

tià voluntarium efficitur, non per se, sed per accidens, sicut et quodlibet malum.

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia excuset peccatum.

(1-2, qu. 77, art. 5; et de Malo, qu. 3, art. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia peccatum non excuset. Primo per hoc quod dicit Glossa Ambrosii (1) Rom. 2: *Gravissime peccat, si ignorat*. Sed quod aggravat peccatum, non excusat. Ergo ignorantia non excusat peccatum.

2. Praeterea, qui per ebrietatem hominem occidit, constat quod per ignorantiam peccat. Sed secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 4), talis meretur duplices mulationes (2). Ergo ignorantia non excusat, sed aggravat.

3. Praeterea, peccatum additum peccato non excusat, sed aggravat. Sed ignorantia peccatum est, ut dictum est supra. Peccatum ergo non excusat.

4. Praeterea, illud quod consequitur omne peccatum, non potest excusare vel alleviare peccatum; quia sic de quolibet excusaret. Sed ignorantia sequitur omne peccatum; quia omnis malus est ignorans, secundum Philosophum in 3 Ethic., ut supra. Ergo idem quod prius.

5. Praeterea, ut Beda (5) dicit, quatuor sunt poenaltates quae nos ex peccato primi hominis consequuntur, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia, et malitia. Sed malitia non excusat, sed aggravat peccatum, nec etiam concupiscentia. Ergo videtur quod nec ignorantia nec infirmitas.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Timoth. 4, 15: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Sed nihil provocat ad misericordiam nisi peccatum excuset vel alleviet. Ergo ignorantia excusat vel alleviat peccatum.

Praeterea, omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum (de duabus Animabus, cap. 10). Ergo quod tollit vel dimittit rationem voluntarii, excusat vel alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, quia involuntarium per ignorantiam causatur, ut Philosophus in 3 Ethic. (cap. 5), dicit. Ergo ignorantia vel excusat vel alleviat peccatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ignorantia quaedam ex toto excusat peccatum; quaedam vero alleviat in parte; quaedam vero nec in toto excusat, nec in parte alleviat. Et ad huiusmodi evidentiam sciendum est, quod ignorantia divisio tripliciter potest sumi. Primo ex parte ipsius scientis; quia quaedam est in potestate scientis, et haec dicitur ignorantia vincibilis, vel affectata; quaedam autem non est in potestate ejus, et haec dicitur invincibilis. Sed hoc quod ignorantia sit in potestate ejus qui ignorat, contingit dupliciter: quia vel est in potestate ejus secundum se, sicut qui ignorat aliquid praeceptum quod statim scire posset; vel est in potestate ejus quantum ad suam causam, licet non in se; ut patet in ignorantia ebrri; quia ebrietas quae est causa ignorantiae, in potestate ejus fuit; non autem ignorantia consequens, cum usus rationis

(1) Ejus nomine citat vetus Glossa, ex qua desumpsit S. Thomas; nova sine cuiusquam nomine dat post aliam ex Augustino appendicem, nec omnino est Ambrosii (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Al. maledictiones.

(3) Super Luc. 10 (Ex edit. P. Nicolai).

impediatur. Secundo sumitur divisio ignorantiae ex parte scibilis. Est enim quaedam ignorantia ejus quod quis scire tenetur, et haec dicitur secundum Philosophum ignorantia universalis, et secundum jurisperitos ignorantia juris; et haec variatur in diversis, ut supra dictum est: quia quaedam tenetur scire unus quae non tenetur scire alius. Quaedam vero ignorantia est ejus quod quis scire non tenetur, et haec est scientia particularium circumstantiarum in actu, quam Philosophus vocat ignorantiam particularis, iuristae vero ignorantiam facti. Tertia divisio sumitur ex ordine ad actum. Quaedam enim ignorantia est quae est causa actus, quia si non ignoraret, non faceret; et tunc dicitur per ignorantiam peccare, et huius signum est poenitentia de actu (1). Quaedam vero est ignorantia quae non est causa actus, sed per accidens se habet ad actum; et secundum hanc, ut Philosophus in 3 Ethic. (cap. 2) dicit, non dicitur aliquis per ignorantiam facere, sed ignorans; unde in actu talis non poenitet: ut si aliquis credens accedere ad unam mulierem, accedat ad aliam, ad quam tamen accederet, si eam non ignorasset. Quaedam vero ignorantia est quae quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimat, absorbetur iudicium rationis de particulari operabili, secundum quod dicitur in 6 Ethic. (cap. 6), quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae: et haec est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans.

His ergo visis, sciendum est, quod ignorantia non excusat nec minuit peccatum nisi secundum quod causat involuntarium: non enim potest esse voluntarium quod est ignoratum. Ignorantia autem quae non est causa actus, non causat involuntarium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 2); unde illa nullo modo excusat nec dimittit peccatum; sed solum illa quae est causa actus. Haec autem potest excusare peccatum vel in toto vel in parte. Si enim sit talis ignorantia cui nullo modo admissetur ratio culpae, ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia. Ignorantia vero quae rationem culpae habet, excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet in quantum ignorantia est; quia sic habet quod involuntarium causet; non autem excusat in quantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet: et ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed a tanto. Similiter etiam ignorantia vincibilis, sit sive secundum se vincibilis, sive secundum causam suam, dum tamen rei illicitae operam non dederit quando ignorantiam incurrit: si enim operam rei licitae dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non haberet: et illa potest sequens peccatum ex toto excusare, ut patet in his qui exercitio spiritualium operationum in amentiam vertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorans dicitur gravissime peccare, non propter quantitatem peccati, sed propter periculum: quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit. Vel dicendum, quod Ambrosius (vel alius Auctor) loquitur de gravitate peccati quod est ignorantia ipsa beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter species ingratitude, cum scilicet homo beneficium non recognoscit.

