

parte voluntatis. Unde cum ex impressione primæ causæ, scilicet Dei, hoc animæ insit ut bonum velit, & perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impossibile est quod contrarium ejus in appetitu illius cadat: & ideo nullus potest miseriam velle, vel malum, nisi per accidens; quod contingit dum appetit aliquid malum quod apprehendit ut bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quæ ei subsunt; & hæc sunt illa quæ per ipsam determinantur: non autem potest in opposita illorum quæ sunt ei ab alio determinata: & ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quæ ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quæ ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.

Ad secundum dicendum, quod coactio, cum violentiam importet, & prohibitio similiter, non pertinent ad illam necessitatem quæ naturam rei consequitur: quia omne violentum est contra naturam: & ideo cum naturaliter voluntas necessario feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipsa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid quod secundum se est appetibile, aliquo adjuncto, appetibile non esse. Unde etiam esse, quod per se ab omnibus desideratur, & secundum se est bonum, aliquo adjuncto redditur malum, & odibile, sicut esse in tristitia, vel miseria: unde & per accidens non esse appetitur, non quidem in quantum privatur esse, sed in quantum tollit illud malum quod esse odiosum reddebat. Carere autem malo bonum est: unde & qui appetit non esse, appetit illud ut bonum. Sed miseria numquam potest accipi ut bonum, quia dicit rationem perfecti mali; & ideo nullus potest velle esse miser. Non esse autem non dicit ipsam rationem mali, sed id quod est malum: & ideo aliquo adjuncto, quod habet rationem boni, potest esse appetibile, sicut patet per Philosophum in IX. Ethic. cap. v. & per Hieronymum in Glosa Hierem. xx. super illud, *Maledicta dies in qua natus sum*. Quod autem Augustinus dicit, quod nullus appetit non esse, intelligendum est per se loquendo.

Ad quartum dicendum, quod non potest æstimari quod albedo sit nigredo, quamvis possit æstimari quod id quod est album, ut homo, sit nigrum: & similiter potest æstimari ut id quod est bonum, sit malum; sed quod ipsa bonitas sit malitia, aut è converso, æstimari non potest. Et quia miseria implicat in se rationem mali, ideo non potest æstimari ut bona, & propter hoc non potest appeti.

## SOLUTIO III.

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod bonum, quod est objectum voluntatis, est in rebus ut dicit Philosophus in VI. Metaph. text. viii. & ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem prætermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriæ rationis: & ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquid bonum determinatum: & similiter quantumcumque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bo-

num hujus, vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non est ex inclinatione naturæ, sed per discretionem rationis, quæ advenit in hoc, vel in illo summum bonum hominis constare: & ideo quodcumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, & appetitus rationalis: & ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est: & sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus, vel perversus.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquid voluntarium non naturale; & sic potest ibi cadere ratio meriti, vel demeriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam hoc modo quo est appetenda; & sic potest mereri, vel demereri.

Ad tertium dicendum, quod ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui sufficit ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens; sed habet hoc ex munere divinæ gratiæ, ut patet II. Corinth. v. 5. *Qui efficit nos in hoc ipsum Deus*; id est, qui facit nos veram gloriam appetere, secundum Glossam.

## SOLUTIO IV.

Ad quartam quæstionem dicendum, quod secundum Philosophum in VII. Ethic. in ordine appetibilium hoc modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere, & maximum, est causa eorum quæ sunt post; ideo cognitio principii in speculativo est causa cognitionis omnium aliorum: & similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quæ sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanæ vitæ, quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat: quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud in quantum est æstimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod æstimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquirem: quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio est aliquid eorum quæ ad beatitudinem exiguntur, cum sit in beatitudine: & ideo appetitus ipse quo quis delectationem appetit, in beatitudinem ordinatur, in quantum ipsa delectatio est aliqua similitudo vel propinqua, vel remota illius delectationis quæ beatitudinem perficit.

