

Przegląd Tomistyczny

tom XXXI 2025

Przegląd Tomistyczny

filozofia, teologia
kultura duchowa średniowiecza

The Annual Review of the Thomistic Institute



Instytut Tomistyczny
Dominikanie
Warszawa

RADA NAUKOWA

Henryk Anzulewicz (Bonn) • Paul J.J.M. Bakker (Nijmegen)
Magdalena Bieniak (Warszawa) • Stefano Caroti (Parma)
Bożena Chmielowska (Warszawa) • Juliusz Domański (Warszawa)
Wojciech Giertych OP (Watykan) • Maarten J.F.M. Hoenen (Bazylea)
Ruedi Imbach (Paryż) • Krystyna Krauze-Błachowicz (Warszawa)
Paweł Krupa OP (Petersburg) • Mikołaj Olszewski (Warszawa) • Michał Paluch OP (Rzym)
Jacek Soszyński (Warszawa) • Sławomir Szyller (Warszawa)
Ryszard Tatarzyński (Kraków) • Jean-Pierre Torrell OP (Fryburg)

REDAKTOR NACZELNY

Michał Mrozek OP (Warszawa)

REDAKCJA

Mateusz Krawczyk — sekretarz redakcji (Warszawa)

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Redakcja i korekta tekstów polskich: Magdalena Pabich
Redakcja i korekta tekstów angielskich: Aeddan Shaw
Redakcja naukowa tekstów łacińskich: Anna Ledzińska
Redakcja techniczna i skład: Zbigniew Pajda OP

Adres Redakcji: Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa
e-mail: pt@dominikanie.pl

Druk i oprawa: Sowa — druk na życzenie®
www.sowadruk.pl, tel. 22 431-81-40

e-ISSN 2544-1000

Wersją pierwotną czasopisma „Przegląd Tomistyczny”
jest wersja elektroniczna

Wydanie elektroniczne ukazuje się pod adresem:
<https://apcz.umk.pl/PT/>

ISSN 0860-0015

Nakład: 160 egz.

© Copyright by Instytut Tomistyczny, Warszawa

SPIS TREŚCI

EDYCJE I PRZEKŁADY

ŁUKASZ TOMANEK, Fernand of Spain and His Question on Whether Prime Matter Can be Denuded of Any Dispositions Prior to Introduction of Substantial Form. <i>Sententia Metaphysicae XII</i> , qu. Unica (Cambridge, Peterhouse 56 III, ff. 159va–161rb)	7
Summary	50

STUDIA DOKTRYNALNE I HISTORYCZNE

ANDRZEJ STEFAŃCZYK, Naming the Ineffable: St. Thomas Aquinas's Teaching on the Divine Names	51
Summary	93
ROBERT PLICH OP, Czy winę za śmierć Chrystusa ponosi Bóg Ojciec i sam Chrystus? Refleksja w świetle soteriologii i teorii ludzkiego działania św. Tomasza z Akwinu	95
Do God the Father and Christ Himself Bear Responsibility for Christ's Death? A Reflection in the Light of St. Thomas Aquinas's Soteriology and Theory of Human Action — Summary	144
ANNA REGULSKA, Jak Mikołaj z Błonia czytał i wpłatał Roberta Holcota do swoich tekstów? Głosa nad przekładem kazania pneumatologicznego i ślubnego	147
How Nicholas of Błonia Read and Incorporated Robert Holcot into His Texts: A Commentary on the Translation of a Pneumatological and a Wedding Sermon — Summary	159
PIOTR LICHACZ, Confession: A Way for the Weak to Live Courageously in Truth — A Philosophical Approach	161
Summary	169

ARCHIWUM DOMINIKAŃSKIE

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE OP, Homélie pour les obsèques du J.-P. Torrell (Fribourg, 6 sept. 2025)	171
MICHAŁ PALUCH OP, Wspomnienie o Jean-Pierre Torrellu OP . . .	173

RECENZJE

ANNA LUKÁCS (ED.), Immovable Truth. Divine Knowledge and the Bi- ble at the University of Vienna (1384–1419) — ANDREA NANNINI	177
--	-----

Łukasz Tomanek

University of Silesia

<https://orcid.org/0000-0002-1255-492X>

FERNAND OF SPAIN AND HIS QUESTION ON WHETHER PRIME MATTER CAN BE DENUDED OF ANY DISPOSITIONS PRIOR TO INTRODUCTION OF SUBSTANTIAL FORM

Sententia Metaphysicae XII, qu. unica
(Cambridge, Peterhouse 56 III, ff. 159va–161rb)

The following article provides an excerpt from a commentary on the *Metaphysics* (*Sententia Metaphysicae*) written by 13th-century Parisian master Fernand of Spain (fl. 1281–1302 †).¹ The author was born in the early 1260's in a noble family of Aragonese royalty. He was active in Paris since his graduation, i.e., probably from around 1283, up to his installment as the archbishop of Coimbra on 27 August 1302 where he died a year later on 8 August 1303.² Apart from authoring commentary on the *Metaphysics*, Fernand is known for composing

¹ This part of the commentary has been discussed in my recent paper: Ł. TOMANEK, "Fernand of Spain on Dispositions of Prime Matter," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 71/2 (2025) (forthcoming).

² The earliest mention of Fernand's presence at Paris comes from 1281. The University documents inform that he obtained a bachelor degree without passing the exams which apparently had been connected with a protection of his older brother who is named as the king of Aragon which might refer to Peter III; cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, edited by H. DENIFLE, E. CHATELAIN, Paris: Ex Typis Fratrum Delalain, vol. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI*, 1889, p. 588–589, n. 503. The information on Fernand's appointment as archbishop of Coimbra comes from C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta*, Monasterii: Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1913, p. 196. See also notes on Fernand's biography and works in earlier scholarship: F. EHRLE, *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae*, in: *Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Supplementband 2. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters), Münster: Aschendorff, 1923, p. 44, n. 2; Ch.J. ERMATINGER, "Notes on Some Early Fourteenth Century Scholastic Philosophers (concluded)," *Manuscripta* 4/1 (1960), p. 29–34; A. ZIMMERMANN, "Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania,"

commentaries on Averroes' *De substantia orbis*³ and, arguably, on ps.-Aristotelian *Economics*⁴; he also wrote an independent question-opuscle *De specie intelligibili*.⁵ A question that is critically edited in the following pages — *Utrum forma substantialis introducatur in materia ut est nuda ab omnibus accidentibus et dispositionibus praecedentibus formam in materia* (= UFSIMN) — concerns the subject of prime matter and its dispositions. The contents have been discussed elsewhere, hence for the sake of this introduction and to facilitate the reading I shall provide some basic information concerning the commentary and UFSIMN that intend to facilitate the reading of the edition.⁶

THE COMMENTARY

The commentary is known from two manuscripts that differ in number of books they preserve:

Archiv für Geschichte der Philosophie 50/1–2 (1968); Idem, "Die Kritik an Thomas von Aquin im Metaphysikkommentar des Ferrandus de Hispania," *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. Dal medioevo ad oggi*, Napoli: Ed. Domenicane Italiane, 1976; Z. KUKSEWICZ, "Ferrandus Hyspanus 'De specie intelligibili,'" *Medioevo* 3 (1977); A. ZIMMERMANN, "Remarques et questions relatives à l'oeuvre de Ferrand d'Espagne," *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica: Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23–26 juin 1991*, edited by H. SANTIAGO-OTERO, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 3), Turnhout: Brepols, 1994; O. WEIJERS, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200–1500)*. 2, *Répertoire des noms commençant par C–F*, (Studia Artistarum, 3), Turnhout: Brepols, 1996, p. 87–89; R. HOFFMANN, "Der Metaphysikkommentar des Ferrandus Hispanus", *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 34 (2001); Ch.H. LOHR, C. COLOMBA, *Latin Aristotle Commentaries*, vol. I.1: *Medieval authors (A–L)*, (Subsidia al Corpus Philosophorum Medii Aevi, 17), Firenze: SISMEL — Edizioni del Galuzzo, 2013, p. 118.

³ Fernand's commentary on Averroes' treatise was subject of my PhD dissertation; see synopsis: <https://www.bip.us.edu.pl/pl/doktoraty/mgr-lukasz-tomanek> (last access: 30.06.2025). Some doctrinal aspects of this commentary has been sketched in the following articles: A. LAMY, "La quantité indéterminée de la matière selon Jean de Jandun. Principes et problèmes ontologiques," *Revue de métaphysique et de morale* 74/2 (2012); Ł. TOMANEK, "Natural Reason and God's Infinite Power: Diversity of Approaches in the Late 13th and 14th Century Commentaries on Averroes's *De substantia orbis*," *Analiza i Egzystencja* 54 (2021); Idem, "Fernand of Spain on Dispositions of Prime Matter".

⁴ The authorship of this commentary has often been considered as dubious; cf. Ch. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, vol. 2, (Bochumer Studien zur Philosophie, 19), Amsterdam–Philadelphia: B.R. Grüner Publishing Company, 1992, p. 11; C. HEUSCH, "Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIII–XVe siècles)," *Antalaya* 2 (1992), p. 162; O. WEIJERS, M. B. CALMA, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200–1500)*. 7, *Répertoire des noms commençant par P*, (Studia Artistarum, 15), Turnhout: Brepols, 2007, p. 87–88.

⁵ See a critical edition: Z. KUKSEWICZ, "Ferrandus Hyspanus 'De specie intelligibili'".

⁶ See Ł. TOMANEK, "Fernand of Spain on Dispositions of Prime Matter".

- Cambridge, Peterhouse 56, III, l. VI–X, XII (ff. 1ra–88vb)⁷;
- Oxford, Merton College 281, prooemium, l. I–IV, VI–X (ff. 40r–149vb).⁸

Fernand's commentary on the *Metaphysics* falls under genre of *sententia* as it is almost exclusively concerned with dividing Aristotle's text into smaller chunks, providing its proper reading and supplementing it with additional *intelligenda*, *notanda* and *dubia* to each fragment.⁹ Should we theoretize what were the reasons for using this by that time rather unpopular form of approaching the authoritative text assigned to be lectured and studied at the University, we could point to Fernand's remarks from the prologue to the commentary where he states the following¹⁰:

Inter quos gentiles Aristoteles philosophorum maior hoc divinum munus et pluribus videtur perfectius attingens mirabili ingenio hanc scientiam quae metaphysica sive divina scientia sive philosophia dicitur subtilissime nobis scripsit circa cuius declinationem posteriorum philosophantium stultorum ingenium non motum insudavit. Hanc autem sapientiam ab Aristotele conscriptam non prae-sumens exponere ex intellectu proprio, sed eam secundum aliorum sapientium sententiam iuxta mei intellectus modicitatem manifestans, in eo sententiam Averrois intendo proseguire principaliter, quem (*coni.* quid) ut praecipuum et singularem celatorem et investigatorem philosophiae Aristotelis existimo mentem eius in

⁷ M.R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Peterhouse*, Cambridge: Cambridge University Press, 1899, p. 75–76; R.M. THOMSON, *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Peterhouse*, Cambridge: D. S. Brewer, 2016, p. 32. This textual witness is briefly discussed by A. ZIMMERMANN, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 1), Leiden–Köln: Brill, 1970, p. 16–17.

⁸ H.O. COXE, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, vol. 1, Oxonii: Ex Typographeo Academico, 1852, p. 111. Cf. etiam A. ZIMMERMANN, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare*, p. 31–32.

⁹ The phenomenon of the *sententia*-commentaries is discussed by O. WEIJERS, “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations,” *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII–XV): the philosophical commentary in the Latin West (13–15th centuries): Atti del colloquio Firenze–Pisa, 19–22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino) e dalla SISPM (Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale)*, sotto l'egida della SIEPM, edited by G. FIORAVANTI, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 10), Turnhout: Brepols, 2002, p. 19–24; Idem, “Un type de commentaire particulier à la faculté des Arts: la ‘sententia cum questionibus’,” *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, edited by P. Lardet, (Bibliologia, 20), Paris–Turnhout: Brepols, 2003. Fernand's personal attachment to this form of expounding authoritative text is noticable as all other commentaries associated with him has been composed as either *sententia* (on the *Economics*) or *sententia cum quaestionibus* (on the *De substantia orbis*).

¹⁰ Fernandus Hispanus, *Sententia Metaphysicae*, prologus (Oxford, Merton College 281, f. 40rb, l. 17–32).

omnibus profundius et subtilius contigisse. De ipsius autem Commentatoris sententia nullam aliam assertionem facere intendens nisi quod sine vera sit sive non videtur intellectum Aristotelis consonari. Inclinat autem forte me in pluribus consentire expositioni Averrois propinquitatis solis natalis, enim locus nativitatis meae non multum distat nec secundum longitudinem nec secundum latitudinem a loco nativitatis eius.

This fragment serves as a good introduction to Fernand's philosophical programme — both in terms of choosing commentary's genre and its doctrinal background. Aristotle is introduced by Fernand in a manner rather typical of other scholarly commentaries of that time: he is presented as the most reliable and the wisest from among the ancient authors. Also, he is brought against *posteriores philosophantes stulti* responsible for deviating the intellectual enterprise fathered by Aristotle. What follows this harsh assessment is Fernand's stepping forth to expound Aristotle's wisdom through the lense of other valuable sources, especially Averroes. What might strike the reader is that comparing with a rather conventional mention of Aristotle himself Fernand devotes a great deal of space for introducing Averroes as the most valuable source for reading Aristotle which indicates that, albeit the commentary addresses Aristotle's *Metaphysics*, the importance given to Averroes as the key to Philosopher's text is profound. Setting aside the geographical sentiment expressed by Spanish schoolman — the Commentator was born in Cordova — Fernand's prologue stresses the doctrinal importance of Averroes' commentaries for the reading of Aristotle's *Metaphysics*, apparently being subject of various misinterpretations, as testified by the question edited below. Furthermore, the choice of the *sententia*-genre — employed in both the commentaries on the *De substantia orbis* and *Economics* — might be seen as a commitment to literal method of commenting Aristotle phrase by phrase to grasp the correct meaning of often either distorted or misunderstood letter of Aristotle's work.

Another distinctive features of Fernand's commentary come with the long explicit he wrote himself by the end of book 12¹¹:

Et in hoc terminatur sententia undecimi *Metaphysicae* Aristotelis qui in nova translatione computitur 12us et aliorum tractatum praecedentium in qua sententia secutus sum pro viribus mentem Philosophi secundum expositionem Averrois quem credo inter caeteros expositores mentem Philosophi ubique profundius et subtilius indagasse. De nullo autem dictorum in hac expositione assertionem aliam facere intendens nisi quod est de intentione Aristotelis. Si autem aliquid

¹¹ Fernandus Hispanus, *Sententia Metaphysicae* XII (Cambridge, Peterhouse 56, III, f. 184vb, l. 38–48).

dictum fuerit ibi quod contrarium vel non consonum veritati fidei catholicae fuerit vel cuicumque alii veritati, nec asserere nec defendere intendo nec auctoritatem seu rationem Aristotelis vel cuiuscumque alterius philosophi seu non philosophi veram teneo qui veritati fidei christianae et ecclesiae contradicit.

The fragment addresses two matters that further clarify the objectives of Fernand's project. The first is that Fernand reassures the reader that the idea behind his scholarly effort was to follow *mentem Aristotelis secundum expositionem Averrois*. Grasping the execution of this idea within the commentary is still in need of comprehensive research as the commentary remains unedited leaving us confined to manuscripts. What may be said at this stage of the research is that Fernand's project appears to be exceptional in his promoting Averroes as the only valuable source for reading Aristotle, since the commentary, although written on Aristotle's *Metaphysics*, is not only about the *Metaphysics*, but maybe even more about promoting a set of tools needed for correct understanding of Philosopher's intention. The reflection of this attachment to Averroes' commentaries is also to be studied while reading UFSIMN, where Aristotle's opinion is often supplemented by long passages from respective expositions provided by the Commentator.

The second thing that attracts scholarly attention in the fragment above is Fernand's *declaratio fidei*, an assesment that whatever has been said in the course of exposition was solely for the sake of exposition of Philosopher's genuine intention, i.e., it was not intended to violate the christian doctrine in any way. Thus, Fernand is willing to admit that he might be wrong in going too far after Aristotle or any other authority. This fragment is by no means the exception in Fernand's corpus. Whenever there is a shadow of a doubt about orthodoxy of a given answer, he either notes that there occurs discrepancy between solution of philosophy and theology, or acknowledges that solution based on reading of Aristotle and Averroes must give a way to that in accordance with faith, like it was concluded by Fernand at the end of his *Sententia Metaphysicae* and is often met in the course of reading the commentary.¹² Such an approach —

¹² A good example comes from Fernand's discussion of the *copulatio* and human happiness where he does not attempt to rehabilitate Aristotle and identifies his views with those of Averroes; cf. Fernandus Hispanus, *Sententia Metaphysicae* XII (Cambridge, Peterhouse 56, III, f. 174va, l. 1–6, 18–21): [N]ostra autem continuatio cum principio nobis attributo quod est in nobis, impossibile est ut sit semper, quia sicut dicit Commentator, illud quod de nobis continuatur cum nostro principio est generabile et corruptibile, in corpore vero caelesti est aeternum. Et subdit Commentator quod ex hiis quae dicuntur hic apparet bene quod Aristoteles opinatus est quod felicitas hominum in eo quod sunt homines non est nisi per continuationem eorum cum intellectu qui declaratus est in libro *De anima* esse principium agens et movens, scilicet ad actum intelligendi. (...) Et est intelligendum quod ista quae hic dicit Commentator sunt secundum suum errorem de unitate intellectus qui etiam error fuit de intentione Aristotelis, ut existimo, cum enim posuerunt

regarded as a generic feature of what is termed middle or semi Averroism — can be assessed as indicative of the post-1277 inclination to read textbooks in philosophy while being acutely attentive to the potential for an irreconcilable difference between philosophy and theology emphasized in Étienne Tempier's *Syllabus*.¹³ However, in the question on dispositions of prime matter we do not see any attempt to reconcile Aristotle and Averroes with *opinio fidei* or marking critical points where philosophy must surrender in light of faith, which is due to the subject under examination — the nature of mixts and dimensions of prime matter — which, although largely influenced by Averroes, did not implied any theological connotations in the commentaries on Aristotle.¹⁴ The content of Fernand's question on dispositions of prime matter shows that he does not intend to make any detours from the problems intrinsically linked to Aristotle and his philosophy.

intellectum possibile aeternum et separatum in esse a nobis, coniunctio vero nostra cum intellectu agente est secundum eos per hoc quod intellectus agens agit in possibilem mediantibus formis imaginatis in nobis, ita quod istae formae imaginatae sunt causa eius quod sit in intellectu possibili et in fieri et in esse..."

¹³ The term semi Averroism has been proposed by Z. Kuksewicz as exemplifying the approaches of both Fernand of Spain and Giles of Orléans; cf. Z. KUKSEWICZ, "Ferrandus Hispanus 'De specie intelligibili'", esp. p. 188–191; Idem, "Une seconde version de Quaestiones super Physicam de Gilles d'Orléans retrouvée," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 32 (1994); Idem, "The Latin Averroism of the Late Thirteenth Century," *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. NIEWÖHNER, L. STURLESE, Zürich: Spur Verlag, 1994. On the intellectual climate after publishing Tempier's *Syllabus* cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris: Les Belles Lettres, 1999, p. 203–230; see also contributions in *Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277*, edited by J.A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER, (*Miscellanea Mediaevalia*, 28), Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001.

¹⁴ The discussions on prime matter of that period had different flavour in questions addressing generability and corruptibility of matter, as might be witnessed in other philosophical commentaries of the time, such as those by Giles of Orléans — a philosopher also coined as representative of semi Averroism — who tends to discuss the the said subject contrasting philosophical solutions with the truth of faith. For an illustrative example of Giles approach one can refer to *Quaestiones in Phys.* I, qu. 27, *Utrum materia sit generabilis et corruptibilis* (Padova, Biblioteca Antoniana 380, f. 12vb–13va). In the course of discussion Giles first establishes, where the opinion of faith and Aristotle share the common ground, then concisely examines the opinion of Aristotle and Averroes, which he endorses, and moves to opinions ascribed to Avicenna and theologians, which is untenable from the vantage point of philosophy, ultimately agreeing that *secundum fidem et veritatem* one should pursue the opinion that matter was created *de novo*, even though it does not accord with the principles of aristotelian philosophy also championed by Averroes. Interestingly, the discussion on the very same subject does not lead to the clash of philosophical and theological perspectives in Radulphus Brito who in his commentary on the *Metaphysics* VIII, qu. 6 (Firenze, Bibliotheca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. E.1.252, f. 302ra–va), that originates from roughly the same time, does not even mention any divergence between opinions of faith and philosophy.

THE QUESTION

Based on my examination of the commentary, UFSIMN is the only section of *Sententia Metaphysicae* where Fernand breaks the regular pattern of dividing each part of the *Metaphysics* into *lectiones* and addresses a single problem *per modum quaestionis*. UFSIMN is plainly divided into sections by Fernand himself which substantially facilitates following the argument:

- I. Rationes principales
- II. Oppositum
- III. Corpus quaestionis
 - A. Verba Aristotelis et aliorum philosophorum
 - B. Rationes concludentes verum quaestione
 - 1. Rationes ex natura subiecti generabilium et corruptibilium et etiam formae
 - 2. Rationes ex comparatione corporum simplicium, scilicet elementorum ad corpora mixta
 - 3. Rationes ex natura motus generationis et corruptionis
Rationes ex quantitate et aliis accidentibus consequentibus formam in materia generabilium
 - 4. nam in materia generabilium
- IV. Solutio rationum inopugnantium

The main idea challenged by Fernand is that it is impossible for prime matter to be denuded of any dispositions, i.e., accidents and dimensions, before the substantial form is introduced along with its quantitative and qualitative determinations. The idea that prime matter is equipped with such dispositions is genuinely Averroean. Its origin might be traced in his commentary on the *Physics* and, most vividly, in the *De substantia orbis* where the Commentator introduces the concept of indeterminate dimensions of prime matter.¹⁵ By the time Fernand comments on the *Metaphysics*, he already tackled the problem in his previous commentary on Averroes' tract along with the problem of substantial forms.¹⁶ While commenting on the *Metaphysics*, though, he decides to

¹⁵ The time of composition of the subsequent treatises that comprise the *De substantia orbis* remains unclear, though it has been suggested that have been written in 1179; cf. L. GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948, p. 13. On the arrangement and order of the treatises cf. A. HYMAN, *Averroes' De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Averroes Hebraicus), Cambridge, Massachusetts–Jerusalem: Medieval Academy of America, 1986, p. 15.

¹⁶ Cf. Fernandus Hispanus, *Sententia cum quaestionibus in De substantia orbis*, qu. 6 (ed. Venetiis 1564, f. 62vaH–63vaG); ibidem, qu. 8 (ed. cit., f. 64vaF–bE).

encounter it more broadly by exploring the Aristotelian origin of this concept. He starts *corpus quaestionis* (section III) with introducing the principles that are to be found in the *Physics* and *De generatione*, corroborating them with respective expositions from Averroes' commentaries on each fragment under discussion (section III.A). He repeatedly applies the same textual heuristics while arguing for the propositum from four different angles (section III.B), i.e., from nature of the subject and form of substances capable of generation and corruption (section III.B.1); comparison of elements with mixts (section III.B.2); movement of generation and corruption (section III.B.3); and quantity and accidents that follow substantial form in matter (section III.B.4).

Although for the most part UFSIMN is designed for being a convincing and sufficiently documented testimony of Aristotle's genuine intention, it is clear from the outset that the question was planned as a doctrinal intervention against apparently popular tenets that hold the view opposite to that of Averroes and his reading of Aristotle. One can get such impression already reading the first sentence of the question where Fernand points to "our modern philosophizers" which, in this context, might have been intended as having somehow derogatory connotation (l. 4). As it seems, his attitude towards those masters and also his students — at least those resistant to claiming his arguments to be valid — is far from being neutral. In fact, he mocks his audience several times in the text, also labelling them as *indocti* (l. 58), pointing to their stubbornness and accusing them of being clumsy readers of Aristotle as the unambiguity of arguments set forth by the Philosopher should eliminate any major dissent in interpretation. As he sees it, Fernand makes every effort to make Aristotle's thought as clear as possible, while he seemingly regards the use of extensive excerpts from Averroes' commentaries as a somewhat redundant yet necessary intervention (l. 443–445). He also accuses the students of ignorance when he alludes to the fact that they are not capable of reading Aristotle carefully if they fail to notice that the idea that something can arise from nothing (l. 645–652) cannot be found in Philosopher's works, specifically in *De caelo*. He comments on this in a very direct way, in which one can recognise sarcasm and admonition.

All these complaints about not understanding Aristotle correctly, even though his position is clear and well articulated by Averroes, indicate that Fernand was keen to purge Aristotle's philosophy of the contaminations of other interpretative approaches that were supposedly formulated in accordance with Aristotle's intention. The proper instrument of interpretation is the work of Averroes as Fernand declares in one of the fragments: "[These] are the words of Commentator and they say the same that the words of Aristotle, and those statements [i.e., the

others mentioned earlier] mean nothing” (verba sunt Commentatoris et dicunt idem quod verba Philosophi et illae dictiones nihil signant) (l. 480–482).

Apart from the methodological problem of how to properly read Aristotle the bone of contention in UFSIMN are the arguments for the existence of dispositions of prime matter. This might be exemplified by pointing to alternative interpretation of dimensions of matter popular by that time in Paris and represented by *moderni*. Although Fernand does not name any of his contemporaries, we are able to point to at least two major authors that are responsible for the advances in philosophy that made Fernand discontent — Thomas Aquinas and Giles of Rome. The traces of latter’s opinion are less explicit and has been discussed broadly elsewhere¹⁷. For this reason below I will shortly address what seems to be Fernand’s critique of Thomas Aquinas’ stance as it spotlights the main point of the whole question.

Aquinas’ opinion is inferred in the references to those who argue for the unity of substantial form — labelled as *sapientes* in sharp contrast to other contemporaries mentioned above — and is apparently referred to in one of Fernand’s argument for indispensability of dispositions in prime matter (l. 500–516). According to Fernand, it is impossible to defend unity of substantial form without assuming that prime matter has by virtue of itself some intrinsic dispositions, such as indeterminate dimensions, that predispose it for assuming substantial forms. For this reason, it is untenable, Fernand says, to think of matter as entirely denuded of accidents, since it would mean that it lacks virtual capacity for being determined by form. The other consequence is that by corruption of each composite we would be left with prime matter conceived as potentiality without resources to serve as a ground for generation. Thus understood, matter hinders continuity in the process of generation and corruption, meaning that each time one composite perishes, another is created out of nothing. In Fernand’s perspective, Averroes’ concept of indeterminatae dimensions that are an intrinsic part of prime matter, enables an interchange of qualities between substances that perish and those coming to be. The example often employed by Fernand are mixts, the elements that compose them, and primitive qualities — warmth, coldness, humidity, and wetness — by which the elements are defined. To save the continuity in the process of generation and corruption, i.e., to defend the idea that this process is an epiphenomenon of an undisrupted movement that does not terminate with perishing of transient compounds, Fernand argues that the primitive qualities that underlie all material beings remain virtually in the prime matter with the dimensions of all that is to be defined by substantial form.

¹⁷ Cf. Ľ. TOMANEK, “Fernand of Spain on Dispositions of Prime Matter”.

Given the Averroean principles with which Fernand fortifies his argument against the ‘sapientes’, the critique pointed to what seems to be Thomas Aquinas’ stance is thought to question the very possibility the unity of substantial form.¹⁸ Fernand argues that, first, the solution of the proponents of the unicity questions the existence of the indeterminate dimensions of matter, as he links this opinion with that of Avicenna who holds that the form is already in prime matter as *forma corporeitatis* and as such it preceeds determinate dimensions that inhere in substantial forms (cf. reference to Avicenna after Averroes’ *De substantia orbis* on l. 262–278). Following Averroes, Fernand argues that in prime matter there are no substantial forms of elements as such as they do not survive in their fullness but as a sort of mean that remains in matter as a reservoir for elements that are to be subsequently deduced from matter. Thus, this process assumes that corruption in mixts is always partial as their remnants do not cease to exist having potential quantity to be eventually adopted by substantial form.

This small episode of critique pointed against the proponents of the unity thesis briefly summarises Fernand’s line of arguing in the whole discussion which has at stake preserving the continuous movement of generation and corruption. Also, prime matter — as Fernand argues pointing to several aspects of the issue trying to convince his audience — needs to be conceived as replete with some sort of primary dispositions that play substantial role in constituting a physical body.

SOURCES

The only explicitly referenced sources in UFSIMN are Aristotle and Averroes. In a limited number of instances Fernand mentions Avicenna, but does not specify any particular text and the author’s opinion is seemingly introduced after Averroes’ works. Generally, the quotations from both Aristotle and Averroes are offered in their complete sounding. This is particularly the case in the *corpus quaestionis*, where the emphasis is placed on explaining the true meaning of these authors’ arguments in accordance with Fernand’s hermeneutic program. The process of extracting Aristotle’s intention can be observed at work in Fernand’s reading of the *De generatione et corruptione* in section III.B.2. Also, this section provides an ample illustration of to what extent Fernand engages the Commentator in his enterprise, as the proportion of space allocated to Aristotle’s text

¹⁸ For a comprehensive study of Aquinas’ views on mixts see J. BOBÍK, *Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998; see esp. the study of *De mixtione elementorum* on p. 103–315.

to that allocated to Averroes is at times extremely uneven. In his reading of chapter 10 of book I, Fernand quotes fragment 327b23–32 (l. 350–361), and then supplements it with Averroes’ brief exposition from his commentary on this passage (l. 361–365). As the discussion progresses, while addressing Aristotle’s opinion from chapter 7 of book II on the nature of mixts, Fernand quotes in extenso fragment 334b13–31 (l. 399–434), interweaving it with brief explanatory remarks, and then provides his own concise summary of the passage (l. 435–442). Then, having made an observation that Aristotle’s intention appears unclear to some of his readers (l. 443–445), and to mitigate any possible misunderstandings, Fernand introduces a long excerpt from Averroes’ commentary which he subsequently addresses *per modum sententiae* (l. 445–479). Throughout the question, one also finds similar, longer passages from the Commentator, which are either given after a brief reference to Aristotle, or are provided *in extenso*, independently of the Philosopher’s text. This peculiar disproportion is illustrated by comparing the number of direct references with the number of lines in the edition where quotations and paraphrases of each of these authors are identified. In terms of the number of direct references, Aristotle clearly dominates Averroes¹⁹:

Aristotle	—	66
Averroes	—	38

In contrast, when quoting or paraphrasing specific passages, Fernand devotes more than twice as much space to Averroes, i.e., his commentaries and the treatise *De substantia orbis*²⁰:

Aristotle	—	72
Averroes	—	157

The significance of Averroes in this section of *Sententia Metaphysicae* should be associated with the role he plays in this text.²¹ The UFSIMN seems to adequately illustrate how Fernand pursues his philosophical program of following *mentem Aristotelis secundum expositionem Averrois* in practice. If we take into account the alleged lack of understanding of the Philosopher’s intentions — which Fernand accuses his contemporaries of — then such frequent and extensive quotations from Averroes should be understood, on the one hand, as a clarification of the

¹⁹ I take into account both cases in which Fernand mentions a specific work by the author in question and those instances where he simply refers to the author without identifying any particular work.

²⁰ I take into account all lines that feature quotations as well as those that contain paraphrases.

²¹ Cf. *supra*, p. 3–5. I have not conducted similar quantitative research on the remaining parts of *Sententia Metaphysicae*, so I am unable to determine whether similar disproportions occur in other parts of the commentary.

perhaps ambiguous content of Aristotle's works, and on the other hand as an instance of merging the intentions of these two authors into one, i.e., Averroes' intention becomes fully congruent with Aristotle's intention. Thus, considering the heuristic principles adopted by Fernand, he deserves to be called an Averroist, provided that this term is applied in his case to indicate the approach to reading Aristotle, in which the Commentator's exegesis is of fundamental and decisive importance for addressing the issues introduced by the Philosopher.

RATIO EDENDI

1. The edition is based on a single known copy of UFSIMN preserved in ms Cambridge, Peterhouse 56 [= P]. The text is written in regular *littera textualis anglicana* for the most part well and consistently executed by single scribe. The part with the question does not contain any marginal notes apart from fragments missed in the text and indicated with an insertion mark on the margin by the same hand. In the source apparatus I also employed some fragments of the *Sententia Metaphysicae* preserved in ms Oxford, Merton College 281 [= O].
2. There are two places where I needed to interfere in the text to preserve intelligibility of the argument by inserting a fragment from auctoritas that seemed to be missed through omission per homoioteleuton. I also made some conjectures, additions and deletions where. All these and other intrusions are marked with parentheses listed below (see Notae).
3. The main text utilizes three different solutions to denote instances where a specific portion of the source material is cited. In cases where Fernand merely refers to a view contained in the source he cites without quoting it, no indication is made in the main text, with only the corresponding places being identified in the apparatus. When the text quoted by Fernand coincides exactly or largely with the source text, it is indicated with double quotation marks, and when it only partially coincides with the source text, i.e., it is shortened or changed, the quotation is indicated with single quotation marks.
4. The headings and subheadings for the sections III–IV are based on the division provided by Fernand in l. 55–62.

NOTAE

In textu:

- < > verba hic inclusa addenda esse videntur
 > < verba hic inclusa delenda esse videntur
 [] verba hic inclusa coniecta sunt secundum auctoritatem

In apparatu critico:

- a.m. = alia manu
 add. = addidit
 auct. = auctoritas
 cancell. = cancellavit
 coni. = conieci
 exp. = expunxit
 fors. = forsitan
 hom. = homoioteleuton
 iter. = iteravit
 pal. = paleographice
 sign. tr. = signum transpositionis
 sup. lin. = supra lineam

⟨FERNANDUS HISPANUS⟩
 ⟨SENTENTIA METAPHYSICAE⟩

⟨l. XII, qu. unica⟩

⟨Utrum forma substantialis introducatur in materia,⟩
 ⟨ut est nuda ab omnibus accidentibus et dispositionibus⟩
 ⟨praecedentibus formam in materia⟩

⟨I RATIONES PRINCIPALES⟩

159^{va} Est autem hic locus inquirendi, utrum forma substantialis introducatur in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus et dispositionibus praecedentibus formam in materia, quia de hoc videntur nostri moderni philosophantes aliter sentire quam antiqui.

5

2 Est] utrum forma substantialis introducatur in materia ipsa materia denudata ab omnibus accidentibus *a. m. marg. s.*

Et videtur quod forma substantialis introducatur in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus, ita quod forma ordine naturae prius advenit materiae quam aliquod accidens et quod omnia accidentia sunt consequentia formam, ita quod in introductione formae substantialis fiat resolutio uniuscuiusque ad
 10 materiam primam, et tunc cum forma fiant omnia accidentia de novo simul tempore, sed post formam secundum naturam. Et hoc arguitur sic: Accidentia requirunt subiectum in actu, si igitur forma advenit enti in actu, est accidens, quare sequeretur quod forma substantialis esset accidens, quod est absurdum dicere, quia per hoc tolletur generatio et corruptio simpliciter.

15 Praeterea, si forma adveniret materiae habenti aliquod accidens, quaero, utrum illud accidens est idem numero, vel idem in specie et aliud in numero. Si dicatur quod non est illud idem numero, sed est illud in specie, tunc igitur accidens quod erat sub priori forma, fuit corruptum cum corruptione formae et aliud genitum cum generatione formae sequentis. Et ita habetur propositum, scilicet quod
 20 forma fuit introducta in materia nuda. Si vero dicatur quod est illud accidens numero quod fuit sub priori forma, tunc sequitur quod idem accidens erit in duobus subiectis numero et specie distinctis quod est impossibile, cum esse accidentis dependeat ex esse sui subiecti in quo est in actu, et ideo quocumque instanti subiectum est corruptum, impossibile est accidens manere. Et ista ratione
 25 videtur concludere necessario quod forma introducatur in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus.

⟨II OPPOSITUM⟩

Oppositum huius arguitur ex intentione Philosophi in loco isto sic: Quia si forma quaelibet introducitur in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus,
 30 tunc cum materia nuda sit una etiam nunc omnium generabilium, sequitur quod formae naturales non habent materias propinquas proprias, quia illa est materia propinqua formae in qua immediate introducitur forma. Si igitur quaelibet forma in materia nuda omni accidente et dispositione introducitur, igitur materia prima absque omni alio accidente est materia propinqua cuiuslibet formae. Et cum
 35 ista sit una et numero non habens aliquid per quod distinguatur, una igitur erit materia propinqua omnium formarum, quare sequitur quod non habet proprias materias propinquas. Cuius oppositum *hic* Philosophus declarat et in 8 *huius* et in 9.

16 vel idem] *coni.* sed illud.

28 loco isto] Aristoteles, *Metaphys.* XII, 1–2 (1069b4–33; AL 25/3.2, p. 247–248, l. 25–58).
 37 *hic*] Aristoteles, *Metaphys.* XII, 1–2 (1069b4–33; AL 25/3.2, p. 247–248, l. 25–58). 37 8
huius] Aristoteles, *Metaphys.* VIII, 6 (1045a29–36; AL 25/3.2, p. 177, l. 252–259). 38 9]
 Aristoteles, *Metaphys.* IX, 7 (1048b36–1049b3; AL 25/3.2, p. 186–187, l. 206–245).

Et nec valet quod ab aliquibus dicitur quod per dispositiones quas agens inducit in alteratione praecedente formam in materia appropriatur materia formae, quia secundum eos illae dispositiones in adventu formae corrumpuntur, et ideo ultima dispositio materiae est illa cui advenit forma et in qua introducit. Et hoc est materia nuda, ut dicunt, et ita illae dispositiones praecedentes pro tanto disponunt materiam pro quanto appetant eam, ut possit forma recipere. Et hoc solum potest materia, cum fuerit nuda ab omnibus accidentibus, igitur dispositiones praecedentes non disponunt materiam, nisi ad quod sit nuda ab omnibus accidentibus. Et hoc nihil aliud est, nisi ut forma praecedens corrumpatur, quia aliter non potest esse nuda, ubi corrumpantur formae substantiales. Et ita illae dispositiones magis sunt ad corrumpendum quam ad generandum <et> non potest dici quod tales dispositiones materiae propinquae diversarum formarum sint diversae.

⟨III CORPUS QUAESTIONIS⟩

Et quia, sicut Philosophus et Commentator dicunt in 2 *huius*, “consuetudo audiendi opposita veritati est maximum impedimentum intellectus ad cognoscendum veritatem”, in hac autem quaestione, ut aestimo, convenit istud. Ideo ad immotionem huius impedimenti sic est: Primitus circa istam quaestionem intendo in quibusdam sententiarum Aristotelis, sicut potero, ex verbis eius et etiam aliorum philosophorum quorum scientiam vidi, ut ex sua auctoritate indocti videntes diligentius considerent rationes utriusque partis, ne ponatur impossibile esse quod est contrarium positioni consuetae; postea inducentur rationes concludentes quod credo verum dictum quaestione; tertio solventur rationes inpugnantes eam.

⟨A. Verba Aristotelis et aliorum philosophorum⟩

Ad evidentiam autem primi est sciendum quod Philosophus in 1 *Physicorum* inquirens principia entium naturalium generabilium et corruptibilium ostendit ea esse tria, scilicet materia et forma et privatio. Et ostendens, quomodo ex istis tribus fit generatio, ostendit, quid in tota generatione manet in utroque termino et quid non manet, sed corrumpitur in termino generationis, ostendens quod subiectum sine materia manet, privatio autem opposita non manet. Et ibi universaliter ostendit quod illud quod non habet oppositum in termino generationis

43 et] *iter.* 56 sic] *coni.* si.

53–55 Philosophus ... veritatem] Aristoteles, *Metaphys.* II, 3 (994b33–995a1; AL 25/3.2, p. 47, l. 101–102); Averroes, *In Metaphys.* II, com. 14 (ed. Darms, p. 75–76, l. 8–9; 21–22). 64 Philosophus in 1 *Physicorum*] Aristoteles, *Phys.* I, 9 (191a3–34; AL 7/1, p. 38–40, l. 15–16).

manet sub utroque termino, quod autem habet oppositum in termino generationis corrumpitur. Unde habet ista verba ibi: “Non est idem homini et musico esse. Et hoc quidem permanet, illud vero non permanet. Non oppositum quidem permanet, homo enim permanet; musicum autem et non-musicum non manet”.

75 Et alia translatio habet ad hoc planiorem litteram, hoc videlicet sic: “Ratio enim hominis est ratio musici, sed illud permanet et hoc non. Illud autem quod habet oppositum non permanet” etc. Et Commentator exponens hoc dicit: “Homo non permanet in musica generata in ipso, non-musicum vero non permanet, sed destruitur, quando musica | generatur in subiecto”. Et subdit Commentator: “Et
80 universaliter illud quod caret opposito ex istis duobus permanet, ut homo qui fit musicus. Musica enim non est opposita homini, non-musica enim existens in homine est opposita musicae ut non-esse ad esse, et ideo deficit, quando fit musica”. Et subdit Commentator quod “hoc quod dixit (scilicet Philosophus) intelligendum est communiter in omnibus praedicamentis et in praedicamento
85 substantiae”, scilicet quod in omni transmutatione est aliquod oppositum quod corrumpitur et aliquid quod non est oppositum quod manet in tota transmutatione et utroque termino. Habeo igitur ex his quod in generatione illud ex quo fit generatio quod non habet oppositum in generato nec per se nec per accidens manet et non corrumpitur.