(1) Al. poenitendo de actu.

Expositio textus.

Quae per tentationem fuerat convincenda vel perimenda (1), scilicet spirituali morte vel etiam corporali, vel a se, vel a viro, vel a Deo, si de muliere intelligatur, ut Magister exponit.

In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale crederet (2). Hoc intelligitur, ut supra dictum est, de veniali ex causa et non ex genere. Putavit enim quod quia fecit ut uxori morem gereret, quod peccatum suum executionis causam haberet et veniam de facili acciperet, et huiusmodi seductionis causa videtur fuisse elatio mentis, quae ad suggestionem mulieris surrepsit, ex qua voluit lignum vitium experiri. Cum enim experimentum non sit nisi de dubiis, patet quod ex elatione in quamdam dubitationem adductus est ejus rei, puta experimenti ligni vetiti, in quo etiam mulier seducta fuit.

Tribus modis, ut ait Isidorus, peccatum geritur. Videtur quod insufficienter enumeret: quia quoddam peccatum est etiam ex concupiscentia, de qua mentionem non facit. — Et dicendum, quod peccatum ex concupiscentia proveniens ad peccatum ex infirmitate reducitur: non enim tunc solum est ex infirmitate peccatum quando aliquo exteriori impulsu peccat, sed etiam quando per tentationem carnis in peccatum labitur.

Quae etiam (5) ipsa peccatum est. Hoc verum est si sit eorum quae quis scire tenetur: alias non: quia etiam habere voluntatem non sciendi geometriam, peccatum non est ei qui illam non proficitur per officium magisterii.

(1) Al. convincenda. Perimenda scilicet. Nicolai: convincenda vel perimenda. Perimenda scilicet etc.

(2) Textus: *Inexpertus enim divinae sacerdotis, in eo falli potuit ut veniale crederet esse commissum.*

(3) Subaudi ignorantia.

DISTINCTIO XXIII.

Quare Deus permisit hominem tentari, sciens eum esse casurum (1).

Praeterea quaeri solet, quare Deus hominem tentari permisit, quem decipiendum esse praesciebat. Sed non esset laudabile homini, si ille bene vivere posset quia nemo male vivere suaderet, cum in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti. Deo juvante: et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Noventur etiam quidam dicentes: Cur creavit Deus quos futuros malos praesciebat? Quia praevitit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim fecit eos ut relinquere eis unde aliquid facerent, et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habebant voluntatem malam, ab illo naturam (2) bonam, et iustam poenam. Frustra ergo dicitur: Non debet Deus creare quos praesciebat malos futuros. Sciebat enim bonis profuturos, et iuste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam: Talem debet hominem facere qui nullo omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quam omnino peccare nolle. Concedunt et ipsi non esse malam quae talis facta ut posset non peccare, si vellet; et iuste puniatur quae voluntate, non necessitate peccavit. Cum ergo haec bona sit, illa melior, cur non utrumque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? Illa enim de sanctis Angelis, haec de hominibus est. Item

(1) Al. materiam.

(2) Al. iterum.

inquiunt: Si Deus vellet, et isti boni essent. Et hoc quidem concedimus, sed melius voluit ut quod velent essent; et boni quidem non infructuose, mali vero non impune essent. Item inquiunt: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus plus sapere quam oportet sapere. Et quidem secundum animum rationalis fuit homo habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum et cognitionem veritatis quae primae perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervallum temporis processisse, sed ab exordio suae conditionis divinitus illam percipisse.

Quod triplicem cognitionem habuit homo ante lapsum; scilicet rerum propter se factarum et Creatoris et sui.

Fuit itaque homo primus ante lapsum triplici cognitione praeditus: rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est: cum non ipse Creator vel Angelus aliquis, sed homo omnibus animalibus nomina imposserit, ut ostenditur quod singulorum nomina imposserit, ut ostenditur propter illum creata erant et ab illo regenda et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit. Quia, ut ait Apostolus (1 Corinth. 9), non est cura Deo de bobus. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subicerentur, et ratione ipsius

gubernarentur, ut sciret illis necessaria providere a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carnis necessaria provideretur. Et idcirco in Scriptura homo de huiusmodi non eruditur, sed de scientia animae quam peccando amisit.

De cognitione creatoris.

Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim a quo creatus fuerat, non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quomodo a creditibus absens quaeritur, sed quadam interiori inspiratione qua Dei praesentiam contemplabatur, non tamen illa excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in aenigmate qualiter in hac vita videmus.

De sui cognitione.

Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur ut quid deberet superiori, et quid aequali et quid infe-

Divisio textus.

