, vel capacitate propinqua, quae capacitas est anima beati disposita per merita. Et quando dicit quod nihil latebit beatum, hoc est dictu: 'nihil quod vult scire latebit eum'. Vel dicendum quod Deus in beato est quasi loco habitus. Unde nihil latet beatum, sicut nihil pertinens ad medicinam latet habentem habitum medicinae; tamen non ideo sequitur quod beatus omnia scit uno actu, vel pluribus, immo nec potest omnia scire habitu per aliquid creatum, ut existimo.

Ad nonum, quando dicitur quod omnes homines natura scire desiderant, antecedens concedo, scilicet quod illud desiderium quietabitur non quod actu scient omnia, sed quia videbunt eum qui vult in eis causare notitiam quantumcumque volunt. Unde per quietationem debet satiari appetitus naturalis, sicut est de appetitu naturali respectu cibi et potus, qui satiabitur postquam saturabitur. Concedo tamen quod bene scient habitualiter omnes conclusiones geometricas et huiusmodi. Sed ex hoc non sequitur quod sint aequales in beatitudine. Similiter, de forma arguendi, argumentum non valet, quia arguit ex aequalitate scientiae ad aequalitatem beatitudinis, quia non sequitur: 'isti duo sunt omnino aequales in scientia; ergo sunt aequales in omnibus ad beatitudinem pertinentibus'.

Ad decimum dico quod non erunt omnes aequaliter dotati in corpore sicut in anima. Si tamen erunt dotati, quod nihil corporeum poterit eis resistere, ultra tamen illum gradum est magna

latitudo, secundum quam unum potest esse subtilius et clarius. Similiter consequentia non valet: 'erunt aequales in dotibus corporis, ergo erunt aequales in dotibus mentis'.

Ad undecimum patet quod beatitudo, secundum determinationem Boethii, non convenit homini, vel angelo, sed tantum Deo, sicut dictum fuit in positione conclusionis quintae.

Ad tertium principale, quando arguitur de securitate, concedo quod est pars beatitudinis. Pars dico secundum imaginatio[412b]nem, et non est potissima pars. Hoc est dictu: non est potissimum quod est partiale significatum illius termini 'beatitudo', immo Deus est potior; tamen inter notitias complexas quae pertinent ad beatitudinem, forte est pars potissima. Et quando arguitur quod talis securitas, vel certitudo non est creaturae rationali possibilis, quia redderet Deum impotentem, dico quod certitudo de beatitudine aeternaliter duratura potest dupliciter attribui alicui, vel quod credat se semper fore beatum, et nunquam a beatitudine se casurum, vel quia credat se semper fore beatum, et non posse aliquo modo cadere a beatitudine. Primo modo est attribuenda securitas beatitudinis creaturae beatae. Secundo modo non est possibilis creaturae beatae, certitudo beatitudinis. Et quando arguitur: 'tunc Deus posset facere praeteritum non fuisse', nego consequentiam. Et ad probationem, quando arguitur: 'sit securitas Petri 'a' etc.', dico quod Deus potest facere quod haec est falsa: 'a' est securitas', et quod haec sit falsa: 'haec securitas est'. Sed dico quod impossibile est quod faciat quod haec sit falsa: 'haec res fuit', demonstrata re quae est modo securitas Petri. Et ideo concedendum quod aliqua scientia est, et illa potest nunquam fuisse scientia, et potest fuisse error. Et ita potest esse quod haec semper fuit falsa: 'haec scientia est'. Et ulterius concedo quod beatum Deus potuit semper decipisse et fefellisse, si vult.

Ad secundam formam quae fuit in hac proportionem: 'quilibet beatus desinet esse beatus ante diem iudicii', haec est distinguenda, eo quod hoc verbum 'desinet' potest intelligi suum significatum ponere circa totum quod sequitur, et tunc est propositio vera, sicut patet per exponentes; vel potest intelligi ponere suum significatum praecise circa partem illam 'esse beatus', et quod ly 'ante diem' sit determinatio actus desinendi, et sic falsa est; vel sub forma alia potest eadem propositio distinguui, eo quod determinatio temporalis 'ante diem iudicii' potest determinare hoc verbum 'desinet', vel hoc complexum 'esse beatus'. Primo modo est falsa, secundo modo vera; sensus² patet.

Ad quartum principale concedo quod viator praemiatur per operationem sicut per partem suae beatitudinis, quia beatitudo est sufficientia competentium comodorum. Et quando quaeritur utrum beatus fruitur libere, an non libere, dico quod, si istud adverbium 'libere' sit idem quod 'indifferenter', sic quod possit non frui, dico quod non libere, sed naturaliter, hoc est modo naturae. Et quando arguitur: 'ergo non diligit spontanea voluntate', nego consequentiam, sicut negat Magister illam consequentiam, libro 2, distinctione 7, ubi dicit quod confirmati spontanea voluntate feruntur in Deum nulla necessitate coacti, et tamen non possunt eum non amare, qui est benedictus in secula seculorum, amen.

Et sic est finis quaestionum huius quarti et, per consequens, totius operis *Sententiarum*.

² sensus] sensns