90 Item, Philosophus 1 *De generatione* loquens specialius de generatione, cum voluerit dare differentiam inter generationem et alterationem, dicit quod “alteratio quidem est, quando manente subiecto sensibili ente transmutatur in eius passionibus aut a contrariis aut a mediis”. Et postea subdit: “Quomodo autem idem totum transmutatur non manente aliquo sensibili ut subiecto eodem, sed
95 quasi ex semine toto sanguis, aut ex aqua aer, aut ex aere omni aqua, generatio facta hoc tale, huius autem corruptio”. Et post parum subdit Philosophus: “In his autem, si aliqua manet passio eadem contrarietatis in generato, puta quando ex aeri aqua, si ambo dyaphanea aut frigida, non oportet huius alterum passio esse in quod transmutatur”. Et Commentator ponens istam sententiam in eodem 1
100 *De generatione* dicit sic: “Transmutatio autem in substantia est, cum nihil in actu

73 quidem] *coni.* idem *secundum auct.* 74 et non-musicum] *coni.* acetum musicum. 98 passio] *pal.* possionem (!).

72–74 Non ...manet] Aristoteles, *Phys.* I, 7 (190a16–21; AL 7/1, p. 31, l. 2–6). 75–77 Ratio ...permanet] Translatio Scoti: Averroes, *In Phys.* I, textus 60 (ed. Iuntina 4, f. 35vbL). 77–79 Homo ...subiecto] Averroes, *In Phys.* I, com. 60 (ed. Iuntina 4, f. 36raA–B). 79–83 Et universaliter ...musica] Averroes, *In Phys.* I, com. 60 (ed. Iuntina 4, f. 36raB). 83–85 hoc ...substantiae] Averroes, *In Phys.* I, com. 60 (ed. Iuntina 4, f. 36raB). 91–93 alteratio ...mediis] Aristoteles, *De generatione* I, 4 (319b11–12; AL 9/1, p. 24, l. 1–2). 93–96 Quomodo ...corruptio] Aristoteles, *De generatione* I, 4 (319b14–17; AL 9/1, p. 24, l. 4–7). 96–99 in his ...transmutatur] Aristoteles, *De generatione* I, 4 (319b20–24; AL 9/1, p. 24, l. 10–13). 100–102 Transmutatio ...accidentaliter] Averroes, *In De generatione* I, com. 23 (ed. Fobes, p. 35, l. 55–58).

remanserit de isto ex quo est transmutatio quae fit subiectum illius rei quae in eo fit essentialiter, non accidentaliter”. Et paucis interpositis subdit Commentator: “Et dicimus quod necesse est in isto fixo ad qualitatem generatam, ut illa qualitas sit in eo essentialiter, quia videmus in rebus generabilibus quod remanet sensibile idem, verbi gratia, ut corporeitas remanens in aqua et aere, cum generantur ad invicem, et dyaphaneitas et humiditas et alia accidentia quae remanent in generabilibus, videntur quod non sunt subiecta illius quod fit in istis transmutabilibus, illud autem quod est in actu, est subiectum in transmutatione quae est in qualitate. Causa in hoc est, quia illud quod remanet apud generationem aquae ex aere est contingens aliquod subiecto, non quod est ipsum subiectum, sed accidentaliter, id est quia est in subiecto. Et ideo, si esse alterationis in subiecto suo esset tale esse accidentale, tunc alteratio esset generatio”. Et vult dicere Commentator, quod si illud quod remanet idem in tota transmutatione et in utroque termino est aliquod accidens commune quod consequitur utrumque terminum transmutationis, sicut dyaphaneitas in aere et aqua et corporeitas, tunc talis transmutatio est generatio. Si vero illud quod remanet idem est subiectum essentialiter, hoc est subiectum proprium essentialiter quod est in actu eius quod fit et acquiritur per transmutationem, tunc est alteratio ut homo, cum transmutatur de immusico ad musicum. Homo qui remanet in tota transmutatione et terminis eius est essentialiter subiectum musicae quae fit et per transmutationem acquiritur, et ideo est alteratio.

Et ista duo concordant in idem, quia hoc accidens commune ideo remanet, quia non habet contrarium in generato. Et hanc sententiam plane subdit Philosophus in 2 *De generatione*, ubi distinguit triplicem generationem elementorum ad invicem, quia enim quaedam elementorum communicant in una differentia et communicantur in alia, ut ignis et aer, et etiam aer et aqua, et quaedam communicantur in duabus, ut ignis et aqua, ideo convenit generationem eorum ad invicem fieri triplex.

Sicut enim uno modo generatio sit per corruptionem solum unius qualitatis, scilicet contrariae, ut, verbi gratia, ignis fit aer corrupta siccitate tantum, ut Commentator dicit: “Et haec generatio est facilior”. Unde Philosophus habet in ista verba: “Ex igne quidem est aer altero transmutato, hoc enim erat calidum et siccum, hoc autem calidum et humidum, quapropter dominabitur siccum ab humido, aer erit” etc.

115 in aere] *coni.* aerem.

102–112 Et dicimus ...generatio] Averroes, *In De generatione* I, com. 24 (ed. Fobes, p. 35–36, l. 35–49). 123–124 Philosophus in 2 *De generatione*] Aristoteles, *De generatione* II, 4 (331b3–26; AL 9/1, p. 60–61, l. 5–4). 131 Et ...facilior] Averroes, *In De generatione* II, com. 25 (ed. Fobes, p. 113, l. 51). 132–134 Ex ...erit] Aristoteles, *De generatione* II, 4 (331a26–29; AL 9/1, p. 59, l. 16–22).

135 Alio modo fit generatio eorum quae contrariantur in duabus qualitatibus.
Et tunc generatio est per corruptionem duarum qualitatum, ut, verbi gratia,
quando ex igne fit aqua non fit nisi per corruptionem caloris et siccitatis. Et
haec generatio est difficilior, quia sit per corruptionem duarum qualitatum et per
140 generationem duarum, et quia unumquodque istorum elementorum constituitur
duabus differentiis seu qualitatibus quarum altera est activa et altera passiva, et
potest esse quod una illarum qualitatum erit in uno elemento et alterum in alio.

Ideo potest esse ad hoc alius modus generationis, scilicet tertius, et est ille
modus, quando “unum elementum generatur a duobus elementis, quod fit quando
ex utroque illorum duorum corrumpitur qualitas contraria illi elemento, quod
145 generatur et remanet qualitas propria”, ut, verbi gratia, quando ignis et aqua agunt
ad invicem, | si “ex igne corrumpatur siccitas et ex aqua frigiditas, tunc generatur
aer, quia (sicut Commentator dicit) ex igne remanet calor et ex aqua humiditas
quae sunt qualitates aeris”. Sed ista generatio “non contingit in omnibus elementis,
quia non convenit unum generari a duobus, nisi quando illa duo contrariantur in
150 duabus qualitatibus, ut ex igne et aqua generatur terra et aer et ex aere et terra
generatur ignis et aqua”.

Ex duobus autem elementis consequentibus (scilicet quae conveniunt in una
qualitate, ut est terra vel aqua, vel aqua et aer), impossibile est, ut generetur
tertium, secundum quod Philosophus plane docet, quia si ex utroque eorum
155 corrumpatur qualitas contraria, tunc remanet una qualitas communis quae
non convenit alicui alteri nisi illis duobus, ut si ex aqua corrumpatur frigiditas
et ex aere caliditas, tunc remanet humiditas quae non convenit alii nisi istis
ambobus. Si autem corrumpatur ab utroque qualitas communis, tunc remanent
duae qualitates contrariae quae non possunt alicui uni elemento communicari et
160 illa non possunt fieri.

Generatio qua generatur unum ex duobus est difficilior quam prima generatio
in qua unum ex uno differenti in duabus qualitatibus. Causa huius est, sicut
Philosophus dicit et planius Commentator, quia in secunda generatione duae
qualitates corrumpuntur ex eodem elemento <et> generantur duae noviter. In
165 hac tertia generatione corrumpuntur duae qualitates ex duobus elementis quod
est facilius quam ex uno, sed non generantur duae, sed magis additur una qualitas

153 vel] *fortius* et 155 qualitas] *iter*.

135–141 Alio ...in alio] Cf. Averroes, *In De generatione* II, com. 26 (ed. Fobes, p. 113–114, l. 64–69). 142–151 ille ...aqua] Averroes, *In De generatione* II, com. 27 (ed. Fobes, p. 114, l. 23–33). 153–154 impossible ...tertium] Cf. Averroes, *In De generatione* II, com. 29 (ed. Fobes, p. 114, l. 62–63). 154 secundum ...docet] Cf. Arist., *De generatione* II, 4 (331a26–29; AL 9/1, p. 59, l. 16–22); cf. supra, l. 132–134. 163–170 quia ...remitatur] Aristoteles, *De generatione* II, 4 (331b27–35; AL 9/1, p. 59, l. 5–13); Averroes, *In De generatione* II, com. 29 (ed. Fobes, p. 115, l. 66–8).

et diminuitur alia. Et ita nulla qualitas generatur simpliciter, ut verbi gratia, si ex aqua et igne generatur aer, corrumpitur caliditas ignis et remanet siccitas quae non generatur, sed intenditur, et corrumpitur humiditas aquae et remanet frigiditas quae non generatur, sed remittitur. Est igitur planum quod secundum Philosophum et Commentatorem aliquid est in generato quod fuit in corrupto et non fuit corruptio in corruptione eius. Nec potest fieri quod Aristoteles intellexit quod motus idem in specie, sed aliud secundum numerum, quia tunc non esset unum quod Commentator dicit, scilicet quod in tertia generatione non generantur duae qualitates, sed una intenditur et altera remittitur. Nec etiam valet ratio per quam Philosophus probat quod ex duobus elementis consequentibus non fiat tertium. Habetur igitur ex his quod non est necesse in qualibet generatione substantiali materiam expoliari omnibus accidentibus, ita quod forma introducatur in materia, ut est nuda ab omnibus.

Item Philosophus in 8 *huius* et <Commentator> hic in commento 13 ostendit quod diversitas entium est propter diversitatem agentium et etiam propter diversitatem materialium propinquarum, et in quibusdam est diversitas quae non est ex causa agente. Si igitur forma substantialis semper introducitur in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus, cum ipsa ut sic sit una etiam numero, nulla erit diversitas in rebus naturalibus generabilibus ex parte materiae, sed solum diversitas erit ex parte agentis. Cuius oppositum expresse dicit Philosophus.

Nec valet dicere, ut arguebatur prius, quod materia propinqua pro tanto dicatur propinqua et diversa ab aliis, quia per alias dispositiones prius inductas vel ab agente vel ab alio disponderetur ad hoc quod agens posset in ipsam agere et talem formam introducere, quia ex quo forma non potest introduci nisi in materia, ut est nuda, et omnes illae dispositiones prius ordine naturae dicunt induci quam forma introducatur, licet simul tempore. Illae igitur dispositiones non faciunt materiam propinquam nisi pro quanto sunt via, ut materia denudetur a forma et a dispositionibus omnibus. Et tunc erit materia propinqua, quia in illa introducitur forma et illa erit eadem omnium, quia omnes dispositiones praecedentes ad illam dispositionem ultimam reducuntur, nulla igitur erit diversitas ex parte materiae, quia per illud quod praecedens et corruptum fuit prius naturaliter quam esset hoc generatum, impossibile est dicere quod hoc generatum differet ab illo, sed tota diversitas est ex parte agentis quod patet esse contra intentionem Philosophi et Commentatoris.

168 aer] a *add.* 170 remittatur] remittitur *fortasse melius.* 188 dispositiones] *con-*
dampniones. 191 induci] *sup. lin.; corr.* corrumpi.

175–177 Nec ...tertium] Aristoteles, *De generatione* II, 4 (331b27–29; AL 9/1, p. 61, l. 5–7).
180–183 Philosophus ...agente] Aristoteles, *Metaphys.* VIII, 6 (1045a29–36; AL 25/3.2, p. 177,
l. 252–259); Averroes, *In Metaphys.* XII, com. 11 (ed. Iuntina 8, f. 297vaH–I). 187 ut arguebatur
prius] Vide supra, l. 180–186.

Per istam sententiam dictam a Philosopho in supra dictis locis potest patere intentio eius circa istam quaestionem et sententia Avicennae concordat cum ista aliquantulum, ut postea patebit.

(B. Rationes concludentes verum quaestionem)

205 Sed ut magis tollatur ambiguitas circa intentionem Philosophi, in hoc ostendatur secundum principia Aristotelis quod impossibile est in generabilibus et corruptibilibus formam sic introduci semper in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus et dispositionibus. Et hoc est secundum quod propositum est circa quaestionem. Hoc autem ostenditur ex quattuor: primo ex natura subiecti gene-
210 rabiliū et corruptibiliū et etiam formae; secundo ex comparatione corporum simplicium, scilicet elementorum ad corpora mixta; tertio ex natura motus generationis et corruptionis; quarto ex quantitate et aliis accidentibus consequentibus formam in materia generabiliū.

(1. Rationes ex natura subiecti generabiliū)

215 (et corruptibiliū et etiam formae)

Primo igitur ex natura <subiecti> generabiliū et corruptibiliū ostenditur, quia si forma substantialis introducitur in materia, ut est nudata ab omnibus accidentibus, tunc introducitur in materia non dimensionata, nam dimensiones sunt accidentia, et cum materia de se sit indivisibilis, et etiam forma indivisibiliter
220 introducitur in esse materiae, et tunc forma non erit divisibilis divisione materiae nec materia dividitur per formas, | quia, <ut> apparet ex 1 *Physicorum*, divisio 160rb non debetur alicui nisi per quantitatem.

Ex quo igitur <quod> forma praecedit naturaliter in materia dimensiones et quantitatem et ipsa forma secundum se non dividitur nec materia in qua
225 recipitur et secundum se dividitur, ipsa forma non habebit esse extensum in materia extensione quantitativa, sed erit indivisibiliter in tota essentia materiae.

Ex quo sequitur quod forma erit ibi aeterna et non corrumpetur, quia ex quo non extenditur extensione subiecti nec subiectum per eam dividitur, sequitur quod non patiatur per subiectum, forma enim per se non patitur, sed patitur per
230 subiectum, inquantum videlicet habet esse extensum secundum motum subiecti.

Ex quo ulterius sequitur quod ipsum subiectum sive materia quae est, sicut subicitur forma, non habebit habilitatem ad recipiendum plures formas simul. Ex quo enim materia recipit formam individualiter et non est forma extensa in ea nec ipsa est extensa, ut est formata, non est multa in potentia, et si non est multa, tunc

203 ut postea patebit] Vide infra, l. 669–676. 221–222 quia ...quantitatem] Averroes, *In Phys.* VIII, com. 62 (ed. Iuntina 4, f. 401vaI–vbK).

numquam denudabitur a forma. Materia enim est multa in potentia, quia potest simul plures formas >in<diversas recipere in diversis partibus eius et diversas successive in eadem parte. Et hoc ideo, quia >in<divisibilis est per dimensiones, aliter enim non divideretur in plures partes ad recipiendum simul plures formas, nec successive in eadem parte reciperet diversas formas, quia forma, cum non esset passibilis, >quia< in materia existeret secundum modum separatum, scilicet non localiter, et ita impassibiliter.

Et si quis diceret quod, cum forma introducit, statim dimensiones introducuntur, quia quantum datur de forma, tantum datur de consequentibus formam, ut Commentator dicit 4 *Caeli et mundi*, et ita cum dimensiones simul tempore introducuntur cum forma, extendetur ipsa forma extensione subiecti, et ita forma erit passibilis et materia erit multa in potentia.

Hoc non valet, quia cum dimensiones, ut dimensiones sunt, adveniant materiae per formam et perfectius, tunc forma non educitur de potentia materiae dimensionatae, sed de potentia materiae, unde forma aut habet esse, sicut de materia educitur et sicut materia erat in potentia ad formam, ita postea fit formata ipsa; aut ut est nuda erat in potentia ad formam, et ut sic est indivisibilis, igitur indivisibiliter erit formata, dimensiones igitur consequentes eam non dabunt sibi esse extensum, sicut nec dimensiones caeli dant motori suo quae est forma separata esse extensum.

Praeterea, si materia est multa in potentia, eo quod divisibilis est per dimensiones et dimensiones, ut divisibiles sunt, adveniunt sibi per formam, tunc potentia ad plures formas adveniret sibi per formam et sic potentia esset magis de essentia formae quam materiae, quia “propter quod unum quod est tale et illud magis”. Hoc autem est impossibile, forma igitur non advenit materiae unde a dimensionibus, quia tunc non esset separabilis a materia.

Et hoc est fundamentum Commentatoris in libello *De substantia orbis*, ubi ostendit quod universaliter ‘causa generationis et corruptionis entium transmutabilium est contrarietas formarum ipsarum et subiectum commune quod est in potentia ad recipiendum diversas formas in specie et diversas in numero’, scilicet in diversis partibus eius. Et causa huius receptionis est, quia hoc subiectum sive materia est multum in potentia per hoc quod primitus recipit dimensiones, ut sunt communes omnibus formis, quae vocantur dimensiones interminatae, eo quod sunt potentia ad terminos omnium formarum, qui si non haberent dimensiones quibus dividuntur, non possent simul recipere plures formas diversas specie nec diversas numero, sed in eodem tempore non erit nisi una forma in

244 ut ...mundi] Averroes, *In De caelo* IV, com. 40 (ed. Carmody p. 747, l. 101–109). 258–259 propter ...magis] Cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora* II, 2 (72a29–30; AL 4/4, p. 287, l. 25–26). 261–265 Commentatoris ...eius] Averroes, *De substantia orbis* I (ed. Iuntina 9, f. 4rbF).

tota materia. Et ex hoc Commentator in *eodem libello* differentiam dat inter generabilia et corruptibilia et ipsa corpora caelestia quae habent formam separatam non cohaerentem materiae mediantibus dimensionibus, ut ibidem patet. Ex hoc etiam fundamento destruit opinionem Avicennae qui posuerit dimensiones esse
 275 in materia per unam formam substantialem praecedentem omnes formas, unde qui dicunt dimensiones interminatas non praecedere hanc formam terminatam, non possunt ponere unitatem formarum nisi veniendo sensum propter fictam rationem.

Hoc est fundamentum eiusdem Commentatoris in 1 *Physicorum*, ubi ostendens naturam materiae primae et quomodo subicitur transmutationi dicit, quod
 280 cum antiqui consideraverunt vel Aristoteles consideravit duas transmutationes: Unam, scilicet per quam non producitur nomen nec definitio rei, et hoc est accidentalis; et aliam per quam mutatur nomen et definitio rei et hoc est transmutatio substantialis. Et subdit Commentator, quod “cum consideravit illud
 285 quod defert utramque transmutationem, scilicet subiectum, invenit ipsum idem numero et est corpus demonstratum. Videmus enim idem corpus in eodem loco transferri de carneitate in terrestritatem et de terrestritate in vegetabilitatem et mutabitur nomen eius et definitio. Videmus etiam ipsum transferri de albedine in nigredinem permanet in nomine et definitione, quia est ei dispositio
 290 substantialis qua fit unum numero corpus, aut cuius nomen et definitio mutatur per transmutationem dispositionis Non et unum per dispositionem existentem in ipso dantem ei nomen et definitionem propriam, Unde necesse est, ut illud subiectum non sit unum, quia non habet formam dantem nomen et definitionem unam; et necesse est etiam, ut tres dimensiones quae videntur intransmutabiles et
 295 inseparabiles ab ipso et eadem numero quae dicuntur corpus sint accidentia, quia subiectum earum non habet nomen nec definitionem | unam numero, eo quod subiectum non habet formam substantialem. Quoniam si istae tres dimensiones essent de dispositionibus substantiae, hoc est quod essent forma substantialis, non mutaretur nomen istius subiecti nec eius definitio per mutationem actus
 300 dispositionis eius, ut erit tota transmutatio in accidentibus.” Et hoc ideo concludit Commentator, quia istae tres dimensiones numquam separantur ab eo. Et subdit Commentator: “Et cum ita sit, est igitur unum subiectum non habens dispositionem substantialem, sed habens naturam recipiendi istas dispositiones

160va

295 sint] *coni.* sunt.

271–273 Et ex ...patet] Averroes, *De substantia orbis* I (ed. Iuntina 9, f. 5raC–bD). 273–278 Ex hoc ...rationem] Averroes, *De substantia orbis* I (ed. Iuntina 9, f. 4vbK). 279–284 Hoc ...substantialis] Averroes, *In Phys.* I, com. 63 (ed. Iuntina 4, f. 37vbM–38raA). 284–300 cum consideravit ...accidentibus] Averroes, *In Phys.* I, com. 63 (ed. Iuntina 4, f. 38raA–C). 302–307 Et cum ...definitionem] Averroes, *In Phys.* I, com. 63 (ed. Iuntina 4, f. 38raC–rbD).

substantiales. Est igitur potentia omnes dispositiones substantiales et accidentales, et hoc dicitur prima materia et primum hyle. Et manifestum est quod ista materia non denudatur a corporeitate, quoniam tunc <dimensiones> haberent dispositionem substantialem et haberent nomen et definitionem.” Haec sunt verba Commentatoris. 305

Et ideo dicit Commentator 1 *Physicorum* quod forma et materia mutuo sunt sibi causae, forma nullum dat actum essendi materiae, materia vero sustentat formam, et ideo forma, cum non constituitur per subiectum, non dat esse subiecto. Si igitur materia denudaretur a dimensionibus et forma adveniret non mediantibus dimensionibus, tunc talis forma daret esse subiecto vel materiae, et ita non haberet de se actuale esse, sicut corpus caeleste, et ita de se haberet dispositionem substantialem et nomen et definitionem. Haec autem sunt impossibilia secundum principia Aristotelis. 310 315

Patet igitur ex natura materiae et formae generabilium et corruptibilium quod forma non introducitur in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus, quia formae materiales educuntur de potentia materiae, ut est dimensionata. Et si ita non esset, corporeitas nec esse<t> differentia substantialis substantiarum generabilium et corruptibilium, ut manifeste apparet consisti, nam accidens omnino consequens formam in materia non est differentia substantialis actus substantiae. Si autem substantia corporea generabilis non potest fieri nisi de materia dimensionata, tunc corporeitas est differentia substantialis eius, quia corpus fit ex materia dimensionata et forma. Et mirum est, qualiter hoc non attenditur, corporeitas autem in caelo est alterius generis. 320 325

⟨2. *Rationes ex comparatione corporum simplicium,*
scilicet elementorum ad corpora mixta⟩

Item, hoc idem ostenditur ex comparatione corporum simplicium ad corpora mixta sic: Si enim forma substantialis semper introducitur in materia, ut est nuda ab omnibus accidentibus, tunc materia prima secundum se considerata est in essentiali distantia ad omnes formas tam simplicium quam mixtorum, quia ipsa materia nuda absque omni alio recipit omnes formas. Ex quo sequitur quod eadem est proportio corporum simplicium ad corpora mixta quae est mixtorum ad simplicia, ita quod non est plus de virtute simplicium corporum in mixtis quam sit de virtute mixtorum in simplicibus. Et evidens consequentia, nam ex quo quaelibet forma introducitur in materia eadem et eiusdem dispositionis, ita 330 335

310 nullum] *coni.* nullam.

309–312 dicit ...subiecto] Averroes, *In Phys.* I, com. 70 (ed. Iuntina 4, f. 41rbD–E). 325–326 Et mirum ...generis] Cf. Averroes, *In Phys.* I, com. 63 (ed. Iuntina 4, f. 38rbF).

quod tam forma precedens quam dispositiones omnes corrumpuntur in adventu
 alterius formae, sequitur quod post adventum huius formae nihil est in illo nisi
 340 quod sequitur illam formam et est proprium ei, saltem ratione illius productionis
 appropriatur sibi. Forma etiam mixti opposita est formae corporis simplicis sicut
 et e converso, quia mutuo et essentialiter se et suas dispositiones corrumpunt in
 eodem subiecto. Ex quo apparet quod eadem et essentialis proportio est unius ad
 alterum et e converso, quare tam erit de virtute simplicium corporum in mixtis
 345 quam e converso.

Sed constat quod in simplicibus corporibus non est alia virtus activa quae agat
 ad generationem mixti per se, cum ipsa simplicia sint materia mixtorum, materia
 autem in eo quod materia non agit, igitur nec in mixtis compositis erit virtus
 activa quae agat per se ad generationem simplicis.

350 Cuius oppositum Philosophus dicit fine 1 *De generatione*, ubi ostendit, quid
 sit mixtio et qualiter fiat. Habent ista verba: “Quoniam autem sunt haec quidem
 potentia, haec autem actu entium, contingit mixtum esse qualiter et non esse,
 actu quidem ente alio generato ex ipsis potentia autem quae adhuc utrumque
 erant, antequam miscerentur, et non partita. Hoc autem sermo quaesivit prius.
 355 Videntur enim quae miscentur prius ex separatis convenientia et possibilia rursus.
 Nec manent igitur actu ut corpus <et> album, nec corrumpuntur nec alterum
 nec ambo, salvatur enim virtus eorum. Ideo haec quidem derelinquentur” etc.
 Est igitur plana intentio Philosophi quod elementa, licet non maneant in actu
 simpliciter in ipso composito, non tamen sunt simpliciter corrupta, sed aliquo
 360 modo manent. Saltem virtus eorum manet quae est alia qualitas ipsorum quae
 agit ad corruptionem mixti et ad generationem cuiuslibet simplicis. Unde et
 Commentator in eodem 1 *De generatione* ponens supradictam sententiam Philo-
 sophi scribit haec verba: “Cum igitur duo admixta non corrumpantur, nec unum
 illorum nec sit fixa (hoc est non manent in actu completo), oportet ut secundum
 365 unum modum sint et secundum alium modum non sint”.

Et quia diximus quod quaedam sunt in potentia et quaedam sunt in actu, ma-
 nifestum est quod illud quod generatur ex mixtis in actu, in potentia utrumque
 illorum est, sicut sint. Et diximus quod non corrumpebantur perfecte nec re-
 manserunt, sicut fuerit ante, et illum modum ignoraverunt antiqui etc., plane est
 370 igitur intentio Philosophi et Commentatoris quod elementa non corrumpuntur
 simpliciter in generatione compositorum ex elementis, sed manet aliquid de ipsis,

344 tam] *pal.* totum. 345 quam] *pal.* quantum. 355 possibilia] *queuntia separari in auct.*
 357 derelinquentur] *derelinquantur in auct.* 358 maneant] *coni.* manent. 369 plane] *fortius*
 plana.

351–357 Quoniam ...derelinquentur] Aristoteles, *De generatione* I, 10 (327b23–32; AL 9/1, p. 48, l. 8–16). 363–365 Cum ...sint] Averroes, *In De generatione* I, com. 83 (ed. Fobes, p. 88, l. 63–66).

160vb saltem qualitates seu virtutes quae realiter | agunt ad generationem ipsorum
elementorum. Et hae formae non possunt esse nisi aliquo modo remanent ibi
formae ipsorum elementorum. Sed quicquid sit de hoc, habetur ex dictis quod
in mixto remanent virtutes elementorum quae agunt, ex quo non potest dici 375
quod istae virtutes remanent in sola potentia prima, quia tunc non agerent, non
igitur forma substantialis ipsorum mixtorum introducit in materia nudata ab
omnibus dispositionibus et accidentibus, immo introducit in materia habente
alias dispositiones et virtutes elementorum.

Sed quia multi sunt anguli ad fugiendum veritatem, potest aliquis dicere quod 380
formae habent ordinem ad invicem, ita quod quaedam sunt priores in materia,
quibus quaelibet tamen forma introducit in materia nuda, sed ex ordine earum
est, quod cum prior forma corrumpitur, et omnes suae dispositiones prioris
generantur noviter cuius posteriori. Et hoc est propter ordinem earum inter
invicem. 385

Sed mirabile est, si talis evasio potest alicui sapienti sufficere. Iste enim ordo
formarum quo una forma introducit post aliam et non aliter potius est propter
oppositionem privativam quam propter aliam convenientiam in dispositionibus.
Quia enim caecitas est privatio visus, ideo caecitas proprie non sit nisi post visum
vel post naturalem dispositionem et aptitudinem ad visum, sicut nec acetum quod 390
est corruptio vini fit nisi post vinum. Et ideo in talibus formis non fit reciprocatio
immediate a posteriori forma ad primam, donec fiat resolutio ad prima corpora
simplicia, ut patet ex 8 <Metaphysicae>. Constat autem quod cum forma privativa
non generantur dispositiones formae precedentis cuius ipsa est privatio, immo
potius corrumpuntur, quia sicut forma adveniens est privatio formae praecedentis, 395
ita est privatio suarum dispositionum quae sunt propriae eius. Et ita ex ordine
formarum non potest dici quod cum forma posteriori supervenienti generentur
dispositiones formae praecedentis quae corrumpitur.

Et ut pateat exclusio huius evasionis secundum sententiam Philosophi, audi
verba Philosophi 2 *De generatione*, <qui> ubi ostendit, quomodo corpora ge- 400
nerabilia fiunt ex elementis, movet eandem quaestionem. Quidam enim bene
concesserant quod elementorum omnium erat una materia, sed non dicebant,
quomodo ex elementis fiunt alia mixta. Unde dicit sic Philosophus: "Similiter
autem et facientibus [unam] eorum materiam habet aliquam quaestionem, quo-
modo erit aliquid ex ambobus, verbi gratia, ex calido et frigido aut ex igne et 405
aqua. Si enim est caro ex ambobus et neutrum eorum nec rursus compositio

388 convenientiam] inconvenientiam *scr. sed in—exp.* 404 unam] *coni.* unum *secundum auct.*

393 ut patet ex 8 <Metaphysicae>] Aristoteles, *Metaphys.*, VIII, 4 (1044a24–32; AL 25/3.3, p. 174–175, l. 175–182). 403–408 Similiter ...materiam] Aristoteles, *De generatione*, II, 7 (334b2–8; AL 9/1, p. 69, l. 9–14).

salvatorum, quid reliquitur nisi materiam esse quod ex istis? [Alterius] enim corruptio aut alterum facit aut materiam”.

Haec est quaestio quam movet Philosophus et statim solvit eam dicens sic:
 410 “Quapropter quoniam est magis et minus calidum et frigidum, quando quidem est simpliciter alterum actu, potentia alterum erit; quando autem non omnino, sed ut quidem calidum et frigidum, ut autem frigidum calidum, quia quae miscentur corrumpunt intentiones ad invicem, [tunc neque] materia erit, nec illorum contrariorum alterutrum actu simpliciter, sed medium”.

Haec est solutio quaestionis, et ut verba Philosophi seipsam exponant, addam
 415 quod sequitur — subdit Philosophus: “Secundum illud vero quod est potentia magis calidum vel frigidum [aut contrarie alterutrum, secundum hanc rationem dupliciter calidum potentia quam frigidum] vel tripliciter vel secundum aliam talem modum. Erunt utique mixta alia ex contrariis aut elementis, et alia elementa
 420 ex illis potentia qualiter entibus, non ita vero ut materia, sed secundum praedictum modum. Et erit ita quidem mixtio, illo vero materia quod generatur”, quasi dicens hic Philosophus quod elementa sunt in mixto, non sicut in materia, scilicet in prima potentia, sed realiter manent ibi virtutes eorum. Et haec est mixtio, scilicet aliquorum manentium aliquo modo. Sed quando unum elementum generatur ex
 425 alia, non manet nisi materia quae est illud quod generatur; et tunc non mixtio, sed generatio.

Et post hoc subdit Philosophus: “Quoniam autem patiuntur contraria secundum in primis determinationem: Est enim actu calidum potentia frigidum [et actu frigidum] potentia calidum, quapropter si non coaequantur, transmutantur
 430 invicem, similiter autem et in aliis contrariis. Et primo ista elementa transmutantur, ex his enim carnes et ossa et quae talia, calido quidem generato frigido, frigido autem calido, quando ad medium veniunt, habeat enim neutrum, medium enim multum et non indivisibile. Similiter autem et siccum et humidum et alia talia secundum medietatem faciunt carnem et os et alia etc.”

Vult igitur expresse Philosophus quod mixta fiunt ex simplicibus per mixtionem, in mixtione autem simplicia corrumpunt intentiones proprias adinvicem, et tunc non remanet in ista corruptione materia subiectum, nec ipsa simplicia

407 Alterius] *coni. ulterius secundum auct.* 413 tunc neque] *coni. tantum secundum auct.*
 417–418 aut contrarie ...frigidum] *add. secundum auct.; fors. hom.* 421 generatur] *misce-*
tur in auct. 428–429 et actu frigidum] *add. secundum auct.; fors. hom.* 429 transmutantur]
transmutant in auct. 432 veniunt] *veniet in auct.* 432 habeat] *hic in auct.* 435 mixta]
corr. multa

410–414 Quapropter ...medium] Aristoteles, *De generatione*, II, 7 (334b9–13; AL 9/1, p. 69, l. 15–20). 416–421 Secundum ...miscetur] Aristoteles, *De generatione*, II, 7 (334b13–21; AL 9/1, p. 69–70, l. 13–5). 427–434 Quoniam ...alia etc.] Aristoteles, *De generatione*, II, 7 (334b21–31; AL 9/1, p. 70, l. 5–14).

in actu completo, sed manet medium. Et ideo dicit quod quando calidum fit frigidum et frigidum calidum, veniunt ad medium et hanc medietatem non habet aliquod simplicium. Et ideo illud medium est aliud a quolibet simplicium, quia est ipsum mixtum habens tamen proprietates et virtutes simplicium in quadam remissione. 440

Et nescio, quomodo possem planius et plenius explicari istam intentionem quam verba Philosophi explicant, nisi vellem verba superfluere. Inducam tamen ex superabundanti expositionem Commentatoris. Hic dicit enim Commentator in eodem loco 2 *De generatione* quod illi qui non concedunt generationem elementorum ad invicem et ponunt generationem aliorum compositorum ex eis, impossibile est eis dare modum convenientem secundum quem composita generantur ex his simplicibus. Et hoc prosequitur declarando. Post cuius declarationem dicit quod “dicentes quod elementa transmutantur ad invicem [habent] maiorem quaestionem”. Et est quaestio: ‘Generantur composita ex eis, cum enim isti ponant generationem istorum elementorum ad invicem esse propter materiam communem eis, difficile est eis dicere, qualiter caro et os generentur ex eis, | quoniam caro generatur ex pluribus elementis seu omnibus simul, scilicet ex aqua et igne’ etc.; tunc igitur ‘aut aqua et ignis existunt in carne in actu, et tunc caro fit ex eis’ per compositionem, sicut domus ex lateribus, lapidibus et lignis. Quod iam improbatum fuit contra alios qui hoc ponebant: Aut caro fiet ex aqua et igne ‘per corruptionem alterius illorum in alterum, et tunc caro erit’ illud alterum in quod fit corruptio alterius, puta ‘ignis vel aqua; aut fiet ex eis per corruptionem utriusque illorum, et tunc illud quod proveniet ex eis non erit nisi illud quod erat commune ambobus, scilicet materia prima quae est in potentia, quod est impossibile’. Et ita difficile videtur dici, qualiter mixta fiant ex simplicibus. 445 450 455 460

Et dicit Commentator quod ‘ista quaestio non contingit dicentibus corpora composita fieri ex elementis secundum transmutationem, nisi si diceretur quod primae differentiae’ vel primae qualitates ‘elementorum, scilicet caliditas et frigiditas etc., non suscipiunt magis et minus, quia si ita poneretur’, tunc quaestio contingeret et non posset solvi. 465

Per hoc igitur solvitur quaestio, nam ‘cum diximus quod calidum et frigidum sunt simpliciter et sunt etiam secundum magis et minus, tunc dicemus quod illud quod fit ex isto non est frigidum simpliciter nec calidum in potentia solum, sed est calidum et frigidum insimul, sicut medium compositum extremis, scilicet 470

440 Et ideo ...simplicium] *marg. d. cum sign. tr.* 450 habent] *coni. habetur* 453 ex] *sup. lin.*

450–462 dicentes ...impossibile] Averroes, *In De generatione* II, com. 48 (ed. Fobes, p. 134–135, l. 66–61). 463–467 ista ...solvi] Averroes, *In De generatione* II, com. 48 (ed. Fobes, p. 135, l. 62–66). 468–473 cum ...mixtionis] Averroes, *In De generatione* II, com. 48 (ed. Fobes, p. 135–136, l. 68–7).

calidum non in fine caloris, sed in respectu, et similiter frigidum non in fine, sed in respectu. Quomodo autem hoc fiat, hoc est secundum modum mixtionis’.

Unde subdit Commentator ‘mixtio enim non est generatio simpliciter, scilicet quae fit ex prima materia absque omni alio, quia hoc est subiectum elementorum. Nec mixtio est alteratio nec est transmutatio alterius contrariorum in alterum, nec transmutatio eorum in materiam, sed composita fiunt ex elementis secundum mixtionem et elementa fiunt a compositis secundum dissolutionem et in potentia sunt illa, sed non est intelligere per potentiam in hoc loco primam materiam’.

Verba sunt Commentatoris et dicunt idem quod verba Philosophi et illae dictiones nihil signant. Planum est igitur quod secundum intentionem Philosophi et Commentatoris simplicia manent in mixto secundum aliquod esse reale quod non est prima potentia materiae; et quod quando mixta fiunt ex simplicibus, non fit resolutio usque ad materiam primam, ita quod omnes dispositiones et qualitates elementorum corrumpantur simpliciter, sed fiunt ex eis secundum mixtionem per hoc quod qualitates elementorum suscipiunt magis et minus et formae substantiales eorum quae sunt diminuti esse et propinquae formis accidentalibus, ut videntur verba Philosophi sonare manifeste. Et etiam corrumpuntur intensiones ipsorum simplicium et non simplicia totaliter quae sunt materia ipsorum mixtorum. Ex tali autem corruptione intensionum fit unum medium quod est vere unum compositum per unam formam substantialem in actu, nam natura simplicium quae ibi manet, non manet in actu suo completo. Et si quodlibet simplicium poneretur in materia per se separatum ab aliis sub tali esse, non perficeret materiam, ita quod daret sibi completum actum essendi. Et ideo non manent in mixto plures formae in actu simpliciter. Et in hoc non est alia difficultas nisi quod formae elementorum suscipiunt magis et minus, quod videtur Philosophus expresse dicere. Sed cui hoc non placuerit, concedit tamen necessario quod qualitates elementorum suscipiunt magis et minus et quod manent in mixtis.

Et mirabile videtur, quomodo sapientes dimittunt illud fundamentum quod est expresse omnium peripateticorum et per quod potest salvari generatio et unitas formae substantialis secundum quod sibi convenit. Et non negabatur sensus sicut negant illi qui propter unitatem formae dicunt semper fieri resolutionem usque ad materiam primam et dicunt sensum decipi, quia est quasi fundamentum in

487 formae] *iter.* 493 poneretur] completum *add. sed exp.*

474–479 mixtio ...materiam] Averroes, *In De generatione* II, com. 48 (ed. Fobes, p. 136, l. 8–14). 495–497 Et in ...dicere] Cf. Fernandus Hispanus, *Sententia cum quaestionibus in De substantia orbis*, qu. 8 (ed. Venetiis 1564, f. 64vaF–bE). 500–516 Et mirabile ...accidentibus] Hoc loco Fernandus ad opinionem Thomae de Aquino referri videtur; cf. Thomas de Aquino, *De mixtione elementorum* (ed. Leonina 43, p. 155–156, l. 53–107)

scientia Aristotelis. Et si esset, sicut dicunt, compositum numquam corrumpetur
 nisi ab extrinseco corrumpente sicut elementa, quia enim elementa habent ma-
 teriam primam et formam et qualitates et dispositiones consequentes formam
 in materia, ideo non habent extrinsecum corruptionis, et recte eodem modo
 esset de mixtis. Si ita forma eorum introduceretur in materia nuda, ut isti dicunt,
 et multo plus quanto forma mixtorum est perfectior quam simplicium, quod
 est manifeste falsum. Composita enim, licet non sint extrinsecum corrumpens,
 necessario corrumpuntur, eo quod sunt composita ex contrariis, ut declaratum
 est aliququaliter supra 9 *huius*, ubi de distinctione potentiae activae et passivae
 tangebatur. Patet igitur ex comparatione corporum simplicium ad mixta quod
 forma substantialis non semper reducitur in materia, ut est nuda ab omnibus
 accidentibus.

(3. *Rationes ex natura motus generationis et corruptionis*)

Tertio potest hoc idem declarari ex natura motus generationis et corruptionis
 brevius, generatio enim et corruptio non sunt duo motus secundum rem et
 naturam motus, sed sunt unus motus realiter differens secundum respectum
 duorum terminorum motus. Si enim motus iste vel transmutatio consideretur
 respectu termini ad quem qui per motum acquiritur, dicitur generatio, si autem
 consideretur respectu termini a quo qui in isto motu tendit ad sui non esse, dicitur
 corruptio.

Et si aliquis dicat quod non potest motus denominari a termino a quo, nam,
 ut declaratur 5 *Physicorum*, ‘motus habet speciem et nomen ex termino ad quem’,
 dico subiectum quod univocum est, et ita corruptio denominatur ab eo in quod
 tendit subiectum motus, scilicet a non-esse rei. Sed quia hoc quod est non-esse
 vel nihil simpliciter non habet rationem termini, nec potest esse per se [terminus]
 motus naturaliter, ideo motus corruptionis non habet terminum realem a quo
 denominatur, non terminum a quo, ut intendit | in non-esse. Propter hoc igitur
 isti duo motus secundum respectum non sunt hic motus unus secundum rem,

509 esset] *coni.* essent 529 terminus] *coni.* terminis 532 isti duo] *iter.* 532 secundum]
 duo *add. sed exp.*

512–513 ut ...huius] Cf. Fernandus Hispanus, *Sententia Metaphysicae* IX (O, f. 128va, l. 30–38; P, f. 137va, l. 28–34): “Est autem istud capitulum diligenter notandum totum contra illos qui dicunt in qualibet generatione substantiali fieri resolutionem usque ad materiam primam, secundum enim hanc positionem formae naturales non haberent materias propinquas diversas quae (quo O) dicerentur simpliciter in potentia ad illas, nam materia prima esset (erit O) immediatum subiectum propinquum omnium formarum et ipsa materia prima quae est una etiam numero secundum se esset (erit O) in equali distantia ad omnes formas, cuius oppositum est de intentione Philosophi in toto isto capitulo.” 526 motus ...quem] Aristoteles, *Phys.* V, 1 (224b7–8; AL 7/1, p. 193, l. 10–11); cf. etiam *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 152, n. 147).

quia non habent nisi duo realia extrema, et ideo unus eorum est per accidens, scilicet corruptio, et alius per se, scilicet generatio.