Postquam definivit Magister principium humanae perditionis et ex parte tentationis et ex parte peccantis; in parte ista determinat de permissione divina, quae quodammodo principium peccati dicitur, sicut causa sine qua non: si enim Deus non permisisset, homo non peccasset: et dividitur in quinque partes, secundum quae quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: *Movenitur etiam quidam*; tertia, ibi: *Addunt etiam talem hominem debere facere qui nollet omnino peccare*; quarta ibi: *Item inquirunt: Si Deus vellet, et illi boni essent*: quinta ibi: *Item inquirunt: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum*. Deinde accedendum ad partem alteram, in qua ostendit quam perfectionem animae habuit Adam ut posset peccato resistere, quae incipit ibi: *Et quidem secundum animam rationalis fuit homo*. Et dividitur ibi per tres: in prima ostendit qualis fuit factus secundum animam quantum ad scientiam; in secunda quantum ad naturalem potentiam, 24 distinct., ibi: *Nunc diligenter investigandum*; in tertia ostendit qualis fuerit quantum ad gratiam, 26 distinct., ibi: *Haec est gratia operans et cooperans*. Prima in duas: in prima ostendit quorum cognitionem homo in principio suae conditionis accepit; in secunda ostendit qualem de his notitiam habuit, ibi: *Rerum quippe cognitionem hominem accepisse (1) perspicuum est*. Et circa hoc tria facit: primo ostendit qualem cognitionem habuit de rebus creatis; secundo qualem de Deo, ibi: *Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur*; tertio qualem de seipso: *Porro sui cognitionem idem homo accepisse videtur*. Et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet dubitationem, et solvit, ibi: *Si autem quaeritur utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum futura erant. . . responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio: prima de permissione divina respectu peccati primi hominis. Secunda

(1) Al. homo accepisset etc.

riori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset et qualiter necedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus praeviationis neque seipsum cognovisset.

Utrum homo praescius fuerit eorum quae sibi futura erant.

Si autem quaeritur, utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum ventura erant; idest si ruinam suam praesceperit, et similiter si praesceperit bona quae habiturus fuisset si in obedientia persistisset, responderi potest, quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata. Accepit enim scientiam et praecipuum eorum quae facienda fuerant; sed non habuit praesentiam eorum quae futura erant. Non fuit ergo homo praescius sui casus, sicut et de Angelo diximus (dist. 4). Quod Augustinus super Genes. (lib. 11, cap. 18) asserit ratione utens quam supra posuimus. Et haec de scientia hominis, quantum ad primum statum pertinent, dixisse sufficit.

de cognitione primi hominis quantum ad primum statum.

Circa primum quaeruntur duo: 1.^o utrum Deus potuerit conferre alicui naturae creatae ut peccare non posset ex naturae conditione; 2.^o utrum Deus debuisset permittere hominem tentari et peccare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alicui naturae creatae conferri potuerit ut peccare non posset ex conditione naturae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui naturae creatae conferri potuit ut ex conditione suae naturae peccare non posset. Primo per hoc quod Augustinus dicit in littera (ex lib. 11, cap. 7 super Gen. ad lit.), scilicet quod illa natura quae peccare non potest, est de sanctis Angelis; haec autem quae peccare potest, est de hominibus. Nec potest dici, quod hoc angelicae naturae per gratiam conveniat, quia in hoc ab homine non differunt, cui etiam per gratiam hoc convenit. Ergo videtur quod per conditionem naturae suae Angeli habeant quod peccare non possunt.

2. Praeterea, natura spiritualis est nobilior quam natura corporalis. Sed aliqua natura corporalis est in qua nullo modo peccatum vel error accidere potest, etiam secundum naturae suae conditionem, scilicet caelestis. Ergo multo fortius est aliqua spiritualis in qua nullo modo peccatum accidere posset secundum naturae suae conditionem.

3. Praeterea, ut Damascenus dicit (lib. 1 orth. Fid., cap. 5), ex hoc quod creatura est ex nihilo, duplex varietas sequitur ipsam in diversis; una secundum esse, sicut in his quae corrumpuntur: alia secundum electionem, sicut in his quae peccant. Sed alicui rei secundum naturae suae conditionem confertur ut sit invariabilis quantum ad esse, sicut substantiis spiritualibus et corporibus caelestibus. Ergo alicui naturae conferri potest quod secundum naturalem conditionem sit invariabilis quantum ad electionem.

4. Praeterea, constat quod voluntas divina hoc naturaliter habet quod peccare non potest. Cum ergo ipse sit summe bonus et summe potens, videtur quod alicui creaturae contulerit vel confer-

re potuerit suam similitudinem, ut per naturam suam non possit peccare.

5. Praeterea, constat quod alicui creaturae hoc confertur per gratiam quod peccare non possit. Sed potuit Deus facere ut ille habitus gratiae qui confirmationem in bono creat, alicui naturae pars essentialis esset, vel etiam aliquid illo habitu perfectus. Ergo videtur quod si esset talis natura, secundum naturalem sibi principium haberet confirmationem in bono. Ergo videtur quod alicui creaturae conferri potuit ut peccare non posset.

Sed contra, perfectio universi in hoc consistit quod omnes bonitates creaturarum communicabiles in genere communicatae sunt. Sed hoc quod est peccare non posse ex natura propria, nulli naturae communicatum est, quia nec homini nec Angelo, quod utriusque peccatum probat. Ergo videtur quod hoc creaturae communicabile non fuit.