Ad secundum dicendum, quod aliquid ordinari ad beatitudinem per desiderium, dupliciter contingit. Uno modo sicut quod quæritur, ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat, sicut aliquis vul operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquam similitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur ut desideret illud in quo ejus aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit: &

hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, & ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus II. Confession. cap. vi. sic dicens: *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus: ambitio quid nisi honorem quærit, & gloriam cum tu sis præ cunctis honorandus? & similiter inducit in aliis vitiis.*

Ad tertium dicendum, quod in illo furto, ut Augustinus ibidem dicit, erat aliquid speciem boni habens, hoc scilicet, facere aliquid contra legem, in quo quædam libertatis umbra apparet: unde dicit: *Quid ergo in illo furto ego dilexi, & in quo Deum meum vitiose, atque perverse imitatus sum? & solvit dicens, (1) An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, (2) ut libertatem captivus imitarem, faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentia similitudine?*

Ad quartum dicendum, quod aliqui sine spe futura vitæ morti se exponunt dupliciter. Uno modo propter operationem virtutis, sicut illi qui ut salvarent patriam, vel aliqua inhonestam vitarent, mortem sustinere præelegerunt; & hoc quidem in beatitudinem ordinabant secundum eorum æstimationem, non consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam: quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis desideratum maxime, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo propter tedium miseriæ quod sustinebant, quam se per mortem vitare æstimabant. Vitare autem miseriam, & appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem (3) ordinabatur.

Ad quintum dicendum, quod ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum: quia & ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quæritur ubi non est, ut ex dictis patet; & si quæritur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum, sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem.

Ad sextum dicendum, quod sicut in intelligibilibus non oportet ut in omnibus (4) consequentibus demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediuntur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quæ per prima principia fidem habent; ita etiam quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur; sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu.

## ARTICULUS IV.

*Utrum beatitudo Sanctorum sit major futura post judicium quam ante.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Sanctorum non sit major futura post judicium quam ante. Quia enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Er-

In IV. Sent. Tom. V.

(1) Al. aut. (2) Augustini textus: ut manciam libertatem. (3) Al. ordinatur. (4) Al. contrahentibus.

go major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

2. Præterea. Virtus unita magis est potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus magis est unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum, & ita perfectius beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea. Beatitudo consistit in actu intellectus speculari, ut patet ex supra dictis. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; & sic corpus resumptum non efficit ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit major post resurrectionem.

4. Præterea. Infinito non potest esse aliquid majus, & ita infinitum cum finito aliquo, non sunt majus quam ipsum infinitum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quod est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quam ante.

Sed contra est quod Apoc. viii. super illud, *Vidi subter altare animas interfectorum &c.* dicit Glossa: „Modo animæ Sanctorum sunt existentes sub, id est in minori dignitate quam sint futura.“ Ergo major erit eorum beatitudo post mortem.

Præterea. Sicut bonis redditur beatitudo pro præmio, ita & malis miseria. Sed miseria malorum post corporis resumptionem erit major quam ante, quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo & beatitudo Sanctorum erit major post resurrectionem corporis quam ante.

## QUÆSTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo ab omnibus æqualiter participabitur. Quia Matth. xx. dicitur, quod omnes accipient singulos denarios. Denarius autem significat aliquid quod omnes communiter habebunt. Hoc autem non erit nisi beatitudo. Ergo tantum de beatitudine habebit unus quantum alius.

2. Præterea. Ultra ultimum nihil est. Sed beatitudo est ultimum eorum quæ ab hominibus desiderari possunt. Ergo ultra beatitudinem alicujus hominis in nullo homine potest esse aliquid quasi beatitudinem alterius hominis excedens; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Sicut quilibet appetibile est bonum, ita & magis bonum. Si ergo aliquis esset beator minus beato, esset appetibilis beatitudo magis beati secundum rectum appetitum: nec eam haberet. Ergo non esset beatus: quia, ut in littera dicitur, *beatus non dicitur nisi qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult.*

Sed contra. I. Corinth. xv. 41. *Stella differt à stella in claritate; sic erit & resurrectio mortuorum.* Ergo unus resurrecturum majorem gloriam habebit quam alius.