535 Et ideo Philosophus 1 *De generatione* dicit quod in substantiis semper “alterius est corruptio alterius est generatio” et eadem actione qua generans generat unum, corrumpit reliquum, nec alius est corrumpens a generante naturaliter loquendo, nec hoc intelligo de homine, sed de aliis generabilibus idem est subiectum istius motus.

540 Si igitur in qualibet generatione substantiali fieret resolutio usque ad materiam primam, necessario generatio et corruptio essent duo motus realiter distincti, quia ibi essent duo termini qui sunt fines realiter distincti et oppositi; esset enim unus terminus materia prima nuda ab omni forma et accidente qui esset terminus resolutionis usque ad ipsam et terminus corruptionis; et esset alius terminus
545 materia formata seu compositum generatum qui est terminus generationis. Et cum isti termini sint realiter distincti et oppositi, est necesse quod motus qui terminantur ad eos sint realiter distincti et oppositi. Et ita corruptio unius non erit generatio alterius, licet post corruptionem naturaliter sit generatio. Et ex hoc etiam sequeretur, quod cum motus isti sint oppositi, quod inter eos esset quies
550 media, ut probatur 8 *Physicorum*, et ita esset dari terminus in quo materia esset absque omni forma, cuius oppositum patet ex 1 *De generatione*.

Et si aliquis diceret quod ista ratio simili modo procedit contra aliam positionem quae dicit quod dimensiones non separantur a materia et alia accidentia, quia ex quo concedit quod forma substantialis separatur a materia, et hoc est
555 corruptio, et alia forma introducitur, isti termini sunt duo, scilicet materia cum forma, quare similiter diceretur quod motus sunt duo realiter et oppositi.

Et ita sequentur eadem inconvenientia quae pono.

Dico ad hoc: Quae non sequentur, quia cum ponam quod materia manet semper dimensionata, non dicam corporeitatem quae est trina dimensio corporis corrumpendi in non-corpus et corporeitatem corporis generati generari ex
560 non-corpore. Nec etiam dicam dispositiones introduc<t>as ab agente generante corrumpi in adventu formae quae generatur, quia hic qui ponit omnia quae praecedunt ordinant ad terminum corruptionis simpliciter et non ad generationem nisi anteceduntur. Sed dicam ego, quod cum agens generaverit aliquid ex aliquo,
565 alterat subiectum generationis ad qualitates generandi, corrumpit qualitates pro-

553 alia] *iter.* 560 generati] *fortius* generandi

535–536 alterius ...generatio] Aristoteles, *De generatione* I, 3 (318a23–25; AL 9/1, p. 19, l. 3–6); cf. etiam *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 167, n. 7). 550 ut ...Physicorum] Aristoteles, *Phys.* VIII, 8 (262a12–15; AL 7/1, p. 323, l. 14–16); cf. etiam *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 158, n. 221). 551 cuius ...generatione] Aristoteles, *De generatione* I, 3 (318a23–25; AL 9/1, p. 19, l. 3–6); cf. etiam *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 167, n. 7).

prias subiecti quod existit in actu et tam diu agit alterando ad proprias qualitates, quod est eorum primae qualitates proprias formae praeexistentis, donec in finem motus remanet, ubi est hoc corruptum et hoc generatum. Quae cum igitur in toto motu praecedit, sive ut facta per se tendebant ad generationem huius et per accidens ad corruptionem praeexistentis, et ita erat una actio vel motus et unus terminus eius per se. Sic igitur patet bene >inter< ex natura motus vel transmutationis quae est generatio et corruptio quod forma non introducit sic in materia nuda, ut multi imaginantur. 570

⟨4. Rationes ex quantitate et aliis accidentibus⟩
 ⟨consequentibus formam in materia generabilium⟩

575

Quarto ostenditur hic idem: Ex quantitate et aliis accidentibus quae sequuntur formam in materia ut est nuda ab omnibus accidentibus et dimensionibus sequitur quod ex uno pugillo aquae fiat tanta quantitas aeris vel ignis, sicut ex duobus vel ex tribus vel etiam ex pluribus. Consequens est falsum; igitur antecedens. Falsitas consequentis patet per Philosophum in 2 *De generatione*. 580

Et etiam ad secundum est manifesta, quia saltem in homogeneis patet: Quod est maiori portione materiae fit maior quantitas generati et maior portio materiae dicitur quae est sub maioribus dimensionibus illius ex quo fit generatio. Consequentia probatur, quia ex quo forma introducit in materia, ut est nuda ab omni dimensione, tunc dimensiones quae fiunt in generato consequuntur formam in materia. Quantitas igitur dimensionis aut est a forma, aut ab agente, aut ab utroque, quia a materia non potest esse nisi ut a subiecto ex quo, nec quaelibet posset dici quod dimensiones sunt a materia, quia materiae est terminari et non terminare, formae autem est terminare. Et ideo quantitas seu terminus dimensionum non potest esse a materia, materia enim de se non est quanta nec habet a materia extensionem, sed est susceptiva dimensionum cuiuscumque quantitatis vel termini. Et ideo materia quae est sub dimensionibus unius pugilli, scilicet in terra, potest esse sub dimensionibus mille pugillorum, scilicet in igne, et ita etiam ipsa quantum est de se posset esse sub dimensionibus decem millium vel centum milium pugillorum, si esset forma quae posset sibi dare talem terminum, cum ipsa materia de se sit in potentia ad quamcumque formam et tantum eius quantitas, igitur dimensionum in generato, vel erit a forma vel agente vel ab utroque, sed cum ex uno pugillo aquae fit ignis, eadem forma introducit et aequalis perfectionis quae introducit, cum ex duobus pugillis aquae fit ignis. 590 595

579–580 Falsitas ...generatione] Aristoteles, *De generatione*, II, 7 (334b2–21; AL 9/1, p. 69–70, l. 9–5). 581–602 Et etiam ...centum] Hoc fragmento Fernandus doctrinam Averrois contra Aegidium Romanum defendere videtur; cf. Aegidius Romanus, *Theoremata de Corpore Christi*, propositio XLIV (ed. Roma 1554, f. 31rb).

600 Et similiter est idem agens, quia ponam quod illud idem agens vel aequale per omnia agat in uno pugillo aquae et in duobus, igitur sequitur quod erit eadem quantitas ignis ex uno pugillo aquae et ex duobus et eodem modo ex centum.

Et si | aliquis vellet impedire rationem dicendo quod non potest fieri tanta 161va
quantitas ex uno pugillo aquae, aliud ex duobus, quia locus in quo est unus pugillus
605 aquae non est tantus sicut locus in quo duo pugilli, et ideo ex proportionem loci in quo est subiectum eius quod debet generari sumetur quantitas dimensionum rei generatae, istud non videtur valde, quod licet loca sint causa aliquo modo ipsorum elementorum, ut videtur Philosophus dicere in 1 *Metheororum* et Commentator dicit 4 *Caeli et mundi*, non tamen est ita in aliis mixtis et perfectis, ut ipse idem
610 dicit.

Et hoc manifestum est saltem quantum ad propositum, dimensiones enim corporum non fiunt secundum dimensiones locorum, sed potius e converso secundum dimensiones aptatur capacitas loci. Unde dicitur in 4 *Physicorum* quod una de proprietatibus loci est aequalis locato, non autem e converso, quia tunc
615 numquam posset maius corpus succedere minori in eodem loco nec e converso, quod est falsum. Ista vero ratio non solum concludit de elementis, licet in eis exemplificatum fuit, immo de quibuscumque generabilibus, scilicet quod tanta quantitas fieret in generato ex materia existente sub parvis dimensionibus sicut existente sub magnis. Non igitur potest hoc improbari ex proportionem loci.

620 Praeterea, si quantitas dimensionum esset ex quantitate loci, ubi fieret generatio, cum locus sit quoddam extrinsecum ad ipsum generatum, tunc determinata quantitas non consequeretur essentialiter generatum, sed accidentaliter, et ita formae naturales non essent per se determinatae ad minimum et ad maximum. Quod est manifeste contra Philosophum in 2 *<De anima>*, ubi dicit quod “omnium
625 natura constantium terminus est et ratio magnitudinis”.

Praeterea, non possum videre quomodo ex proportionem loci in quo est subiectum generati fieret determinata quantitas ipsius generati, quia in generatione naturali quantum in aliquo subiecto acquiritur de dispositione ad formam, tantum acquiritur sibi de loco proprio illi formae, ut patet ex 4 *Caeli et mundi*, nisi
630 impediatur, ponamus igitur fieri generationem ignis ex aqua: Rarefit et calefit aqua, et sicut rarefit, ita ascendit, cum autem est in fine rarefactionis, iam est in loco ignis, locus autem ignis potest recipere non solum quantitatem factam ex

603–610 Et si ...dicit] Cf. opinionem Aegidii Romani, *In Sent.* I, d. 32, pars 1, princ. 2, qu. 1 (ed. Venetiis 1521, f. 192rbG). 608 ut videtur ...*Metheororum*] Fors. Arist., *Meteor.* I, 3 (341a3–9; AL 10/2, p. 14, l. 150–156). 608–609 Commentator ...*mundi*] Averroes, *In De caelo* IV, com. 40 (ed. Carmody, p. 747, l. 86–97). 613–614 Unde ...converso] Aristoteles, *Phys.* IV, 1 (209a26–30; AL 7/1, 139, l. 13–17). 624–625 omnium ...magnitudinis] Aristoteles, *De anima* II, 4 (416a16–17); cf. etiam *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 181, n. 87). 629 ut patet ...*mundi*] Aristoteles, *De caelo* IV, 5 (312b19–31).

uno pugillo, verum etiam quantitatem factam ex decem pugillis. Et si dicatur quod non potest amplius dilatari locus ignis, nisi quantum restringatur locus aeris et aqua, dicam ad hoc quod possibile est quod in eodem instanti in quo generatur ignis ex uno pugillo aquae in una parte universi quod corrumpatur in alia parte tantum de igne, quantum etiam possit fieri ex decem pugillis. Igitur habeo ex hoc quod non obstante proportionem loci potest fieri ex uno pugillo aquae sicut ex decem. Hoc autem est manifeste falsum. Si igitur quantitas generati fit ex proportionem quantitatis eius ex quo est generatio (ut Philosophus vult 2 *De generatione*, scilicet quod ex uno pugillo aquae fiant decem aeris et ex uno aeris fiant decem ignis etc.) necesse est dicere quod forma educatur de materia dimensionata, et ita quod maiori proportionem materiae fiet maius generatum secundum quantitatem.

Possit autem argui ad hoc quod ex non-corpore potest fieri corpus, sicut arguit Philosophus in 3 *Caeli et mundi* contra platonicos, sed quia ratione <s> patentes sunt ibi, ideo omittantur hic, et qui voluerit, consideret ibi et inveniet esse possibile quod ex non-corpore fiat corpus. Et est mirabile, quomodo studentes Aristotelem non considerant in eis, sicut enim Commentator dicit in eodem 3 *Caeli et mundi*: “Illud enim quod est in potentia, si denudatum fuerit a forma et ab omnibus accidentibus, necessario erunt illic dispositiones abstractae in quibus existet corpus.”

In alio loco eiusdem 3 *Caeli et mundi* contra illos qui dicunt corpora generari ex superficiebus et corrumpi in superficies ita dici potest contra istam positionem: Quia quantum ad hoc pari passu credunt, scilicet quod utraque positio dicit corpus generari simpliciter et corrumpi simpliciter. Et inconveniens quod sequitur ad utramque rationem est quod possibile est in aliquo tempore nullum corpus esse >corpus<, quod licet ipsi dicant quod corpus generatur ex corpore, hoc est per accidens, inquantum accidit materiae esse sub alia corporeitate, sed per se corpus corrumpitur in non-corpus et per se generatur ex non-corpore. Et ideo, sicut Commentator dicit, “si positum fuerit quod continuatio entis per esse corporeum est modo accidentali”, necessarium est quandocumque nullum corpus esse, quod est impossibile. Hoc autem non accidit, “si ponatur quod generatio corporis est ex corpore simpliciter”, et corruptio in corpore simpliciter et per se. Et plane est intentio Philosophi contra ipsam positionem ubique.

640–641 ut Philosophus ...generatione] Aristoteles, *De generatione*, II, 7 (334b2–21; AL 9/1, p. 69–70, l. 9–5). 645–646 sicut ...platonicos] Aristoteles, *De caelo* III, 1 (298b24–33). 650–652 Illud ...corpus] Averroes, *In De caelo* III, com. 29 (ed. Carmody, p. 559, l. 63–65). 661–663 si positum ...impossibile] Averroes, *In De caelo* III, com. 14 (ed. Carmody, p. 512, l. 86–88). 663–664 si ponatur ...per se] Averroes, *In De caelo* III, com. 14 (ed. Carmody, p. 512, l. 88–90).

Et ideo, licet multipliciter et ex multis aliis fundamentis Philosophi possit argui contra eam, sufficiat ad praesens excitasse studentes scientias Aristotelis per praedicta et considerent, si numquam invenient Aristotelem dixisse in qualibet generatione fieri resolutionem usque ad materiam primam, ita quod ipsa denude-
 670 tur ab omnibus accidentibus et dimensionibus, et si invenie<n>t fundamentum ex quo possint illud arguere. Et bene existimo quod numquam invenient aliquod fundamentum bonum arguendi illud, nisi illa quae iam tacta sunt in arguendo hoc.

Etiam sententia quae dicta est, scilicet | quod dimensiones numquam se- 161vb
 675 parentur a materia, nec corpus corrumpitur in non-corpus, nec generatur ex non-corpore, est sententia Avicennae 1 tractatu suae *Sufficientiae* capitulo 2, nisi quod Avicenna voluit quod tres dimensiones esse ut in materia prima per unam formam primam quae numquam separatur ab ea et quae est in potentia ad omnes formas substantiales, quam opinionem Commentator improbat libello
 680 *De substantia orbis* quantum ad hoc quod posuit illas dimensiones esse per illam formam ab ipsis formis substantialibus.

Sic igitur apparet quod est intentio istorum philosophorum circa istam quaestionem nec umquam vidi philosophum qui scriberit contrarium.

Patet igitur ex praedictis quod materia numquam denudatur a dimensionibus,
 685 quia omnes formae materiales requirunt dimensiones in materia et educuntur de potentia materiae dimensionatae et ideo habent in materia esse extensum et dividuntur secundum divisionem subiecti, ita videlicet quod extenduntur secundum extensionem eius. Et ideo probatur 8 *Physicorum* et 1 *Caeli et mundi* quod virtus existens in corpore est maior in maiori corpore ceteris paribus, ex
 690 quo probatur in eodem 8 quod corpore finito non potest esse virtus infinita et hoc etiam patebit in isto libro. Dimensiones etiam, ut sunt dimensiones, tamen ut intelliguntur communes omnibus formis, scilicet absque determinato termino,

683 umquam] numquam *coni.*

676 sententia ...2] *Fortasse* Avicenna, *Liber de philosophia prima* II, 2 (ed. Van Riet, p. 72–74, l. 47–85). 679–680 quam ...orbis] Averroes, *De substantia orbis* I (ed. Venetiis 1562, f. 4rbD–vbK). 688–690 probatur ...infinita] Aristoteles, *Phys.* VIII, 10 (266b25–26; AL 7/1, p. 337, l. 14–15); cf. etiam *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 158, n. 227); Arist., *De caelo* I, 6 (206a7–8); cf. etiam *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 161, n. 21). 691 hoc etiam ...libro] Cf. Fernandus Hispanus, *Sententia Metaphysicae* XII (P, f. 175va–b, l. 54–1): “Deinde subdit causam huius dicens movet etiam per infinitum tempus, id est quia iste motor movet per infinitum tempus et ideo debet habere potentiam infinitam et non habet potentiam infinitam finitum, id est necesse est ut illud quod habet potentiam infinitam non sit corpus nec virtus in corpore, quia omne corpus aut potentia in corpore est finitum et finitum non potest habere potentiam infinitam; ac si argueret sic: Primus motor habet potentiam infinitam vel est infinitae potentia, sed nullum corpus aut potentia in corpore est infinitum; ergo primus motor non est corpus nec potentia [79vb] in corpore”. 691–703 Dimensiones ...maiores] Cf. Averroes, *De substantia orbis* I (ed. Venetiis 1562, ff. 3vbM–4raD).

non existunt in actu, sicut materia, ut est communis omnibus formis, non existit in aliquo tempore in re extra intellectum, quia ut sic est privativa omni forma, sed in re semper existit sub alia forma. Eodem modo dimensiones semper in re existunt terminatae per aliam formam, sed quia corporeitas materiae potest esse per quamcumque formam materialem et sic in potentia ad omnes, ideo cum una forma corrumpitur et alia generatur, corporeitas habet esse per formam generatam, et quia aliud esse habet per istam formam quam habebat, ideo habet aliam terminationem. Et ideo etiam, quando formae contrariantur in terminis dimensionum, multum una via ad corrumpendum formam praeexistentem est in ducendo dimensiones in terminos formae generandae, ut, verbi gratia, quando ex aqua quae habet dimensiones minores fit ignis qui habet dimensiones maiores.

Unus est motus quo generatur ignis et corrumpitur aqua, et hoc est inducendo dispositiones ignis et terminos suarum dimensionum, scilicet rarificando aquam et dilatando dimensiones eius, et in toto motu adhuc manet aqua. Et ideo dicitur alteratio, cum autem ad tantam raritatem venerit quam amplius non potest aqua manere sub maiori raritate et etiam sub aliis dispositionibus inductis per agens, scilicet caliditate et siccitate, tunc ulterior processus vel instans ulterioris processus est instans corruptionis aquae et generationis ignis. Et ita raritas quae praecessit et extensio dimensionum non corrumpitur in illo instanti, sed perficitur, sic nec aliae perfectiones introductae per agens corrumpuntur, sed perficiuntur per formam quae generatur in instanti corruptionis alterius. Et sic accidentia semper sunt in subiecto in actu, forma tamen non advenit enti in actu, quia in adventu suo seu in sua generatione corrumpitur alia forma praeexistens, immo sua generatio est corruptio alterius et motus praecedens erat via ad utrumque, scilicet ad corruptionem unius et generationem alterius. Et quia ille motus erat unus, ideo et iste terminus est unus, licet respectu unius dicatur corruptio et respectu alterius dicatur generatio.

Et ex hoc etiam potest patere quod Philosophus *hic* dicit et Commentator, scilicet quod “materia est una secundum subiectum et multa secundum habilitates” et istas habilitates habet secundum quemdam ordinem. Per hoc enim quod ipsa est dimensionata, habet aptitudinem ad recipiendum simul diversas formas in diversis partibus eius et sic est “primo in potentia ad contrarietates primas quas recipit secundum formas quattuor elementorum”.

Deinde, cum est sub istis formis et qualitatibus simplicium, est in potentia ad partes consimiles vel ad mixta consimilium partium. Et hoc per mixtionem ipsorum quattuor elementorum, ita quod secundum quod diverse et in diver-

721–725 materia ...elementorum] Aristoteles, *Metaphys.* XII, 2 (1069b27–33; AL 25/3.2, p. 248, l. 51–57). 726–730 Deinde ...homogenea] Averroes, *In Metaphys.* XII, com. 11 (ed. Iuntina 8, f. 297rbE–F).

sa proportione miscentur elementa et qualitates eorum, secundum hoc fiunt
 730 diversa mixta homogenea. Et hoc quod Philosophus dicit 2 *De generatione* et
 praeassumptum fuit — ubi dicit sic: “Secundum illud vero quod est potentia
 magis calidum aut frigidum vel contrarie alterutrum, secundum hanc rationem et
 rationem dupliciter calidum potentia quam frigidum vel tripliciter vel secundum
 735 alium talem modum” etc. — vult dicere quod secundum diversitatem mixtionis
 elementorum fit ipsum mixtum dupliciter calidum quam frigidum vel tripliciter
 vel secundum aliam proportionem. Secundum autem quod materia est sub tali
 forma mixti homogenei, ipsa habet potentiam et habilitates ad diversas partes
 consimiles constituentes partes organicas.

Mixtum enim habet a materia proportionem ex simplicibus communem ad
 740 diversas partes consimiles, ut, verbi gratia, sanguis menstruus habet ex simplicibus
 ex quibus componitur proportio convenientem generationem carnis et ossis et
 nervi, ita quod cum agens diversa actione egerit in ipsum, generabit diversas partes
 consimiles et una actione corrumpet aliam partem sanguinis et generabit carnem
 et sic de aliis. Et hoc est propter dispositionem existentem in ipso sanguine
 745 menstruus quae non reperitur in alio mixto. Et ideo ex alio mixto non possent fieri
 immediate tales et tot partes consimiles constituentes diversa organica animalis
 propter quod sanguis ille menstruus est materia propinqua illius animalis generati
 quod constituitur ex talibus membris organicis.

Et si aliquis diceret, quod cum sanguis sit homogeneae naturae non habens
 750 diversitatem in partibus, immo est unum in toto et in partibus, quomodo potest
 in eo esse dispositio ad partes ita diversas?

| Dico, quod quia sanguis compositus est ex quattuor elementis et qualitatibus
 contrariis quae aliquo modo manent in ipso, licet sanguis sit quoddam unum,
 habens tamen unam formam substantialem ex proportionem suorum simplicium
 755 quorum virtus et qualitas in eo salvatur secundum diversas actiones agentis, in
 ipso possint fieri diversae partes consimiles ex eo, sicut manifeste patet in materia
 artificialium.

Est enim in subiecto dispositio dupliciter, quam ex ipso potest fieri serra et
 ensis et malleus, alia tamen actione fit ensis et alia serra et sic de aliis. Quia enim
 760 in ferro est aliquid sicci et aliquid humidi, et sic de calido etc., ideo actio agentis
 ipsum ensem diminuit in ferro naturam sicci et confortat naturam humidi, sicut
 sibi possibile est secando aliquid de terrestri et de prando et ex hoc facit ens, ex
 contrario autem facit marcellum seu malleum. Et ita facit agens naturale — ex
 partibus magis terrestribus sanguis generat ossa et ex magis aeris carnem, et sic
 765 de aliis.

731–734 Secundum ...modum] Aristoteles, *De generatione* II, 7 (334b13–21; AL 9/1, p. 69–70, l. 20–5); cf. supra III.B.2.

Et si aliquis diceret, quod si talis est generatio animalium, tunc animalia habentia diversas partes habent diversas formas substantiales diversarum partium consimilium et diversorum membrorum organorum, ex quo sequerentur multa impossibilia. Idem est ad hoc quod corpora animalium saltem perfectorum composita sunt ex partibus consimilibus et dissimilibus vel organicis, et hoc ideo est quod forma animalium multas habet operationes et plures, quanto perfectior est propter quas indiget pluribus instrumentis et organis. Unumquodque autem membrorum et maxime organicum videtur habere formam specificam distinctam ab alio ut cor ab epate et crebro et sic de aliis, et etiam in aliis est distinctio, ut os distinguitur a nervo et carne. Haec tamen omnia prout sunt in eodem animali, non differunt a forma specifica simpliciter, sed differunt dispositionibus propriis materialibus recipientibus diversas perfectiones per unam formam, ita quod differunt formis accidentalibus. Sunt tamen accidentia propria, et ideo videntur esse formae substantiales, propter quod etiam introducuntur in fine alterationis in instanti sicut forma substantialis, ut Commentator dicit 8 *Physicorum*. Et ideo istae formae membrorum officialium et etiam aliorum consimilium non sunt formae substantiales per se dantes esse illis membris absolute, sed esse est a forma totius, digitus enim et caro mortui aequivoce dicuntur cum carne et digito vivi, licet habeant eandem formam accidentalem. Et hoc est sententia Philosophi 7 *huius* ante ultimum capitulum, scilicet “Quid autem [oportet dicere]” etc.

Dico igitur quod in animalibus primo generatur una pars ut cor in habentibus cor et proportionale in aliis, ut Philosophus declarat libro *De morte et vita*, cor autem generatum vivens est et habens formam substantialem et ipsum cor generat alia membra, et ideo generatio aliorum membrorum dicitur quaedam autem nascentia. Nec intendo dicere, quin alia membra principalia generentur, sicut cum corde in aliquibus animalibus, ut puta epar et crebrum. Si cor est principalius, ex quo apparet quod forma substantialis cordis est forma substantialis omnium membrorum, membra autem inter se differunt dispositionibus propriis. Et apparet talis differentia in rebus eiusdem speciei vel maior sicut differentia sexuum ut masculus et femina, sicut patuit in 10 *huius*. Et ita non

785 oportet dicere] *coni.* ordine

780 ut ...*Physicorum*] Averroes, *In Phys.* VIII, com. 32 (ed. Iuntina 4, f. 370vaG). 785 Quid ...dicere] Aristoteles, *Metaphys.* VII, 16 (1040b5–27; AL 25/3.2, p. 163–164, l. 857–879). 787 ut Philosophus ...vita] Aristoteles, *De morte et vita* 17 (478b33–479a3). 795 sicut ...huius] Fernandus Hispanus, *Sententia Metaphysicae* X (P, f. 155va, l. 14–19): “Deinde cum dicit *Masculus vero* dat propriam solutionem quaestionis dicens *masculus vero et femina*, sicut solvitur quod licet masculinitas et faminitas *sint passiones substantiales animalis* et propriae ei tamen enim non insunt sibi *secundum substantiam* hoc est non sunt de numero differentiarum substantialium *unum in corpore et materia*, id est >sed< sunt accidentia essentialia materia et corpori animalis. Unde non accipitur in definitione animalis, sed magis e converso animal accipitur in definitione eorum.”

impedit generatio succesiva talium membrorum unitatem formae partium, ut Philosophus et Commentator declarant in 6 *Physicorum*.

Patet igitur ex dictis, quomodo per mixtionem elementorum fit mixtum homogeneum et secundum diversitatem mixtionis ipsorum fiunt in materia habilitates ad diversas partes consimiles et in diversis homogeneis ad diversas formas diversarum specierum. Et sic materia est una subiecto et plures secundum habilitates et iste est ordo habilitatum quem hic tangit Commentator.

⟨IV SOLUTIO RATIONUM INPUGNANTIUM⟩

Restat igitur respondere ad rationes in oppositum: Cum dicebatur quod accidentia semper sunt in subiecto in actu, concedatur. Et cum dicitur ulterius, quod si forma adveniret materiae existenti sub aliquo accidenti, adveniret enti in actu, iam patet ex praedictis solutio huius. Improprietas enim loquendi facit aliququaliter imaginari falsum, forma enim non advenit materiae, sed educitur de materia et sua eductio est corruptio formae praecedentis, et ideo, cum forma generati est producta per productionem compositi, forma praecedentis est corrupta per corruptionem similiter sui compositi, quia aliter forma non generatur nec corrumpitur per se, ut declaratum est in 7 *huius*. Factio autem compositi est per transmutationem subiecti ex quo fit generatio in dispositionibus accidentalibus propriis illi formae sub qua est materia ex qua fit generatio alterando ad dispositiones proprias rei quae generantur tam diu, donec in fine motus sit materia transmutata in dispositionibus substantialibus. Et tunc est hoc generatum et illud corruptum, et ita, licet accidentia quae praecesserunt maneat, numquam tamen fuerint sine forma, nec fuerint numquam cum duabus formis substantialibus, ita quod una adveniret supra aliam, ut ratio imaginatur, quia productio unius fuit corruptio alterius, et ideo in eodem in instanti | in quo una est, in eodem instanti

796–797 ut ...*Physicorum*] Averroes, *In Phys.* VI, com. 59 (ed. Iuntina 4, f. 284vaH–bL). 812 ut ...*huius*] Cf. Fernandus Hispanus, *Sententia Metaphysicae* VII (O, f. 98rb–va, l. 44–50, 11–22; P, ff. 112vb–113ra, l. 60–4, 20–27): “Et ita intelligo formam esse |P: 113ra| in materia in potentia, quia materia potest transmutari secundum omnes suas dispositiones et substantiales et accidentales et transmutatio eius secundum dispositiones substantiales est fieri aliud formatum numero et specie, et ita sicut materia est in potentia ad subiectum, sic est in potentia formalis ad formam, sicut igitur in ipsa est aliud subiectum in potentia, ita est in ipsa forma in potentia. (...) |O: 98va| [A]pud Aristotelem agens non congregat inter duo actu existentia, ut voluit Empedocles, sed extrahit illud quod est in potentia ad actum, et sic quasi congregat inter potentiam et actum secundum quod extrahit potentiam ad actum non corrumpendo substantiam subiecti quod erat in potentia, sed transmutando donec in composito efficiantur duo, scilicet forma et materia. Est etiam in hac similitudo creationis (causationis P) inquantum illud quod est in potentia fit in actu, sed differt a creatione (causatione P), quia non fit ex nihilo, sed fit compositum ex aliquo quod est pars sui, scilicet materia, ut iam dictum est, et similiter est ibi similitudo latitationis, eo quod materia est in potentia ad formam vel formatum.”

alia non est. Propter quod bene Philosophus in 8 *Physicorum* ostendit quod non est dare ultimum rei in quo res est, quia tunc illud instans esset secundum totum integrae rei quae corrumpitur, et ultra illud instans res illa non esset, et tunc aliud instans consequens esset rei quae generatur, ex quo sequeretur quod esset terminus in quo materia maneret sine forma, quod est impossibile. Propter quod oportet dicere quod ultimum instans rei est primum esse rei quae generatur, unde qui imaginatur quod qualitas propria rei quae generatur et praecessit ipsam formam in materia per actionem agentis corrumpitur, cum generatur illa forma sibi propria per accidens, eo videlicet quod corrumpitur subiectum in quo est, necessario imaginatur quod sit aliud instans corruptionis ab instanti generationis, et ideo per dispositiones proprias carnis quae fiunt a generante in sanguine et per augmentum earum fit caro et corrumpitur sanguis, et ita illae dispositiones tendunt ad sui perfectionem. Ex quo patet quod forma non advenit enti in actu, sed educitur de materia et advenit materiae quae est ens in potentia quae non posset existere; et similiter accidentia non possent existere in materia sine forma, unde quando nisi una forma corrumpitur, alia esset, tunc accidentia corrumperebantur necessario.

Ad aliam rationem, cum dicitur, quod si manet idem accidens numero, sequitur quod unum accidens numero erit in duobus subiectis diversis numero et specie, quod videtur inconueniens. Dicendum est ad hoc: Identitas accidentis numero potest duobus modis intelligi, scilicet vel de identitate numerali ipsiusmet accidentis, sicut dicitur de materia, quod est eadem numero in generato et corrupto; et hoc identitate numerali ipsius materiae quae accipitur per privationem omnium formarum. Si igitur intelligatur de identitate numerali primo modo dicta, scilicet quam accidens habet a subiecto in quo est vel a forma eius, planum est quod non est eadem numerositas in generato quae fuit in corrupto, cum non sit eadem forma; et similiter non est eadem numerositas materiae, quia ista identitas numeralis non est aliud quam actualitas non solum numero, verum etiam in specie ex quo formae diversae sunt in specie. Si autem intelligatur de identitate numerali quae est ipsiusmet accidentis, dico quod illud accidens numero est in generato quod fuit ex corrupto, nam ex quo accidens est commune utrique et sibi, non definit subiectum in actu quod natum est perficere, quia corruptio unius est generatio alterius, nec fuit alia causa ipsum corrumpens. Idem potest manere in utroque, licet aliam actualitatem recipiat per alietatem subiecti, quia enim accidens est dispositio subiecti et esse habet a subiecto, ideo esset inconueniens quod actionem migrat de subiecto in subiectum, scilicet dimisso uno subiecto ire ad aliud, quia tunc posset separari a subiecto et ens per se, sed hoc non est in

821 bene ...ostendit] Aristoteles, *Phys.* VIII, 1 (251b20–27; AL 7/1, p. 281, l. 8–12).

proposito. Non enim ponitur quod accidens possit separari a subiecto se, quia corruptio unius subiecti eius est generatio alterius, quod est sibi ita propositum
 860 vel magis quam illud quod corrumpitur, ideo manebit idem accidens semper cum suo subiecto.

Praeterea, de accidentibus propriis rei quae generatur introductis ab agente prius quam res sit generata, potest clare apparere, quod maneant, causa enim ignis generatur ex aqua, prius per agens aqua calefit et rarefit, caliditas enim
 865 et rarefactio in toto, cum ad hoc manet aqua, sunt in fieri et non sunt in actu completo, cum autem in fine motus per augmentum caloris et rarefactionis aqua est corrupta et ignis generatus, calor est completus et rarefactio. Quomodo igitur aliquis potest imaginari quod in ultimo instanti sui motus per quem acquiritur sua ultima perfectio corrumpatur simpliciter et iterum fiat simpliciter, hoc enim est
 870 impossibile, nam sic esset dare finem motus sine motu, quod est absurdum. Calor enim qui ponitur generari in instanti, si generatur per motum praecedentem, quia finis praecedentis motus fuit corruptio eiusdem caloris secundum speciem, igitur impossibile est, quod sit generatio caloris nec per se nec per accidens, quia tunc motus in eodem subiecto terminaretur ad duo opposita contradictione; vel
 875 oporteret dicere quod unus motus terminaretur ad duos fines oppositos per se et primo, quorum quodlibet est impossibile, et ideo calor generatus in instanti vel generis caloris in instanti non est finis motus praecedentis, cum ille motus fuerit terminatus ad corruptionem caloris, quare generatio illa in instanti quae est finis motus est sine motu, quod est impossibile. Et qui voluerit considerare,
 880 videbit quod dicta positio ducit quasi ad infinita inconvenientia et per hoc inducit mirabiles difficultates suscipientibus unitatem formarum, nam secundum ipsam nihil generante remanet in homine nec dispositio nec aliud.

BIBLIOGRAPHY

Primary literature

Aegidius Romanus, *Primus Sententiarum*, Venetiis, 1521 (= *In Sent.*).

—, *Theoremata de Corpore Christi*, Roma, 1554.

Aristoteles, *Analytica Posteriora*. Translationes Iacobi, Anonymi sive Ioannis, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka, edited by B.G. Dod, (Aristoteles Latinus, 4/4), Bruges–Paris: Desclée de Brouwer, 1968 (= *Analytica Posteriora*).

—, *De generatione et corruptione*. Translatio vetus, edited by J. Judycka, (Aristoteles Latinus, 9/1), Leiden: Brill, 1987 (= *De generatione*).

- , *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, edited by G. Vuillemin-Diem, (Aristoteles Latinus, 25/3), Leiden—New York—Köln: Brill, 1995 (= *Metaphys.*).
- , *Meteorologica. Translatio Guillelmi de Moerbeka*, edited by G. Vuillemin-Diem, (Aristoteles Latinus, 10/2), Turnhout: Brepols, 2008 (= *Meteor.*).
- , *Physica. Translatio vetus*, edited by G. Verbeke, (Aristoteles Latinus, 7/1), Leiden—New York: Brill, 1990 (= *Phys.*).
- Averroes, *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, edited by F.J. Carmody, R. Arnzen, (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca, 4), Leuven: Peeters, 2003 (= *In De caelo*).
- , *Aristotelis de Physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, edited by M.A. Zimara, (Editio Iuntina secunda, 4), Venetiis: Apud Iuntas, 1562 (= *In Phys.*).
- , *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, edited by M.A. Zimara, (Editio Iuntina secunda, 8), Venetiis: Apud Iuntas, 1562 (= *In Metaphys.*).
- , “De substantia orbis,” *Sermo de substantia orbis, destructio destructionum philosophiae Algazelis, De anima beatitudine seu Epistola de intellectu*, edited by M.A. Zimara, (Editio Iuntina secunda, 9), Venetiis: Apud Iuntas, 1562, f. 3ra–14vb.
- , *In Aristotelis Librum II Metaphysicorum Commentarius. Die lateinische übersetzung des Mittelalters auf handschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie*, edited by G. Darms, Freiburg Schweiz: Paulusverlag, 1966 (= *In Metaphys.*).
- Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina I–IV*, edited by S. Van Riet, (Avicenna Latinus), Louvain–Leiden: Peeters–Brill, 1977 (= *Liber de philosophia prima*).
- Hamesse, J., *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval. Étude historique et édition critique*, (Philosophes médiévaux, 17), Louvain—Paris: Publications Universitaires—Béatrice–Nauwelaerts, 1974 (= *Auctoritates Aristotelis*).
- Thomas de Aquino, “De mixtione elementorum,” *De principiis naturae, De aeternitate mundi, De motu cordis, De mixtione elementorum, De operationibus occultis naturae, De iudiciis astrorum, De sortibus, De unitate intellectus, De ente et essentia, De fallaciis, De propositionibus modalibus*, edited cura et studio Fratrum Praedicatorum, (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, 43), Roma: Editori di San Tommaso, 1976, p. 155–157.

Secondary literature

- Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277*, edited by J.A. Aertsen, K. Emery, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 28), Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Bianchi, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris: Les Belles Lettres, 1999.

- Bobik, J., *Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the De principiis naturae and the De mixtione elementorum of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- Coxe, H. O., *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, vol. I, Oxonii: Ex Typographeo Academico, 1852.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, edited by H. Denifle, E. Chatelain, vol. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI*, Paris: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889.
- Ehrle, F., "Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae," *Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Supplementband 2. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters), Münster: Aschendorff, 1923, p. 1–63.
- Ermatinger, Ch.J., "Notes on Some Early Fourteenth Century Scholastic Philosophers (concluded)," *Manuscripta* 4/1 (1960), p. 29–38.
- Eubel, C., *Hierarchia catholica medii aevi sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta*, Monasterii: Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1913.
- Flüeler, Ch., *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam–Philadelphia: B.R. Grüner Publishing Company, 1992 (Bochumer Studien zur Philosophie, 19).
- Gauthier, L., *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- Heusch, C., "Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe–XVe siècles)," *Antalaya* 2 (1992), p. 157–175.
- Hoffmann, R., "Der Metaphysikkommentar des Fernandus Hispanus," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 34 (2001), p. 95–101.
- Hyman, A., *Averroes' De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Averroes Hebraicus), Cambridge, Massachusetts–Jerusalem: Medieval Academy of America, 1986.
- James, M. R., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Peterhouse*, Cambridge: Cambridge University Press, 1899.
- Kuksewicz, Z., "Ferrandus Hyspanus 'De specie intelligibili'," *Medioevo* 3 (1977), p. 187–235.
- , "The Latin Averroism of the late thirteenth Century," *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur Verlag, 1994, p. 101–113.
- , "Une seconde version de Quaestiones super Physicam de Gilles d'Orleans retrouvée," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 32 (1994), p. 3–32.
- Lamy, A., "La quantité indéterminée de la matière selon Jean de Jandun. Principes et problèmes ontologiques," *Revue de métaphysique et de morale* 74/2 (2012), p. 147–160.

- Lohr, Ch.H., C. Colomba, *Latin Aristotle Commentaries: Medieval authors (A-L)*, vol. I.1: *Medieval authors (A-L)*, (Subsidia al Corpus Philosophorum Medii Aevi, 17), Firenze: SISMEL — Edizioni del Galuzzo, 2013.
- Thomson, R.M., *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Peterhouse, Cambridge*, Cambridge: D. S. Brewer, 2016.
- Tomanek, Ł., “Fernand of Spain on Dispositions of Prime Matter”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 71/2 (2025; forthcoming).
- , “Natural Reason and God’s Infinite Power: Diversity of Approaches in the Late 13th and 14th Century Commentaries on Averroes’s *De substantia orbis*”, *Analiza i Egzystencja* 54 (2021), p. 181–215.
- Weijers, O., “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations,” *Il commento filosofico nell’occidente latino (secoli XIII–XV): the philosophical commentary in the Latin West (13–15th centuries): Atti del colloquio Firenze–Pisa, 19–22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino) e dalla SISPM (Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale), sotto l’egida della SIEPM*, edited by G. Fioravanti, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 10), Turnhout: Brepols, 2002, p. 17–41.
- , *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200–1500). 2, Répertoire des noms commençant par C–F*, (Studia Artistarum, 3), Turnhout: Brepols, 1996.
- , “Un type de commentaire particulier à la faculté des Arts: la ‘sententia cum questionibus’”, in: *La tradition vive. Mélanges d’histoire des textes en l’honneur de Louis Holtz*, edited by P. Lardet, (Bibliologia, 20), Paris–Turnhout: Brepols, 2003, p. 211–222.
- Weijers, O., M. B. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200–1500). 7, Répertoire des noms commençant par P*, (Studia Artistarum, 15), Turnhout: Brepols, 2007.
- Zimmermann, A., “Die Kritik an Thomas von Aquin im Metaphysikkommentar des Ferrandus de Hispania,” *Tommaso d’Aquino nella storia del pensiero. Dal medioevo ad oggi*, Napoli: Ed. Domenicane Italiane, 1976, p. 259–267.
- , “Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50/1–2 (1968), p. 145–164.
- , “Remarques et questions relatives à l’oeuvre de Ferrand d’Espagne,” *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica: Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23–26 juin 1991*, edited by H. Santiago-Otero, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 3), Turnhout: Brepols, 1994, p. 213–228.
- , *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 1), Leiden–Köln: Brill, 1970.

FERNAND OF SPAIN AND HIS QUESTION
ON WHETHER PRIME MATTER CAN BE DENUDED
OF ANY DISPOSITIONS PRIOR TO INTRODUCTION
OF SUBSTANTIAL FORM

Sententia Metaphysicae XII, qu. unica
(Cambridge, Peterhouse 56 III, ff. 159va–161rb)

SUMMARY

This article is an introduction to and a critical edition of an excerpt from a commentary on the *Metaphysics*, written by the 13th-century Parisian master Fernand of Spain (fl. 1281–1302 †). The question critically edited in this article, *Utrum forma substantialis introducatur in materia ut est nuda ab omnibus accidentibus et dispositionibus praecedentibus formam in materia*, concerns the nature of a physical body as a composite of matter and form and as a mixt of simple bodies, i.e., elements. On this occasion, Fernand stresses the importance of the correct reading of Aristotle's doctrine of prime matter — a reading that is substantially influenced by Averroes' notion of indeterminate dimensions that inhere in prime matter. Following the subject of the question, the article addresses the interpretative principles that Fernand endorses while commenting on Aristotle. It also discusses the extensive use of Averroes' works in Fernand's exposition of the Aristotelian doctrine of material substance.