Praeterea, confirmatio in bono videtur consequi ex perfecta adhaesione finis. Sed finis ille ad quem recitudo voluntatis ordinatur et potestatem et intellectum et desiderium ejuslibet creaturae excedit. Ergo videtur impossibile quod aliqua creatura sit quae naturaliter habeat quod peccare non possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nulli creaturae communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturae suae. Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet quod si sibi relinquatur deficit; quoadiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid vel non recedere; vel ita quod non sit in potestate ejus: et primum pertinet ad liberum arbitrium; quia hoc est essentialiter libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet quod deficit; unde dicit Augustinus, 8 super Gen.: *Homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur*; et ideo impossibile fuit ut servata libertate arbitrii alicui creaturae conferretur ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset: est enim quasi quaedam contradictionis implicatio: quia si est liberum arbitrium, oportet quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere; et si non potest peccare, non potest causae suae non inhaerere, et sic sequitur contradictio. Sed naturae divinae, quae ex se recitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae ut deficiere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a recitudine bonitatis; et quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmetur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod Angeli hoc habeant ut peccare non possint per conditionem naturae suae, sed per donum gratiae. In hoc tamen ab hominibus secernuntur quod gratuitam confirmationem quasi a principio creationis acceperunt, quae hominibus per (1) longum tempus datur.

Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est sicut natura corporalis; sed habet electionem, ut possit secundum

(1) Forte post.
S. Th. Opera omnia. V. 6.

hoc in ea esse peccatum: unde quantum ad potentiam electionis non stat comparatio inter corporalem et spirituales creaturas.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet res habet principia determinata ad suum esse, et proprietates naturales; quae principia non sunt de illis quae suae potestati subjacent; et ideo aliqua creatura in illis invarietatem habet. Sed electio est eorum quae sunt in potestate ejus; unde quia in his creatura rationalis aliquo modo sibi relinquitur, ut dicitur Eccli. 13, 14, *Reliquit eum in manu consilii sui*; ideo deficiere potest.

Ad quartum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiae divinae ut creaturae conferre non possit quantum ad hoc suam similitudinem, sed ex imperfectione creaturae; partim ex hoc quod recipere non potest, et partim ex hoc quod quaedam impossibilitas in implicatione contradictorium, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quodcumque alicui naturae convenit aliquid accidens ex influenza superioris tantum, non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturae superioris; sicut si aer illuminatur in actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo, quod cum confirmatio in bono insit creaturae rationali solum per gratiam, quae est quoddam spirituale lumen, et similitudo increati luminis; non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficeretur divinae naturae, quod est omnino impossibile.

ARTICULUS II.

Utrum Deus debuisset permittere hominem tentari, vel peccare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare, vel tentari. Sapientis enim artificis est facere unumquodque, quantumcumque potest, fini competentius. Homo autem ad beatitudinem sicut ad finem factus est. Cum ergo competentior beatitudini fieret sine peccato, videtur quod non debuit permittere eum in peccatum cadere.

2. Praeterea, quibus datur idem finis, debet dari eadem facultas perveniendi ad finem illum. Sed homo et Angeli propter unum finem creati sunt, scilicet propter beatitudinem participandam, ut in 1 distinct. dictum est. Cum ergo naturam Angeli fecerit Deus quae peccare non posset, ut in littera dicitur, videtur quod naturam hominis talem facere debuit.

3. Praeterea, ad providentiam sapientis pertinet ut impedimenta removeat sui operis. Cum ergo per tentationem daemonis homo a sua recitudine impeditus fuerit, et providentia divina sit omnium creaturarum, et praecipue rationalium; videtur quod hominem tentari peccare non debuit.

4. Praeterea, quanto aliquid efficitur compendiosius, tanto certius et melius est; unde et omnium linearum inter duo puncta recta brevissima est. Sed compendiosior fuit via perveniendi in beatitudinem, quod homo non peccaret, quam quod homo post peccatum de peccato erutus in beatitudinem transferretur. Ergo videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare.

3. Praeterea, minus malum pro majori malo permittendum est. Sed minus malum est diminutio alicujus laudis quam ipsum peccatum, quia minori bono opponitur. Ergo videtur quod non fuerit ratio sufficientis permissionis divinae quae in littera assignatur, scilicet quod gloriosius est non consentire quam tentari non posse.

Sed contra id ex quo apparet Deus laudabilis, non debet penitus impediri. Sed in peccatis etiam apparet laudabilis Deus, cum per misericordiam pareat, et per justitiam punit. Ergo videtur quod non debuit omnino peccatum impedire.