Præterea. Præmium debet respondere merito. Sed quidam sunt excellentioris meriti alii. Ergo cum beatitudo sit virtutis præmium, videtur quod majorem beatitudinem habebunt.

## QUÆSTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod hujusmodi beatitudi-

Tr 2

nis

nis gradus mansiones dici non debeant. Beatitude enim importat rationem premii. Sed mansio nihil significat quod ad premium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Præterea. Mansio locum significare videtur. Sed locus quo Sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio; & ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non possunt.

3. Præterea. Sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, & in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio, & limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distinguui.

Sed contra est quod dicitur Joan. xiv. 2. In domo Patris mei mansiones multe sunt: quod Augustinus, tract. lxxvi. exponit de variis dignitatibus premiorum.

Præterea. In qualibet civitate est ordinata mansio distinctio. Sed cælestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. xxi. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

QUÆSTIUNCULA IV.

1. Uterius. Videtur quod diversæ mansiones non distinguantur penes diversos gradus charitatis. Quia Matth. xxv. 15. dicitur: Dedit unicuique secundum propriam virtutem. Propria autem uniuscuiusque virtus est vis naturalis. Ergo & dona gratiæ, & gloriæ distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea. In Psalm. lxi. 12. dicitur: Tu reddes unicuique secundum opera sua. Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguetur secundum diversitatem operum, & non secundum diversitatem charitatis.

3. Præterea. Premium debetur actui, & non habitui: unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet I. Ethicor. cap. ix. vel xiii. & II. ad Timoth. 11. 5. Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit. Sed beatitudo est premium. Ergo diversi gradus beatitudinis non erunt secundum diversos gradus charitatis.

Sed contra est, quia quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beator. Sed secundum modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam charitatis erit & diversitas beatitudinis.

Præterea. Sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere charitatem. Ergo & habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem charitatem.

SOLUTIO I.

Respondeo dicendum ad primam questionem, quod beatitudinem Sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est: quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; & etiam ipsius animæ beatitudo augebitur extensive, in quantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animæ ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est (1) in eo aliquid repugnans animæ in suis operibus prout non

(1) Al. in uno. (2) Al. actio in anima.

perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animæ aliquam perfectionem: quia omnis pars imperfecta est, & completur in suo toto, unde & totum se habet ad partes sicut forma ad materiam: unde & anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima & corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animæ perfectionem: & ideo dicitur, quod corpus, quod corrumpitur, aggravat animam: Sap. ix. 15. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod (2) actioni animæ resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari: unde & operatio animæ conjuncta tali corpori erit perfectior quam operatio animæ separata. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui, ut supra dist. xlv. dictum est. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata à corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam conjuncta fuerit corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio, quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem, & ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: & propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem ejus operatio quæ in Deum fertur, est minus intensa; & hoc est quod dicit Hieronymus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illum summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, in quantum conjuncta habet esse perfectius. Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similis, sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similis quando movetur, quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam à materia separata; quamvis absolute loquendo, virtus à materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, in quantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, & per consequens in operatione efficacior: & secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit, sicut etiam Philosophus ponit in I. Ethic. cap. x. vel xiv. quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem viæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinitum additum non faciat majus, tamen facit plus: quia infinitum, & finitum sunt duo, cum finitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus: unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo, & de gloria corporis respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit

(1) Al. in uno. (2) Al. actio in anima.

erit major, ut patet ex hoc quod dicitur XI. Ethic. cap. iv. vel vii.

SOLUTIO II.