KEYWORDS: prime matter, *mixtum*, *dimensiones indeterminatae*, Averroes, averroism

SŁOWA KLUCZE: materia pierwsza, *mixtum*, *dimensiones indeterminatae*, Awerroes, awerroizm

Andrzej P. Stefańczyk

Department of the History of Ancient
and Medieval Philosophy, Institute of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
<https://orcid.org/0000-0001-5621-0777>

NAMING THE INEFFABLE: ST. THOMAS AQUINAS'S TEACHING ON THE DIVINE NAMES

Quem velatum nunc aspicio...

(St. Thomas Aquinas, "Adoro Te Devote")

INTRODUCTION

The question of how God can be named by us is in fact a question of the possibility of discourse about God at all, that is, in essence, a question of intelligibility. If one takes into account, on the one hand, the complex and varied structure of language and the absolute simplicity of God on the other, then it seems reasonable to ask whether we ever actually talk about God. The question thus formulated becomes even more relevant once we take into account the fact that our linguistic practice of naming God is characterized by a fundamental tension between the human world, in which names are anchored in human reality, and the reality of God who is not part of our world, but is its transcendent cause and principle.¹ There

¹ "...nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est, cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis, nomina a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit existentiae rerum creatarum. Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem. Sic igitur, secundum quod qualitercumque similitudo est rerum creatarum ad Deum, nomina a nobis imposita de Deo dici possunt, non quidem sic sicut de creaturis, sed per quemdam excessum, et hoc significat quod dicit, quod Deus est *supersubstantialis substantia*; et similiter quod subdit quod est *intellectus non-intelligibilis*, idest non quales sunt intellectus qui

is no way to overcome this fundamental tension between the immanence of human language and the transcendence of God, between the multiplicity of diverse names and the simple unity of God.² The analysis of our naming of God presented here focuses on this tensed polarity of immanence and transcendence.³

The fundamental problem that is the subject of this paper is the question of whether we can formulate positive judgments about God. This issue is derived from Aquinas's own assertion that we can know whether God is (*an sit*), but we do not know what He is (*quid sit*). From this assertion, one can conclude that God is unknowable, so nothing can be said about God; the only way to know God is *via negativa*. Although St. Thomas draws heavily from Neoplatonic thought, he clearly modifies it and offers his own solution to certain issues, challenging "(neo)Platonic orthodoxy." In other words, Aquinas seeks to convey Neoplatonic content after elaborating it using Aristotelian instrumentarium. As a detailed analysis, we will look at the question of the divine names, on which Thomas elaborates in q. 13 of the *Theological Summa* and in his commentary to *The Divine Names* of the Pseudo-Areopagite. Here, the problem in question receives a profound interpretation not only semantically, but above all metaphysically.

The semantic analysis of human discourse about God seems to be systematically linked to the ontological study of God's mode of being (qq. 3–11) and the subsequent epistemological study of how God can be known (q. 12). The treatise on God is structured by a threefold division into "reality" (how God is in Himself), "knowledge" (how God is in our knowledge) and "language" (how God can be named).⁴ This seems to be a simple and effective framework that

intelliguntur a nobis; *et est verbum non-dicibile*, idest non qualia sunt verba quae a nobis dicuntur." THOMAS DE AQUINO, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. Ceslas Pera, Taurini: Marietti, 1950, c. I, lec. 1 [29] (p. 9).

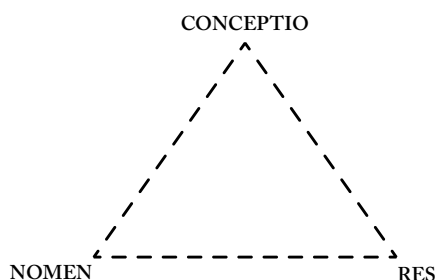
² The tension between the multiplicity of names and the absolute simplicity of God can only be overcome in an eschatological perspective. Cf. *ScGent*, I, c. 31: "Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, Zach. ult.: *in die illa erit dominus unus et nomen eius unum*" (Zech 14:9).

³ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate, 2006, p. 97.

⁴ *STh*, Ia, c. 3, pr.: "We have to consider what He is not (qq. 3–11); How He is known by us (q. 12); How He is named" (q. 13). A completely different interpretation of the structure of the *Summa theologiae* is given by Wayne J. Hankey, who argues that the opening statement of the *Summa*, "God is one," is a clear indication of Aquinas's reading of Proclus' *Elements of Theology*, and consequently of Thomas's dependence on Neoplatonism, especially Proclus. Cf. W.J. HANKEY, "Aquinas' doctrine of God between ontology and henology" (paper read at the conference "La philosophie et la question de Dieu. Histoire, développement, perspectives," Université Laval, April 10–12, 2003, https://www.academia.edu/11753928/Aquinas_doctrine_of_God_between_ontology_and_henology (accessed Feb. 5, 2024)). According to him, the *Summa* as a whole and

does not raise any particular problems. However, it has some interesting aspects to consider, as they are relevant to the topic of the divine names.⁵

In the threefold scheme underlying inquiries concerning God, one can recognize the Aristotelian semantic triangle: things, concepts, and words. It seems that any description of meaning, and therefore of theological meaning, must include three aspects of the semantic relationship. In general, it should be said that words signify things, and therefore we can meaningfully talk about things using words combined into sentences. Yet the relationship between words and things is not a simple one-to-one relationship. Words are also related to the concepts by which things are represented in the mind. For Thomas, following in this regard Aristotle's account of signification at the beginning of *Peri hermeneias* [*On Interpretation*], any consideration of the semantic relationship between words and things must take a three-step form, including consideration of the relationship between words and concepts and the relationship between concepts and things.⁶



But how do concepts form in our minds and how does this result in predication, i.e., what we express in words? At this point, it is necessary to refer to Aquinas's

the individual treatises contained therein describe the Neoplatonic structure of exit and return (*exitus, reditus*) by which all things except the One return to their principle. The first particular circle (that of the divine names, *STh*, Ia, q. 3–11) is constructed when starting from simplicity, we return to unity through the existence of God in all things. Subsequent circles, i.e., those described by internal actions, by the Trinity, by creation and ultimately by salvation, return to the principle through increasingly diverse processes. We have the unification of the Platonic dialectic of the one and the many with the Aristotelian logic of actualization as entelecheia in the Neoplatonic hierarchy. Hankey presents a similar interpretation in his other works as well, e.g. “The Concord of Aristotle, Proclus, the Liber de Causis & Blessed Dionysius in Thomas Aquinas, Student of Albertus Magnus,” *Dionysius* 34 (2016), p. 137–209; *Aquinas's Neoplatonism in the Summa Theologiae on God: A Short Introduction*, South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2019.

⁵ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 98.

⁶ ARISTOTLE, *Peri hermeneias* c. 1. Cf. THOMAS DE AQUINO, *In Peri hermeneias* I, lec. 2, 15: “Voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.”

terminist semantics, since this seems to hold the key to the problem of predication of the names of God.

Thus, the structure of the presented article is as follows: in the introductory section, some elements of Aquinas's terminist semantics will be presented to explain how this semantic theory affects the application of triplex via to naming God, i.e., it is supposed to show how it is possible to predicate absolute and affirmative names of the very substance of God, even though we do not know His essence. After this first introductory section, the article follows Aristotle's triplex semantic model: the second section focuses on the explication of the question of what God is; the third section points out the possibility of us knowing God; and finally, the fourth section describes the models of predicating about God, i.e., I focus on the theory of analogy — of attribution and/or of proportion (*multa ad unum* and *unum ad alterum*).

Thus, according to Aristotle's findings that there are two operations of the mind, conceptualizing (*simplex apprehensio*) and judging (*iudicium*),⁷ one must first determine what God is. Since it is impossible to formulate an essential definition of God, Thomas uses the Areopagite's *via negativa* expanding it to a *via triplex*, to establish some data about God; this *via triplex* enables us to speak about God *causaliter* (it points to God as the cause) and *substantialiter*, since it shows that all perfections in God exist in a primary and eminent way. This is the subject of the first two sections. Further on, I seek to show how Aquinas circumvents the Scylla of equivocation and the Charybdis of Platonic language supposing contradictions (being and non-being, substance and non-substance, etc.) through the distinction of *res significata* and *modus significandi*. Finally, Thomas's doctrine culminates in the theory of analogy, which makes it possible to formulate judgments about God by way of the analogy of proportion.⁸

I. THE MAIN COMPONENTS OF AQUINAS'S SEMANTICS

The fundamental question is whether a name can be given to God.⁹ Our words are signs of our concepts, which in turn are likenesses of things. Thus, our words signify through the mediation of our concepts; we can know the nature or essence of a human being, and this essence is expressed through the meaning of the name "man." The reason why the name can express human nature in this way is that the name "man" signifies the definition of that nature, thereby making it known. In support of this semantic view, Aquinas cites Aristotle's position that the *ratio*,

⁷ *In Peri hermeneias*, pr.

⁸ Cf., e.g., *ScGent*, I, c. 34, 1; *STh*, Ia, q. 13, a. 5.

⁹ *STh*, I, q. 13, a. 1.

which the name signifies, is the definition.¹⁰ Therefore, it is necessary first to further define and distinguish within the names themselves into grammatical and logical modes on the one hand, and on the other to distinguish between concrete and abstract names; the term “man,” after all, can signify a noun as a part of speech and be at the same time a subject or predicate in a statement, but it can also signify a concrete man, such as Phaedo, and can function as the equivalent of the abstract name “humanity,” that is, to indicate the nature or definition (*ratio*) of something.

1.1. Grammatical Modes and Logical Modes

The semantic triangle presented above is an illustration of Aristotle's claim that spoken words directly signify our concepts and through them external, i.e., extra-mental, things; written words, in turn, are direct signs of spoken words and through them signify things both through spoken words and the concepts they signify.¹¹ In his commentary on this passage from *De interpretatione*, St. Thomas notes that “the things about which [Stagirite] promised to speak are either compound or uncompound signifying vocal sounds, [and so,] he precedes this with a discussion of how vocal sounds signify (*praemittit tractatum de significatione vocum*).”¹² The term “significatio” (*signifying*) appears here, which in the context of Aristotle's statement clearly indicates a causal relationship,¹³ since words signify (*significant*) concepts in the mind (*conceptio intellectus*), and these are likenesses of things. In turn, “what is signified” (*significatum*) is what is conceptualized in the mind, and this conceptualization (*ratio*) is the likeness of the thing signified, i.e., this *res significata* is located in reality outside our mind.

The quote from Aristotle refers to “compound and non-compound signifying vocal sounds,” that is, words. Words have their grammatical modes and logical

¹⁰ Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* III, c. 7 (1012a, 20–24); G. T. DOOLAN, “Aquinas on ‘The Good’ as the Principal Name of God: An Aristotelian Reading of Dionysius,” *Analogia* 18–20 (2023), p. 16.

¹¹ *Expositio libri Peryermeneias*, I, lect. 2: “[16a3] Now, those that are in vocal sound are signs of passions in the soul. And those that are written are signs of those in vocal sound. [16a5] And just as letters are not the same for all men, so neither are vocal sounds the same. But the passions of the soul, of which vocal sounds are the first signs, are the same for all; and the things of which passions of the soul are likenesses are also the same.” The English translation was prepared by Jean T. Oesterle (Marquette University, 1962). The dedication was translated by Joseph Kenny OP (1936–2013). They have been revised and edited by The Aquinas Institute.

¹² *Ibidem*, I, lect. 2 [11].

¹³ *STb*, I, q. 39, a. 3: “[N]omina substantiva significant aliquid per modum substantiae: nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis.”

modes depending on the aspect in which we consider these words. Aquinas distinguishes between different modes of signifying (*modus significandi*), some of which overlap: noun names signify in the manner of substance, adjective names, on the other hand, signify in the manner of accident (*adiective*).¹⁴ Distinction within the parts of speech (noun, adjective) is the grammatical mode, while description in terms of substance and accident introduces metaphysical categories. Moreover, under further analysis, it can be seen that the noun and adjective terms of the grammatical mode can signify concrete (*in concreto*) or abstract (*in abstracto*), which in turn introduces the logical mode. And this mode of signifying appears to be central to Aquinas's semantics regarding Divine names.

1.2. Concrete and Abstract Modes as Logical Modes

All words imposed by us to signify something complete and subsistent signify in the concrete, as befits composite things. Words imposed to signify simple forms signify something not as subsistent, but as that whereby something is, as "whiteness" signifies as that whereby something is white.¹⁵

Thus, a concrete term means something as composite and as existing, either as a subject or something in a subject, while an abstract term refers to something as simple and as that by which something is (*quo aliquid est*). Thomas points out that concretes are not subsistent forms; hence they are complete and subsistent only as composites. For this reason, in them the form is not what exists (*quod*); rather, the form is that by virtue of which something exists (*quo*). Aquinas highlights the fact that this metaphysical characterization of the forms of composite beings is reflected in our language. Whenever we use a word to designate something as a complete and existing being, we use a specific name that refers to the composite. In contrast, when we use a name to designate a simple form, it does not signify that form as existing, but as that by which something is (*quo*). An example is the name "whiteness" (*albedo*), which does indeed signify a form, but, more specifically, it signifies it as that by which something is white.¹⁶

¹⁴ *STh*, I, q. 13, a. 1, ad 2.

¹⁵ *STh*, I, q. 13, a. 1, ad 2: "[O]mnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album."

¹⁶ G.T. DOOLAN, "Aquinas on 'The Good'," p. 17.

Another example is “man” (*homo*) and “humanity” (*humanitas*),¹⁷ which mean the same *res* (humanity inherent in composite things), but these terms differ conceptually (*conceptione* or: *ratione*): “humanity” means humanity as “that by which something is,” while “man” means humanity as *compositum* and as existing. In this way, Aquinas indicates that the terms “humanity” and “man” signify the same nature, but while the term “humanity” signifies human nature *ut partem*, the term ‘man’ signifies human nature *ut totum*. Similarly, the *modi significandi* of abstract and concrete terms are said to differ insofar as the concrete term signifies *per modum completi participantis*, and the abstract term signifies *per modum diminuti et partis formalis*. The difference in denotation between the terms “human” and “humanity” explains why we refer to human being as “man” and not as “humanity,” even though the term “man” means humanity, and human being is called “man” from its humanity.¹⁸ Two terms, therefore, can signify the same *res* in different modes as the terms “man” and “humanity” do just that — as a concrete and as an abstract.¹⁹

Aquinas states that “every name is either abstract or concrete. But concrete names do not belong to God, since He is simple, nor do abstract names belong to Him, forasmuch as they do not signify any perfect subsisting thing.”²⁰ Here we

¹⁷ *De ente et essentia*, c. 2: “Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materiae sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem; unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum de re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.”

¹⁸ R.E. VARGAS DELLA CAS, *Thomas de Aquino on the Apprehension of Being: The Role of Judgement in Light of Thirteenth-Century Semantics*, dissertation, Milwaukee, WI, Marquette University, 2013, p. 75. In what follows, the author also deals (in addition to nouns and adjectives) with verbs in the infinitive and their corresponding nouns and verb participles as concrete and abstract names, for example, “esse,” “essendum” and “ens;” Aquinas contrasts the pair “esse” and “ens” and the pair “currere” and “currere” as denoting abstract and concrete, respectively.

¹⁹ “The concrete term ‘man’ can be predicated of an individual man because it signifies human nature *ut totum* or *per modum totius*, that is, it signifies ‘what has humanity’ (*habens humanitatem*). The abstract term ‘humanity’, on the other hand, cannot be predicated of an individual man because it signifies human nature *ut partem* or *per modum partis*, that is, it signifies humanity as a form or as ‘that by which’ [man is man]. In the predication of a term, therefore, a distinction needs to be made between the *res significata* and the *modus significandi* of the term. Both belong to the conception signified” (Ibidem, p. 82).

²⁰ *STh*, I, q. 13, a. 1.

have a fundamental semantic problem for humans in naming God, because on the one hand God exists just like the created complex beings we know and name, but unlike them, God is a simple form. So we use abstract names to express this simplicity, but these simple forms, such as the aforementioned *albedo* and *humanitas* do not exist, while God does exist.²¹ Concrete names must therefore be used to express this existence of God and His self-existence and perfection; so both abstract and concrete names mean something about God “although both these kinds of names fail to express His mode of being, forasmuch as our intellect does not know Him in this life as He is.”²²

The distinction introduced by Aquinas between *res significata* and *modus significandi* avoids, first of all, the real or apparent contradictions that the language of Dionysius the Areopagite’s Neoplatonism seems to offer with regard to Divine names. Nevertheless, the problem does not disappear, because for Thomas our difficulty in naming God is primarily due to the imperfection of the *modi significandi* of the terms we use. Considering only the modes of signification (*modi significandi*), all of our terms are far too inadequate with regard to naming God, because we give (*imponere*) our terms meaning based on our modes of understanding. Even when we assign our terms to signify absolute perfections that are proper to God, such as “wisdom” and “goodness,” our *modus intelligendi*, and therefore our *modus significandi* of these perfections, is always inadequate.

Our terms have either a concrete or an abstract mode of signification. A concrete term predicated of God has the advantage of signifying what subsists, but the disadvantage of suggesting composition. An abstract term predicated of God has the advantage of simplicity, but the disadvantage of signifying as “that by which.”²³

In summary, the way we mark our words necessarily follows our way of understanding. Consequently, in every superior name of God there is an imperfection due to the *modus significandi* of that name. Thomas, however, makes it clear that there is no imperfection in its *res significata*, since it belongs to God in an eminent way. As an example, he gives the names “goodness” (*bonum*) and “goodness” (*bonitas*).²⁴ Both signify the *res significata* of formality, which is goodness.

²¹ Cf. G.T. DOOLAN, “Aquinas on ‘The Good,’” p. 18.

²² *STh*, I, q. 13, a. 1, ad 2: “Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.”

²³ R.E. VARGAS DELLA CAS, *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being*, p. 83

²⁴ *ScGent*, I, c. 30.

Assuming that the name “goodness” signifies its *res significata* as a simple form, Aquinas explains that it nevertheless necessarily follows our way of understanding, which means that the abstract way of signifying this name does not signify goodness as something that subsists. In contrast, the concrete name “good” does indeed signify the goodness of God as something that is subsistent, but it does so through concretization, (con)signifying composition rather than simplicity.²⁵

In this respect no term is becomingly applied to God, but only in respect of that which the term is employed to signify. Therefore, as Dionysius teaches (*Celestial Hierarchy* ii, 3), such terms can be either affirmed or denied of God: affirmed, on account of the signification of the term; denied, on account of the mode of signification.²⁶

In the context of predication, therefore, we must either begin to deny or come up with yet another way of signification when we apply some terms to God. To clarify the difference in *modi praedicandi* when we predicate the same term for God and creatures, Aquinas introduces the concept of “analogy,”²⁷ but this will be discussed in the final section of this paper. Right now, let us delve into denial.

2. TO KNOW WHAT GOD IS NOT

Moreover, the idea of negation is always based on an affirmation, as evinced by the fact that every negative proposition is proved by an affirmative; therefore, unless the human mind knew something positively about God, it would be unable to deny anything about him. And it would know nothing if nothing that it affirmed about God were positively verified about him. Hence, following Dionysius (Div. Nom. xiii), we must hold that these terms signify the divine essence, albeit defectively and imperfectly, the proof of which is as follows.²⁸

St. Thomas clearly states here that the condition for formulating negation is an affirmation that has been expressed prior to the negation, that is, a statement

²⁵ Cf. G.T. DOOLAN, “Aquinas on ‘The Good,’” p. 19.

²⁶ *ScGent*, I, c. 30: “Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.”

²⁷ R.E. VARGAS DELLA CAS, *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being*, p. 84.

²⁸ *De Potentia*, q. 7 a. 5, co.: “Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfect.” Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/QDe-Pot.Q7.A5.SC2>.

of the existence of something by means of a judgment. Thus, we must first have a concept (*ratio*) that refers to some being. Simply put, the reverse order is impossible, since being is the first object of the intellect, as Aristotle says. It is therefore insufficient to speak of God only negatively, since all negatives presuppose a positive, in order to judge that certain properties are excluded from it. Speaking of God, it would even be impossible to deny anything unless we could also assert something about Him. On this note, Aquinas refers to Dionysius in Chapter 13 of *The Divine Names* to explain what it means, in his understanding, that names are being given to God truly, albeit imperfectly. Thus, a tension arises over the question of the possibility of formulating judgments about God; predication entails the question of a concept in the intellect, referring to some *res*. The problem of naming God thus brings us back to the semiotic triangle: reality, concept, and name. Ultimately, therefore, the problem of predication must, to some extent at least, address ontological issues (the existence of an object and its qualities), epistemological issues (how the object exists in our mind, i.e., what concept we have in our minds), and finally semantic issues, i.e., the question of naming a particular object. Here the problem arises, because the object is God who is simple and perfect. Solutions to these issues are provided by Dionysius the Areopagite and Aquinas. But do their solutions converge, or does Thomas deviate from Dionysius' thought, or perhaps only modifies it?

This solution of the question is confirmed by the words of Dionysius: *since all things are comprised in the divine nature simply and without limit, it is fitting that he should be praised and named on account of them all* [Pseudo-Dionysius, *De Divinis Nominibus* 1.3 (PG 3:589–90)]. He says *simply* because the perfections which are in creatures by reason of various forms are ascribed to God in reference to his simple essence; and he says *without limit* because no perfection found in creatures is equal to the divine essence, such that it enables the mind under the account of that perfection to define God as he is in himself. A further confirmation may be found in *Metaphysics* 5 [Aristotle, *Metaphisica* V, 16, 1021b 30–1022a 1], where it is stated that the simply perfect is that which contains the perfections of all genera, which words the Commentator expounds as referring to God.²⁹

²⁹“Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit, quod *quia divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia praeaccipit, ex diversis convenienter laudatur et nominatur*. *Simpliciter* dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam: *incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur V Metaph., quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit” (Ibidem).

2.1. *The Aristotelian Model of Science*

The theological *Summa* opens with the question of the status of theology as a science: "Is sacred doctrine a science?"³⁰ Thomas adopts Aristotle's theory of scientific knowledge, and Aristotle called science an axiomatic system of sentences, based on intuition of mathematical truths and experience, developed methodically by means of formal logic.³¹ Aquinas successfully solved the problem posed by introducing two systems instead of Aristotelian single one. He did so by relativizing the very notion of an axiomatic system: philosophy, including all natural sciences and humanities, builds a system based on rational cognition, while theology constructs its system on the data of revelation, i.e. the dogmas of faith in this system work like axioms in secular sciences. Thomas's premise is the claim that there can be no contradiction between these systems, since both the world and revelation have a truthful God as their author.³² Thus, if one's premise is eliminating contradiction and declaratively at least respecting the laws of logic, one is thereby implicating the human mind as a certain criterion for the truthfulness of the assertions derived. And at this point the problem of the very object of theology, i.e. God, arises: whether God exists (*quinque viae*) and what is this God. Seen in the light of the formal requirements of *scientia*, the study of God's mode of being should lead to an essential definition of God expressing what He is (*quid est*). Thus, the purpose of the study is to arrive at a conceptual description of the divine essence, which is to serve as the medium through which the proper attributes of the subject are proved; in the standard Aristotelian description of scientific knowledge, the proof (*demonstratio*) of the proper attributes should proceed from the definition of the subject's essence.³³

But our mind cannot be led by sense so far as to see the essence of God; because the sensible effects of God do not equal the power of God as their cause. Hence from the knowledge of sensible things the whole power of God cannot be known; nor therefore can His essence be seen. But because they are His effects and depend on their cause, we can be led from them so far as to know of God *whether He exists*, and to know of Him what must necessarily belong to Him, as the first cause of all things, exceeding all things caused by Him. Hence we know that His relationship with creatures so far as to be the cause of them all; also that creatures differ from Him, inasmuch as He is not in any way part of what is caused by

³⁰ *STb*, Ia, a. 2.

³¹ J. BOCHEŃSKI, *Zarys historii filozofii*, Kraków: Philed, 1993, p. 131.

³² Cf. *Ibidem*, p. 132.

³³ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 72.

Him; and that creatures are not removed from Him by reason of any defect on His part, but because He superexceeds them all.³⁴

From this passage one can read that (i) *quid sit Deus* is beyond the reach of our intellect, and (ii) we can infer things about God on the basis of creation, i.e., His effects. Regarding the first remark, Aquinas refers to the Aristotelian pattern of seeking a definition of the object of science. The *quid sit* question posed requires a definition of essence. The search for a definition is to be carried out by means of a conceptual study of the characteristic and defining features of a thing's being; it is necessary to determine what constitutive elements make a thing a certain kind of being. According to Aristotle, in order to determine the essence of a thing, it must be placed within the categories that typify the basic modes of being. The search for a definition thus takes the form of a categorical analysis that seeks to establish the constitutive elements of essence, and aims to conceptually express the intelligibility inherent in the essence of the thing. Thus, if the question of the existence and essence of God is formulated, it is an ontological inquiry concerning the very reality about which the claims of the Christian faith are supposed to be true. The Aristotelian search for a definition of essence can be upheld with respect to the general goal of clarifying the intelligibility of things, but requires revision and transformation with respect to the logical requirements of definition. For there can be no proof or definition of God, since both procedures are discursive forms of knowledge corresponding to the complex essences of sensory things.³⁵ The Aristotelian model of seeking a definition must therefore be transformed and in a sense adapted to the single case of the divine essence, which does not fit into any genus and which cannot be positively identified in its essence through a category-based analysis of its essential constitution. The alternative way of identifying God's essence must therefore be indirect and negative with respect to the categorical structure of material reality as such.

Therefore, we cannot know what God is; only what He is not, because "the divine essence by its immensity surpasses every form to which our intellect reaches;

³⁴ *STh*, Ia, q. 12, a. 12: "Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc noster intellectus pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequentes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducī possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet est omnium causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur: et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit." Cf. *STh*, I, 13, 1; I, 13, 10 ad 5; I, 87, 7, ad 3; *In I Sent.* 22, 1, 2. Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/ST.I.Q12.A12.C>.

³⁵ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 72–73.

and thus we cannot apprehend it by knowing what it is.”³⁶ The key question, therefore, is in what sense does this “knowledge of what God is not” constitute true knowledge? In what sense can we still claim to have true knowledge of God if this knowledge consists mainly of knowing what God is not? What is the nature of the negative dimension of knowledge about God?

Undoubtedly, this negative formulation of *quomodo non sit* is an important feature of the thought of Thomas, who is acutely aware that the human intellect can in no way penetrate or comprehend the essence of God by means of the concepts it creates in knowing the nature of sensory reality. Besides, the formula *quomodo non sit* is an expression of the fundamental distinction between the world of creatures on the one hand, and God as the beginning and end of all creatures on the other. God is not part of the totality of all that exists; there is an essential boundary between the universe of creatures and the eternal One who stands apart from the whole of the universe.³⁷ Nevertheless, this distance of God from the world of creatures does not nullify His relation of being the cause of everything. This relation opens up the possibility of formulating statements about God. The negation by which God is distinguished from His creatures must somehow depend on the prior affirmation of God as cause. Thomas notes that negation with respect to an object must always be based on a prior assertion. Every negative proposition is verified, he says, by a positive proposition.

Moreover, the idea of negation is always based on an affirmation, as evinced by the fact that every negative proposition is proved by an affirmative; therefore, unless the human mind knew something positively about God, it would be unable to deny anything about him.³⁸

For Thomas, the path of negation in approaching God is grounded in causality. *Remotio* indicates that God must be separate from all things insofar as He is the cause of all things. *Via negationis* presupposes a prior affirmation of God as the

³⁶ *ScGent*, I, c. 14. With regard to simple essences (or separate substances), there is no knowledge of what they are by definition; Thomas extends this inability to know the essence of immaterial forms to angels as well, i.a. in his *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3: “Now knowledge by way of the sensible is inadequate to enable us to know the essences of immaterial substances. So we conclude that we do not know *what* immaterial forms are, but only that they are.” Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/DeTrin.C2.Q6.A3.15>.

³⁷ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 74. The author extensively discusses interpretations of Aquinas in the key of negative theology by scholars affiliated with the Thomas Institute at the University of Utrecht. Cf. *Ibidem*, p. 73 et seq.

³⁸ *De Potentia*, q. 7, a. 5: “Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare.”

cause on which all things depend in their existence. All negation in relation to God follows from the original negation that God, being the cause of all things, is not one of the things caused by Himself. Negation, therefore, is part of the way in which God's intelligibility is to be expressed from the viewpoint of His effects. It is therefore impossible to think and speak truly about God without allowing every predicate, derived from the effects, to pass through negation. When it is said that God is *X*, given that He expressed Himself in this way in creation, such a claim should be followed by a negation, denying that God is *X* in the same way that the effect is *X*. Negation is thus a constitutive part of God's intelligibility, since it can be formulated based on the existing effects.³⁹ This method of negation inspired by the teaching of the Areopagite receives a new formulation in Aquinas in his teaching of the so-called *via triplex*.

2.2. *Via triplex*

It has been established that the object that is God eludes the scientific procedure offered by the Aristotelian theory of knowledge, i.e. cognition by definition of His essence, which is a condition for proof (*demonstratio*) in the first place. Aquinas's method of knowing God by means of three operations, i.e. remotion,⁴⁰ eminence and causality, is interpreted as the Areopagite's most obvious and recognizable influence on Thomas.⁴¹

Thereafter, it is necessary to inquire how we know God neither intelligible nor sensible nor anything existing of universally existing things. Therefore can it possibly be true to say that we know God, not from his nature? For this is unknown and exceeding every reason and mind; but from the order of the whole of all things, as proposed from him, having both certain images and assimilations of his divine exemplars, we ascend to that which is above all things by way and

³⁹ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 75.

⁴⁰ I use the term "remotion" as the equivalent of the Latin *remotio* for the reason that the translation of this word as "removal", "denial" or "negation" does not fully convey the meaning of the term. The Latin *remotio* is derived from the compound verb *re-moveo*, which means "to reverse," "to move backward," with a further meaning "to remove." In the texts analyzed by Aquinas, who follows the translation of John the Sarracen, the term is a translation of the Greek ἀφαίρεσις [afairesis] — "taking away," "taking back" — from the verb ἀφαιρέω — "I take away" — because αἰρέω means "I take," so the added preposition ἀπό as a prefix means "I take away/back something." In my view, the term *remotio* (ἀφαίρεσις) expresses (i) action [in the active sense] and the effect of the action [in the passive sense], (ii) the priority of affirmation [being] over negation [non-being], as the condition of all negation is the prior existence of something, (iii) a certain dynamic. Thus, for reasons of rendering adequately the thoughts of the analyzed authors, it seems justified to use an anglicized version of the Latin term *remotio*.

⁴¹ Cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionisius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden: Brill, 1992, p. 32.

order according to virtue, in the removal of all things and by excess and in the cause of all things;⁴²

This research procedure, given in the quotation from *The Divine Names* by Dionysius, is supposed to lead to the knowledge of God by man *in statu viae*, and is called *triplex via*; the kernel of this method seems to be the principle of causality, the other two operations (remotion and eminence) being but instances of this fundamental, causal relationship between God and creatures.

The path that leads to the knowledge of God is the path. of *per medium creationis*, the indirect path from the world of sensory things; this *via media* from creatures to God is based on the principle of causality, because, insofar as sensory things are known to be effects of God, they lead us to the knowledge of the existence of God as their cause along with the knowledge of what must necessarily pertain to God as the cause of creation. What we can know about God, thus ascending from sense effects to their transcendent cause, is: (i) that He is the cause of all things; (ii) that creatures differ from Him because He is not one of their effects; (iii) that God differs not because He lacks a certain perfection, but because He surpasses all His effects in perfection. It may be interesting to contrast the passage from Dionysius quoted above with Aquinas's commentary on it:

Therefore we do not know God, seeing his essence, *but* we know him *from* the order of the whole universe. For the universe of creatures itself is *proposed* to us by God in order that through it we might know God, inasmuch as the ordered universe has *certain* imperfect *images and assimilations of divine things* which are compared to them as exemplary principles to images. And therefore from the order of the universe, just as by a certain *way and order*, *we ascend* through intellect *according to* our *virtue* to God, who *is above all things*; and this in three ways: first of all and principally *in the removal of all things*, namely inasmuch as nothing of these things that we see in the order of creatures do we reckon God or befitting

⁴² *DeDivNom*, c. VII, lec. 4 (p. 273): "§ 3, 320. Praeterea inquirere oportet quomodo nos cognoscimus Deum neque intelligibilem neque sensibilem neque aliquid universaliter existentium existentem. 321. Numquid igitur verum est dicere quoniam Deum cognoscimus, non ex natura Ipsius? Ignotum enim est hoc et omnem rationem et mentem excedens; sed ex omnium totorum ordinatione, sicut ex ipso proposita et imagines quasdam et assimilationes divinarum ipsius exemplarium habente, ad illud quod est super omnia via et ordine secundum virtutem ascendimus, in omnium ablatione et excessu et in omnium causa;" Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρή, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἶπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραίρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα 198 πάντων ὁδῶ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμιν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτί [197.17–198.3]. Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/DeDivNom.C7.L3.26> (translated by Urban Hannon).

God; whereas secondarily through excess: for we do not remove from God the perfections of creatures such as life, wisdom, and things of this sort, on account of a defect of God, but on account of the fact that he exceeds every perfection of a creature, therefore we remove wisdom from him, because he exceeds every wisdom; third, according to the causality of all things, while we consider that whatever is in creatures proceeds from God as from a cause. And therefore our knowledge has itself in a mode contrary to the knowledge of God: for God indeed knows creatures through his nature, yet we know God through creatures.⁴³

We thus come to know God not by contemplating His essence, for this belongs to the nature of divine self-knowledge, but by reflecting on the order of the entire universe. Thomas points out that when God calls (produces) things into existence (*esse*), He not only gives them their being, but also produces that being along with order in things (*esse cum ordine in rebus*). Going further than Dionysius, Aquinas certainly argues that the universe of creatures is given to us by God (*est nobis a Deo proposita*) so that through it we may know Him; yet the key here is the concept of exemplarism, itself grounded in the principle of causality, which says that a well-ordered universe contains certain imperfect “images and similitudes of things divine;” such divine realities are compared to the universe as basic models for its images.⁴⁴ The first and fundamental move is to remove all things (*in omnium ablatione*) that we see in the order of creatures as not corresponding to God, i.e., that their cause, God, far exceeds the creature, that is, the effect. The second stride on the path of knowing God is to understand that the cause, God, exceeds all perfections of creatures, such as life, wisdom, etc., and thus the positive intention of the negative movement is taken into account by reducing all the positive substance of the effect to its cause; the cause is the effect in a more eminent way insofar as it possesses originally and excessively all the

⁴³ *De DivNom* c. VII, lec. 4, 729 (p. 274): “Non ergo cognoscimus Deum, videntes eius essentiam, sed cognoscimus ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo *proposita* ut per eam Deum cognoscamus, inquantum universum ordinatum habet *quasdam imagines et assimilationes* imperfectas *divinorum* quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines. Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam *via et ordine*, ascendimus per intellectum, *secundum* nostram *virtutem* ad Deum, qui *est super omnia*; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter *in omnium ablatione*, inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero *per excessum*: non enim creaturarum perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit, propterea removemus ab eo sapientiam, quia omnem sapientiam excedit; tertio, *secundum causalitatem* omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a causa. Sic ergo nostra cognitio, contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas.”

⁴⁴ Cf. F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius*, p. 33.

perfections of the effect.⁴⁵ The third step is, “when we recognize that whatever is in creatures comes from God as the cause.”⁴⁶ This last step is established in *Questio 2* of the *Summa theologiae* (*an Deus sit*), where Thomas argues for the existence of God as the first cause: given that sensory things reveal several ontological characteristics that are not intelligible on their own — being moved, being caused, being contingent, being more or less perfect, and being directed to an end-purpose — it is necessary to affirm evidentially the first being (unmoved, uncaused, most perfect, etc.) that is the cause of changing and contingent reality. At the end of his commentary on the above-quoted passage from *The Divine Names* by the Areopagite, Thomas concludes that our cognition works in the opposite way to the divine cognition: “For God indeed knows creatures through His nature, while we know God through creatures.”⁴⁷

Reason, therefore, proceeds from effect to cause, while the actual movement — the process of causality — proceeds from cause to effect. In its ascent to God, the process of reason begins with the effect and first determines the cause in its difference from the effect, and therefore as still dependent on the effect. The claim that the cause is not what the effect is, is not yet sufficient and adequate, because the effect is taken as the stable and positive basis from which movement toward the cause occurs, and is therefore not yet formally understood as the effect. In reality, however, the cause is prior to the effect and must therefore be defined as not being the effect exactly insofar as it is superior to the effect, accumulating in simple unity all the many and varied perfections on the side of the effect. The transition from negation to eminence is therefore crucial. This should be seen as the way in which the intellect is brought to the reflexive recognition that the starting point of its logical movement is in fact the effect of the actual motion of the cause. The lack (that which is negative) must be removed from the cause and placed on the side of the effect. Since negation cannot cancel the earlier and foundational affirmation with regard to God’s being, the affirmation must be repeated through negation: the cause is not one of its effects, precisely to the extent that, as a cause, it surpasses all things caused by it and possesses within itself all the perfections of effects in a higher manner. Thus, it is possible to see that the negative aspect is an essential part of the threefold way of knowing God from His effects. What distinguishes it from any kind of “negative theology” is that the negative movement receives qualification through eminence. The

⁴⁵ Cf. R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 76.

⁴⁶ *DeDivNom* c. VII, lec. 4, 729 (p. 274): “dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a causa.”

⁴⁷ *DeDivNom* c. VII, lec. 4, 729 (p. 274): “...nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas.”

logical movement of knowledge from effect to cause is not a reflection of the actual passage from cause to effect, but in the order of knowledge this inverted order of reality is recognized and receives its expression. In this sense, it can be said that the logical movement of the triple knowledge formally articulates the intelligibility of the cause on the basis of its reflection in the effect.⁴⁸

Thus, we cannot know God directly as He is in Himself, but instead only know God indirectly, from the part of His creatures, “as their cause, through perfection and negation.”⁴⁹ This threefold way (*triplex via*) of knowing God serves as a kind of directive in analyzing how names can be transferred from creatures to God.

3. KNOWING THE UNKNOWNABLE

We conclude, then, that in the case of immaterial forms we know that they exist; and instead of knowing what they are we have knowledge of them by way of negation, by way of causality, and by way of transcendence. These are the same ways Dionysius proposes in his *Divine Names*; and this is how Boethius understands that we can know the divine form by removing all images, and not that we know that it is.⁵⁰

In this commentary on Boethius, Thomas clearly suggests that the Dionysian *triplex via* method enters in place of knowing by definition; the triple way of knowing God is presented as a kind of substitute for definitional knowledge of what God is.⁵¹ The form of the created effect does indeed express something of God; it contains a certain “likeness” of God; not a perfect likeness through which we can see the divine essence as such, but nevertheless a likeness in which the cause is intelligibly present. This *triplex via* enables us to understand and predicate about God *causaliter*; this pointing to God as the cause entails at the same time understanding Him *substantialiter*. For in thinking of God from the perspective of His effect, one must conclude that negativity lies, indeed, on the side of effect. The positive purpose of negation must therefore be expressed by returning all the positive substance of the effect to the cause in a more perfect

⁴⁸ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 76–77.

⁴⁹ *STh*, I, q. 13, a. 1: “[Deus] cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis.”

⁵⁰ *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3: “Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem, et per excessum; quos etiam modos Dionysius ponit in libro De divinis nominibus. Et hoc modo Boethius intelligit esse inspiciendam ipsam divinam formam per remotionem omnium phantasmatum; non ut sciatur de ea quid est.” Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/De-Trin.C2.Q6.A3.20>.

⁵¹ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 77.

way. God is not a negative transcendence, but an excessive transcendence, which means that He is distinguished from all things in that He is all things in an excessive way, which Thomas makes clear when he says that "But as was shown above (A. 2), these names are applied to God not as the cause only, but also essentially. For the words, *God is good*, or *wise*, signify not only that He is the cause of wisdom or goodness, but that these exist in Him in a more excellent way."⁵² Aquinas thus concludes that the names of perfections *per viam eminentiae* in the order of being belong to God in the first place, since "perfections of this kind permeate from God into creatures" (*a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant*), while in the order of cognition, the names we give to creatures come to the fore, since we first come to know creatures. The *ordo rerum* is thus the inverse of the *ordo cognitionis*, on which predication is based. However, there is still some inadequacy in naming "and therefore, although these terms which our intellect attributes to God from such conceptions do signify that which is the divine substance, yet they do not signify it perfectly as it exists in itself, but as it is understood by us."⁵³

God is perfect, even totally perfect, and the attribute of perfection is linked to the relationship of causality. This means that in the reduction of effect to cause, the numerous and diverse perfections on the side of effect are being, as it were, condensed together and unified in the simple unity of cause. God is said to be perfect in the sense that the perfections of creatures, diverse in many kinds of things, are originally, as it were, fused into a unity and present in God as identical to His simple being.⁵⁴

3.1. *To Know Non-Being? The Areopagite vs. Aquinas*

God is not said to be not existing as if He did not exist at all, but because He exists above all that exists; inasmuch as He is His own existence. Hence it does

⁵² *STh*, Ia, q. 13, a. 6: "...quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praexistunt."

⁵³ *De Potentia*, q. 7 a. 5, co.: "...et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur." Thomas's further explanation in the same passage a little further on is also instructive: "Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte: et propter hoc, nomen Qui est, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod hoc nomen qui est, significat *substantiae pelagus infinitum*." Cf. *STh*, Ia, q. 13, a. 1: "Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus."