Praeterea, omne bonum potentius est in sua bonitate, quam malum in sua malitia. Ergo non est conveniens ut aliquid malum taliter impediat quod per hoc aliquid bonum tollatur. Sed si Deus non permitteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, quae coactionem non patitur. Ergo convenienter permissus est homo peccare.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquatur; quia, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), providentia non est corruptiva naturae, sed salvativa. Cujus ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare ejusque naturae creatae, sicut etiam bonum generis excedit bonum hominis, ut in 1 Ethic. (cap. 1) dicitur. Si autem aliqua natura a suo gradu translata in altiore per providentiam mutetur, quamvis aliquid bonum illi naturae excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente. Dico ergo, quod si peccatum omnino impediretur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur: tolleretur enim natura illa quae potest peccare et non peccare; quae quidem bona est; tolleretur etiam hoc quod est de peccato posse resurgere, et multa hujusmodi, quibus ablati, bonitati universi multum detraheretur; et ideo ad providentiam divinam pertinet et hominem tentari peccare, et peccare si vellet.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens artifex non tantum considerat quid competat parti aedificii secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium: et ideo sicut unam partem alia meliorem facit, ita etiam Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam Angeli de natura sua habent quod peccare non possint, quod aliquorum peccatum monstravit; sed per gratiam confirmationis, quam statim post principium suae conditionis acceperunt, confirmati sunt ut peccare non possint; ita etiam homo, cum ad terminum viae recto tramite pervenerit, eandem confirmationem consequitur. Sed quod Angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturarum facit, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unam finem assignentur eadem perducentia in finem, et eodem modo; sed unicuique secundum suam conditionem.

Ad tertium dicendum, quod sapientis est removere hoc modo impedimentum quod natura non tollatur: quod non feret, si hominem vel Angelum in peccatum cadere non permitteret, quamdiu est in statu viae.

Ad quartum dicendum, quod non semper via

brevior eligenda est, nisi quando per eam omnia quae ad eam pertinent, convenienter salvantur; et hoc non feret, si hominem in peccatum non permitteret cadere.

Ad quintum dicendum, quod non tantum per prohibitionem peccati violentam tolleretur laus, sed etiam naturalis ordo rerum; quod nullo modo providentia divina pateretur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de cognitione quam homo in primo statu habuit; et circa hoc quaeruntur tria: 1.^o utrum Deum per essentiam viderit; 2.^o utrum rerum omnium scientiam habuerit; 3.^o utrum potuerit falli.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Adam viderit Deum per essentiam.

(1 p., qu. 94, art. 1; et de Ver., qu. 18, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam Deum per essentiam videbat. Visio enim immediata Dei dicitur visio per essentiam. Sed Adam in primo statu videbat Deum sine medio, ut in principio 4 libri, Magister dicit. Ergo videtur quod videbat Deum per essentiam.

2. Praeterea Augustinus dicit (lib. 85 Qq., qu. 31), quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium secundum naturam mentis. Sed omne medium cognoscendi, est medium inter cognoscentem et cognitum. Ergo videtur quod cum in primo statu homo esset in integritate naturae suae, Deum immediate et per essentiam viderit.

3. Praeterea, ut Apostolus, 1 Corinth. 15, 12, dicit, *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Adam in primo statu non videt in aenigmate, quia nulla obscuritas in eo erat. Ergo videtur quod tunc videbat facie ad faciem.

4. Praeterea, quicumque non habet illud quod desiderat, affligitur. Sed in primo statu non erat aliqua afflictio, quia poena non potuit culpam praecedere. Cum ergo naturaliter visionem divinae essentiae homo desideraret, videtur quod Deum per essentiam videbat.

5. Praeterea, illud quod est naturaliter ordinatum ad aliquid, non caret eo, nisi per aliquid impeditur, sicut lapis quod sit deorsum. Sed intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam. Cum ergo non esset ibi aliquid impedimentum; quia nec culpa, nec poena, videtur quod Deum per essentiam videbat.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam*: et sicut dicit quaedam Glossa Isa. 6, *id est, nullus homo in statu viae existens.* Sed Adam erat viator, quia peccare poterat. Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat.

Praeterea, ut dicit Augustinus (super Psal. 90), visio Deitatis per essentiam, est tota merces. Sed constat quod homo in statu innocentiae mercedem beatitudinis non habebat. Ergo et Deum per essentiam non vidit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut in littera dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viae qua nunc Deum videmus, et cognitionem patriae qua sancti cum

in gloria videbunt. Unde ad hujusmodi evidentiam videndum est quod modis Deum possit videri.

Sciendum autem quod tripliciter videri potest. Uno modo per eam essentiam; alio modo per effectum aliquem ejus effluentem in intellectum videtis; tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videtis, in quo divina similitudo resultat. Hujus autem exemplum in visione corporali inspicitur potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans; et huic comparatur primus modus divinae visionis, qui est per essentiam; et hic quidem modus ex conditione naturae suae, nulli naturae debetur, nisi divinae, in qua est idem (1) sciens et scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam; et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videtis; et hic quidem modus videndi convenit Angelo secundum conditionem naturae suae; quia, ut in lib. de Causis (prop. 8) dicitur, omnis intelligentia scit quod est supra se, per illud quod est causa ei; unde cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo non quidem per similitudinem ejus immediate in oculo relictam, sed per similitudinem relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla; et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videtis; sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi in Deum deveniunt; sive per effectum spirituales, sicut est in visione fidei illius qui adhaeret his quae aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis; et ideo dicitur nunc in speculo videre, secundum Apostolum. Modus autem iste competit homini secundum conditionem naturae suae; quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet; quia per objecta venit in cognitionem actuum, et per actus in cognitionem potentiarum. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturae debetur, elevatur Angelus et homo per gloriam; unde illa est visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpae; sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur; et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiae. Tertius autem modus est communiter viatorum, etiam post statum culpae. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, medius est inter utrumque.