Ad secundam questionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione consistat, gradus beatitudinis est attendendus secundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas consistit, ex duobus pensatur, scilicet ex parte operantis, & ex parte objecti. Unde Philosophus dicit in X. Ethic. ubi sup. quod perfectissima operatio est quæ est altissima potentia nobilissimo habitu perfectæ (quod est ex parte operantis) & respectu nobilissimi objecti. Objectum autem operationis, in qua beatitudo consistit, est omnino unum & idem, scilicet divina essentia, ex cujus visione omnes erunt beati: unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine; sed ex parte operantis operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta: quia secundum quod habitus perficiens ad operationem prædictam, scilicet lumen gloriæ, erit perfectior in uno quam in alio, secundum hoc operatio erit perfectior, & delectatio major; & secundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte objecti ipsius beatitudinis, quia Deus essentiam suam omnibus ostendet; sed unusquisque eam aspiciet secundum modum suum.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis est subtilissimus corporum specie, & tamen unus ignis altero subtilior esse potest; ita beatitudo secundum suam speciem considerata est ultimum omnium desiderabilium humanorum: unde nihil prohibet unum beatitudinem esse perfectiorem beatitudine alterius. Cujuslibet autem beatitudo secundum hoc ultima est, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non sit ultima tamquam existens in ultimo perfectionis gradu.

Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta charitas: unde quilibet ibi plus diligit Deum quam seipsum: & ideo magis vult id quod est convenientius Deo, quam id quod esset melius ei: & ideo magis vult divinam justitiam salvari in hoc quod ipse minus habeat, quod est Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod esset sibi melius.

SOLUTIO III.

Ad tertiam questionem dicendum, quod quia motus localis prior est omnium aliorum motuum, ideo secundum Philosophum, VIII. Phys. text. lv. & deinceps, nomen motus, & distantia, & omnium hujusmodi derivatum est à motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquo pervenerit, ibi manet quiescens, & in eo conservatur: & ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem: & ideo cum nomen motus derivetur usque ad actum appetitus, & voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus dicitur mansio, vel collocatio in fine: & ideo diversi modi consequendi finem ultimum diverse mansiones dicuntur, ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti, & pluralitas mansionum respondeat differentiæ quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unum-

quodque pertingit propinquius secundum quod est levius; & ita habent diversas mansiones secundum differentias levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, ut ex dictis patet; & sic per consequens importat rationem premii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diverse sunt gradus appropinquandi ad locum illum, & secundum hoc consequuntur diverse mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui fuerunt in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suam finem: & ideo in purgatorio, vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso, & in inferno, ubi est finis bonorum, & malorum.

Ad quartam questionem dicendum, quod principium distinctio in mansionem, quæ sit gradus beatitudinis est duplex, scilicet propinquitas ad locum, & beatitudo. Propinquitas est diversa dispositio quæ erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis post principium remotionis meriti in quo tale beatitudinem consequuntur.

Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum charitatem patriæ, quæ quanto maius erit perfectio, tanto reddet eam capaciter divinam claritatem, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinæ visionis. Secundo vero modo distinguuntur secundum charitatem viæ. Actus enim in nostro non habent quod sit meritorium ex ipsa substantiali actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto, & ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis; & sic charitas viæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non solum accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum contraria ad habendam gratiam: & tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ, & gloriæ percipiendæ; sed charitas est formaliter completens meritum ad gloriam: & ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus charitatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriæ reddatur, nisi in quantum sunt charitate informati: & ideo secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus charitatis, vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeat premium; est tamen principium, & tota ratio merendi in actu; & ideo secundum ejus diversitatem premia distinguuntur; quamvis ex ipso generaliter possit aliquis gradus in merendo considerari non respectu premii essentialis, quod est gaudium de Deo, sed respectu alicujus accidentalis premii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUÆSTIO II.

Deinde queritur de visione Dei: & circa hoc queruntur septem. Primo. Utrum Sancti videbunt Deum per essentiam.

Secundo. Utrum possint Deum videre oculo corporali.

Ter-