⁵⁴ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, 80–81.

not follow that He cannot be known at all, but that He exceeds every kind of knowledge; which means that He is not comprehended.⁵⁵

Starting from the alternative assumption that God is the Pure Act of Existence,⁵⁶ it follows that He is rather “supremely”⁵⁷ or “infinitely” cognizable, and that this infinity is limited only by the creature’s capacity to contain it,⁵⁸ just as the blinding light of the Sun cannot be seen by a bat due to the excess of radiance.⁵⁹ God is therefore supremely cognizable to Himself above the intellect and imperfectly cognizable to the human intellect through His action in participating beings, i.e., through “pouring in some way His likeness into all things.”⁶⁰

Another issue that Thomas has to deal with is the Areopagite’s manner of expression, which implies a contradiction; so Thomas modifies the teaching or revises this manner of expression with regard to negative names and expressions, i.e., those denied with regard to God, such as “non-existence,” “non-being,” “non-substantivity,” etc. Aquinas understands that by expressing himself in this way the Areopagite is just speaking *modo Platonicorum*; nevertheless, it seems to imply disrespect for, or even directly disrespects, the law of non-contradiction, and this may lead to the conclusion that there is some contradiction in God. Thomas resolves this issue using the instrumentarium of Aristotle’s philosophy.⁶¹

⁵⁵ *STh*, Ia, q. 12, a. 1, ad 3.

⁵⁶ *STh*, Ia, q. 12, a. 1, resp.: “...Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est.”

⁵⁷ *STh*, Ia, q. 12, a. 1, resp.

⁵⁸ *STh*, Ia, q. 12, a. 7.

⁵⁹ *STh*, Ia, q. 12, a. 1, resp.: “Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis.”

⁶⁰ *DeDivNom*, c. I, lec. 1, 30: “...et ipse quidem est causa existendi omnibus, transfundens in omnia aequaliter suam similitudinem.” Cf. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, statement 6.

⁶¹ It appears essential to respect the laws of logic, which are based on being. It is on the foundation of “being” that the first operation of the intellect is the knowledge of *quidditas*, while the second operation is the formulation of judgments. The laws of non-contradiction and the excluded middle are not only laws of thought, but also laws of being, as Thomas expresses in his commentary to Aristotle’s *Metaphysics*: *Sententia libri Metaphysicae*, l. 4, lec. 6, 605: “...sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc

Aquinas seeks to exonerate the Areopagite from teaching about the existence of real contradictions and clarifies Platonic language by introducing the distinction between *res significata* and *modus significandi*.

Our knowledge of God is derived from the perfections which flow from Him to creatures, which perfections are in God in a more eminent way than in creatures. Now our intellect apprehends them as they are in creatures, and as it apprehends them it signifies them by names. Therefore in regards to the names applied to God, there are two things to be considered, namely, the perfections which they signify, such as goodness, life and the like, and their mode of signification. As regards what is signified by these names, they belong properly to God, and more properly than they belong to creatures, and are applied primarily to Him. But as regards their mode of signification, they do not properly and strictly apply to God; for their mode of signification applies to creatures.⁶²

If language concerning God is to be meaningful, at least some names, such as “wise,” “good,” “life,” or “power,” must refer to Him in an absolute and affirmative way, signifying His substance — even if they fail to represent Him adequately. These names signify perfections (wisdom, life, and so forth) as they are found in creatures; but applied to God, they are to signify perfections that pre-exist in God Himself (*substantialiter*), although the mode of signifying (*modus significandi*) of these names remains tied to the limited and imperfect way in which the named perfections exist in creatures. One can see here the distinction between the *res* and *ratio* of a name. Some names signify (*res*) God in Himself, but according to the manner in which God is known by us (*ratio*); that is, based on His creatures, and thus according to the (imperfect) way creatures represent God. In sum, Thomas argues that *res significata* (the thing signified) is the meaning of the thing, as it were, in itself, and that *modus significandi* (the manner of signifying) is related to human cognition (*ratio*) and human way of naming, which is fraught with inadequacy and hence defective.

Additional light on the reading of Dionysius is shed by a passage in the *Summa contra Gentiles*, where the distinction between *res significata* and *modus significandi*

principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.”

⁶² *STh*, Ia, q. 13, a. 3, resp.: “...Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones *ipsas significatas*, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero *ad modum significandi*, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit.”

is also applied. Thomas argues that what Dionysius says about God apart from assertions and denials, creates the context in which his assertions and denials can be seen as being made in different aspects.

Accordingly, in every term employed by us, there is imperfection as regards the mode of signification, and imperfection is unbecoming to God, although the thing signified is becoming to God in some eminent way (for example, in the term 'goodness' or 'the good'). For goodness signifies by way of non-subsistence, and the good signifies by way of concretion. In this respect no term is becomingly applied to God, but only in respect of that which the term is employed to signify. Therefore, as Dionysius teaches (*Celestial Hierarchy* ii, 3; also *Divine Names* I, 5 [PG 3, 593 B–C]), such terms can be either affirmed or denied of God: affirmed, on account of the signification of the term; denied, on account of the mode of signification.⁶³

Thus, a meaningful discourse on God requires that some things can be said about God, but at the same time that the elementary rules of logic are followed so that this discourse does not descend into the abyss of incomprehensibility. Thomas sees this perfectly in the language of the Areopagite and tries to solve these difficulties by, among other things, introducing the distinction between *res significata* and *modus significandi*, which makes it possible to interpret the teaching of Pseudo-Dionysius without falling into contradictions or a certain unintelligibility. Aquinas perfectly captures in this distinction the categorical property of language and human cognition and the extra-categorical nature of God. Thus, the name signifies something in a categorically limited way, signifying something as situated in a categorically differentiated structure of reality. However, when the name "wise" is said of God, then all categorical limitations and distinctions disappear, because in this case we intend to signify something that completely coincides with the being of God.⁶⁴ In God, being God, being wise and being as such are completely the same thing (due to His *simplicitas*). God's wisdom itself cannot be captured and expressed by language and transcends the categorical

⁶³ *ScGent*, I, 1, c. 30: "Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum."

⁶⁴ *STb*, Ia, q. 13, a. 5: "whereas when we apply it [i.e. term 'wise'] to God, we do not mean to signify anything distinct from His essence, or power, or existence." Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/ST.I.Q13.A5.C>.

structure of linguistic meanings (*excedentem nominis significationem*).⁶⁵ The name “wise,” when applied to God, leaves the thing signified (that is, God’s wisdom) unintelligible. What it means in God goes beyond the categorical definition of its proper meaning. In a sense, it signifies in God something above and beyond the conceptual content (*ratio concepta*) of the name.⁶⁶

3.2. *The Superior Metaphysics*

The considerations so far have been meant to show that Thomas had to put significant effort into interpreting Pseudo-Dionysius in accordance with the doctrine of the Church. Aquinas’s contribution consisted mainly in disambiguating some of the Areopagite’s formulations that were questionable from the point of view of orthodoxy, and in making others more precise. Nevertheless, it seems that one of the more difficult tasks for Thomas was to interpret Dionysius’ teaching in light of the latter’s contestation or outright rejection of the principle of non-contradiction with regard to God.⁶⁷ In the context of the considerations carried out here, this is significant insofar as the rejection of the principle of non-contradiction is at the same time a rejection of the language of being, on which Aquinas builds following Aristotle. It is possible, however, to find evidence even in the Areopagite’s text that may bear witness to his retreating from the rejection of the principle of non-contradiction. In Chapter VIII, he responds to the charge of a certain Elymas the Magus (this name appears in Acts 13:8) who refers to the passage from St. Paul stating that God “cannot deny Himself” (2 Tim 2:13) as a way of casting doubt on God’s omnipotence; Dionysius’ exegesis of this text shows that he does not believe in omnipotence without limitation, but in omnipotence consistent with God’s nature as the Perfect One. For God to deny Himself would entail falling away from truth, and since “truth is an existent [i.e., it is a being],”⁶⁸ it would also entail falling away from being, which is impossible even for God, since “God cannot fall away from that which is [i.e., being] and

⁶⁵ “Thus also this term *wise* applied to man in some degree circumscribes and comprehends the thing signified; whereas this is not the case when it is applied to God; but it leaves the thing signified as incomprehended, and as exceeding the signification of the name.” (Ibidem).

⁶⁶ Cf. R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 106.

⁶⁷ This seems to be the interpretation adopted by John Scotus Eriugena, followed by Nicholas of Cusa with his flagship statement about God as “coincidentia oppositorum.” Cf. A.P. DARLEY, “Predication or Participation? What Is the Nature of Aquinas’ Doctrine of Analogy?” *Heythrop Journal* 57/2 (2016), p. 312–324.

⁶⁸ *De DivNom*, textus Dionysii, [§ 6, 341] (p. 287): ...ἡ δὲ ἀλήθεια ὃν ἐστίν· καὶ ἡ τῆς ἀληθείας ἔκπτωσις, τοῦ ὄντος ἔκπτωσις: [“...veritas autem existens est et a veritate casus, ab existente est casus”].

is not an 'is-not' [i.e., non-being],"⁶⁹ which clearly indicates in the context of the discussion of God's power that He cannot be and not be at the same time. Dionysius justifies this by the perfect power of God, who cannot lack anything, including truth, knowledge or being. This is a startling text that is difficult to reconcile with his other claims regarding God as "beyond being."⁷⁰ Dionysius, therefore, can only deny the language of being by using the language of being, which tacitly testifies to the superiority of Aquinas's metaphysics of the Absolute Being. Aquinas's commentary on *The Divine Names* is quite telling in this regard:

and he says that, since God is truth itself, that God should deny himself is nothing else than that God should cut himself off from the truth. Yet since the true is the same as being, it would follow that to cut off from the truth is the same as to cut off from being. Therefore that he says that God cannot deny himself is the same as if he were to say that God cannot fail of being. Yet this which is not to fail of being is the same as if he were to say that God is not non-being; by which indeed being itself rather is signified; just as if it should be said that God *cannot not be able*, this does not show that God is impotent, but that he is maximally powerful; and likewise, if it should be said that he does not know himself to be ignorant, such that he has the privation of knowledge, this is to have perfect science itself. Therefore through this: that God cannot deny himself, nothing of his power is detracted by the impossible, but it is the same as if it were to be said that God cannot not be true and being and powerful.⁷¹

Aquinas shows that the law of identity and the law of non-contradiction are identical to God's own integrity or faithfulness. God cannot contradict Himself, and so it follows that the laws of logic are necessary truths in the divine mind. This makes it possible to maintain a rational discourse about God for Aquinas as well, and explains why there is no ultimate conflict between the truths of faith

⁶⁹ Ibidem: ...ἐκ τοῦ ὄντος ἐκπεσεῖν ὁ θεὸς οὐ δύναται καὶ τὸ μὴ εἶναι οὐκ ἔστιν. ["...ab existente cadere Deus non potest; et hoc non esse non est"].

⁷⁰ O'Rourke considers this passage an exception to the normal course of Dionysius' discourse and accuses him of referring to "an evidence to which, on his own terms, he is not entitled." Cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius*, p. 202.

⁷¹ *De DivNom*, c. VIII, lec. 3 [767] (p. 288): "...et dicit quod, cum Deus sit ipsa veritas, Deum negare seipsum, nihil aliud est quam Deum decidere a veritate. Cum autem verum idem sit quod ens, sequitur quod excidere a veritate, idem sit quod excidere ab esse. Quod ergo dicit Deum non posse negare seipsum, idem est ac si diceretur: Deum non posse deficere ab essendo. Hoc autem quod est non deficere ab essendo, idem est ac si diceretur quod Deus non est non ens; quo quidem magis significatur ipsum esse; sicut et si dicatur quod Deus *non potest non posse*, non ostendit quod sit impotens, sed quod sit maxime potens; et similiter, si dicatur quod non cognoscit se nescire ita quod habet scientiae privationem, hoc est ipsum habere perfectam scientiam. Per hoc ergo quod Deus non potest negare seipsum, nihil detrahitur eius potentiae ab impossibili, sed idem est ac si diceretur, quod Deus non potest non esse verus et ens et potens."

and the truths of reason. This analysis shows that, for Aquinas, maintaining the laws of logic also with regard to God makes it possible to construct a theory of analogy as a means of rational discourse concerning God.

4. TO EXPRESS THE INEFFABLE

For Thomas, *ipsum esse per se subsistens* is the basic formula of “apprehending” God.⁷² As the first being, God must be identical with His being (*ipsum esse*); this identity of being itself is not abstract, but the most concrete and fully determined; God is not simply a being without essence, but a being that has fully and completely “merged,” and as such possesses, all the infinite fullness of being; hence God’s being must be *subsistens* and *perfectus*.

Is it possible, therefore, to say anything about such a Being, and if it can be done, how to do it in order to express this Being in a fairly truthful, though inadequate, manner? The very condition of human speaking of God is the search for a relationship between the world and God as such; and this is where the concept of analogy comes in. Analogy is a key term in solving the problem of how the intangible and transcendent God can be named using names that are originally immersed in the tangible and immanent realm of the human world. It is by means of analogy that Thomas wants to explain how human discourse about God can in fact be discourse about God, thus not treating God as a special object among others.⁷³ Thomas says:

Words are signs of ideas, and ideas the similitude of things, it is evident that words relate to the meaning of things signified through the medium of the intellectual conception. It follows therefore that we can give a name to anything in as far as we can understand it.⁷⁴

Pseudo-Dionysius and Aquinas develop a complex logic of naming God that corresponds to their respective concepts of the knowledge concerning God. For Aquinas, there are no additional conditions to be met for negative names or

⁷² G.T. DOOLAN, “Aquinas on esse subsistens and the third mode of participation,” *The Thomist* 82 (2018), p. 611–642. The author analyzes in detail the very formula “*ipsum esse per se subsistens*” and its relation to the world of creatures through participation; Doolan’s text seems to be one of the better ones in recent years on the subject of participation in Aquinas. Cf. Idem, “Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes,” Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008.

⁷³ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 97.

⁷⁴ *STb*, Ia, q. 13, a. 1, resp.: “...voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.”

negations uttered about God, since they deny either God's properties or a certain relation of God to creatures. Thus, names derived from remotio (*per remotionem, via remotionis*) are applied to God directly, without any special objections or reservations. Names derived from eminence (*via eminentiae*), however, require many additional, more precise determinations, and it is to the logic of names of this type that Aquinas devotes much space. Aquinas notes that "in the meaning of names, sometimes that from which the name comes is something else than that for which we use it."⁷⁵ This also applies to all names of God. For since it is impossible to know God's essence in this life, and therefore impossible to simply imagine Him, it is also impossible to name Him, since no name applied to Him can come from Him as He is in Himself. Divine names are, in view of this, given to God based on His creatures. Having thus defended the logical possibility of names being applied to God, Aquinas proceeds to explain how these names mean something when what they refer to is an unlimited and ineffable Being, as, being derived from creatures, they inevitably imply a kind of limitation. To solve this problem, Aquinas notes that names carry with them both *res significata* and *modus significandi*.⁷⁶ Some names, such as "being," "good," and the like, although they carry with them a limited *modus significandi*, as they derive from sense experience and are the product of a limited human intellect, in their "inner formal meaning"⁷⁷ they do not imply any limitation. Therefore, names such as these are spoken of God literally; names, therefore, that signify limitation can be applied to God. Finally, Aquinas provides a foundation for the meaning of these terms by distinguishing an intermediate term between univocality and equivocality, namely analogy.⁷⁸ Aquinas circumscribes his theological semantics of the predication of the Divine names with certain conditions.

As noted in the introductory section, for Aquinas, words have both logical and grammatical modes; for the question of the predication of God's names, the

⁷⁵ *STh*, Ia, q. 13, a. 2, ad 2.

⁷⁶ *STh*, Ia, q. 13, a. 3, resp.

⁷⁷ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*, translated by Patrick Cummins, New York: Vail-Ballou Press, Inc., 1950, p. 88.

⁷⁸ *STh*, Ia, q. 13, a. 5. Thomas is indebted to Aristotle for pointing out the relation of "many to one" (*pros hen*), for example, in the juxtaposition of specific goods that are called good in relation to a single idea (*Nicomachean Ethics* 1.6. 1096b 14–29), or in the many different categories, such as time, place, etc., which refer to substance by a certain way of ordering or organization, or refer to relations between similar parts in different animals, which can be seen as having a single function (H. LYTCKENS, *The Analogy between God and the World*, Uppsala: Lundequist, 1953, p. 29–58). St. Thomas accepts this conception of the "pros hen" relation and applies the name of analogy to it, although he often uses the term *proportio* in the sense of just analogy. It should be noted here that Aristotle distinguishes "pros hen" from the meaning of analogy that is his own in *Nicomachean Ethics* 1.6. 1096b 25.

important modes are the concrete and abstract modes, which are logical modes, and it is these modes that Aquinas's Dionysian Divine naming negates. Concrete modes have the advantage of consignifying subsistence, but the disadvantage of consignifying composition; abstract modes have the advantage of consignifying simplicity, but the disadvantage of consignifying inherence. These defects must be negated, and therefore the modes must be negated by means of Divine naming. The semantic triangle presented in the introductory section clearly indicates this relationship that exists between *modi essendi*, *modi intelligendi* and *modi significandi*. The mind both reflects and reproduces the reality it understands: it understands the individual according to the universal *modus intelligendi*,⁷⁹ but this mode of understanding does not correspond to any external thing that is universal. The modes of meaning (*modi significandi*) follow the modes of understanding (*modi intelligendi*).

In the context of the theory of analogy and analogical predication as inherent in the names of God, it is important to note the discussion among terminist logicians regarding analogical terms, specifically the number of terms (*rationes*) involved. Aquinas is not clear on this issue, since at different periods of his work and in his various writings he gives different answers regarding this question: in *De principiis naturae* he speaks of a plurality of *rationes*, in the *Summa theologiae* we are told that neither one *ratio* nor diverse *rationes* are involved, in his commentary on the Sentences, he claims that only one *intentio* is involved which is used in different ways.⁸⁰ Thus, Thomas Aquinas himself seems to have given rise to a heated debate around the problem of analogy, hence the positions with regard to this issue are, both in the past and today, highly divergent.⁸¹ Since a detailed analysis of this issue exceeds the scope and purpose of this presentation, the next

⁷⁹ I owe the comments given in this paragraph to one of the anonymous reviewers of this article.

⁸⁰ Cf. R.E. VARGAS DELLA CAS, *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being*, p. 84–85.

⁸¹ It is commonly said that Aquinas had no developed doctrine of analogy, and certainly no systematic approach to it. Mentions of analogy in Aquinas are always occasional — he invokes analogy to solve specific problems — and for this reason commentators hoping to formulate a Thomistic doctrine of analogy have had much to argue about. There is a very rich literature on analogy, to name just a few titles and names of reputable scholars discussing this issue: D. BURRELL, *Aquinas: God and Action*, London: Routledge and Kegan Paul, 1979; Idem, *Analogy and Philosophical Language*, New Haven: Yale University Press, 1973; R.M. MCINERNEY, *Aquinas and Analogy*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996; B. MONDIN, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, 2nd ed., The Hague: Martinus Nijhoff, 1968; I. WILKS, "Aquinas on Analogy: The Distinction of Many-to-One and One-to-Another," *The Modern Schoolman* 75 (1997), p. 35–53; J.P. HOCHSCHILD, *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's De Nominum Analogia*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010.

section will focus solely on outlining the issue and presenting what seems likely to be Aquinas's solution in relation to the problem of the Divine names.

4.1. *Analogy*

Aquinas mentions analogy in his commentary on Aristotle's *Metaphysics* as one of the logical modes of second intentions⁸² because, like the univocal universal term, it is also one thing that can be said of many:

First, he indicates the different senses in which the term “one” is used; and second (1017a3), the different senses in which the term “many” is used, at *moreover, it is evident*. In regard to the first he does two things. First, he gives the different senses in which things are one from the viewpoint of nature, that is, according to the conditions found in reality; second (1016b31), from the viewpoint of logic, that is, according to the considerations of logic, at *further, some things*.⁸³

The relation of “many to one” (*pros hen*), which Thomas adopts and applies to it the name of analogy, is clearly taken from Aristotle; Aristotle uses this relation in the juxtaposition of specific goods that are called good in relation to a single concept,⁸⁴ or in the many different categories (such as time, place, etc.) that refer to a substance by a certain way of organization, or in the relation between similar parts in different animals that can be considered to have the same function.⁸⁵

Aquinas sees in this method of naming the potential for the seemingly hard-to-solve problem of how finite creatures can give true names to the infinite God,

⁸² Cf. *In I Metaphysics*, lec. 10 [158]. When I cognize a thing, I am in a real relation with the thing cognized and at the same time the thing is in a relation of reason with me. “First and second intentionality express two stages of this relation. First intentionality refers to the relation that a thing has to the mind, while second intentionality indicates the relation that a thing qua cognized has to the mind. Thus, first intentionality involves direct cognition, while second intentionality reflexive cognition. This theory of intentionality has two purposes: first, to de-psychologize the cognitive process and second, to allow the application of Aristotle's table of categories to the sphere of the mental” (F. AMERINI, “Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality,” *Topoi* 41 (2022), p. 159). The function of signifying for Aquinas is the same as for Aristotle, whose main conflict with Plato was their disagreement over ontological realism. Plato (as understood by Aquinas) treated universals as real beings. For Aristotle and Thomas, names signify things as they are known, not as they exist, while Plato turns universal predicates into a metaphysical participation.

⁸³ “Primo ostendit quot modis dicitur unum. Secundo quot modis dicuntur multa, ibi, *palam autem, et quia multa*. Circa primum duo facit. Primo distinguit modos unius naturaliter, idest secundum conditiones in rebus inventas. Secundo vero logice, idest secundum intentiones logicales, ibi, *amplius autem alia et cetera*.” *Sententia libri Metaphysicae*, lib. V, lec. 7 [848].

⁸⁴ Cf. *Nicomachean Ethics*, 1.6. 1096b 14–29.

⁸⁵ Cf. H. LYTTEKENS, *The Analogy between God and the World*, p. 29–58.

since we can only name God as He is known, through His effects.⁸⁶ Aristotle's method, which Aquinas calls "analogy," becomes a way to explain how God and creatures can share the same names. Actually, it is only relevant to God's affirmative perfections, such as "wisdom," "goodness," "life," etc., because negative names or relations do not express what God is *substantialiter*,⁸⁷ if one may say so. Thus, analogy becomes a useful means between the equivocal, on the one hand, which leaves God completely unknown, thus contradicting Christian revelation, and the univocal on the other hand, which deprives God of being truly God.⁸⁸

Analogical predication, therefore, is opposed to univocal and equivocal predication. It becomes obvious that equivocal naming of something does not apply to things in themselves, but rather to things known to the mind. Things become univocal or equivocal to us through our way of cognizing, and thus naming.⁸⁹ The difference between equivocal naming, univocal naming and analogical predication is that in equivocal predication, only the name remains the same, but the meanings and things signified are different, so, for example, the same word "feather" can mean a handwriting implement or a part of a bird's wing. In univocal predication, the name and its meaning are the same for more than one thing, for example, the word "animal" can be univocally referred to both a human and a horse or cat. In analogical predication, however, the name mainly refers to one thing, and, if taken separately, it would be understood to mean that particular thing, but the name can also be used secondarily for other things, as long as it refers to that first thing (*per prius et posterius*).⁹⁰

"But when anything is predicated of many things analogically, it is found in only one of them according to its proper nature, and from this one the rest are

⁸⁶ *STh*, Ia, q. 13, pr.; *ScGent*, I, c. 34, 6.

⁸⁷ *STh*, Ia, q. 13, a. 2.

⁸⁸ *ScGent*, I, c. 34, 1: "...ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum."

⁸⁹ R.M. McINERNEY, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961, p. 68: "If man with his distinctive mode of knowing did not exist, there would be no equivocals, that is things named equivocally." Since analogy is sometimes placed by Aquinas (*STh*, Ia, q. 13, a. 10 ad 4) under the general name of "equivocation," i.e., a way of speaking in which things with a common name differ in the definition of that name (ARISTOTLE, *Categories* 1a 21), it follows that the analogical meaning also refers to things known and named, and not to things independent of the mind. Hence the use of the expression *analogia dicuntur* in parallel with *aequivoca dicuntur* and *univocalia dicuntur* (R.M. McINERNEY, *The Logic of Analogy*, 75 and 77, quoting Thomas's *In XI Metaphysics*, lec. 3).

⁹⁰ The method taken from Aristotle, which Aquinas calls "analogy," becomes a way of explaining how God and creatures can have the same names. Actually, this is only relevant for God's affirmative perfections, such as "wisdom," "goodness," "life," etc., because, as mentioned above, negative names or relations do not express what God is intrinsically in His nature (*STh*, Ia, q. 13, a. 2; cf. *ScGent*, I, c. 34, 1).

denominated.”⁹¹ This is evident in Aquinas’s most frequently invoked example of analogy, which is the use of the word “health.” Here, the primary meaning is “proportion in the four humors” and refers primarily to an animal; nevertheless, health can be attributed to medicine secondarily because it causes, that is, is the cause of health, or to urine, which can be a sign of health in an animal. This example shows a common meaning, but this meaning is not equally shared, as is the case with univocal predication. The meaning is shared in different ways.⁹² Medicine is not something that belongs to the genus of “healthy things;” it is not itself a special case of health. However, it can be called “healthy,” because it is meaningfully related to the genus of healthy things, that is, living bodies. Analogy thus makes it possible to establish semantic links between different genera without denying the boundaries between them or expanding their scope so that they can overlap to some extent. By applying the name “health” to medicine, the meaning of the word “health” does not go beyond its proper application. The analogical meaning of health in relation to medicine (the cause of the health of bodies) includes a reference to the proper meaning of the word.

Generally speaking, analogy is the thesis (and theory) stating that names that are common to creatures and God are spoken of both analogically. At this point, it needs to be emphasized that there is a contemporary tendency to treat analogy merely as an imaginative linguistic tool with no ontological basis;⁹³ however, there are strong arguments that analogy as applied to the divine names is firmly rooted in the metaphysical conception of being as an intelligible aspect within which the world of creatures is positively related to its divine origin.⁹⁴ A similar thought is expressed by Milbank & Pickstock, who unequivocally state that “without ontological guarantee ... [analogy] might be merely equivocal save for human delusion.”⁹⁵ Thus, in Aquinas’s theology, analogy cannot stand alone as a way of talking about God; it necessarily involves certain ontological assumptions.

⁹¹ *STh*, Ia, q. 16, a. 6, resp.

⁹² *In I Sent.* d. 22 q. 1, a. 3, ad 2: “...dicendum quod aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas, univocum vero dividitur secundum diversas differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi.”

⁹³ Burrell, in his *Aquinas: God and Action*, takes a Wittgensteinian turn. For him, *scientia divina* is a “grammar of the divine,” a linguistic game (cf. *Ibidem*, 5 and 17). Referring to the *Tractatus Logico Philosophicus* of early Wittgenstein, Burrell writes: “...properly speaking, nothing can be said of God.” (*Ibidem*, 25). It is so, because “All statements formed of subject and predicate — that is to say, all discourse — will falsify the reality which God is.” (*Ibidem*, 25).

⁹⁴ R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 97.

⁹⁵ J. MILBANK, C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, London: Routledge, 2002, p. 47.

Aquinas offers two different conceptions of analogy. One of them, the more commonly referred to and recognized, views analogy as a kind of relationship between different uses of a word. In this case, analogy is a linguistic phenomenon situated between two other linguistic phenomena, univocalness and equivocality, as noted above. The other type of analogy is the analogy of proportionality, which is related to Aquinas's metaphysical doctrine.⁹⁶

It follows, then, from what has been said (ch. 32–33) that those things which are said of God and other things are predicated neither univocally nor equivocally, but analogically, that is, according to an order or relation to some one thing. This happens in two ways. First, according as many things have a relation to some one thing: thus in relation to the one health, an animal is said to be 'healthy' as its subject, medicine as effective thereof, food as preserving it, and urine as its sign. Second, according as an order or relation of two things may be observed not to some other thing, but to one of them. Thus being is said of substance and accident insofar as accident bears a relation to substance, and not as though substance and accident were referred to a third thing. Accordingly, such names are not said of God and other things analogically in the first way, for it would be necessary to suppose something prior to God, but in the second way.⁹⁷

Here, Thomas pinpoints the existence of two kinds of analogy: one when many things have a relation to one thing (*multa ad unum*), and the other when there is a relation of one thing to another (*unum ad alterum*). The former type of relation was identified by Cajetan as the so-called "analogy of attribution," which would correspond most generally to semantic analogy. In the "analogy of attribution," a univocal term has a different relationship to each of its analogates. According to Cajetan, the common term "healthy" has unequal relations with animal, urine and medicine, respectively, which share the predicate; this leads him to conclude that the analogical term of this type can only be used externally, since there is no univocality as far as the *res significata* is concerned.⁹⁸ Thus, in this type of analogy,

⁹⁶ *STh*, Ia, q. 13, a. 5 resp. The same distinction can be found in *De Potentia*, q. 7, a. 7.

⁹⁷ *ScGent*, I, c. 34: "Sic igitur ex dictis relinquatur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo."

⁹⁸ Cf. T. DE VIO CAJETAN, *The Analogy of Names, and the Concept of Being*, translated by Edward

it is justified to apply the term “healthy” to these three things; however, this type of analogy does not apply to names pertaining to God and other beings, “since one would have to assume that there is something prior to God.”⁹⁹ That leaves the second way of analogical predication, the analogy of proportionality. The analogy of proportionality provides an explanation of the proper relationship between God and creation from the metaphysical standpoint. We find this metaphysical aspect in naming God in Aquinas’s commentary on the Areopagite’s *Divine Names*: “For of God also we say this rightly, and He is praised on the basis of the universe of existing things according to the proportion of all things of which He is the cause.”¹⁰⁰

In the quoted text of Pseudo-Dionysius, several elements draw attention: (i) God is the creator of the world and the author of its organization, (ii) the term “proportion” determining the relation of the Creator to the creature supposes some kind of similarity between the two, (iii) the Latin translation of John the Sarracen renders the Greek term ἀναλογία as *proportio*, which suggests that both the Areopagite and the translator diagnosed the kind of relation between the categorical and transcendental domains as proportionality. The concept of analogy, therefore, as applied to the predication of the divine names seems to be closely related to the fundamental distinction between the domain of categories and the transcendent domain. The inadequacy of the categorical limitation of creation in relation to God, who is an extra-categorical reality, indicates that the only possibility of predicating about God is some formula of proportionality, or to be more precise, the analogy of proportionality. This distinction between categorical and extra-categorical (*extra omne genus*) also implies a positive relationship: God is the supreme principle of all things contained in the various genera. This causal relationship forms the basis for the analogical naming of God based on creatures. “Thus whatever is said of God and creatures, is said according to the relation of a creature to God as its principle and cause, wherein all perfections of things pre-exist excellently.”¹⁰¹ Analogy, then, aims to articulate the commonality (and unity) of effect and cause: an effect is variously the same as its cause (precisely

A. Bushinski and Henry J. Koren, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009, p. 15–23 [par. 8–22]. Joshua P. Hochschild calls this type of analogy, i.e., described by Cajetan as the analogy of attribution, the associative or linguistic analogy. Cf. Idem, “Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change his Mind about Analogy?” *The Thomist* 77/4 (October 2013), p. 531–558.

⁹⁹ *ScGent*, I, c. 34.

¹⁰⁰ *DeDivNom*, textus Dionysii, c. VII, lec. 4 [323] (p. 273): Καὶ γὰρ ταῦτα ὁρθῶς περὶ θεοῦ λέγομεν καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν ὣν ἐστὶν αἷτιος [“Et enim et hoc recte de Deo dicimus et ex existentibus universis laudatur secundum proportionem omnium quorum est causa.”]

¹⁰¹ *STh*, I, q. 13, a. 5: “Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est

insofar as it is a being). If we formulate judgments about God (realizing the second operation of the intellect according to Aristotle's *On Interpretation*), then our *modus significandi* based on our limited ratio admittedly does not adequately capture the unlimited *res significata* (God); nevertheless, it is able to predicate the *perfectiones* recognized in the categorical reality about God proportionally, precisely by the analogy of proportion. Aquinas makes it clear that both the analogy of many to one (*multum ad unum*) and the analogy of one to another (*unum ad alterum*) are aspects of the analogy of attribution.¹⁰² For example, medicine and food are analogically called healthy with respect to the health of an animal (*multum ad unum*); but if we narrow the example to one analogon and the main analogate, saying that the medicine and the animal are called "healthy," we have *unum ad alterum*. In other words, there is no third thing to which the two refer.

The names that Thomas analyzes fall into the category of affirmative names, i.e., those that carry some positive content about God, such as "good," "wise," "life," etc. Aquinas assumes that not all names spoken about God can be relative or negative, because then God would disappear behind the veil of his transcendence. Thus, there is a distinction between *res* (God) and *ratio*, that is, our imperfect cognition, in which God is represented far imperfectly; nevertheless, the kernel of Thomas's reasoning for rejecting the radical *via negativa* and accepting the possibility of positive language concerning God is to uphold the nature of intelligible language about God, which would otherwise be cancelled. Names such as "wise," "good," and "life" are properly (*proprie*) spoken of God, at least in terms of what they signify (*res significata*), and not in terms of the categorical manner in which they signify (*modus significandi*). What is signified by the name "good" or by the name "life," i.e. perfection, is to be truly present in God.¹⁰³

From the viewpoint of *modus significandi*, on the other hand, names are spoken first and properly about creatures, from which they are secondarily transferred to God. In this sense, names cannot be spoken about God other than in an improper and derivative manner, since their *modus significandi* corresponds to how the signified perfections exist in the creatures. However, from the viewpoint of what the names signify, i.e. the perfections themselves, they properly belong to God, even more than to the creatures, and are applied primarily to Him.¹⁰⁴

aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones."

¹⁰² I present this understanding of the *multum ad unum* and *unum ad alterum* analogies as aspects of the analogy of attribution thanks to an anonymous reviewer of this paper.

¹⁰³ Cf. R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 105–106.

¹⁰⁴ *STh*, I, q. 13, a. 3: "Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, *proprie* competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero

This typically scholastic way of distinguishing aspects (*in quantum*) reveals two sides of the movement between effect and cause: in the order of naming, we pass from creatures to God, applying to God the names that *per prius* belong to creatures. On the other hand, in the order of things, signified perfections pass from God to creatures and therefore belong *per prius* to God. With regard to the *modus significandi*, the name is spoken first in relation to the creatures and only secondarily to God; but the signifying reality (*res significata*) exists first and foremost in God, from whom it comes secondarily to His creatures.

The *ordo rerum* in this case is the exact reversal of the *ordo nominis*. In the process of naming, we move from effect to cause, from creatures to God. But in the process of creation itself, perfections pass from God to creatures. It should be noted here that this is not simply a matter of two separate orders standing side by side, the *ordo rerum* and the *ordo nominis*. It is within the framework of the *ordo nominis*, moving from effect to cause, that the inverted order must be taken into account with regard to the *res* that is signified by names. The reversal of order — as Rudi A. te Velde correctly points out — must be expressed by denying God a name in terms of His creative *modus significandi*, along with affirming that name in terms of His *res significata*.¹⁰⁵ The process of naming proceeds from effect to cause; thus, it begins with an inverted order in which the cause is not yet treated as a cause, and thus the name-giver does not yet realize that the order of naming is in fact an inverted order. The reversal is now accomplished by means of the threefold Dionysian path: God is wise, not in the sense in which a creature is said to be wise, but in the sense that the wisdom to be found in creatures pre-exists in God as the cause.

This reversal is crucial to understanding analogy as applied to the divine names, since Thomas intends to explain by analogy what happens to the meaning of the names when they are conveyed by the threefold way of causation, remotion and eminence (or *excessus*). This procedure ensures that certain names signify God *substantialiter* and pertain to Him *proprie*. In God there really is wisdom, life, goodness and so on, but not as multiple separate attributes, but as identical to His simple essence; it is God who is the cause of all being, and all being remains in relation to Him in the manner of effect to cause. This causal relationship, expounded at the beginning of Aquinas's account in the first part of the *via*, is therefore the basis for the analogy of God's names. In this way, every perfection pre-exists in God, and all names are uttered about God, having been subjected to the appropriate *via triplex* procedure, namely by analogy of

ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit."

¹⁰⁵ Cf. R.A. TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 107.

proportion. The nucleus of this relationship from the ontological side is the principle of participation, i.e., the origin of the creature and its participation in the likeness (*similitudo*) of God's nature.

At the end of this section, it should be emphasized that the analogy *unum ad alterum* and the analogy *multa ad unum* appear in reality to be two perspectives or aspects of the analogy of attribution, which is due to the fact that the unity between the *rationes* or terms involved has stronger grounds than just their sharing of a single *res significata*. Aquinas makes it clear that the only thing that serves as a key for the *rationes* involved in analogical predication is not the nature signified, but the *ratio* according to which the term is predicated in the first place (*per prius*). Speaking of terms that are predicated analogically about many, Aquinas points out that a term of this kind must be predicated primarily about what is contained in the definition or *ratio* of the thing about which the term is predicated secondarily.¹⁰⁶ Therefore, the *ratio* according to which a term is predicated primarily must be contained in the *ratio* according to which the term is predicated secondarily. "The reason the 'primary ratio' is contained into the 'secondary rationes' is that the secondary rationes are the result of some qualification to the primary ratio."¹⁰⁷

4.2. *Being and Predication*

There is a twofold operation of the intellect, as the Philosopher says in *On the Soul*.¹⁰⁸ One is the understanding of simple objects, that is, the operation by which the intellect apprehends just the essence of a thing alone. The other is the operation of composing and dividing. There is also a third operation, that of reasoning, by which reason proceeds from what is known to the investigation of things that are unknown.¹⁰⁹

As is clear from the testimony of Thomas, citing Aristotle, analogy in this distinction is that function of the intellect which is responsible for the formulation of judgments (*iudicium*), that is, "it is an operation of the intellect that consists in

¹⁰⁶ Cf. *STh*, I, q. 13, a. 6: "Thus, for instance, healthy applied to animals comes into the definition of healthy applied to medicine, which is called healthy as being the cause of health in the animal;" (sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali).

¹⁰⁷ R.E. VARGAS DELLA CAS, *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being*, p. 86.

¹⁰⁸ *De anima* 6: 430a 26.

¹⁰⁹ *In Peri hermeneias*, l. I, lec. 1, pr., [1]: "Sicut Philosophus dicit in III De anima, duplex est operatio intellectus: una quidem quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in se ipsa; alia est autem operatio intellectus componentis et dividensis; additur autem et tertia operatio ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum." Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/ Peri.Bk1>.

assembling and separating.” True judgments, in turn, are based on the correspondence (*adequatio*) between sentences and reality,¹¹⁰ which is why the word “truth” means “truth known”¹¹¹ by the intellect. If truth is to be “cognized,” it must be based on extra-mental reality, which is consistent with Aristotle’s principle that logic as such is based on being, not just language. Thomas, referring to Aristotle’s *Metaphysics*, explicitly states: “Wherefore the first indemonstrable principle is that *the same thing cannot be affirmed and denied at the same time*, which is based on the notion of *being* and *not-being*: and on this principle all others are based, as is stated in *Metaph.* iv, text. 9.”¹¹²

Thus, within the first operation of intellect, “being” is the first concept of intellect;¹¹³ “first” not only means temporally first, but logically first. Logic thus participates in being. Nine of the Aristotelian categories referred to as “various modes of being” are attributed to *ousia*, the principal understanding of being; the third of these categories is the relation to which grammar is subsumed. Thus, it can be assumed that the ontological presupposition of logical analogy is participation;¹¹⁴ universals participate in the subjects of which they are predicates, and these in turn participate in God.¹¹⁵

Therefore, in the special case of the divine names, analogical predication, although it is formally the intention of the second tier, presupposes the ontic likeness of the creature to the Creator.¹¹⁶ Following this line of reasoning, one can assume that names as abstractions from effects derive from the imitation of these names (or rather concepts) and properties (such as “wisdom,” “goodness,” “being”) in God Himself. Aquinas, in his *Commentary on Peter Lombard’s Sentences*, makes clear the status of creation and its relation to the Creator:

¹¹⁰ *STh*, Ia, q. 16, a. 2, resp.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *STh*, Ia IIae, q. 94, a. 2, resp. This distinction made by Thomas between the “being” of reality and the “being” of the truth of judgment, which is based on the initial “being” of reality, is also pointed out by Gregory P. Rocca when he writes: “The actuality of the real, which the verb *to be* primarily signifies, is always presented throughout his works as the foundation and cause of the secondary meaning of *to be*, the truth of the proposition.” Idem, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004, p. 164.

¹¹³ *Sententia super Metaphisica* IV, lec. 6 [605].

¹¹⁴ Cf. B. MONDIN, *The principle of analogy*, p. 65–66.

¹¹⁵ Cf. A.P. DARLEY, “Predication or Participation?” Here, I follow the argumentation of this author, which I find quite convincing.

¹¹⁶ *In I Sent.*, d. 24. q. 1. a. 1, ad 4: “quamvis Deus et creatura non convenient in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt.”

The Creator and the created are traced back to something one not with a community of univocation, but one with a community of analogy. Now, such a community can occur in two ways: either due to certain things participating in something, one as prior and posterior, as potency and act participate in the account of being, and likewise substance and accident; or due to one thing receiving its existence and account from the other, and this is the analogy of what is created with its Creator. For what is created has existence only insofar as it comes from the first being, which is why it is called a *being* only insofar as it is an imitation of the first being. And so it is with *wisdom* and all other things that are said of what is created.¹¹⁷

Philosophically, this position is reflected in the formula *omne agens agit simile sibi*,¹¹⁸ which means that a cause produces effects according to its nature. Effects exist prior within their cause, because for Aquinas the essence of efficient causality is to produce effects in the likeness of the cause. All being has its origin in God; our intellect, insofar as it apprehends that being, agrees with the thing cognized, i.e., the being apprehended in cognition, and so it predicates truth. Analogy, therefore, is a theory of formulating judgments that finds its metaphysical justification in the “community of analogy” of the Creator and the creature that participates in His nature.