Quidam vero aliter dicentes, errant, ponentes, Deum nunquam per essentiam nec in patria nec in via videri: quod haeticum est, et Scripturae contrarium, ut patet 1 Corinth. 13, et 1 Joan. 3.

Quidam vero e contrario dicunt, Deum per essentiam in omni statu videri; et his etiam auctoritates sanctorum repugnant; quia Dionysius (2) dicit, quod si aliquis videns Deum scivit quid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus; et Gregorius dicit (18 Mor., cap. 28), quod quantumcumque homo in statu viae profecerit, ad

statum tamen illum contemplationis quo Deus per essentiam videtur, non pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam in primo statu dicitur Deum sine medio vidisse, non quia ipsum per essentiam videt, sed quia non per medium argumentationis ex creaturis sensibilibus procedens, in cognitionem ejus deveniebat, sed mediante effectu spirituali in intellectum ejus resultante, sicut et Angeli in primo statu videbant. Ideo dicitur, quod post peccatum necessaria fuerunt sacramentalia signa, ut ex sensibilibus homini spiritualia panderentur.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, nihil esse medium inter Deum et mentem nostram, intelligendum est non secundum naturae dignitatem, quia natura mentis angelicae supra naturam mentis humanae est, ut Dionysius expresse dicit 4 cap. caelest. Hier., et Gregorius in hom. de centum ovibus (1) et Augustinus super Joan. (2), nec etiam per modum informantis privatur medio, quia caritas creata est medium conjungens mentes Deo; sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat et justificat, sicut et creat.

Ad tertium dicendum, quod aenigma importat obscuritatem quamdam cognitionis, eo quod aenigma est, secundum Donatum, quaestio verborum obscuritate involuta. Obscuritas autem triplex potest accedere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit a claritate intellectus increati; et secundum hoc omnis intellectus creatus aenigmaticus est. Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, et per continuum et tempus; et talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum qui deformis est; intellectus vero humanus est ratiocinativus, et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem suae naturae; et secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in aenigmate vidisset. Tertia vero obscuritas intellectum consequitur humanum ex peccato, consecuta ex corruptione carnis aggravans animam, Sap. 9, et sic in aenigmate nunc homo videt, tunc autem non vidisset.

Ad quartum dicendum, quod non facit afflictionem vel poenam caritatem ejusque desiderati, sed eius tantum quod debet haberi, et est tempus habendi; et ideo Adam in primo statu etsi Deum non videret, quod summe desiderabat, non tamen inde affligebatur, quia nondum erat tempus ad illud perveniendi; alias sequeretur quod omne quod intendit venire ad aliquem finem, quem nondum consequitur, poenam haberet.

Ad quintum dicendum, quod aliquem actum potest aliquid impedire dupliciter. Uno modo per modum contrarium, sicut calor violentus impedit aquam ne infrigidetur; et per hunc modum culpa et poena impediunt visionem Dei; et tale impedimentum homo in primo statu non habebat. Alio modo per modum simplicis negationis, sicut rusticus impeditur ab actu geometricandi ex hoc quod habitum geometriae non habet; et ita etiam Adam ab actu visionis Dei impeditur, quia nondum intellectus erat ad hunc actum per habitum gloriae sublevatus.

(1) Sen hom. 34 in Evang. ubi centum ovium parabolam explicat, et applicat ad institutum praesens.

(2) Tract. 17 et 110 (Ex edit. P. Nicolai).

(1) Al. deest idem.

(2) Ut epist. 1 quam Cajo monacho inscribit, videre est.

ARTICULUS II.

Utrum Adam habuit perfectam cognitionem rerum a creatione sua. — (1 p., quaest. 94, art. 5; et de Verit., quaest. 18, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam non habuit a creatione rerum perfectam cognitionem. Quia, secundum Anselmum (lib. de concept. Virg., cap. 1), qualis fuit Adam in primo statu, tales etiam filios generasset. Sed supra habitus est, quod pueri non fuissent nati perfecti in scientia secundum unam opinionem, cui Magister magis assentire visus est dist. 20. Ergo nec Adam in scientia perfectus fuisset.

2. Praeterea, Augustinus dicit (8 super Genes., cap. 10), quod Adam ideo positus est ad operandum in paradiso ut naturas rerum experiretur. Sed experimentum est principium cognitionis accipiendae a sensibilibus, et per inventionem. Ergo videtur quod non statim in principio perfectam rerum cognitionem habuisset.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 5 de Anima (text. 3), intellectus nihil est in actu eorum quae sunt, antequam intelligat. Sed non potest intelligere sine phantasmatum, ut ibidem dicitur, sicut nec visum videre sine colore. Cum igitur nihil sit eorum quae sunt, nisi secundum quod perficitur actu habens speciem alicujus rei in natura existentis, videtur quod cognitionem a sensibilibus accipisset mediante sensu et imaginatione; et sic non statim fuisset perfectus in scientia.

4. Praeterea, secundum Philosophum, et sicut etiam Magister supra dixit, 1 distinctione, anima infusa est corpori, ut in ipso perficiatur scientia et virtutibus; et ad hoc sunt dati sensus et membra. Sed hoc frustra esset, si per operationem sensus, intellectus perfectionem non acquireret. Cum igitur nihil sit frustra in naturae operibus, et praecipue in compositione humani corporis, videtur quod homo a sensibilibus cognitionem rerum accipisset, sicut et nunc, et non statim perfectam scientiam habuisset.