CONCLUSIONS

(1) Analogy is primarily a matter of using concepts to formulate judgments, i.e., true statements; analogy arises as a second intention of the mind (*intentio secunda*); the doctrine of analogy extends the doctrine of modes of signification (*modi significandi*); analogy provides the means by which we transcend the limits of the imperfect *modi significandi* of the terms we use; and it is only in the context of the discussion about the Divine names that the doctrine of *modus significandi* and the theory of analogy connect in Aquinas.¹¹⁹

¹¹⁷ *In I Sent.*, pr. q. 1, a. 2 ad 2: “Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse duplex. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit; et talis est analogia creaturae ad Creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.” Accessed January 6, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/Sent.I.Pr.Q1.A2.Rep1>.

¹¹⁸ *De Potentia*, 2, 2; 7, 5; *ScGent*, II, 21, 8; 22, 5; 40, 2; 43, 8; *STh*, 1a, 5.

¹¹⁹ R.E. VARGAS DELLA CAS, *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being*, p. 87.

(2) Thomas makes a clear distinction between the order of cognition and the order of being. This distinction eliminates the contradiction between the ontological coincidence of the divine names with *res significata* — which refer to God literally and in a primary way, and to creatures secondarily by participation — and the epistemological path of ascent from names drawn from creatures as from things we know and name first, *per prius et posterius*, which are then abstracted and applied analogically to God. Aquinas makes this distinction clear: “In this second mode of analogical predication, the order according to name and according to reality is sometimes the same and sometimes not...”¹²⁰ With regard to the Divine names, unlike in other cases in which a term has different meanings that contain the same *res significata*, the different meanings of an analogous term are not the result of changes in the way *res significata* is signified. “The reason an analogous term retains its mode of signification throughout its various significations is that the secondary significations share in the conception primarily signified, and it is the primary conception that sets the mode of signification of the term.”¹²¹

(3) Aquinas here follows Aristotle’s epistemology rather than that of Plato; for Plato, true knowledge is participation (*methexis*) in ideas, while for Aristotle, *universale* is the predicate that is abstracted from prior sense experience.

(4) Names signify concepts in the mind that refer to things in the world; words (*modus significandi*) imperfectly signify true perfections in God (*res significata*), even to the extent that divine perfections are models that the human way of naming imitates. The identity of these two orders results in Platonism, whereas the result of the divergence of these orders is nominalism; Thomas, representing moderate realism, follows the middle way, which emphasizes the analogical order of cognition based on the order of being. The descriptions of analogy that Aquinas’s texts provide tend to call it an analogy of meaning; nevertheless, this meaning is rooted in the reality of what he is talking about.¹²² The theological basis for this in Aquinas is found in the *imago Dei*, which results in a certain (and imperfect) correspondence (*adequatio*) between thought and reality. In conclusion, the logic of analogy still requires metaphysical presuppositions, and in the special case of divine perfections, Aquinas justifies analogical predications on the basis of the creature’s ontological participation in the Creator.¹²³

¹²⁰ *ScGent*, I, c. 34: “In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem.”

¹²¹ R.E. VARGAS DELLA CAS, *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being*, p. 87–88.

¹²² Cf. A.P. DARLEY, “Predication or Participation?”

¹²³ *STb*, Ia, q. 93, a. 4, resp.: “...cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura

Within God himself, according to Aquinas's teaching on simplicity, logic and being are not two separate things, for God is His own essence.¹²⁴ Although in the present life human beings may only know this simple God through a *modus significandi* that is complex and different from the *res significata* of God in Himself,¹²⁵ and although for human beings existence and essence will never be identical,¹²⁶ there remains for the believer the extraordinary epistemological hope¹²⁷ that God will be known in His *quidditas* in the life to come, according to Aquinas's understanding (departing from Pseudo-Dionysius) of the passages of Sacred Scripture.¹²⁸ This requires a full eschatological culmination of this participation in the Divine nature, by which God so transforms and indwells the intellect of the redeemed that their knowledge becomes like His own: "When a created intellect sees the essence of God, the very essence of God becomes the intelligible form of the intellect."¹²⁹

* * *

ACKNOWLEDGEMENTS. I wish to express here my sincere gratitude to the anonymous reviewers and the Editorial Board of the journal for their valuable comments and suggestions. Unquestionably, the responsibility for any mistakes or misunderstandings is entirely my own.

BIBLIOGRAPHY

I. THOMAS AQUINAS'S WORKS

Commentary on Metaphysics, Books I–VI, translated by John P. Rowan, volume 50 [of the] Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas [the Latin text

Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae."

¹²⁴ *STh*, Ia, q. 3, a. 3, resp.

¹²⁵ *STh*, Ia, q. 13, a. 12.

¹²⁶ *STh*, Ia, q. 12, a. 4, resp.

¹²⁷ Cf. A.P. DARLEY, "Predication or Participation?"

¹²⁸ Cf. e.g., 1 Cor 13:12; 1 Jn 3:2.

¹²⁹ *STh*, Ia, q. 12, a. 5, resp.: "Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus."

- based on the 1950 Marietti edition, transcribed by Roberto Busa SJ, and revised by the Aquinas Institute], Green Bay, WI: Aquinas Institute, Inc., 2020.
- Commentary on the Sentences*, Book I, Distinctions 1–20, translated by Christopher Decaen, volume 1 [of the] Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas [the Latin text based on the 1858 Parma Edition, transcribed by Roberto Busa SJ], Green Bay, WI: Aquinas Institute, Inc., 2025.
- Commentary on the Sentences*, Book IV, Distinctions 1–13., translated by Beth Mortensen, volume 7 [of the] Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas [the Latin text based on the 1858 Parma Edition, transcribed by Roberto Busa SJ], Green Bay, WI: Aquinas Institute, Inc., 2018.
- “De Angelis seu De Substantiis Separatis. On Angels, or on Separated Substances,” *Opuscula I: Treatises*, translated by Cyril Vollert, Robert T. Miller, R.A. Kocourek, Francis J. Lescoe, and Gerald B. Phelan [the Latin text based on the Leonine Edition (1968), edited by the Aquinas Institute], volume 55 [of the] Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, p. 286–356, Green Bay, WI: Aquinas Institute, Inc., 2018.
- Disputed Questions On the Power of God*, translated by Laurence Shapcote, translation revised by the Aquinas Institute, Volume 25 [of the] Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas [the Latin text based on the 1953 Marietti edition, transcribed by Roberto Busa SJ, and revised by the Aquinas Institute], Green Bay, WI: Aquinas Institute, Inc., 2024.
- Expositio libri Boetii de Ebdomadibus. Exposition of Boethius's Hebdomads*, translated by Rose E. Brennan et al. [the Latin text based on the Leonine Edition (1992), edited by the Aquinas Institute; planned as part of *Other Commentaries*, i.e., the Volume 59 of the Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas — to be printed in September 2026], accessed February 5, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/DeHeb>.
- In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Cura et studio fr. Ceslai Pera, cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali prof. Caroli Mazzantini. Taurini: Marietti, 1950.
- In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio. Commentary on the Book On the Divine Names of Blessed Denys*, translated by Urban Hannon [planned as part of *Other Commentaries*, i.e., the Volume 59 of the Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas — to be printed in September 2026], accessed February 5, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/DeDivNom>.
- Quaestiones Disputate De veritate. Disputed Questions on Truth*, translated by Robert Mulligan, James McGlynn and Evagrius Hayden [the Latin text based on the Leonine Edition (1970, 1972, 1973), transcribed by Roberto Busa SJ and edited by the Aquinas Institute; planned as Volumes 23 and 24 of the Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas — to be printed in December 2025], accessed February 5, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/QDeVer>.
- Summa Contra Gentiles*, Books I–II, translated by Laurence Shapcote, volume 11 [of

the] Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas [the Latin text based on the Leonine editions of 1918, 1926, and 1930, with small corrections in the 1961 Marietti edition, revised and edited by the Aquinas Institute], Green Bay, WI: Aquinas Institute, Inc., 2018.

Summa Theologiae, Prima Pars, 1–49, translated by Laurence Shapcote, volume 13 [of the] Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas [the Latin text based on the Leonine Edition, revised by the Aquinas Institute], Green Bay, WI: Aquinas Institute, Inc., 2018.

Super Boetium De Trinitate. Commentary on the De Trinitate of Boethius, translated by Rose E. Brennan (Introduction, Preface, and Questions 1–4), and Armand Mauer (Questions 5 and 6) [the Latin text based on Bruno Decker's edition, Leiden 1959, transcribed by Roberto Busa SJ and edited by the Aquinas Institute; planned as part of *Other Commentaries*, i.e., the Volume 59 of the Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas — to be printed in September 2026], accessed February 5, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/DeTrin>.

Super librum De causis expositio. Commentary on the Book of Causes, translated by Rose E. Brennan et al. [the Latin text based on the Saffrey edition (1954), transcribed by Roberto Busa SJ and edited by the Aquinas Institute; planned as part of *Other Commentaries*, i.e., the Volume 59 of the Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas — to be printed in September 2026], accessed February 5, 2025, <https://aquinas.cc/la/en/LibCaus>.

2. THOMAS AQUINAS'S TEXTS ONLINE

<https://www.corpusthomicum.org>

<https://www.aquinasinstitute.org/aquinas-opera-omnia>

3. SCHOLARLY WORKS

AMERINI, FABRIZIO, *Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality*, *Topoi* 41 (2022), p. 159–169.

BOCHEŃSKI, JÓZEF, *Zarys historii filozofii*, Kraków: Philed, 1993.

BURRELL, DAVID, *Aquinas: God and Action*, London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

DARLEY, ALAN P., "Predication or Participation? What Is the Nature of Aquinas' Doctrine of Analogy?" *Heythrop Journal* 57/2 (2016), p. 312–324.

DOOLAN, GREGORY T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008.

DOOLAN, GREGORY T., "Aquinas on esse subsistens and the third mode of participation," *The Thomist* 82 (2018), p. 611–642.

DOOLAN, GREGORY T., "Aquinas on 'The Good' as the Principal Name of God: An Aristotelian Reading of Dionysius." *Analogia* 18–20 (2023), p. 7–32

GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALD, *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*, Translated by Patrick Cummins, New York: Vail-Ballou Press, Inc., 1950.

- HANKEY, WAYNE J., "The Concord of Aristotle, Proclus, the Liber de Causis & Blessed Dionysius in Thomas Aquinas, Student of Albertus Magnus." *Dionysius* 34 (2016), p. 137–209.
- HANKEY, WAYNE J., "Aquinas' doctrine of God between ontology and henology." Colloque La philosophie et la question de Dieu. Histoire, développement, perspectives, Université Laval les 10, 11 et 12 avril 2003 (dans le cadre des grands colloques organisés par Yves-Charles Zarka, du CNRS, Paris), accessed February 5, 2024, https://www.academia.edu/11753928/Aquinas_doctrine_of_God_between_ontology_and_henology.
- HANKEY, WAYNE J., *Aquinas's Neoplatonism in the Summa Theologiae on God: A Short Introduction*, South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2019.
- HOCHSCHILD, JOSHUA P., "Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind about Analogy?" *The Thomist* 77/4 (October 2013), p. 531–558.
- HOCHSCHILD, JOSHUA P., *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's De Nominum Analogia*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010.
- LYTTKENS, HAMPUS, *The Analogy between God and the World*, Uppsala: Lundequist, 1953.
- MCINERNEY, RALPH M., *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.
- MONDIN, BATTISTA, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- MONTAGNES, BERNARD, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas* [1963], translated by Edward M. Macierowski, translation reviewed and corrected by Pol Vandavelde, edited with revisions by Andrew Tallon, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2004.
- O'ROURKE, FRAN, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden: Brill, 1992.
- ROCCA, GREGORY P., *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004.
- VARGAS DELLA CAS, ROSA E., *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being: The Role of Judgement in Light of Thirteenth-Century Semantics*, dissertation, Milwaukee, WI: Marquette University, 2013.
- VELDE, RUDI A. TE, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate, 2006.
- VELDE, RUDI A. TE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1995.
- VIO CAJETAN, TOMMASO DE, *The Analogy of Names, and the Concept of Being*, translated by Edward A. Bushinski in collaboration with Henry J. Koren [1953], Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2009.

NAMING THE INEFFABLE: ST. THOMAS AQUINAS'S TEACHING ON THE DIVINE NAMES

SUMMARY

The key issue of this paper is the question of whether we can formulate affirmative (positive) judgments about God. This issue is rooted in the assertions of Aquinas himself, who says that we can know that God is (*an sit*), but we do not know what He is (*quid sit*). Although St. Thomas draws considerably on the legacy of Neoplatonic thought, he clearly modifies it and introduces his own solutions to certain issues in defiance of Platonic and Neoplatonic “orthodoxy.” The general thesis of this article is that Aquinas seeks to rework Neoplatonic content by applying to it Aristotelian instrumentarium. More detailed analysis concerns the divine names, which Thomas discusses in q. 13 of his theological *Summa* and in his *Exposition* on *The Divine Names* by Pseudo-Dionysius the Areopagite, where this problem not only receives a profound interpretation in terms of semantics, but above all in terms of metaphysics. Aquinas, therefore, incorporates some elements of Neoplatonism into his teaching, but modifies them guided by at least three criteria: (i) the requirement of orthodoxy (in line with the professed religion), (ii) the accepted standards of the “modern science” of the time i.e. the paradigm of the Aristotelian theory of science, (iii) the condition of the coherence of the system, which requires the system to be free from logical contradictions. Thomas’s modifications arise in general from his objective, which is divergent from that of Dionysius, and from the method adopted by Thomas in explaining philosophical and theological problems. The goal for the Areopagite is mystical union with God, while for Thomas it is instruction in, and explanation of, the *sacra doctrina*, i.e. the body of human knowledge concerning the revelation (*DeDivNom*, pr.); Thomas’s method aims at greater precision in speaking and explaining the “sacred doctrine” using Aristotelian instrumentarium. Therefore, (i) he introduces the distinction into *res significata* and *modus significandi* in order to depart from the Platonic language of Dionysius, which is full of contradictions (God is “being” and “non-being,” is “beyond being,” etc.); (ii) predication in Thomas is not merely *causaliter* as in Dionysius, but also *substantialiter*, which makes it possible, when speaking of divine *perfectiones*, to determine them as belonging to God in a primary and substantial sense, and not merely as the cause of all perfection in the world; (iii) Aquinas highlights the ontic relation of the

creatures' dependence on God, determining this set of relations in accordance with the Areopagite as participation, but introduces analogy (of proportionality) as the way one can predicate about such relations; analogy is thus the way of predicating, but *cum fundamento in re*.

KEYWORDS: predication, analogy, participation, Neoplatonism

SŁOWA KLUCZE: predykacja, analogia, uczestnictwo, neoplatonizm

Robert Plich OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków
<https://orcid.org/0000-0002-9697-1623>

CZY WINĘ ZA ŚMIERĆ CHRYSTUSA PONOSI BÓG OJCIEC I SAM CHRYSTUS?

REFLEKSJA W ŚWIETLE SOTERIOLOGII
I TEORII LUDZKIEGO DZIAŁANIA
ŚW. TOMASZA Z AKWINU

I. WPROWADZENIE

Krzyż Jezusa Chrystusa, czyli Jego męka i śmierć, był sposobem, w jaki dokonało się zabawienie rodzaju ludzkiego, a zatem stanowił narzędzie zbawienia. Nie stał się jednak narzędziem zbawienia przypadkowo, niejako w ostatniej chwili, lecz był od dawna zapowiadany przez proroków posłanych przez Boga. W związku z tym łatwo odnieść wrażenie, że był w jakiś sposób zaplanowany przez Boga, a zatem przez Niego chciany. Jezus celowo przecież został wydany na śmierć jako niewinny człowiek, aby stać się ofiarą przebłagalną i w ten sposób odkupić winy rodzaju ludzkiego. W Chrystusie natura ludzka była zjednoczona z naturą boską w unii hipostatycznej w boskiej Osobie Słowa. Zgodnie z dogmatem Kościoła ogłoszonym na Soborze Chalcedońskim w 451 roku, Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, mającym duszę rozumną i ciało¹. Jednocześnie Chrystus jest człowiekiem najbardziej niewinnym, był przecież „doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu”². Tymczasem w Piśmie Świętym czytamy o Bogu, że „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał”³. Chrystus zaś, czyniąc aluzję do

¹ Por. SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451 r.), *Definicja wiary*, 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 222–223.

² Hbr 4,15.

³ Rz 8,32.

swojej śmierci i zmartwychwstania, wyraźnie powiedział o oddawaniu swojego życia: „Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać”⁴. Rozmyślne powodowanie męki i śmierci niewinnej istoty ludzkiej oraz rozmyślny współudział w takim czynie jest przecież czynem wewnętrznie złym, który jest zabroniony przez absolutny zakaz moralny, co stanowi przedmiot oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego⁵. W związku z tym dla kogoś, kto ceni sobie rzetelne i krytyczne myślenie oraz spójną, uporządkowaną syntezę teologiczną i doktrynę Kościoła, nasuwa się pytanie o to, czy Bóg Ojciec i Chrystus rzeczywiście chcieli męki i śmierci Chrystusa, a jeśli tak, to jak należy to rozumieć, aby uniknąć przypisywania im czynu wewnętrznie złego i spowodowanej nim moralnej winy. Przypisywanie moralnego zła Bogu byłoby przecież bluźnierstwem, gdyż stanowiłoby orzekanie o Bogu tego, co Mu nie przystoi⁶. Jak zatem tego uniknąć i pogodzić Boże pragnienie męki i śmierci absolutnie niewinnego człowieka, jakim był Chrystus, z prawdą, że Bóg jest dobry i że zawsze chce tylko dobra i zawsze czyni tylko dobro?

Pogodzenie dobroci Boga z Jego pragnieniem męki i śmierci Chrystusa stanowi dla nas problem, ponieważ takie pragnienie oceniamy jako złe. Zostaliśmy bowiem stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, i w związku z tym wydaje się nam, że istnieje jakaś analogia pomiędzy orzekaniem o pragnieniach i czynach ludzkich a orzekaniem o pragnieniach i czynach boskich. Skoro ludzkie pragnienia i czyny mają swoją jakość moralną, to przez analogię mamy skłonność przypisywania podobnej jakości także pragnieniom i czynom boskim, np. twierdząc, że Bóg zawsze chce i postępuje dobrze. Pytając o moralność pragnień i czynów boskich, stawiamy także pytanie o to, jak dalece rozciąga się analogia pomiędzy Bogiem a ludźmi pod względem moralnej jakości ich chcenia i działania. Zadając to pytanie, należy bowiem pamiętać, że człowiek nigdy

⁴J 10,18.

⁵Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, instrukcja *Donum vitae*, Wstęp, 5; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2258, 2261; JAN PAWEŁ II, encyklika *Evangelium vitae*, 57, 62, zob. także św. TOMASZ z AKWINU, *Summa Theologiae*, II–II, q. 64, a. 6 (odtąd: ST). Odnośnie do nauczania o czynach wewnętrznie złych — por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, 79–83, 90, 96; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 27; PAWEŁ VI, *Przemówienie do członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, AAS 59 (1967), s. 961; tegoż, Encyklika *Humanae vitae*, 14; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 17; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1753, 1755–1756, 1761. Zob. także św. AUGUSTYN, *Contra mendacium*, VII, 18; św. TOMASZ z AKWINU, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 2, l. 7, n. 11 (n. 329); tegoż, *Quaestiones de quodlibet*, IX, q. 7, a. 2; tegoż, *De malo*, q. 15, a. 1, ad 5; ST, II–II, q. 64, a. 5, ad 3, q. 110, a. 3 co., ad 4, q. 154, a. 8; III, q. 68, a. 11, arg. 3 — ad 3; tegoż, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta: Opuscula theologica*, II, 1168.

⁶Por. ST, II–II, q. 13, a. 1, co.

nie jest sędzią Boga ani nawet Jego partnerem, aby mógł się z Nim spierać⁷. Wprawdzie niektórym ludziom czasem wydaje się, że „sposób postępowania Pana nie jest słuszny”⁸, ale osądzają oni wówczas negatywnie działanie Boga z perspektywy ich ludzkich ograniczonych możliwości poznawczych, kierując się głównie swymi osobistymi korzyściami.

Niezależnie więc od tego, jak moralnie osądzamy wydanie Chrystusa na mękę i śmierć przez Boga Ojca i przez samego Chrystusa, to każdy taki osąd jest jednocześnie powodem do oceny rozumowania moralnego, na podstawie którego został on sformułowany. W wierze przyjmujemy z autorytetu objawienia twierdzenie, że Bóg jest dobry i że zawsze czyni tylko dobro, jednak nie jest bez znaczenia, w jaki sposób uzasadnia się to twierdzenie. Brak winy Boga Ojca i Chrystusa za mękę i śmierć Chrystusa może być wnioskiem, który formalnie poprawnie wynika z przyjętych przesłanek. Jednak na gruncie chrześcijańskiej wiary i moralności niektóre przesłanki mogą okazać się kontrowersyjne.

W związku z tym celem niniejszej pracy jest ukazanie, jak w świetle teologii św. Tomasza z Akwinu i nauki Kościoła można rozumieć działania Boga Ojca i Chrystusa, skutkujące zaplanowaną przez Nich męką i śmiercią Chrystusa, oraz jak takie rozumienie wpływa na ocenę moralną tych działań. Rozpoczniemy od przedstawienia pewnych trudności w przypisywaniu Bogu jakości moralnych i wskażemy na granice analogii między moralnością czynów ludzkich i moralnością czynów boskich. Następnie odrzucimy pewne możliwości usprawiedliwienia Boga Ojca i Jego Syna, które wydają się dość jasne i spójne, ale wynikają z problematycznych założeń lub prowadzą do kontrowersyjnych wniosków, niemożliwych do przyjęcia na gruncie wiary i moralności katolickiej. W dalszej części pracy omówimy zaadaptowany przez św. Tomasza soteriologiczny model zadośćuczynienia, który został wypracowany przez św. Anzelma z Canterbury i wykorzystany w sformułowaniu doktryny Kościoła, wskazując na pewne charakterystyczne elementy tego modelu, istotne dla oceny moralnej działania Boga Ojca i Chrystusa. Przedstawimy zatem racje, ze względu na które zadośćuczynienie za grzechy dokonało się przez mękę i śmierć Chrystusa. Ukażemy także istotną rolę rozróżnienia między karą a zadośćuczynieniem, pozwalającego na uniknięcie pułapki koncepcji substytucji karnej, w której świetle działanie Boga Ojca ujawnia pewne znamiona okrucieństwa i budzi zrozumiałe moralnie negatywne skojarzenia. Na koniec przeanalizujemy sprawczość różnych osób, które przyczyniły się do męki i śmierci Chrystusa, aby w świetle

⁷ Por. Rz 9,20–21, Iz 29,16; 45,9.

⁸ Ez 18,25; por. 33,17.

Tomaszowej teorii ludzkiego działania, zastosowanej do wyrażenia doktryny Kościoła, uwidocznici, kto i jak odpowiada za nie moralnie.

Jednym z artykułów wiary chrześcijańskiej i jednocześnie jedną z największych jej tajemnic jest istnienie jednego Boga w trzech Osobach, którymi są: Ojciec, Syn i Duch Święty. Wszystkie trzy Osoby boskie jako jeden Bóg mają wspólną boską naturę, a więc także jedną wspólną boską wolę i jedno działanie. „Cała ekonomia Boża jest wspólnym dziełem trzech Osób Bożych”⁹. Natomiast Jezus Chrystus, w którym w unii hipostatycznej w jednej boskiej Osobie Syna Bożego zostały połączone bez rozdzielania i bez zmieszania dwie natury — boska i ludzka — ma z tego powodu dwie wole — boską, wspólnie z pozostałymi Osobami Trójcy Świętej, oraz ludzką. Kiedy zatem pytamy o winę Boga za przyczynienie się do męki i śmierci Chrystusa, to z racji jednej boskiej woli pytamy nie tylko o winę Boga Ojca, ale także o winę wszystkich trzech Osób boskich. Kiedy zaś pytamy o winę Chrystusa za ten sam czyn, to pytamy o Jego winę nie tylko z racji Jego boskiej woli, ale także z racji jego ludzkiej woli. Jezus Chrystus bowiem wydał samego siebie na śmierć zarówno postanowieniem boskiej woli, wspólnej dla całej Trójcy Świętej, jak i postanowieniem swojej ludzkiej woli.

Jednak w niektórych przypadkach, dla jaśniejszego ujęcia prawd wiary, w języku teologicznym stosuje się tzw. apropriację, polegającą na przypisywaniu jednej Osobie boskiej niektórych przymiotów istotowych Boga, czyli właściwości i czynności wspólnych dla wszystkich trzech Osób Trójcy Świętej. Na przykład stworzenie, wszechmoc, sprawiedliwość często przypisuje się Ojcu, mądrość, prawdę i odkupienie Synowi, a miłość, oświecenie i uświęcenie Duchowi Świętemu, mimo że są to atrybuty i dzieła całej Trójcy Świętej¹⁰.

W związku z tym w poniższych rozważaniach spośród trzech Osób boskich będziemy wyróżniali Osobę Boga Ojca i Osobę Syna odnośnie do wydania Chrystusa na śmierć. W taki bowiem sposób sam św. Tomasz przedstawiał to zagadnienie. Także ewangelisci w swoich relacjach ukazują Chrystusa, który w kontekście własnej męki i śmierci w swoich wypowiedziach odnosił się do Boga Ojca i okazywał Mu posłuszeństwo. Natomiast odnośnie do tych okoliczności nie wzmiankują wyraźnie niczego o Osobie Ducha Świętego. O Duchu Świę-

⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 258; Por. Por. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI II (553), *Anatematyzmy przeciwko «Trzem rozdziałom»*, I, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 284–285; Denzinger – Hünermann, 421; SOBÓR LATERAŃSKI IV (1215), *O wierze katolickiej*, 1.1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 220–221; SOBÓR FLORENCKI (1442), *Bulla unii z Koptami*, 6.6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 582–583; Denzinger – Hünermann, 1331.

¹⁰ Por. ST, I, q. 39, a. 7; *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 1, a. 2; *De veritate*, q. 7, a. 3; K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996, kol. 27–28.

tym w kontekście ofiary Chrystusa wspomina jedynie List do Hebrajczyków¹¹. Poza tym omawianie tytułowego zagadnienia tej pracy w odniesieniu do relacji między Bogiem Ojcem i Jego Synem może mieć także dla nas pewne znaczenie z psychologicznego punktu widzenia. Mianowicie, przez analogię do ludzkich relacji rodzinnych taka prezentacja może być bliższa naszemu doświadczeniu i może jeszcze mocniej przemawiać do naszej wyobraźni.

2. KWESTIA MOŻLIWOŚCI PRZYPISYWANIA BOGU JAKOŚCI MORALNYCH

O moralnej jakości czynów boskich można sensownie mówić tylko pod warunkiem, że w ogóle moralną charakterystykę można przypisać samemu Bogu. Moralne usprawiedliwienie Boga potrzebne jest ludziom, którzy chcą pogodzić Jego moralną dobroć z dopuszczeniem przez Niego zła. Kiedy nie potrafią tego pogodzić, wówczas obwiniają Boga, co czasem kończy się nawet odrzuceniem przez nich Jego istnienia. Wydaje się im bowiem, że skoro nie ma Boga absolutnie dobrego, a więc także moralnie dobrego, który nigdy nie czyni zła, to nie ma Boga wcale¹².

Jednym ze sposobów ominięcia wyzwania, jakie niesie ze sobą usiłowanie moralnego usprawiedliwienia Boga w obliczu dopuszczonego przez niego zła, jest oryginalny pogląd prezentowany przez Briana Daviesa. Davies broni tezy, że Bóg jest wprawdzie dobry, jednak Jego dobroć nie ma charakteru moralnego, więc nie potrzebuje naszego usprawiedliwienia¹³. Innymi słowy, nie ma podstaw, aby przypisywać Bogu nie tylko zło moralne, ale nawet moralną dobroć. Przyjęcie stanowiska kwestionującego jakości moralne w Bogu sprawiałoby, że tytułowe pytanie niniejszego artykułu o moralną winę Boga Ojca i Syna Bożego za mękę i śmierć Chrystusa oraz próba ich usprawiedliwienia zostałyby pozbawione sensu. W związku z tym wypada bliżej przeanalizować, czy przypisywanie moralnych jakości Bogu jest uzasadnione.

¹¹ Autor listu do Hebrajczyków pisze, że Chrystus „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” — Hbr 9,14. Przez aluzję do niektórych ofiar starotestamentalnych w tej wypowiedzi Duch Święty może być porównany do ognia, który spada z nieba i pochłania żertwę ofiarną — por. np. Kpł 9,24; 1Krl 18,38; 2Krn 7,1. Zob. także M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2006, s. 309–310.

¹² Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London – New York: Continuum, 2006, s. 86.

¹³ Por. B. DAVIES, *The Problem of Evil*, w: *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, red. B. Davies, Washington DC: Georgetown University Press, 1998, s. 163–201; tegoż, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 84–105.

Zdaniem Daviesa Bóg niewątpliwie postępuje w sposób postrzegany przez nas jako moralnie dobry. Nie czyni bowiem niczego sprzecznego z kryteriami moralnej dobroci, a także nakazuje swoim stworzeniem postępowanie moralnie dobre i zakazuje im postępowania moralnie złego. Z tego jednak nie wynika, jakoby Bóg sam był dobry moralnie i był podmiotem moralnym¹⁴. Według Daviesa moralna dobroć Boga zakładałaby, że zachowanie Boga byłoby moralnie dobre, gdyż stanowiłoby wypełnienie moralnych powinności nałożonych na Boga przez normy moralne, które siłą rzeczy musiałyby być zewnętrzne wobec Niego, a On musiałby być im posłuszny¹⁵. Tymczasem nie istnieje prawo moralne zewnętrzne wobec Boga, któremu byłby On posłuszny. Bóg, jak twierdzi Davies, nie ma także moralnych cnót, dysponujących Go do dobrego działania¹⁶. Dlatego nie można określać Boga jako dobrego moralnie.

Davies postrzega odrzucenie dobroci moralnej Boga w perspektywie teologii negatywnej¹⁷. Podkreśla, że doskonałości Boga nie są takie jak doskonałości stworzeń. Stworzenia mogą być moralnie dobre, ale nie Bóg. Bóg nie tylko jest niewyobrażalnie doskonalszy od stworzeń, lecz jest koniecznym źródłem i warunkiem jakiejkolwiek doskonałości stworzeń, także ich moralnej dobroci. Jednocześnie jednak Davies odrzuca orzekanie o moralnej dobroci Boga nawet w sposób analogiczny¹⁸.

Stanowisko Briana Daviesa, jakoby nie można było przypisywać moralnej dobroci Bogu, spotkało się z krytyką m.in. Briana Shanleya, reprezentującego tradycyjną szkołę tomistyczną. Shanley zauważa, że chociaż Bóg nie posiada cnót moralnych rozumianych jako sprawności dysponujące Go do dobrego działania, skierowanego na osiągnięcie celu ostatecznego, to jednak nie oznacza to, że nie posiada tego, co odpowiadałoby takim cnotom i co w związku z tym stanowiłoby o Jego moralnej dobroci. Shanley przywołuje stanowisko św. Tomasz z Akwinu, który przypisuje Bogu cnoty moralne w postaci tzw. cnót wzorczych (*virtutes exemplares*), które preegzystują w Bogu tak jak racje wszystkich rzeczy¹⁹. Wprawdzie cnoty moralne usprawniające uczucia i zmysłowe doznania (np. męstwo, umiarkowanie, łagodność) można zdaniem Tomasza przypisywać Bogu jedynie metaforycznie, gdyż w Bogu nie ma uczuć i zmysłowych doznań, to jednak cnoty moralne będące doskonałościami woli (np. sprawiedliwość, hoj-

¹⁴ Por. B. DAVIES, *The Problem of Evil*, s. 177–178; tegoż, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 88.

¹⁵ Por. tamże, s. 84, 101.

¹⁶ Por. B. DAVIES, *The Problem of Evil*, s. 182.

¹⁷ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 92.

¹⁸ Por. tamże, s. 100.

¹⁹ Por. ST, I-II, q. 61, a. 5.

ność, wspaniałomyślność), można przypisywać Bogu niemetaforycznie, w sposób odpowiedni dla Niego²⁰. Szczególnym przypadkiem wśród cnót wzorczych, którymi zdaniem Tomasza cechuje się Bóg, jest sprawiedliwość. Akwinata nie przypisuje bowiem Bogu sprawiedliwości wymiennej, gdyż stworzenie nie ma niczego, czym mogłoby się Bogu odpłacić i dzięki czemu utrzymywać z Nim sprawiedliwą wymianę dóbr. Tomasz przypisuje natomiast Bogu sprawiedliwość dystrybutywną, gdyż jako władca wszechświata Bóg rozdziela to, co się należy wszystkim stworzeniom proporcjonalnie do ich godności²¹.

Wydawać by się mogło, że skoro Bóg nie jest czymkolwiek dłużnikiem, a więc nic nikomu się nie należy ze strony Boga, to sprawiedliwość nie przysługuje Bogu. Jednak św. Tomasz zauważa, że mimo to można mówić o pewnej należności w działaniu Boga. Po pierwsze czymś należnym samemu Bogu jest wypełnienie się w stworzeniu Jego mądrości i woli, a to ujawnia się przez Bożą dobroć. W związku z tym sprawiedliwość w Bogu wyraża się w ten sposób, że Bóg oddaje sobie samemu to, co Mu się należy. Po drugie czymś należnym stworzeniu jest to, co jest mu naturalnie przyporządkowane. Na przykład należnością wobec człowieka jest to, aby miał ręce i aby inne zwierzęta mu służyły. W związku z tym sprawiedliwość w Bogu wyraża się także w ten sposób, że Bóg oddaje każdemu stworzeniu to, co mu się należy zgodnie z jego naturą i uwarunkowaniami. Każdemu więc należy się to, co jest mu przyporządkowane zgodnie z porządkiem Bożej mądrości²².

Nie znaczy to, jakoby Bóg był czymś dłużnikiem, ponieważ akt, przez który Bóg ustanawia to, co się należy stworzeniom, stanowi przejaw Bożego miłosierdzia, do którego Bóg nie jest przymuszony ani zobowiązany jakkolwiek uprzednią racją sprawiedliwości. Mimo to

choć Bóg nie posiada żadnego moralnego obowiązku do stwarzania, to jednak akt stworzenia ustanawia kontekst, w którym Boga można słusznie uznać za mającego pewne obowiązki działania w określony sposób (sprzyjania dobru stworzeń, nagradzania dobra i karania zła)²³.

Skoro więc dobroć moralna przejawia się w cnotach moralnych, które w postaci egzemplarycznej św. Tomasz przypisuje Bogu, to zdaniem Shanleya stanowisko

²⁰ Por. ST, I, q. 21, a. 1, ad 1.

²¹ Por. ST, I, q. 21, a. 1, co.; B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, Kraków – Poznań – Warszawa: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” – Wydawnictwo W drodze, 2017, s. 279–280.

²² Por. ST, I, q. 21, a. 1, ad 3.

²³ B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, s. 272.

Daviesa, jakoby żadną miarą nie można było przypisywać Bogu dobroci moralnej, wydaje się sprzeczne z nauką św. Tomasza²⁴.

Daviesa nie przekonuje jednak argument z egzemplarycznej postaci cnót w Bogu i skłonny jest on raczej postrzegać koncepcję Tomasza jako ilustrację prawidła, że skutki przyczyn sprawczych są podobne w jakiejś mierze do swych przyczyn. Stąd Davies uważa, że Tomasz chce powiedzieć tylko tyle, że moralne cnoty u ludzi w pewien sposób stanowią odzwierciedlenie doskonałości Boga, ale nie dowodzą, że Bóg jest dobry moralnie²⁵. Co do sprawiedliwości dystrybtywnej w Bogu, Davies podkreśla, że Tomasz nigdzie nie wspomina o tym, że Bóg staje się związany obowiązkiem oddania stworzeniom ich należności, aby przez wypełnienie tego obowiązku stać się moralnie dobrym. Bóg postępuje sprawiedliwie zgodnie ze swą mądrością. W przeciwieństwie do nas nie podlega prawu kogoś wyższego od siebie, lecz jest prawem sam dla siebie²⁶. Samozobowiązanie się Boga i wypełnienie tego samozobowiązania zdaniem Daviesa nie świadczy o moralnej dobroci Boga. Bardziej świadczyłoby o niej zobowiązanie moralne nałożone na Boga przez kogoś wyższego niż Bóg. A ponieważ nikt taki nie istnieje i Bóg nie jest związany zewnętrznym obowiązkiem, zatem nie można przypisywać Mu dobroci moralnej. Według Daviesa moralna dobroć sprowadza się więc do dobrego sprawowania w świetle zewnętrznych standardów moralnych, a takie dobre sprawowanie nie stanowi doskonałości, którą można przypisać Bogu. Moralna dobroć stworzeń wywodzi się od Boga, a nie odwrotnie. Zdaniem Daviesa Akwinata nigdzie nie twierdzi, jakoby dobroć stworzeń, zarówno ta moralna, jak i każda inna, była modelem dla dobroci Boga. Stąd Davies podtrzymuje swoje stanowisko i nie przypisuje Bogu dobroci moralnej nawet w sposób analogiczny do tej, jaka cechować może stworzenie²⁷.

Kwestionowanie moralnego charakteru dobroci Boga jest najwyraźniej uwarunkowane prezentowanym przez Daviesa rozumieniem natury moralności i związanych z nią jakości moralnych. Autor ten wprawdzie nie przypisuje św. Tomaszowi woluntarystycznej koncepcji dobroci, według której dobrem byłoby to, czego chciałby Bóg. Davies bowiem słusznie zauważa, że Akwinata ujmuje tę zależność raczej odwrotnie. Mianowicie, Bóg chce, abyśmy coś czynili dlatego, że to jest dobre, a dobro zależy od tego, jakimi nas stworzył²⁸. Mimo to Davies odrzuca moralną dobroć Boga, gdyż wygląda na to, że w tym przypadku sam zakłada jej

²⁴ Por. tamże, s. 280–281.

²⁵ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 98–99; tegoż, *The Problem of Evil*, s. 187–190.

²⁶ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 99–100.

²⁷ Por. tamże, s. 100.

²⁸ Por. tamże, s. 101.

legalistyczne rozumienie. Według legalistycznego ujęcia dobrem moralnym jest to, co jest nakazane, a moralnym złem jest to, co jest zakazane. Wówczas moralna dobroć Boga oznaczałaby, że musiałby On nieuchronnie podlegać zewnętrznym nakazom i zakazom i posłusznie wypełniać swoje obowiązki²⁹. Wydaje się, że takiego obrazu Boga Davies chce właśnie uniknąć, stąd kwestionuje moralną dobroć Boga. „Redukując dobro moralne do zachowań zgodnych z cnotą lub obowiązkiem moralnym, Davies przesądza sprawę na rzecz zanegowania istnienia dobroci moralnej u Boga”³⁰. W tym kluczu Davies interpretuje także wypowiedzi Pisma Świętego na temat dobroci Boga. Skoro Biblia nigdzie wyraźnie nie chwali Boga za postępowanie zgodne ze standardami moralnymi, to znaczy według Daviesa, że dobroć, którą Biblia przypisuje Bogu, nie ma charakteru moralnego³¹. Jeśli jednak porzuci się legalistyczną koncepcję dobra i zła i przyjmie się coś odwrotnego, a mianowicie, że działanie jest nakazane, ponieważ jest moralnie dobre, lub zakazane, ponieważ jest moralnie złe, to wówczas moralna dobroć i złość są jakościami uprzednimi wobec moralnych powinności wyrażonych w nakazach i zakazach. Stąd Bóg nie musi podlegać jakimkolwiek zewnętrznym standardom moralnym, aby można było sensownie mówić o Jego jakościach moralnych. Może więc być moralnie dobry i postępować moralnie dobrze nie podlegając uprzednim zewnętrznym normom moralnym, gdyż wówczas normy mają charakter wtórny czy pochodny wobec pierwotnego charakteru dobroci moralnej.

Ponieważ zgodnie z nauczaniem Pisma Świętego, Kościoła i samego św. Tomasza Bóg jest niezmienny³², to ludzkie moralne osądy dotyczące Boga nie wywierają żadnego skutku w Bogu, stąd Bóg nie potrzebuje ludzkiego usprawiedliwienia. Usprawiedliwienia Boga potrzebują jednak sami ludzie, gdyż jest to jakiś aspekt odkrywania przez nich prawdy o Bogu, od której zależy spójność ich światopoglądu czy wiary. Z tego właśnie powodu tytułowe zagadnienie niniejszej pracy wydaje się możliwe i warte podjęcia.

²⁹ Por. tamże, s. 84, 99, 101.

³⁰ B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, s. 282.

³¹ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 101.

³² Por. MI 3,6; Jk 1,17; SOBÓR EFESKI (431 r.), *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 134–135; SOBÓR LATERAŃSKI IV (1215 r.), *O wierze katolickiej*, 1.1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 220–221; Denzinger – Hünermann, 800; SOBÓR WATYKAŃSKI I (1870 r.), *Konstytucja Dei Filius*, rozdz. I, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, s. 892–893; Denzinger – Hünermann, 3001; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 202; ST, I, q. 9; zob. także: ST, I, q. 2, a. 3; *Super Sent.* I, d. 8, q. 3, a. 1; SCG, I, c. 13–14; *Comp. th.*, I, c. 4–8.