3. Praeterea, ille qui est in scientia perfectus, non est necesse ut alio illuminante perficiatur. Sed Adam in primo statu etiam per Angelos fuisset illuminatus: alias perisset naturalis ordo, creaturarum, secundum quem natura angelica inter divinam et humanam ponitur, ab una accipiens et in aliam refundens, ut in 4 cap. cael. Hier. dicitur. Ergo non fuisset in scientia perfectus.

Sed contra, nomina imponuntur rebus ex proprietatibus earum sumpta; quia unaquaeque res nominatur ab eo quod in ipsa est nobilissimum. Sed Adam animalibus nomina imposuit, ut Gen. 2 dicitur. Ergo in principio suae creationis animalium naturas cognovit, et per consequens aliarum rerum.

Praeterea, quanto aliquid est nobilissimum, tanto minus deest esse defectum in eo. Sed in corpore Adae nulla fuit imperfectio in statu innocentiae. Ergo multo minus fuit imperfectio in intellectu eius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod illam scientiam necesse est homini in primo statu attribui sine qua imperfectus fuisset, et nihil amplius. Tunc autem alicujus scientia imperfecta dicitur, quando non novit aliquid eorum quae ad ipsum pertinent;

et ideo nulla notitia eorum quae ad hominem pertinebat, in primo statu homini defuit. Pertinebat autem ad ipsum dispositio sui ipsius in actibus propriis; et ideo dicitur cognitionem perfectam habuisse eorum quae ab ipso agenda vel vitanda erant. Similiter etiam ad ipsum pertinebant aliae creaturae, in quantum propter ipsum factae erant, ut vel ab ipsis emolumentum acciperet, vel eis praecesset, et eas gubernaret; et ideo tantum de unaquaque re cognoscebat, quantum ad usum hominis pertinebat. Nec oportet plus cognitionis sibi adscribere in primo statu. Hanc autem cognitionem aliter Adam habuit, et aliter ad eam ejus posterius pervenissent: quia natura a perfectis exordium sumit, ut Boetius dicit (de Consolat. phil., lib. 3, pros. 10), et *Dei perfecta sunt opera*, ut Deut. 52, 4, dicitur. Ideo Adam, tamquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quae naturae humanae competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum alios corporaliter, et instruendum intellectum. Filii autem ejus, quia cum originali iustitia nascebantur, quae sine prudentia esse non potest, sicut nec aliqua virtus, ut in 6 Ethic. (cap. ult.) Philosophus dicit; ideo oportuit quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognoscere possent quid agere et quid vitare deberent; quamvis forte usus rationis impediretur secundum unam opinionem, propter organorum indispositionem. Sed habitus cognitionis aliarum rerum non est necesse quod in sua natiuitate habuissent, sed per inventionem et doctrinam, ut tantum (1) simul cum perfectione corporis et perfectio cognitionis compleretur; unde Philosophus in 6 Ethic. (ubi supra) dicit, quod prudentia et habitus ad cognitionem rerum a nobis agenda pertinentes, sunt nobis magis naturales quam scientia aliarum rerum. Quidam vero dicunt, quod etiam habitus cognitionis omnium rerum mox nati accipissent; sed hoc non videtur necessarium neque quantum ad integritatem naturae, neque quantum ad originalem iustitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut supra dictum est, non oportuit ut filii Adae sibi similerentur nisi in his quae ad speciem humanam pertinebant, vel ex conditione naturae, vel ex Dei beneficio. Hoc autem quod Adam in primordio suae conditionis habitum omnium rerum accepit, non conveniebat sibi in quantum homo; sed in quantum homo humani generis principium; unde non oportet quod aliis convenisset.

Ad secundum dicendum, quod aliquis experitur aliquid dupliciter. Vel ut ex sensibilibus, quorum experientia habitum cognitionis acquirit; sicut in nobis fit, qui ex multis experimentis unum universale colligimus, quod est principium artis vel scientiae; et sic Adam experimento non indigebat. Alio modo ut illud quod quis per habitum cognitionis tenet, etiam in rebus videt; hoc enim scienti delectabile est; et sic Adam experimenta de naturis sumpisset.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster, ut supra dictum est, indiget phantasmatum, quod est objectum ejus, in duobus; scilicet in accipiendo scientiam secundum motum qui est a rebus ad animam, et in circumponendo illud quod apud se

(1) Nicolai, ut tamen.

tinet, phantasmatibus, sicut quibusdam exemplis (1), secundum motum qui est ab anima ad res. Dico ergo, quod intellectus Adae in primo statu non indigebat phantasmatum quantum ad primum modum, sed quantum ad secundum, nec oportebat quod illud phantasma esset a sensu acceptum; non potuisset intelligere nisi rem quam prius vidisset. Contingit autem per operationem interiorum virtutum formari in imagine aliquid phantasma quod nunquam per sensum est acceptum.

Ad quartum dicendum, quod non propter hoc operationes sensuum in Adam frustra fuissent, si per eas cognitionem rerum ad se pertinentium non accepisset; quia per operationem sensus expertus fuisset exterior quod intellectus interior tenebat per habitum cognitionis innatae. Et praeterea hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuerat ut scientiam non a sensibilibus acciperet; et ideo oportebat ut ea quae ad naturae perfectionem secundum sui conditionem conveniunt, ei non subtraherentur; sicut homini resurgenti membra apta ad comestionem non subtrahuntur, quamvis cibis ulterius non utatur.

Ad quintum dicendum, quod Adam non hoc modo fuit in scientia perfectus quod omnia sciret; et ideo in his quae nesciebat, per Angelos illuminatus fuisset, sicut et inferiores Angeli a superioribus purgantur a nescientia, ut in 6 cael. Hier., Dionysius dicit.

ARTICULUS III.

Utrum homo in primo statu decipi potuerit. (1 p., qu. 94, art. 4; et de Ver., qu. 18, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuerit. Quia, sicut Apostolus dicit, 1 Tim. 4, mulier seducta est. Adam vero quamvis non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in aliquo seductus est, ut veniale crederet quod mortiferum erat, ut in praecedenti dist. dictum est. Ergo in statu innocentiae decipi potuit.

2. Praeterea, Magister, supra, dist. 21, dixit, quod mulier ideo serpentem non horruit, quia quem a Deo creatum scivit, ab eo etiam loquendi usum accepisse credidit. Hoc autem falsum erat, quia loqui non est nisi intelligentis proprie. Videtur igitur quod decipi potuerit.

3. Praeterea, constat quod Adam in primo statu secreta cordis alterius hominis scire non potuisset, cum nec Angeli hoc sciunt, sed solus Deus. Potuit autem contingere ut aliquis diceret se illud cogitare quod non cogitabat, nec Adam eum mentiri credidisset, cum hoc certitudinaliter non cognovisset. Ergo videtur quod deceptus fuisset.

4. Praeterea, sensus quandoque nuntiant aliquid aliter quam sit, sicut quod a remotiori videtur, minus videtur. Sed de sensibilibus cognitionem per sensum habuisset. Ergo videtur quod ibi quodammodo decipi potuerit, cum decipi nihil aliud sit quam falsum verum aestimare.

Sed contra, Augustinus dicit (de lib. Arbitr., lib. 5, cap. 18), quod falsa pro veris approbare, non est natura hominis instituti, sed poena damnati. Cum igitur homo in primo statu omni poena caruisset, videtur quod decipi non potuerit.

(1) Al. sicut in quibusdam exemplis patet, secundum etc.

Praeterea, deceptio sine ignorantia non est. Ignorantia autem, ut Hugo de Sancto Victore dicit (1), est et culpa et poena. Hoc autem in primo statu esse non potuit. Ergo nec aliqua deceptio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio totius hominis pendebat ex superiori parte mentis, qua homo Deo per rectitudinem iustitiae inhaerebat; et ideo illa permanentia Deo conjuncta, sicut nec defectus in corpore aliquis, ut passio et mors, ita nec deceptio in anima esse potuit; unde, sicut supra dictum est, Adam quodammodo potuit mori, scilicet si prius peccaret; erat tamen quodammodo immortalis, quia in actu potentia moriendi non exisset, nisi prius peccasset; ita etiam homo in statu innocentiae consideratus poterat quidem decipi si prius peccasset, non tamen ante peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, elatio quaedam mentem mulieris invasiit post verba serpentis, per quam verum credidit quod serpens suadebat; et ideo seductio illa secuta est elationem, quae fuit peccatum primum; et similiter est de viro, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod mulier credidit serpentem usum loquendi divinitus accepisse, non quidem per conditionem naturae, sed per ministerium spiritualis creaturae; nec contulit utrum hoc fieret virtute boni vel mali angeli, aut utrum fieret Deo permittente, vel Deo jubente.

Ad tertium dicendum, quod sicut divina providentia corpus hominis servasset illaesus, ita etiam servasset intellectum hominis indeceptum in omnibus quae suam cognitionem impediabant, ut statim intelligeret, si quis falsum pro vero sibi diceret.

Ad quartum dicendum, quod quamvis a sensibus fuisset ei aliquid alio modo representatum quam rei naturam haberet, non tamen in eo fuisset illa deceptio, nec quantum ad sensum, qui hoc modo recipiebat secundum proportionem suam ad sensibile, nec quantum ad intellectum, cuius iudicio subiacebat illa discretio, quae inter sensum et rem erat, ut scilicet sciret quare aliter res videretur quam esset.

Expositio textus.

Sed non esset laudabile homini, si ideo bene viveret, quia nemo male vivere suaderet. Videtur hoc esse falsum: quia tunc, si nec Angelus nec homo peccasset, actus hominis laudabilis non fuisset, cum tunc nullus esset ad malum persuasor. — Et dicendum, quod hoc non est intelligendum ita quod laus humani actus dependeat a suasionem mali, sed a potentia resistendi suadenti; quae potentia (2) manifestari potuit, si tentatus fuisset et vicisset. Unde signanter dicit: *Si ideo (3) bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet*; ut quasi causa bene vivendi ostendatur hoc quod nullus ad malum persuadet.

Et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Videtur hoc esse falsum: quia cum Deus et Angelus tentari non possint, aliquid esset in homine gloriosius quam in Deo. — Et dicendum,

(1) Lib. 1 de Sacram., part. 7, cap. 51 (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Al. resistendi, suadendique in potentia etc.

(3) Al. et ideo etc.