3. OGRANICZONY ZAKRES ANALOGII MIĘDZY MORALNOŚCIĄ CZYNÓW LUDZKICH A MORALNOŚCIĄ CZYNÓW BOSKICH

Podjęmowane przez nas rozważania siłą rzeczy zakładają więc pewną analogię między moralnością czynów ludzkich a moralnością czynów boskich. Warto jednak pamiętać, że analogia ta jest ograniczona. Człowiek, rozmyślnie pozbawiając życia niewinną istotę ludzką, popełnia czyn moralnie zły, ponieważ człowiek nie jest dawcą życia i odebranego życia nie jest już w stanie nikomu zwrócić. Z Bogiem jest pod tym względem zupełnie inaczej, gdyż Bóg jest dawcą życia, a odebrane komuś życie jest w stanie przywrócić na nowo. Zgodnie ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, jako dawca życia Bóg nie popełnia niesprawiedliwości z racji odebrania życia, które wcześniej dał³³. Dlatego kiedy pytamy o odpowiedzialność moralną tego, kto rozmyślnie odbiera życie niewinnej istocie ludzkiej, z pewnością o winie możemy orzekać w przypadku, gdy odbierającym życie jest człowiek, natomiast w przypadku Boga takie orzekanie jest problematyczne, gdyż Bóg ma prawo odebrać to, co dał, a odebranie życia nie jest dla Boga czymś absolutnie niemożliwym do odwrócenia. Logika ujęta w wyznaniu cierpiącego Hioba: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!”³⁴ da się zastosować do pozbawienia nas przez Boga Jego darów. Bóg niczego nam nie jest winien. Skoro dał nam te dary, to nie czyniłby niesprawiedliwości, kiedy by je nam odbierał. Byłoby to dla nas niemiłe, bo zwykle każdy z nas pragnie życia i innych Bożych darów, ale określenia „niemiłe” i „niesprawiedliwe” dotyczą dwóch różnych porządków. Bywa przecież, że to, co sprawiedliwe, nie zawsze jest miłe. Tak więc w przypadku Boga nie chodzi jedynie o to, że orzekanie Jego winy jest czymś nieoczywistym czy wręcz niemożliwym do przeprowadzenia, gdyż nie ma sędziego, który mógłby sądzić Boga, ani nie ma prawa, któremu Bóg podlegałby na równi z innymi i według którego mógłby być sądzony. Chodzi także o to, że analogia między czynami ludzkimi a czynami boskimi w zakresie ich moralności ma swoje granice, i istnieją takie działania ludzkie i boskie, między którymi może zachodzić wprawdzie jakieś ograniczone zewnętrzne podobieństwo, ale nie ma pełnego zakresu analogii między ich cechami moralnie istotnymi.

Z jednej strony nasze analogiczne myślenie o Bogu sprawia, że nawet kiedy twierdzimy, że Bóg nigdy nie postępuje źle, lecz zawsze dobrze, to tym samym przyznajemy, że nie potrafimy odnieść się do Jego działania w taki sposób, jakby sytuowało się ono zupełnie poza porządkiem moralności. Pierwsze zasady rozumu spekulatywnego i praktycznego tak bardzo warunkują nasze myślenie

³³ Por. ST, II-II, q. 64, a. 6, ad 1.

³⁴ Hi 1,21.

i postępowanie³⁵, że trudno nam wyobrazić sobie Boga, który by postępował sprzecznie z nimi. Z drugiej strony, w odróżnieniu od człowieka Bóg nie przeprowadza rozumowania praktycznego, nie przechodzi od pierwszych zasad do wniosków. Dzieje się tak dlatego, że Bóg jest doskonały i prosty, nie poznaje więc na drodze dyskursu i nie deliberuje³⁶. W związku z tym nie potrzebuje namysłu nad własnym postępowaniem, nad wyborem środków prowadzących do celu ostatecznego, zwłaszcza że w przeciwieństwie do nas nie dąży do celu ostatecznego, który byłby zewnętrzny wobec Niego samego. On sam jest przecież Najwyższym Dobrem i celem ostatecznym dla swoich stworzeń, stąd chce innych rzeczy ze względu siebie, na swą własną dobroć³⁷. Spoczywając w sobie samym, chcąc własnej dobroci, która nie różni się od Jego istoty³⁸, i zażywając szczęścia, nie przemierza jakiegokolwiek drogi do celu, podczas której mógłby zbłądzić. Wprawdzie dobro moralne zarówno Boga, jak i stworzeń ma charakter duchowy, stąd istnieje między tymi dobrami pewna analogia, to jednak dobro moralne Boga jest tożsame z Jego bytem, a nie jak w przypadku stworzeń z określonym stanem bytu, który mogą one osiągnąć poprzez akty cnót³⁹. Z tego powodu Bóg nie potrzebuje pomocy przykazań, pochodzących z zewnątrz i stanowiących drogowskazy dla Jego wolnych wyborów. Nie istnieje też nikt doskonalszy od Niego, kto mógłby Mu takie przykazania dać. Przykazania potrzebne są nam — ludziom, a nie Bogu, i tylko On sam jest ich źródłem. Nie oznacza to jednak, że Bóg może postępować sprzecznie z przykazaniami, których jest autorem. Bóg postępuje spójnie z tymi przykazaniami dlatego, że one są wyrazem Jego dobroci i Jego boskiego rozumu. Bóg pociąga nas ku sobie według przykazań prawa, które jest dziełem Jego mądrości. Ponieważ Bóg jest wierny samemu sobie i wewnętrznie spójny, to jak wolno przypuszczać, nie będzie sam postępował sprzecznie z własnym rozumem, wbrew prawu wiecznemu, dzięki któremu rządzi światem jako Opatrzność⁴⁰.

³⁵ Por. ST, I, q. 79, a. 8, co.; q. 79, a. 12 co., ad 3.

³⁶ Por. ST, I, q. 14, a. 7.

³⁷ Por. ST, I, q. 19, a. 1, ad 1; a. 2; a. 3.

³⁸ Por. ST, I, q. 19, a. 1, ad 1–3.

³⁹ Por. B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, s. 282.

⁴⁰ Por. ST, I, q. 22; I-II, q. 91; ST, I-II, q. 93, a. 2, co.; zob. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1950–1952. Przy okazji omawiania relacji łączącej normy prawa moralnego i prawdy moralne z Bogiem warto także zwrócić uwagę, że podobną charakterystykę mają tzw. prawa i prawdy wieczne w odniesieniu do Boga. Nie są one prawami i prawdami wiecznymi istniejącymi poza Bogiem, którym On sam byłby zmuszony być posłuszny. Nie zawdzięczają też swojego statusu wyłącznie temu, że Bóg ich chciał i dlatego takimi je stworzył. Wieczny charakter tych praw i prawd pochodzi z tej racji, że charakteryzują one samego Boga. One istnieją odwiecznie w Jego intelekcie, natomiast są odzwierciedlone w Jego działaniach zewnętrznych — np. w stworzeniu. W związku z tym ich przejawy w stworzeniu partycypują w ich pierwotności, jakim są ich idee

4. KONTROWERSYJNE SPOSOBY WYKAZANIA NIEWINNOŚCI BOGA OJCA I CHRYSYUSA

Najprościej byłoby uzasadnić niewinność Boga Ojca i Chrystusa na gruncie radykalnego woluntaryzmu. Według woluntaryzmu dobro jest tym, czego chce Bóg, czyli jest przedmiotem woli Bożej. Ostateczną racją dobra jest wyłącznie wola Boża, czyli Jego chcenie. Natomiast dobro nie jest racją dla woli Boga, czyli dla Jego chcenia. Bóg nie dlatego chce czegoś, bo to jest dobre, lecz odwrotnie: coś jest dobre, dlatego że chce tego Bóg. Zgodnie więc z takim podejściem kryterium moralnej dobroci czynów, zarówno ludzkich, jak i boskich, stanowi ich zgodność z wolą Bożą. Ponieważ Bóg niczego nie czyni mimowolnie i wszystkie Jego czyny zawsze wypływają z Jego woli, to z perspektywy woluntarystycznej zawsze są one dobre. Przykazania Dekalogu są dobre, bo taka jest wola Boża, ale gdyby Bóg odrzucił te przykazania i wybrał inne, nawet przeciwne przykazaniom Dekalogu, to wówczas te przeciwne byłyby dobre, a Dekalog byłby zły⁴¹.

w boskim intelekcie. Por. M. PALUCH, *Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Św. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1: *O mocy Boga. O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 46–48.

⁴¹ Wypromowanie woluntaryzmu moralnego, jeśli nie w najbardziej radykalnej formie, to przynajmniej w jakiejś mierze, zwykle przypisuje się Williamowi (Wilhelmowi) Ockhamowi, choć interpretatorzy jego myśli różnią się pod tym względem między sobą. Ockham bronił absolutnej wszechmocy i wolności Boga, która jego zdaniem nie jest zdeterminowana żadnymi uprzednimi racjami ani nie podlega żadnej powinności. Wola stworzona natomiast w swoich wolnych wyborach podlega całkowicie woli Boga i ta zależność wyraża się jako moralna powinność wobec nakazów i zakazów ustanowionych przez wolę Boga. Dobro moralne polega na postępowaniu zgodnym z tą powinnością, natomiast zło moralne na postępowaniu wbrew powinności (*II Sent.*, 5, H). Wola Boga stanowi zatem najwyższą normę moralną. Wprawdzie czyny takie jak cudzołóstwo, kradzież czy nienawiść do Boga są złe, ponieważ aktualnie są przez Boga zakazane, to jednak, jak twierdzi Ockham, w swej absolutnej wolności Bóg mógłby je nakazać człowiekowi, i gdyby tak zrobił, wówczas te akty byłyby nie tylko dozwolone, ale i chwalebne (*III Sent.*, 12, AAA; *II Sent.*, 19, O). Bóg mógłby zatem ustanowić inny porządek moralny, albo w dowolnym momencie nakazać to, czego wcześniej zakazał (*Opus nonaginta dierum*, c. 95). Nawet jeśli Ockham przyjmował koncepcję cnót moralnych i prawego rozumu, który w jego systemie pełni funkcję bezpośredniej normy moralności, to uzasadnienie obowiązku postępowania zgodnego z prawym rozumem Ockham wywodził z tego, że Bóg tak chce (*III Sent.*, 13, C). Wprawdzie obecny porządek moralny cechuje się jakąś stałością, ale jest tak tylko dlatego, że taka jest wola Boża. Nie jest to jednak stałość bezwzględna, wiążąca samego Boga, który pozostaje wolny i może zmienić zarządzenia swej woli, kiedy tylko chce. Z tego powodu Ockham nie przyjmował niezmiennego prawa naturalnego, gdyż w jego koncepcji byłoby to nie do pogodzenia z absolutną wszechmocą i wolnością Boga. Zdaniem Ockhama czyn ludzki jest wewnętrznie i z konieczności cnotliwy ostatecznie zawsze *stante ordinatione divina* (*III Sent.*, 12, CC) — por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suáreza*, przekł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2001, s. 117–124, skąd pochodzą także powyższe odniesienia do pism Ockhama. Zob. także P. KING, *Ockham's Ethical Theory*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge UK:

Skoro zatem dobrem jest to, co jest przedmiotem woli Bożej, a wolą Bożą była męka i śmierć Chrystusa, to męka i śmierć Chrystusa była dobra. Jeśli Chrystus w posłuszeństwie przyjął mękę i śmierć, bo taka była wola Boża, to było to dobre.

To wyjaśnienie, choć proste i wewnętrznie spójne, ma jednak swoje mankamenty. Skoro bowiem racją dobra byłoby wyłącznie chcenie Boga, a nie odwrotnie, to znaczyłoby, że dobro nie jest uprzednie wobec chcenia Boga, nie istnieje poza Jego chceniem, stąd nie może być poznane inaczej jak tylko za pośrednictwem poznania woli Boga. Dobro nie cechowałoby się wówczas wewnętrzną inteligibilnością niezależną od woli Boga. Przyjmując zatem woluntaryzm, najpierw musielibyśmy poznawać, jaka jest wola Boża i dopiero na tej podstawie dowiadywalibyśmy się, że skoro Bóg tego chce, to musi to być dobre. Wolę Boga zaś moglibyśmy poznać głównie z określonej interpretacji objawienia, a zwłaszcza z objawionych człowiekowi przykazań Bożych, które wówczas byłyby postrzegane jako wyraz Jego woli, nie zaś jako dzieło Jego rozumu. Według takiego podejścia źródłem poznania woli Bożej byłyby także ludzkie autorytety działające z mandatu Bożego, a więc przełożeni ustanowieni czy wybrani zgodnie z objawionym prawem boskim. Stanowisko woluntarystyczne jednak powodowałoby, że w przestrzeni publicznej nie moglibyśmy wymagać moralnie dobrych zachowań od ludzi, którzy nie poznali objawienia i mają inne światopoglądy od tego, który wynika z objawienia. Trudności, jakie generuje to stanowisko, można wyrazić w formie następującego dylematu: „Jeśli prawo moralne jest zależne wyłącznie od wyboru Bożego, jak można poznać jego treść niezależnie od objawienia? Jeśli jego treść można poznać niezależnie od objawienia, jak może ono być zależne wyłącznie od wyboru Bożego?”⁴².

Ponadto, gdyby racją dobra była wola Boża, to nic nie stałoby na przeszkodzie, aby np. Bóg mógł chcieć kłamać lub nakazywać innym kłamstwo, a wówczas byłoby to dobre. Taka charakterystyka Boga powodowałaby zasadniczą niedogodność dla człowieka, bo jak można by wówczas takiemu Bogu ufać i budować z Nim wzajemną relację? W takiej perspektywie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens i o racje tego, co się dzieje, o godność i wolność człowieka zostałoby zredukowane do poszukiwania woli Bożej, której należałoby się podporządkować w sposób bezapelacyjny i w efekcie bezrozumny. Radykalny woluntaryzm generowałby więc ostatecznie fałszywy obraz Boga, sprzeczny z ukazanym nam przez objawienie, którego szczytowy moment stanowią czyny i nauka Chrystusa. Taki Bóg mógłby postępować irracjonalnie, poniżać godność swoich stworzeń,

Cambridge University Press, 1999, s. 227–244; M. McCORD ADAMS, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, s. 245–272. A. S. McGRADE, *Natural Law and Moral Omnipotence*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, s. 273–301.

⁴² F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suáreza*, s. 124.

stosować przemoc, kłamstwo, manipulację, bo skoro taka byłaby Jego wola, byłoby to dobre. Co więcej, konsekwentny woluntaryzm usprawiedliwałby podobne postępowanie ze strony tych, którzy twierdzą, że występują w imieniu Boga i realizują Jego wolę. Wtedy religijność, w której dominuje taki obraz Boga, zarządzana przez ludzi reprezentujących tak postrzeganego Boga, byłaby religijnością irracjonalną, usprawiedliwiającą czy wręcz sakralizującą przemoc, upokorzenia, cierpienie i śmierć⁴³. A zatem chociaż woluntaryzm z łatwością ukazywałby, że Bóg nie potrzebuje niczyjego usprawiedliwienia, to jednak konsekwencje takiego stanowiska nie stanowiłyby dla człowieka dobrej nowiny.

Tymczasem wbrew woluntaryzmowi, a zgodnie z myślą teologiczną św. Tomasza z Akwinu i nauczaniem Kościoła, przykazania składają się na prawo, którego źródłem jest rozum tego, kto ma pieczę nad dobrem wspólnym, a nie jego wola⁴⁴. W związku z tym sama idea dobra wspólnego jest uprzednia wobec prawa. Wola Boża jest wyrazem mądrości Boga, zatem cokolwiek jest dobre, jest takie nie dlatego, że chce tego Bóg, lecz odwrotnie: czegokolwiek Bóg chce, chce tego, dlatego że to jest dobre. Przedmiotem bowiem woli, w tym także woli Boga, jest poznane dobro⁴⁵. Stąd chcenie nie jest racją dobra, lecz odwrotnie: dobro jest racją chcenia, nawet jeśli wola nie wszystkie dobra, których chce, chce z konieczności⁴⁶. Bóg jest wszechmocny i absolutnie wolny, jednak nie dokonuje wyborów sprzecznych z innymi swoimi przymiotami. Jest przecież także dobry, kochający, sprawiedliwy i miłosierny i chcenie tego, co jest sprzeczne z Jego przymiotami, po prostu Mu nie przystoi.

Przedmiotem woli jest dobro poznane intelektualnie. Dlatego jest niemożliwe, by Bóg chciał czegoś innego jak tylko tego, co spełnia pojęcie Jego mądrości. Jest ona jak prawo sprawiedliwości, zgodnie z którym Jego wola jest poprawna i spra-

⁴³ Św. Anzelm z Canterbury krytykuje woluntaryzm, wskazując na jego sprzeczności i na to, że przypisywałby Bogu to, co Mu nie przystoi — zob. *Cur Deus homo?*, I, 12 (odtąd: CDH). Podobną myśl wyraża św. AUGUSTYN w *De symbolo. Sermo ad catechumenos*, I, 2.

⁴⁴ Por. ST, I-II, q. 90, a. 4, co.; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1950–1951.

⁴⁵ Dobro uprzednio poznane przez intelekt jest przedmiotem woli — por. np. św. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles*, III, c. 26, n. 22; *De Malo*, q. 6, a. 1, co.; ST, I, q. 82, a. 3, co.; a. 4, co.; I-II q. 1, a. 2, ad 3; q. 5, a. 8, co.; q. 9, a. 1, co.; q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co. Podobnie przedmiotem woli Boga jest dobro — por. ST, q. 19, a. 1–2, a zwłaszcza a. 1, ad 2: „[...] voluntas in Deo ponitur; quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam” — „[...] przyjmuje się wolę w Bogu, gdyż w Nim zawsze posiada ona dobro, które jest jej przedmiotem, skoro [...] nie różni się ono od Jego istoty” — według polskiego przekładu M. Beściaka.

⁴⁶ Por. św. TOMASZ z AKWINU, *Super Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 2; tegoż, *De Potentia*, q. 1, a. 5; q. 10, a. 2, ad 6; ST, I, q. 19, a. 3; q. 82, a. 1–2; I-II, q. 10, a. 1–2; q. 80, a. 1, co.; tegoż, *De veritate*, q. 22, a. 5–6; q. 23, a. 4; *De malo*, q. 3, a. 3, co.; q. 6, a. unic.; *Summa contra gentiles*, I, c. 80–83; III, c. 97; ST, I, q. 19, a. 3; q. 82, a. 1–2; I-II, q. 10, a. 1–2; q. 80, a. 1, co.

wiedliwa. Wszystko więc, co Bóg czyni według swojej woli, czyni sprawiedliwie, podobnie jak my czynimy sprawiedliwie wszystko, co czynimy według prawa. Ale my czynimy to według prawa jakiegoś przełożonego, Bóg zaś sam dla siebie jest prawem⁴⁷.

Prawdziwe dobro człowieka, jako stworzenia rozumnego, może być w pewnej mierze poznane przez niego naturalnie, niezależnie od objawienia, i stanowi naturalne kryterium rozpoznania woli Bożej dla ludzkich wolnych decyzji⁴⁸. Z tego powodu możemy kierować pewne wymagania moralne także do osób, które nie znają objawienia i nie wyznają wiary w Boga. Nie może być wolą Boga to, co jest sprzeczne z prawdziwym dobrem człowieka i z obiektywnym porządkiem moralnym, który służy realizacji tego dobra.

Innym sposobem usprawiedliwienia Boga i Chrystusa za przyczynienie się do męki i śmierci Chrystusa jest przyjęcie rozumowania konsekwencjalistycznego. Przecież czytamy w Piśmie Świętym, że arcykapłan Kajfasz wypowiedział proroctwo: „lepiej dla was, aby jeden człowiek umarł za naród, niż żeby cały naród zginął”⁴⁹. Taka teza przypomina konsekwencjalistyczną kalkulację, zgodnie z którą należy wybrać mniejsze zło, by uniknąć większego lub by uzyskać większe dobro. Wygląda więc na to, że pragnienie większego dobra, jakim jest zbawienie rodzaju ludzkiego, mogłoby usprawiedliwiać wybór mniejszego zła, jakim jest męka i śmierć Chrystusa.

Konsekwencjalizm ma jednak swoje mankamenty. Podobnie jak woluntaryzm może on ostatecznie prowadzić nawet do usprawiedliwienia zaplanowanego mordu, a w dziedzinie religii taka koncepcja może skutkować sakralizacją przemocy, cierpienia i śmierci dla osiągnięcia większego dobra, jakim jest zbawienie ludzkości. Ponadto konsekwencjalizm w jakiegokolwiek postaci został także wyraźnie odrzucony przez Kościół. Zgodnie bowiem z nauczaniem Kościoła, nigdy nie wolno dokonywać czynów wewnętrznie złych ani rozmyślnie (czyli formalnie) współpracować w takich czynach innych osób, nawet dla najbardziej szlachetnego i wzniosłego celu, jakim jest ludzkie życie i zbawienie⁵⁰. W związku z tym rozmyślne zabicie niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze złe i zakazane absolutnym zakazem moralnym, bez względu na dobra, które w ten sposób można by osiągnąć⁵¹.

⁴⁷ ST, I, q. 21, a. 1, ad 2 — według polskiego przekładu M. Beściała.

⁴⁸ Por. ST, I, q. 59, a. 1, co.; q. 83, a. 1, co.; II-II, q. 47, a. 3.

⁴⁹ J 11,50.

⁵⁰ Por. JAN PAWEŁ II, encyklika *Veritatis splendor*, 74–77, 79, 83–85, 90.

⁵¹ Por. powyżej przyp. 1.

5. WPŁYW ANZELMIAŃSKIEGO MODELU SOTERIOLOGICZNEGO,
ZAADAPTOWANEGO PRZEZ ŚW. TOMASZA, NA OCENĘ MORALNĄ
DZIAŁANIA BOGA OJCA I CHRYSYUSA

Bóg Ojciec i Chrystus chcieli męki i śmierci Chrystusa, aby przez nią urzeczywistnić zbawienie ludzi. Intencja, którą się kierowali, była z pewnością dobra, ale czy dokonany przez nich wybór też był dobry? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czym dla nich była męka i śmierć Chrystusa, skoro ją wybrali. Z tego powodu poniższe rozważania poświęcimy analizie znaczenia męki i śmierci Chrystusa, ze względu na które została ona wybrana przez Boga Ojca i Chrystusa jako środek zbawienia. Znaczenie zaś męki i śmierci Chrystusa zależy od przyjętego modelu soteriologicznego. W teologii nie istnieje jeden obowiązujący model soteriologiczny i różne z nich mogą przedstawiać trafnie jakieś aspekty znaczenia męki i śmierci, jaką poniósł Chrystus dla zbawienia świata. Nauczanie Kościoła katolickiego zostało sformułowane za pomocą terminologii obecnej w modelu zadośćuczynienia⁵² wypromowanym przez św. Anzelma z Canterbury w jego dialogu *Cur Deus homo*, ale to nie przeszkadza, aby dostrzec także inne aspekty pogłębiające nasze rozumienie tajemnicy zbawienia zaproponowane w alternatywnych modelach soteriologicznych.

Chociaż św. Tomasz także wykorzystuje Anzelmiański model soteriologiczny oparty na wypełnieniu sprawiedliwości retrybtywnej, to jednak Tomaszowa soteriologia jest bardziej różnorodna od Anzelmiańskiej. W czasach Tomasza wśród teologów toczyła się dyskusja na temat koncepcji zbawienia. Oś sporu została wytyczona z jednej strony przez stanowisko św. Anzelma i promującego je św. Bernarda z Clairvaux, a z drugiej strony przez odmienne podejście Piotra Abelarda. Abelard inaczej niż Anzelm rozkładał akcenty, stąd prymat w swojej koncepcji zbawienia przypisywał miłości Boga, a nie wypełnieniu sprawiedliwości przez zadośćuczynienie za grzechy ludzi⁵³. Święty Tomasz dokonał w pewnym zakresie pogłębionej syntezy obu tych stanowisk, choć rzecz jasna nie przyjmował nominalizmu Abelarda. Dzięki temu Tomaszowa teologia zbawienia nie ma charakteru jurydycznego, gdzie dominuje legalistyczno-transakcyjne rozumienie sprawiedliwości retrybtywnej oraz reistyczna koncepcja zasługi. Zadośćuczynienie za grzechy jest przez niego ukazane nie tylko jako wypełnienie obiektywnej

⁵² Por. SOBÓR TRYDENCKI, sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 296–297; Denzinger – Hünermann, 1529.

⁵³ Więcej na temat odmienności tych stanowisk, choć nie radykalnego ich przeciwstawienia — zob. J. KEMPA, *Anzelm z Canterbury i Abelard — twórcy dwóch rywalizujących soteriologii?*, „Przegląd Tomistyczny”, 16 (2010), s. 421–434.

sprawiedliwości, ale także jako darmowy dar Bożej miłości, służący pojednaniu i odzyskaniu przyjaźni zerwanej jednostronnie przez człowieka⁵⁴.

Nie jest celem niniejszej pracy porównywanie soteriologii św. Tomasza z soteriologią św. Anzelmia. Zrobiono to wielokrotnie w pracach z zakresu teologii dogmatycznej, a współczesne dyskusje teologiczne często powracają do tego zagadnienia⁵⁵. Z punktu widzenia oceny moralnej działania Boga Ojca i Chrystusa ważne jest natomiast, że św. Tomasz adaptuje Anzelmiańską soteriologiczną koncepcję zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, aby na podstawie odpowiedniego uchwycenia różnicy między zadośćuczynieniem a karą, uniknąć postrzegania zbawienia jako skutku kontrowersyjnej moralnie substytucji karnej (*substitutio poenalis*). Polegałaby ona na ukaraniu Chrystusa wbrew Jego woli męką i śmiercią przez Boga Ojca w zastępstwie grzesznej ludzkości, zasługującej na taką karę przez swoje grzechy. Tymczasem Tomasz wykazuje, że męka i śmierć nie zostały narzucone Chrystusowi za karę wbrew Jego woli, lecz przyjął On je dobrowolnie jako zadośćuczynienie za ludzkie grzechy⁵⁶. Takie zaś rozumienie ma ważne znaczenie dla odpowiedzi na tytułowe pytanie niniejszej pracy.

6. NALEŻNOŚĆ I WIELKOŚĆ KARY ZA GRZECH

Poważnie zły moralnie czyn ludzki powoduje odwrócenie się człowieka od Boga i nieuporządkowane zwrócenie się ku stworzeniom⁵⁷. Skoro Bóg jest celem ostatecznym człowieka i zasadą życia wiecznego, to spowodowane przez grzech odwrócenie się od Boga stanowi zerwanie życiodajnej więzi z tą zasadą. Jeśli człowiek nie żałuje za ten grzech i nie chce się nawrócić, to nie dostępuje łaski przebaczenia i pojednania z Bogiem. Trwanie w takim stanie powoduje duchowe obumieranie grzesznika i sprowadza na niego duchową śmierć. Z tego powodu poważny grzech, zrywający więź grzesznika z Bogiem, będącym zasadą życia,

⁵⁴ Por. Ef 5,2; ST, III, q. 47, a. 2, ad 1, 3; a. 3, ad 3; a. 4, ad 2; q. 49, a. 4; P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec* Cur Deus homo św. Anzelmia, „Teologia w Polsce”, 8/1 (2014), s. 20, 24, 26–31.

⁵⁵ Do wielu stanowisk współczesnych teologów w tej materii odnosi się P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 19–36.

⁵⁶ Wprawdzie koncepcja substytucji karnej jest obca soteriologii św. Tomasza, to jednak czasami można odnieść przeciwne wrażenie, kiedy pominie się szerszy kontekst Tomaszowej nauki i poprzestanie się na odizolowanej interpretacji użytych przez Tomasza słów. Np. typowym tekstem, umożliwiającym taką wybiórczą interpretację, zgodnie z którą Tomasz miałby prezentować koncepcję zastępstwa karnego, jest *De rationibus Fidei*, cap. 7.

⁵⁷ Por. ST, I-II, q. 71, a. 6 ad 3; q. 72, a. 5, co.; q. 88, a. 1, co.

tradycyjnie nazywa się grzechem śmiertelnym⁵⁸. Skoro Bóg jest celem ostatecznym człowieka, to stanowi też najwyższą zasadę całego porządku moralnego, wyrażającego się w przykazaniach prawa Bożego. Kto zrywa więc miłości z Bogiem, ten postępuje wbrew temu porządkowi i tym samym sprzeniewierza się Bożemu prawu i sprawiedliwości⁵⁹. Z tego powodu śmierć duchowa, która jest skutkiem odrzucenia Boga w wyniku grzechu, stanowi jednocześnie karę należną za postępowanie sprzeczne z Bożym prawem i sprawiedliwością⁶⁰.

Bóg jest czystą dobrocią i źródłem ludzkiego życia. W związku z tym sprzeniewierzenie się prawu Bożemu i odrzucenie Boga, stanowiące istotę grzechu śmiertelnego, jest takim traktowaniem Boga, na które On żadną miarą nie zasługuje i dlatego czasami nazywa się obrazą Boga⁶¹. Oczywiście grzech nie jest w stanie wyrządzić krzywdy samemu Bogu⁶². Bóg ustanowił prawo nie dla swojego dobra, lecz dla dobra stworzeń, stąd przekraczając prawo Boże człowiek nie niszczy Boga, lecz niszczy samego siebie, gdyż odcina się od źródła swego życia. Chociaż więc grzech nie wyrządza krzywdy samemu Bogu, to jednak „rani Go o tyle, o ile dosięga tych, których Bóg miłuje”⁶³, i sprzeniewierza się zamysłowi mądrości, miłości i sprawiedliwości Bożej. Obraza Boga nie oznacza obrazy uczuciowej czy jakichś egocentrycznych dąsów nieobliczalnego feudalnego władcy, lecz oznacza obiektywny niesprawiedliwy stan odrzucenia Boga przez człowieka, który wszystko, czym jest i co posiada, zawdzięcza przecież Bogu. Kto odrzuca źródło swego istnienia, skazuje siebie na zagładę. „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika”⁶⁴. Pismo Święte porównuje czasami obrazę Boga przez grzech do niewdzięczności, jaką dziecko rani swego ojca⁶⁵, lub do zdrady, przez którą oblubienica znieważa swego oblubieńca⁶⁶. Można posługiwać się różnymi metaforami, aby przybliżyć i wyjaśnić, na czym polega obraza Boga, niemniej

⁵⁸ Por. ST, I-II, q. 72, a. 5, co.; q. 88, a. 1 co., a. 2 co.; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1854–1864. Biblijne podstawy rozróżnienia na grzechy sprowadzające i niesprowadzające śmierci — zob. 1 J 5,16–17.

⁵⁹ Por. Por. ST, I-II, q. 71, a. 6 co.; św. AUGUSTYN, *Contra Faustum*, XXII, 27; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1849.

⁶⁰ Por. zwłaszcza ST, I-II, q. 87, ale także np. ST, I-II, q. 72, a. 5, co.; q. 73, a. 1, ad 1; q. 88, a. 2, co.

⁶¹ Por. np. ST, I-II, q. 71, a. 6, ad 5; q. 87, a. 6, ad 2; q. 109, a. 7, co.; q. 113, a. 2, co.; q. 114, a. 2, co.; III, q. 1, a. 2, ad 2; q. 85, a. 3, co.; q. 86, a. 2, co.; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1850.

⁶² Por. Jr 7,18n, Hi 35,6; zob. także S. LYONNET, *Grzech*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań: Pallottinum, 1990, s. 307.

⁶³ Tamże, s. 308.

⁶⁴ *Creatura enim sine Creatore evanescit* — SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 36.

⁶⁵ Por. Iz 64,7–8.

⁶⁶ Por. Jr 3,8; Ez 16; zob. także S. LYONNET, *Grzech*, s. 307–308.

jednak skoro Bóg jest Panem wszystkiego, co istnieje, i sprawuje rządy nad światem według swojego prawa wiecznego jako Opatrzność, to obraza Boga jest tym samym obrazą majestatu najwyższego władcy i prawodawcy. Skoro grzech śmiertelny stanowi wykroczenie przeciwko prawu Bożemu i sprawiedliwości, a tym samym stanowi obrazę Boga, to śmierć duchowa, którą taki grzech sprowadza, stanowi jednocześnie karę należną za tę obrazę.

Zwykle wyobrażamy sobie obrazę Boga przez jakąś analogię do obrazu majestatu władzy ludzkiej, jednak analogia ta ma swoje granice. Ludzie bowiem, nawet ci, którzy sprawują legalną władzę i prezentują siebie samych jako pomazańców Bożych, nie są nieskazitelni, a posiadanie władzy często dodatkowo jeszcze ich psuje. Trudno zatem sobie wyobrazić, jak przez krytykę czy przez nieposłuszeństwo można tak bardzo obrazić tych spośród nich, którzy sami są grzesznikami i przez swoje błędy i nieprawości uwłaczają godności piastowanych przez siebie urzędów. Tacy ludzie nie mają moralnego mandatu do tego, aby czuć się obrażonymi.

Tymczasem Bóg jest nieskończony, dlatego — jak argumentuje św. Anzelm z Canterbury — przez grzech człowiek obraża Boga w stopniu nieskończonym i zaciąga nieskończoną winę⁶⁷. Zaburzenie porządku sprawiedliwości musi jednak zostać usunięte albo przez zadośćuczynienie, albo przez karę⁶⁸. A ponieważ człowiek nie jest w stanie o własnych siłach dokonać zadośćuczynienia odpowiadającego rozmiarom swojej winy zaciągniętej wobec Boga, to za tak wielką winę ze sprawiedliwości należy mu się najwyższa kara, czyli śmierć. Siłą rzeczy grzesznik nie może wybawić samego siebie od śmierci, która mu nieuchronnie grozi jako konsekwencja grzechu⁶⁹. Zadośćuczynienie jest możliwe, jeśli dokona go ktoś, kto z jednej strony może reprezentować upadłych ludzi, gdyż jest im równy w człowieczeństwie, a z drugiej strony może doprowadzić do zadośćuczynienia naruszonego porządku sprawiedliwości wobec nieskończonego Boga, ponieważ jest Mu równy w bóstwie. Zadośćuczynienia może więc dokonać tylko Bóg-człowiek⁷⁰.

Rozumowanie to powtarza także św. Tomasz jako argument za stosownością wcielenia Syna Bożego⁷¹. Słowo, czyli druga Osoba Trójcy Przenajświętszej, stało się zatem człowiekiem i jako Bóg-człowiek dokonało zadośćuczynienia w sposób absolutnie suwerenny, nie będąc pod wpływem konieczności przymusu czy zobowiązania. Skoro kara ma charakter całkowicie niedobrowolny, przeciwny

⁶⁷ Por. CDH, I, 22–23.

⁶⁸ Por. CDH, I, 15; zob. także I, 11.

⁶⁹ Por. CDH, I, 12; I, 21.

⁷⁰ Por. CDH, II, 6, 20.

⁷¹ ST, III, q. 1, a. 2, ad 2.

woli osoby ukaranej, natomiast zadośćuczynienie ma charakter dobrowolny⁷², to przewidziana przez prawo śmierć za grzechy i obrazę Boga, która byłaby dla ludzi należną karą, przyjęta dobrowolnie przez Chrystusa jest dokonaniem przez Niego zadośćuczynieniem wobec Boga, aby ludzi wybawić od należnej im kary⁷³.

Anzelm natomiast dodaje jeszcze, że motywem wcielenia i śmierci Boga-człowieka, czyli Chrystusa, dla zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, było Jego miłosierdzie. Zdaniem Anzelmia nic bardziej miłosiernego i sprawiedliwego nie da się pomyśleć⁷⁴.

7. MOŻLIWOŚĆ CZYNIEŃ ZŁA PRZEZ BOGA

Kara i zadośćuczynienie, które stanowią sprawiedliwą odpłatę, prowadzącą do naprawy naruszonego porządku sprawiedliwości, polegają na wyrównawczym (kompensacyjnym) pozbawieniu jakiegoś dobra sprawcy naruszenia. W kontekście moralnej odpowiedzialności za dokonanie takiego pozbawienia warto przywołać rozważania św. Tomasza na temat dwóch rodzajów zła u bytów obdarzonych wolą i zdolnych do dobrowolnego działania. Jednym z nich jest tzw. zło kary (*malum poenae*), a drugim tzw. zło winy (*malum culpae*)⁷⁵. Zło kary to doznawane zło, przeciwne woli stworzenia rozumnego, które go doświadcza, polegające na pomniejszeniu czy wybrakowaniu formy jego bytu lub jakiegokolwiek części wymaganej do jego integralności. Innymi słowy, zło kary to brak dobra, które powinno być własnością stworzenia rozumnego z jego natury (np. ślepotą u bytów naturalnie obdarzonych wzrokiem, okaleczenie pozbawiające naturalnych części ciała i wywołana nim niepełnosprawność itp.). Natomiast zło winy to wyrządzone zło, zgodne z wolą stworzenia rozumnego, które je popełnia, polegające na dobrowolnym pomniejszeniu należytego działania. W wyniku tego pomniejszenia należyte działanie albo zostaje zupełnie udaremnione i w ogóle do niego nie dochodzi, albo jeżeli do niego dochodzi, to nie ma wówczas należytego sposobu i porządku, a tym samym nie ma właściwej sobie doskonałości⁷⁶. Złem winy określa się odwrócenie się od Bożej dobroci, przez którą Bóg chce

⁷² Por. ST, I-II, q. 87, a. 6, co.; zob. także: ST, I, q. 48, a. 5, co.

⁷³ Por. ST, III, q. 14, a. 1, ad 1.; q. 50, a. 1, co.

⁷⁴ Por. CDH, I, 3; II, 20.

⁷⁵ Tomasz wyraźnie zastrzega, że rozróżnienie zła na karę i winę nie ma charakteru bezwzględnego, lecz dotyczy zła w rzeczach dobrowolnych: „poena et culpa non dividunt malum simpliciter; sed malum in rebus voluntariis” — ST, I, q. 48, a. 5, ad 2; zob. także *De Malo*, q. 1. a. 4, co.

⁷⁶ ST, I, q. 48, a. 5; por. *De Malo*, q. 1. a. 4, co.

wszystkiego, czego chce⁷⁷. Przez wolę czynienia zła winy człowiek staje się zły⁷⁸. O ile więc wyrządzane zło winy stanowi jakość moralną, o tyle doznawane zło kary nie ma moralnego charakteru. Można więc je określić jako pozamoralne.

Święty Tomasz uczy, że Bóg może chcieć i może sprawiać zło kary, ale nie chce i nie sprawia zła winy. Przez zło kary Boża mądrość zapobiega złu winy stworzeń⁷⁹.

Bóg w żaden sposób nie chce zła winy, które sprawia brak w przyporządkowaniu do Bożego dobra. Natomiast zła ułomności naturalnej bądź zła kary Bóg chce, chcąc jakiegoś dobra, z którym takie zło się łączy. Na przykład chcąc sprawiedliwości, chce kary, a chcąc zachowania porządku natury, chce, by pewne rzeczy ulegały naturalnemu zniszczeniu⁸⁰.

Zło kary, które pochodzi od Boga, nie jest więc bezwzględnie złem (czyli złem w sposób prosty — *simpliciter*), ale jest nim względnie (czyli ze względu na coś — *secundum quid*), gdyż bezwzględnie pozostaje dobrem. Skoro bowiem dobro orzeka się w odniesieniu do porządku do celu, natomiast zło powoduje pozbawienie tego porządku, to złem jest bezwzględnie to, co wyklucza porządek do celu ostatecznego, który jest dobrem niestworzonym. Takim zaś złem jest zło moralne dokonywane przy udziale wolnej woli stworzeń, zwane przez Tomasza złem winy. Zło moralne, czyli zło winy, nie pochodzi od Boga, lecz od stworzeń, o ile ich wola porzuca Boga. Natomiast zło kary pochodzące od Boga jest wprawdzie jakimś złem, o ile pozbawia kogoś szczegółowego dobra stworzonego, lecz mimo to bezwzględnie pozostaje dobrem, gdyż jest czymś sprawiedliwym, bo służy przyporządkowaniu do celu ostatecznego, będącego dobrem niestworzonym⁸¹. Wyraża się to w cytowanej przez Tomasza wypowiedzi św. Dionizego: „złem nie jest bycie ukaranym, lecz stawanie się godnym kary”⁸². Doznawane pozamoralne zło kary (*malum poenae*) może więc zapobiegać wyrządzanemu moralnemu złu winy (*malum culpae*), może służyć poprawie i nawróceniu, ale może też być środkiem sprawiedliwej odpłaty (retrybucji) i przywrócenia naruszonego porządku sprawiedliwości.

Nic nie przeszkadza, aby to samo pozbawienie jakiegoś dobra było zarówno złem winy, jak i złem kary dla różnych podmiotów. Na przykład ten, kto robi

⁷⁷ „[...] malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult” — ST, I, q. 19, a. 10, ad 2.

⁷⁸ Por. ST, I, q. 48, a. 6, co.

⁷⁹ Por. ST, I, q. 19, a. 9, co.; a. 10, ad 2; q. 48, a. 6, co., s.c., ad 1; *De Malo*, q. 1, a. 5, co.

⁸⁰ ST, I, q. 19, a. 9 co. według polskiego przekładu M. Beściaka.

⁸¹ Por. ST, I, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; II–II, q. 19, a. 1, co., ad 3.

⁸² „[...] puniri non est malum, sed fieri poena dignum” — ST, I, q. 48, a. 6, co.

interesy, podejmując kontrowersyjną współpracę ze złodziejami, sam może zostać przez nich okradziony. Wówczas niesprawiedliwe pozbawienie go jakiegoś dobra spowodowane przez złodziei jest ich złem winy. Natomiast dla tego, kto doznaje tego pozbawienia, stanowi ono zło kary, przyczyniające się do zerwania kontrowersyjnej współpracy. Podobnie pozbawienie życia Chrystusa stanowi zło winy tych, którzy rozmyślnie to uczynili, lecz jednocześnie jest ono także złem kary sprawiedliwie przeznaczonym dla ludzi, lecz dobrowolnie z miłości doznany przez Chrystusa, i chcianym przez Niego i przez Boga Ojca jako zadośćuczynienie za grzechy ludzkości.

Zdaniem św. Tomasza Bóg Ojciec nie chciał i nie spowodował zła winy (*malum culpae*) tych wszystkich, którzy rozmyślnie w jakikolwiek sposób przyczynili się do męki i śmierci Chrystusa. Bóg jednak nie zapobiegł temu złu winy, podobnie jak nie zapobiega wszelkiemu dobrowolnemu złemu działaniu swoich stworzeń przez udaremnianie ich wolności czy zawieszanie praw natury. Niezapobieganie przez Boga niektórym przypadkom zła, wyrządzanego czy doznawanego przez stworzenia, i tym samym pozwolenie, aby takie zło się wydarzyło, nazywa się Bożym dopustem (*permissio*). Dopust zdaniem św. Tomasza nie jest wolą Boga w sensie właściwym, zwaną inaczej wolą upodobania, choć jest znakiem woli, który bywa określany jedynie metaforycznie wolą Boga⁸³. Bóg dopuszcza bowiem czasami jakieś zło, co nie oznacza, że pragnie go pozytywnym aktem woli, a więc wolą upodobania (określenie „pozytywny akt woli” nie jest określeniem Tomaszowym), lecz że chce je pozostawić w ludzkiej mocy⁸⁴. W ten sposób także moralnie złe czyny, oddalające człowieka od Boga, nie są przedmiotem woli Bożej w sensie właściwym, czyli woli upodobania, a zatem Bóg ich nie chce. Mimo to są one przez Boga dopuszczone i pozostawione w ludzkiej mocy. Natomiast w przeciwieństwie do dopustu działanie Boga jest takim znakiem Jego woli, który oznacza to, czego Bóg chce w sensie właściwym, a więc swoją wolą upodobania, czyli pozytywnym aktem woli. Dzięki swojej przewidzidy Bóg Ojciec uwzględnił i dopuścił złe działania prześladowców Chrystusa w swoim zbawczym planie⁸⁵. Uznał więc mękę i śmierć dobrowolnie przyjętą przez Chrystusa⁸⁶ z ręki prześladowców jako dobrowolnie doznane zło kary (*malum*

⁸³ Por. ST, I, q. 19, a. 12.; zob. także ST, I, q. 19, a. 9, ad 3; a. 11, co.; *De veritate*, q. 23, a. 3; *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 4.

⁸⁴ Por. *De veritate*, q. 23, a. 3, ad 4; ST, I, q. 19, a. 9, ad 3.

⁸⁵ Por. ST, III, q. 46, a. 1, co.; a. 2, co., ad 1, 4.

⁸⁶ Dobrowolne przyjęcie męki i śmierci przez Chrystusa — zob. np. ST, III, q. 46, a. 1, co.; a. 6, co.; q. 47, a. 1 co., ad 3; a. 3, co.; q. 48, a. 3, co.; q. 49, a. 4, co.; q. 50, a. 1, ad 2.

poenae) należnej ludziom za ich grzechy i tym samym jako zadośćuczynienie, uwalniające ludzi od tej kary⁸⁷.

8. KONIECZNOŚĆ SPRAWIEDLIWOŚCI RETRYBUTYWNEJ DLA SOTERIOLOGICZNEGO MODELU ZADOŚĆUCZYNIENIA

Soteriologiczny model zadośćuczynienia zakłada koncepcję sprawiedliwości retributywnej. Tymczasem liberalne teorie prawa i ustawodawstwa liberalnych państw, a także wrażliwość społeczeństw pluralistycznych dystansują się wobec retributywnego rozumienia kary mającego podstawy prawnonaturalne. Podchodzą one do karania bardziej użytecznie, eksponując znaczenie lecznicze i prewencyjne kary, natomiast krytycznie odnoszą się do jej roli jako odpłaty prowadzącej do przywrócenia naruszonego obiektywnego porządku sprawiedliwości. Ponieważ współcześnie pod wpływem pozytywizmu prawnego za podstawę prawa przeważnie uznaje się wolę prawodawcy, która w demokratycznych społeczeństwach zależy od wybranej większości parlamentarnej, a więc od umowy społecznej, to także przewidziana takim prawem ewentualna odpłata za naruszenie jego norm zależy bardziej od woli prawodawcy i umowy społecznej, a niekoniecznie od naturalnych obiektywnych racji⁸⁸. Nie bez znaczenia dla odwrócenia się od tradycyjnie rozumianej retributywnej roli kary jest fakt, że jej wypełnienie jest często niedoskonałe i ograniczone, narażone na możliwe błędy w ludzkim poznaniu i osądzie, powodujące czasem dramatyczne skutki niemożliwe do cofnięcia czy rekompensaty (zwłaszcza np. w przypadku kary śmierci).

Niemniej jednak w przypadku Boga jest inaczej. Bóg bowiem ma osąd pełny i doskonały, dlatego potrafi w doskonałej mierze przywrócić sprawiedliwość. W związku z tym nie czyni zła moralnego, bezpośrednio chcąc pozbawienia dóbr, stanowiącego sprawiedliwą odpłatę, czyli zło kary. Z faktu, że ludzkie sądy, nawet te sprawowane przez osoby uchodzące za pomazańców Bożych, są niedoskonałe i popełniają błędy, nie wynika, że Bóg nie jest zdolny do wymierzenia absolutnie sprawiedliwej kary o charakterze retributywnym. Taki właśnie charakter ma

⁸⁷ Funkcja męki i śmierci Chrystusa jako zadośćuczynienia za grzechy ludzi — zob. np. ST, III, q. 1, a. 2, co., ad 2, a. 4, ad 2; q. 46, a. 1, ad 3; a. 2, ad 3; a. 3, ad 3; a. 4, co., a. 6, co., ad 2, 6; q. 47, a. 3, ad 1; q. 48, q. 1, co., ad 2; a. 2; a. 4; a. 6, ad 3; q. 49, a. 3, co., ad 2–3; q. 50, a. 1, co.

⁸⁸ Por. M. PENO, *Filozofia karania — od prawa naturalnego do liberalnej wolności*, „Studia Prawa Publicznego”, 3/11 (2015), s. 89, 108. Krytycy liberalnych rozwiązań w prawie postulują rehabilitację retributywizmu — zob. J. KOCHANOWSKI, *Powrót do retributywizmu*, „Palestra” 50/11–12 (575–576) (2005), s. 29–34; F. CIEPEŁY, *O dowartościowanie retributywnej racjonalizacji kary*, w: *Hominum causa omne ius constitutum est. Księga jubileuszowa ku czci Profesor Alicji Grześkowiak*, red. A. Dębiński, M. Gałązka, R.G. Hałas, K. Wiak, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006, s. 231–246.

kara należna człowiekowi za grzech i spowodowaną nim obrazę Boga. Jednak za tę karę zawiązką zadośćuczynił za ludzi Chrystus z miłości ku nim.

Warto jednak podkreślić, że soteriologia Tomaszowa ma charakter personalistyczny. Chociaż zbawienie dokonało się przez zadośćuczynienie, a zatem przez wypełnienie sprawiedliwości retrybtywnej, to jednak głównym motywem, skłaniającym Chrystusa do oddania życia, nie było dokonanie rekompensaty ze sprawiedliwości, lecz miłość⁸⁹. Jezus przez swoją ofiarę, polegającą na oddaniu życia, dokonał zadośćuczynienia nie tylko za grzechy jakichś wybranych ludzi, ale za wszystkie grzechy całego świata⁹⁰, zarówno te przeszłe, jak i przyszłe. Jego zadośćuczynienie nie polegało jedynie na wyzerowaniu długu, jaki zaciągnęli ludzie swoimi grzechami, lecz dokonane zostało zawiązką, ponad to, czego wymagała ścisła miara sprawiedliwości retrybtywnej⁹¹. Chrystus nie oddał życia po to, aby odtworzyć stan martwej równowagi porządku wszechświata, naruszony grzechem, lecz aby odbudować przyjaźń między Bogiem a człowiekiem. Miłość nie tylko jest motywem zadośćuczynienia, ale dzięki temu, że jednoczy kochające się osoby, umożliwia takie zadośćuczynienie. Zjednoczenie osób we wzajemnej miłości sprawia bowiem, że jedna z nich, wolna od należności kary, może zadośćuczynić za grzechy drugiej, dobrowolnie ponosząc za nią należną karę⁹². Przykładem tego jest właśnie zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa, dla którego nadrzędnym motywem jest miłość do człowieka⁹³.

W tym kontekście sprawiedliwość nie powinna być rozumiana statycznie i reistycznie, jako jedynie odrestaurowanie jakiegoś zewnętrznego stanu zastygłej równowagi wszechświata naruszonej przez grzech. Sprawiedliwość, którą Chrystus nie tylko wypełnia zawiązką, lecz której większą doskonałość w ogóle umożliwia, ma charakter dynamiczny i personalistyczny, a jej istotą jest dynamika harmonijnego uczestnictwa stworzenia rozumnego w dobru wspólnym, jakim jest życie w przyjaźni i zjednoczeniu z Bogiem. Sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy, do czego ma on prawo⁹⁴. Nadrzędnym kryterium sprawiedliwości, czyli tego, co się należy stworzeniom, jest ich natura, ale nie ta zepsuta przez grzech, lecz ta, która istnieje zgodnie z zamysłem Stwórcy⁹⁵, a więc razem z dynamizmem jej wewnętrznej celowości ukierunkowanej

⁸⁹ Por. Ef 5,2.

⁹⁰ Por. 1 J 2,2.

⁹¹ Por. ST, III, q. 48, a. 2, co.; a. 4, co.; q. 49, a. 3, co.

⁹² Por. ST, I-II, q. 87, a. 7, co.

⁹³ Por. P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 29–30.

⁹⁴ „[...] iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit” — ST, II-II, q. 58, a. 1, co.; por. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1807.

⁹⁵ Por. ST, I, q. 21, a. 2, a. 4, ad 4.

na cel ostateczny, którym jest sam Bóg⁹⁶. Taka natura potrzebuje łaski, czyli pomocy samego Boga, bo bez niej nie może Go osiągnąć o własnych naturalnych siłach, gdyż ma On charakter nadprzyrodzony⁹⁷.

Chrystus swoją męką i śmiercią wysłużył ludziom łaskę umożliwiającą naturze ludzkiej urzeczywistnianie celu ostatecznego — pełni zjednoczenia z Bogiem w przyjaźni. Tym samym Chrystus umożliwia sprawiedliwość, której kryterium stanowi natura uzdrowiona i wyniesiona przez łaskę do stanu większej doskonałości. Chrystus zatem nie tylko zniósł zapis dłużny, który obciążał grzeszników, nie tylko zrekompensował zaistniałe straty i wyrównał ludzkie rachunki, lecz przede wszystkim wysłużył nam łaskę. Sprawiedliwość, którą wypełnił Chrystus, nie ogranicza się zatem do czystej retrybucji, chociaż jednocześnie retrybucji nie unieważnia. Innymi słowy, wprowadzcie doskonałość sprawiedliwości nie sprowadza się do retrybucji i na niej nie poprzestaje, to jednak sprawiedliwość nie osiąga swej doskonałości bez retrybucji. Z tego powodu także aspekt retrybucyjny znajdujemy w modelu soteriologicznym św. Tomasza⁹⁸.

9. KONIECZNOŚĆ MĘKI I ŚMIERCI CHRYSZTUSA A DOBROWOLNOŚĆ W JEJ POWODOWANIU

Moralność dotyczy działań dobrowolnych tych istot, które są do takich działań zdolne. Oznacza to, że istoty te mają władzę nad swoim działaniem i nie są do niego zdeterminowane w sposób konieczny. Jeśli jakieś działanie musiałoby się wydarzyć z konieczności, to nie byłoby dobrowolne i nie miałoby moralnej jakości. Stąd, gdy pytamy o moralną odpowiedzialność różnych osób za przyczynienie się do męki i śmierci Chrystusa, trzeba zbadać, czy Jego męka i śmierć musiały się koniecznie wydarzyć, jeśli tak, to pod jakim względem i czy ta konieczność pozbawiła wolności te osoby, które swoim działaniem się przyczyniły do cierpienia i odebrania życia Chrystusowi.

9.1. *Konieczność męki i śmierci Chrystusa jako odpłaty wymaganej za grzechy na mocy sprawiedliwości retrybucyjnej*

Bóg nie domaga się bezwzględnie sprawiedliwej odpłaty za grzechy w formie męki i śmierci, nie jest żadnej zemsty i krwi, bo zbawienie rodzaju ludzkiego mogłoby się dokonać także w inny sposób — np. przez prosty Boży akt przebaczenia win. Nie jest to przecież niemożliwe dla wszechmocnego Boga. W związku z tym

⁹⁶ Por. np. ST, I-II, q. 1, a. 8, co.

⁹⁷ Por. np. ST, I-II, q. 5, a. 5, co.; q. 91, a. 4, co., ad 1.

⁹⁸ Por. P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 30–31.

według św. Tomasza z Akwinu męka i śmierć Chrystusa nie były bezwzględnie konieczne dla realizacji Bożego zbawczego zamysłu⁹⁹. Bóg przede wszystkim uprzednio ustanowił (*praeordinavit*), a następnie w sposób konsekwentny zrealizował swój zamysł zbawienia. Realizacja tego zamysłu była konieczna, ale nie koniecznością zewnętrzną wobec Boga, której Bóg musiałby być poddany jako formie zewnętrznego przymusu, lecz koniecznością wewnętrznej mocy niezmiennego, suwerennego Bożego postanowienia¹⁰⁰. Zdaniem św. Tomasza męka i śmierć Chrystusa zostały natomiast przez Boga dopuszczone jako skutek ludzkich wolnych wyborów, przez które ludzie odrzucili Boga, i wykorzystane jako sposób realizacji zbawienia w formie zadośćuczynienia za grzechy. Ponieważ Bóg, dzięki boskiemu atrybutowi, jakim jest Jego przewidzianie, potrafi uprzednio poznać i dopuścić skutki wolnych wyborów stworzeń rozumnych, dlatego może On także te skutki uprzednio uwzględnić w swoich planach, m.in. w urzeczywistnianiu swojego zbawczego zamysłu¹⁰¹. W związku z tym św. Tomasz używa czasownika *praeordinare* (uprzednio ustanowić) także w odniesieniu do relacji, jaka łączyła Boga Ojca z męką i śmiercią Chrystusa¹⁰². Tomasz podkreśla w ten sposób, że ustanawiając uprzednio swój zamysł zbawienia i sposób jego realizacji, Bóg Ojciec uwzględnił w nim także mękę i śmierć Chrystusa. Przewidywanie zła doświadczanego przez Chrystusa nie odmieniło Bożego zbawczego zamysłu i Bóg nie zrezygnował z jego przeprowadzenia ani nie odebrał ludziom wolności czynienia zła. Tak więc konieczność męki i śmierci Chrystusa, na którą wskazują niektóre teksty biblijne¹⁰³, nie jest koniecznością bezwzględną, gdyż Bóg Ojciec mógł ocalić Chrystusa od śmierci¹⁰⁴. Nie jest to zatem ani konieczność natury, ani konieczność przymusu¹⁰⁵. Jest to konieczność wynikająca z przyjętego przez Boga celu, jakim jest zbawienie, oraz z ustanowionego przez Boga sposobu jego realizacji, jakim jest zadośćuczynienie, a także z uwzględnionych przez Niego uprzednio przewidzianych dobrowolnych ludzkich działań¹⁰⁶.

Święty Tomasz z Akwinu zauważa, że sędzia, który stoi na straży sprawiedliwości, nie może bez nałożenia kary przebaczyć przestępstwa popełnionego przeciwko drugiemu człowiekowi lub przeciwko dobru wspólnemu. Gdyby przebaczył i przestępca cieszyłby się bezkarnością, wówczas sędzia popełniłby czyn niesprawiedliwy, gdyż skrzywdziłby osobę poszkodowaną lub społeczność, której

⁹⁹ Por. ST, III, q. 46, a. 1, co.

¹⁰⁰ Por. Ef 1,9; 3,9.

¹⁰¹ Por. Kol 1,19–20.

¹⁰² Por. ST, III, q. 46, a. 2, co., ad 1; q. 47, a. 3, co.

¹⁰³ Por. Mt 16,21; Mk 8,31; Łk 9,22; 17,25; 24,7.25–27; J 3,14–15.

¹⁰⁴ Por. Hbr 5,7.

¹⁰⁵ Por. CDH, II, 5.

¹⁰⁶ Por. ST, III, q. 46, a. 1, co.; a. 2, co., ad 1, 4; M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 366–376.

dobro zostało naruszone w wyniku dokonanego przestępstwa. Natomiast każda osoba bez domagania się zadośćuczynienia może przebaczyć winy popełnione przeciwko sobie samej i wówczas nie działa niesprawiedliwie, lecz okazuje miłosierdzie. To spostrzeżenie da się zdaniem Tomasza zastosować w przypadku Boga. Bóg bowiem nie ma nikogo wyższego ponad siebie. On sam jest najwyższym władcą i dobrem wspólnym całego wszechświata. W związku z tym wszystkie grzechy są popełnione przeciwko Bogu. Bóg jednak może je przebaczyć, nie wymagając za nie sprawiedliwej odpłaty w postaci kary lub zadośćuczynienia, a postępując w ten sposób, nie krzywdzi nikogo, nie działa przeciwko sprawiedliwości, lecz okazuje miłosierdzie¹⁰⁷. Tym bardziej więc zadośćuczynienie za grzechy ludzi nie było absolutnie konieczne.

Chociaż rezygnacja Boga z domagania się zadośćuczynienia za ludzkie grzechy nie stanowiłaby niesprawiedliwości, to jednak zadośćuczynienie w doskonalszy sposób wypełnia sprawiedliwość niż samo tylko przebaczenie. Dzięki wypełnieniu sprawiedliwości na drodze zadośćuczynienia zbawienie nie jest jedynie jakimś zewnętrznym ulaskawieniem, odbywającym się niejako automatycznie bez udziału człowieka. Skoro zaś zadośćuczynienia dokonał za ludzi Syn Boży, wybawiając ich od śmierci, to dodatkowo takie zadośćuczynienie stanowi wyraz wielkiego miłosierdzia Boga. Zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa to zatem szczególnie, wspólny przejaw zarówno sprawiedliwości, jak i miłosierdzia Boga. Podobnie więc jak św. Anzelm z Canterbury św. Tomasz uważa, że zadośćuczynienie za grzechy ludzkości najlepiej odpowiada sprawiedliwości i miłosierdziu Boga Ojca i Chrystusa¹⁰⁸. A ponieważ ludziom za grzechy powodujące obrazę Boga ze sprawiedliwości należy się śmierć, z której sami nie mogą się wykupić¹⁰⁹, to zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa polegało na dobrowolnym przyjęciu śmierci należnej ludziom, dlatego miało formę męki i śmierci. Odpowiednim bowiem sposobem zadośćuczynienia za kogoś drugiego jest poddanie się karze jemu należnej. Z tego powodu Chrystus, Bóg-człowiek, postanowił przyjąć śmierć, sprawiedliwie należną ludziom jako kara, aby zadośćuczynić, wybawiając ich od tej kary, i tym samym wypełnić sprawiedliwość¹¹⁰. Oddanie życia za grzeszników,

¹⁰⁷ Por. ST, III, q. 46, a. 2, ad 3.

¹⁰⁸ Por. ST, III, q. 46, a. 1, ad 3; a. 3, ad 3; zob. także CDH, I, 12.

¹⁰⁹ Por. ST, III, q. 1, a. 2; zob. także CDH, II, 6.

¹¹⁰ Por. ST, III, q. 50, a. 1, co. Poza tym św. Tomasz wymienia tam także inne powody, które sprawiły, że poddanie się śmierci było odpowiednie dla Chrystusa i dlatego dobrowolnie ją przyjął. Mianowicie, śmierć Chrystusa dowodziła, że Jego ciało było prawdziwe. Przyjęcie i pokonanie śmierci przez Niego uwolniło nas od strachu przed nią. Zdaniem św. Tomasza wskazuje na to autor listu do Hebrajczyków, kiedy pisze, że Chrystus przyjął śmiertelne ciało, „aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2,14–15). Przez swoją śmierć

dokonane z miłości jako akt dobrowolny, było jednocześnie aktem posłuszeństwa wobec Boga i tym samym doskonałą ofiarą złożoną dla Niego.

Z uwagi więc na powyższe cechy, składające się na większą doskonałość zbawienia dokonanego z miłości w formie zadośćuczynienia przez dobrowolne przyjęcie męki i śmierci przez Chrystusa, Tomasz uważa, że najstosowniej było (*convenientius fuit*), aby w ten właśnie sposób Bóg urzeczywistnił swój zbawczy zamysł¹¹¹. Choć takie zadośćuczynienie nie było bezwzględnie konieczne, to jednak było najbardziej doskonałą i tym samym najbardziej godną Boga formą darowania ludziom należnej im kary za grzechy. W związku z tym zdaniem św. Tomasza wypadało, aby tak właśnie się stało, i aby w konsekwencji Chrystus poniósł śmierć (*conveniens fuit Christum mori*).

Znamienne dla refleksji soteriologicznej Akwinaty pozostaje to, że przez odwołanie się do racji stosowności (*convenientia*) i wyłamanie teologii z arystotelesowskiego objęcia przez konieczność na pierwszym miejscu stawia „dobro”, a nie naprawienie zła¹¹².

9.2. Inne możliwości rozumienia konieczności męki i śmierci Chrystusa

Konieczność męki i śmierci Chrystusa, o której mowa w Nowym Testamencie, może być rozumiana jeszcze na dwa inne sposoby. Po pierwsze, można ją rozumieć jako konieczność wypełnienia się zapowiedzi natchnionych pism Starego Testamentu. Po drugie, można ją również rozumieć jako konieczność doświadczenia nienawiści i odrzucenia, z jakimi najczęściej spotykają się ludzie sprawiedliwi ze strony grzeszników, dla których są przykrym wyrzutem sumienia¹¹³. Chrystus stanowi kwintesencję takiego sprawiedliwego człowieka i utożsamia się ze wszystkimi osobami, cierpiącymi prześladowania z powodu niesprawiedliwości. Nie odpowiada przemocą na przemoc, lecz uczy miłości nieprzyjaciół, potwierdzając ją własnym życiem. Konieczność męki i śmierci Chrystusa polegać więc może między innymi także na tym, że „w świecie naznaczonym logiką przemocy, miłość prędzej czy później musi zostać ukrzyżowana”¹¹⁴. Męka i śmierć Chrystu-

Chrystus pozostawił nam także przykład, że mamy obumierać duchowo dla grzechu (por. Rz 6,10). I wreszcie Chrystus przyjął śmierć także po to, aby zmartwychwstać i okazać w ten sposób swoją potęgę, dzięki której ostatecznie pokonał śmierć, i aby tym samym zaszczerpić w nas nadzieję naszego powstania z martwych. Por. także CDH, II, 11.

¹¹¹ Por. ST, III, q. 46, a. 3, M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 337, 378.

¹¹² P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 27–28.

¹¹³ Por. Mdr 2,10–24.

¹¹⁴ M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary? Problem interpretacji śmierci Chrystusa*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. tegoż, Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, 2002, s. 218.

sa była konieczna, ale nie koniecznością upodobania sobie w niej przez Boga, lecz w wyniku dopuszczenia jej jako przewidzianego przez Boga, koniecznego skutku, wynikającego nieuchronnie z logiki przemocy, która naznacza sobą grzeszną ludzkość wobec bezbronnych osób sprawiedliwych, żyjących według logiki miłości. Przewidując przemoc i spowodowaną nią mękę i śmierć jako reakcję grzeszników wobec sprawiedliwego Syna Bożego, Bóg Ojciec związał z tą reakcją swój zbawczy plan, nadając męce i śmierci Chrystusa charakter zadośćuczynienia¹¹⁵.

Chociaż męka i śmierć Chrystusa stanowiły nieuchronny skutek logiki przemocy, którą często kierują się ludzie nieprawi wobec osób sprawiedliwych, to jednak każdy człowiek pozostaje na tyle wolny, że może wybrać czy chce żyć według logiki przemocy czy miłości. Nawet prześladowcy Jezusa nie byli przymuszeni do postępowania według logiki przemocy. Ponieważ w sposób wolny dopuścili, aby kształtowała ona ich wybory, to każdy z nich ponosi osobistą moralną odpowiedzialność za swój udział w spowodowaniu męki i śmierci Chrystusa.

Bóg Ojciec przez dopuszczenie męki i śmierci Chrystusa sam postępował według logiki miłości i wyrzeczenia się siły i przemocy. Nie chciał podporządkowywać sobie ludzi ani siłą zewnętrznego przymusu, ani lękiem. Bóg Ojciec nie reagował na słowa świadków, którzy wobec ukrzyżowanego Chrystusa mówili: „Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje”¹¹⁶. Tym samym Bóg nie zaspokajał na ludzką miarę potrzeby dowodu Jego przychylności. Bóg wysłuchał natomiast prośby ukrzyżowanego Chrystusa „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią”¹¹⁷. W ten sposób, przez wyrzeczenie się przemocy i zemsty oraz przez przebaczenie Bóg okazał swą przychylność na właściwą sobie Bożą miarę, objawiając, że sam jest miłością. Taka odpowiedź Boga Ojca może wydawać się porzuceniem pokrzywdzonego Chrystusa i tym samym wielkim nadużyciem wiary i zaufania Syna wobec Ojca. Ukrzyżowany Chrystus jako człowiek doświadczał tej próby, która głęboko naznaczyła Jego relację do Ojca, dlatego wołał „Boże mój Boże, czemuś mnie opuścił”¹¹⁸. Jednak teofania, czyli objawienie się Boga, jakie dokonało się przez mękę i śmierć Chrystusa, nie zostałaby właściwie odczytana, gdyby jej ostatnim aktem było doświadczenie opuszczenia przez Boga. Ostatnim aktem tego wydarzenia i tym samym pełnią odpowiedzi Boga było zmartwychwstanie i wywyższenie Chrystusa. Nie tylko zatem sama męka i śmierć, lecz całe misterium paschalne stało się

¹¹⁵ Por. tamże, s. 217–218.

¹¹⁶ Mt 27,43; por. Ps 22,9.

¹¹⁷ Łk 23,34.

¹¹⁸ Ps 22,2; Mk 15,34; Mt 27,46.

szczytowym momentem objawienia się Boga — zarówno Jego miłości i rezygnacji z przemocy, jak i Jego potęgi i wszechmocy¹¹⁹.

W odstąpieniu od użycia siły i przemocy przez Boga Ojca i Chrystusa nie chodzi o tchórzliwe czy niesprawiedliwe tolerowanie bezkarności wobec krzywdy i nieprawości, ani tym bardziej nie chodzi o rozmyślną (formalną) współpracę z ich sprawcami. Chodzi raczej o to, aby na przemoc nie odpowiadać inną przemocą i w ten sposób nie doprowadzać do eskalacji przemocy. Tłumienie przemocy z zewnątrz za pomocą przeciwnej jej innej przemocy może wprawdzie doprowadzić do uzyskania przejściowego stanu „zawieszenia broni”, lecz prawdziwy pokój, który nie polega jedynie na braku otwartego konfliktu i równowadze przeciwnych sobie sił¹²⁰, jest owocem przewyciężenia przemocy od wewnątrz dzięki jej rozbrojeniu za pomocą miłości aż do końca¹²¹.

Powyższa analiza, wskazująca na różne możliwe sposoby rozumienia konieczności męki i śmierci Chrystusa, nie pozwala zatem na stwierdzenie takiego charakteru tej konieczności, który absolutnie wykluczałby wolność i tym samym moralną odpowiedzialność kogokolwiek, kto przyczynił się do cierpienia i odebrania życia Chrystusowi.

10. KONTROWERSYJNY CHARAKTER TZW. ZASTĘPSTWA KARNEGO (*substitutio poenalis*)

W jednym z modeli soteriologicznych mękę i śmierć Chrystusa rozumie się jako akt tzw. zastępstwa karnego, gdzie męka i śmierć nie stanowiły dobrowolnego zadośćuczynienia, lecz były formą kary, którą Chrystus zmuszony był przyjąć w zastępstwie za grzeszników. Według tego stanowiska w zastępstwie grzeszników Chrystus został obarczony ich winami, dlatego został absolutnie przeklęty przez Boga i poddany karze im należnej. Miażdżąc Go w ten sposób, Ojciec wyładował na Nim swój gniew i zaspokoił potrzebę sprawiedliwej zemsty za doznaną od grzeszników zniewagę. Koncepcję tę propagowali zwłaszcza twórcy reformacji. Model zastępstwa karnego okazuje się jednak problematyczny. Według takiej koncepcji Bóg wydaje się niejako związany swoją sprawiedliwością retributywną do tego stopnia, że był zmuszony w sposób bezwzględny kogoś ukarać za grzechy, a ponieważ nie chciał zniszczyć ludzi, to zastępczo zniszczył własnego umiłowanego Syna, który w tej sytuacji zmuszony był przyjąć tę okrutną karę¹²². W wyniku nieprawidłowo rozumianego przymiotu Boga, jakim jest

¹¹⁹ Por. M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 219–220.

¹²⁰ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 78.

¹²¹ Por. M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 219.

¹²² Por. tamże, s. 347–350; P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 24–25.

Jego niezmiennosc, postrzegano Boga jako zakladnika Jego wlasnego zamyslu zbawienia. Sila rzeczy zgodnie z taka koncepcja przesladowcy Chrystusa bylaby jedynie bezwolnymi narzedziami Bozego gniewu, ktorzy jak pionki na szachownicy przeznaczenia bylaby tragicznie przymuszeni do dokonania odwiecznie zaplanowanej kary smierci¹²³.

Z jednej strony koncepcja zastepstwa karnego nie jest zupełnie arbitralna, gdyz ma pewne podstawy w specyficznej interpretacji wybranych tekstow biblijnych¹²⁴. Z drugiej jednak strony koncepcja ta jednoczesnie dyskredytuje obraz Boga Ojca i nie jest zgodna z tym, co o Nim objawil nam Jezus. Stanowisko glaszace substytucje karna wypacza zwlaszcza przedstawiona w Pismie Swietym relacje miedzy Bogiem Ojcem i Jego Synem. Zgodnie bowiem z takim podejsciem Bóg Ojciec jawi sie jako ktos, kim targa przedziwna sprzecznosc, polegajaca na tym, ze kocha On swojego Syna i nienawidzi Go zarazem. Tymczasem Ojciec nie ukaral Chrystusa, lecz Chrystus sam, bez absolutnej koniecznosci, calkowicie dobrowolnie oddal swoje zycie z miłości, aby wybawic grzesznych ludzi od naleznej im kary. Brak bezwzglednej koniecznosci, z powodu ktorej Chrystus musialby przyjac mke i smierc, swiadczy o tym, ze przyjal je dobrowolnie. Chrystus nie zostal wiec przymuszony przez Ojca do poniesienia kary smierci w zastepstwie grzesznikow.

Bardziej odpowiadajaca tekstom biblijnym wydaje sie inna koncepcja, wedlug ktorej Chrystus wzial na siebie ciagzace na grzesznikach przekleństwo Starego Prawa i z tego powodu zostal uznany za przeklętego i ukarany, lecz nie przez Boga, ale przez Izraela pokladajacego nadzieje w wypełnianiu Prawa za pomoca uczynkow¹²⁵. Chociaz wiec Jezus nie byl winny w swietle Starego Prawa, to jednak przewrotnie za takiego Go uznano i dlatego skazano Go na karę smierci przewidziana przez to Prawo. Ponoszac w naszym imieniu karę przewidziana za grzechy przez Stare Prawo, Chrystus swoja mka i smiercia wypełnil Stare Prawo i wykupil nas spod jego panowania i spod jego przekleństwa¹²⁶. Tym samym Chrystus wykupil nas z niewoli grzechu i smierci. Wykupil nas takze z niewoli diabla, ktory ku naszej zgubie usilowal zaszantażowac samego Boga, chcąc zwiaczac Go przeciwko nam za pomoca Jego wlasnego prawa i sprawiedliwosci¹²⁷.

¹²³ Por. M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 216, 220.

¹²⁴ Por. 2 Kor 5,21; Ga 3,13–14; Rz 8,32 a zwlaszcza fragmenty czwartej pieśni Cierpiącego Slugi Pańskiego Iz 52,13–14; 53,1–12. Teksty te omawia krytycznie wobec interpretacji substytucji karnej M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 354–364.

¹²⁵ Por. Pwt 21,23; Ga 3,13; zob. takze 2 Kor 5,21.

¹²⁶ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 350–366.

¹²⁷ Por. ST, III, q. 1, a. 2 co.; q. 46, a. 3, co., ad 3; q. 48, a. 4, co., ad 2–3; q. 49, a. 2; q. 52, a. 1, co. Porównanie nauki o wyzwoleniu z niewoli diabla u Piotra Abelarda i św. Anzelma

Sama natomiast idea zastępstwa jest na tyle obszerna, że mieści w sobie takie jego odmiany, które nie muszą mieć charakteru karnego, a w związku z tym idea ta nie musi budzić większych zastrzeżeń teologicznych. W przypadku Chrystusa zastępstwo oznacza, że solidaryzuje się On do tego stopnia z ludźmi, iż dobrowolnie przyjął kondycję grzesznego człowieka i reprezentuje grzeszników. Zastępstwo to powinno być więc rozumiane nie tyle jako eliminacja tego, kto zostaje zastąpiony (np. wyrzucenie kogoś z pracy i zastąpienie go kimś innymi), ile bardziej w duchu reprezentacji, solidarności i łączności na korzyść tego, kto zostaje zastąpiony (np. zastąpienie chorego współpracownika w pracy, aby wyzdrowiał i wrócił pełen sił)¹²⁸. Zgodnie więc z logiką zastępstwa rozumianego jako solidarność i reprezentacja Chrystus podjął zadośćuczynienie w imieniu grzesznych ludzi, wstawia się za nimi, rezygnując jednocześnie z przemocy wobec nich za przesładowania, jakie Mu zgotowali¹²⁹.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wybrane zagadnienia z chrystologii* podsumowuje to w następujący sposób:

W koncepcji „zastępstwa” kładzie się nacisk na fakt, że Chrystus naprawę przyjmuje kondycję grzeszników. Nie chodzi o to, by myśleć, że Bóg ukarał lub potępił Chrystusa w zamian za nas. Jest to teoria błędnie stawiana przez wielu autorów, przede wszystkim w teologii reformacyjnej. Inni teologowie pomijają te perspektywy. Podkreślają jedynie, że Chrystus wziął na siebie „przekleństwo Prawa” (por. Ga 3,13), czyli odrazę, jaką Bóg czuje do grzechu. Chrystus wziął na siebie ciężar grzechów ludzkości, które były przedmiotem gniewu Bożego. Także to stanowi aspekt miłości i „zazdrości”, jaką Bóg ma względem ludu, z którym zawarł swoje Przymierze, kiedy on oddala się od Niego¹³⁰.

Bóg zatem nie jest bezwzględny sędzią, który wbrew woli Chrystusa wymierzył Mu karę śmierci, lecz jest kochającym Ojcem. Traktuje On mękę i śmierć swojego Syna, jako ofiarę miłości, przez którą Syn dobrowolnie dokonuje zadośćuczynienia za grzeszników, wyzwalać ich od kary śmierci przewidzianej przez Stare Prawo za obrazę Boga.

z Canterbury — zob. J. KEMPA, *Anzelm z Canterbury i Abelard — twórcy dwóch rywalizujących soteriologii?*, s. 423–426.

¹²⁸ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 347.

¹²⁹ Por. tamże, s. 360–366, 377.

¹³⁰ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), 7b, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Dehon, 2000, s. 135.

II. ZADOŚCUCZYNIENIE A WYKUP

Termin „zadoścuczynienie” nie pojawia się w Biblii w odniesieniu do zbawczej męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Nadto sam św. Anzelm, rozwijając soteriologiczny model zadoścuczynienia, nie odwoływał się do Pisma Świętego, aby wykazać biblijne korzenie swojej koncepcji. Mimo to, jak uważa Adrien Schenker OP, idea zadoścuczynienia w odniesieniu do zbawienia dokonanego przez Chrystusa jest załączkowo obecna w Biblii w tych jej fragmentach, w których mowa o zapłaceniu przez Chrystusa ceny wykupu za grzeszników¹³¹. Wspólną bowiem cechą zadoścuczynienia i wykupu jest możliwość innej rekompensaty za obrazę Boga przez grzechy ludzi, niż należna im za to kara śmierci. Zdaniem Schenkera Chrystusowe wykupienie grzeszników można traktować jako szczególny przypadek zastosowania starotestamentalnej instytucji wykupu od należnej kary przewidzianej prawem, którą zwykle płacili krewni winowajcy. Celem instytucji wykupu mogło być m.in. ocalenie członków najbliższej rodziny od bardziej surowej kary, skutkującej użyciem siły i rozlewem krwi, która na mocy prawa groziłaby sprawcom, gdyby nie zostali wykupieni¹³².

Podobnie jak w soteriologicznym modelu zadoścuczynienia także w modelu wykupu wychodzi się od biblijnej przesłanki, że za obrazę Boga, spowodowaną wykroczeniami przeciwko Jego prawu, czyli grzechami, należy się surowa kara. Bóg jednak proponował grzesznej ludzkości inną odpłatę, polegającą na wykupieniu od przewidzianej prawem surowej kary. Mimo to cena tego wykupu pozostawała wciąż tak bardzo wysoka, że grzesznicy nie byli w stanie jej sami zapłacić. Z tego dramatycznego położenia wyzwolił ich Chrystus, ponieważ traktuje ich jak członków własnej rodziny. Zapłacił za nich cenę wkupu, spłacając tym samym ich dług, jakby sam był ich krewnym. Celem wykupu zapłaconego przez Chrystusa za grzeszników było wyzwolenie ich spod przekleństwa prawa i z niewoli grzechu oraz pojednanie ich z Bogiem wyrażane czasami w idei nabycia za własność¹³³. Prawo, nakładając na ludzi wymagania niemożliwe dla nich do wypełnienia, skazywało ich na nieuchronną niewolę grzechu i potępienia. Chrystus wykupił zatem grzeszników z tej spirali prawnych wymagań nie do uniesienia i kar nie do odpokutowania¹³⁴.

¹³¹ Por. A. SCHENKER, *Substitution du châiment ou prix de la paix? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament*, w: *La Pâque du Christ: mystère du Salut*, red. M. Benzerath i in., Paris: Cerf, 1982, s. 75–90. Biblijne odniesienia do wykupienia czy odkupienia grzeszników przez Chrystusa — zob. Mk 10,45; Mt 20,27–28; Rz 3,24; 1 Tm 2,5–6; 1 Kor 1,30; 6,20; 7,22–23; Ga 3,13; 4,4–5; Ef 1,7,14; Kol 1,14; Hbr 9,12.15.

¹³² Por. Wj 21,28–30; zob. także Kpł 25,25.48; Rt 2,20; 4,4–8.14.

¹³³ Por. 1 P 2,9; Ap 5,9–10; zob. także Wj 19,5–6; Ml 3,17.

¹³⁴ Por. Ga 3,13; 4,4–5; M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 325.

Warto zauważyć, że tego rodzaju wykupienie nie stanowiło zastępstwa w przyjęciu nieuchronnej kary, nie miało więc charakteru substytucji karnej. Raczej polegało ono na dobrowolnym zastępstwie w poniesieniu kosztów innej formy rekompensaty, zaproponowanej przez tego, komu zgodnie z prawem się ona należała¹³⁵.

Co ciekawe, zgodnie z ideą wykupu, miał on być dla winowajców korzystniejszą formą rekompensaty, gdyż miał prowadzić do ograniczenia grożącej im przemocy i rozlewu krwi. W przypadku wykupu dokonanego przez Chrystusa wykupieni rzeczywiście zostali oszczędzeni, jednak nie obyło się bez przemocy i rozlewu krwi. Ostatecznie przecież Chrystus poniósł okrutną śmierć. Wykupienie dokonało się zatem za wyższą cenę niż ta, której oczekiwał Bóg, gdyż ze strony Chrystusa przybrało radykalną formę dobrowolnego oddania życia za grzeszników, jaką jest śmierć. W związku z tym istnieje pewna możliwość interpretacji, sugerująca, że być może śmierć Chrystusa nie była wymagana przez obrażonego ludzkim grzechem Boga, który zaproponował inną rekompensatę w formie wykupu. Być może Bóg wyszedł z inicjatywą wykupu za cenę niekrwawej i nieprzemocowej formy oddania życia zamiast przemocowej w swej istocie kary, która groziła ludziom za ich grzechy. Być może więc śmierć Chrystusa jako sposób oddania życia wydarzyła się jako forma nadzwyczajna, nadobowiązkowa, której nie wymagał bezwzględnie ani Bóg, ani prawo, a która w związku z tym była dobrowolnym wyrazem hojnej miłości Chrystusa, traktującego grzeszną ludzkość jako swoją rodzinę¹³⁶.

Tak zinterpretowany soteriologiczny model wykupu w oczywisty sposób uwalnia Boga od odpowiedzialności moralnej za śmierć Chrystusa, gdyż ta śmierć nie była wymaganiem wykupu. Bezkrwawa forma wykupienia zaproponowana przez Boga wydaje się stanowić łagodniejszą formę rekompensaty niż ta wymagana bezwzględną miarą sprawiedliwości. Jak wykazują jednak Anzelm i Tomasz, spłatenie długu niewywanego wprowadzie przez Boga, ale wymaganego bezwzględną miarą sprawiedliwości byłoby doskonalsze. Z tego powodu model zadośćuczynienia, który zastosowali, polegający na dobrowolnym przyjęciu przez Chrystusa śmierci należnej grzesznikom, w najpełniejszy sposób ich zdaniem przywraca sprawiedliwość. Ta retributywna doskonałość modelu zadośćuczynienia sprawia, że najlepiej odpowiada on doskonałemu Bogu, stąd wypadało, aby zbawienie dokonało się w taki właśnie sposób¹³⁷. Nie oznacza to, że soteriologiczny model wykupu traci przez to zupełnie na wartości, zwłaszcza że dostarcza

¹³⁵ Por. tamże s. 325, 329–330.

¹³⁶ Por. tamże, s. 330.

¹³⁷ Por. ST, III, q. 46, a. 1, ad 3; a. 3, ad 3; zob. także CDH, I, 12.

biblijnej podstawy dla możliwości innej rekompensaty za ludzkie winy niż kara śmierci, przez co przyczynia się do uzasadnienia modelu zadośćuczynienia.

12. KTO I JAK SPOWODOWAŁ MĘKĘ I ŚMIERĆ CHRYSYDUSA I ODPOWIADA ZA NIĄ MORALNIE?

Wyjaśnienie znaczenia soteriologicznego męki i śmierci Chrystusa oraz charakteru jej konieczności pomaga zrozumieć, jakimi intencjami i wyborami kierowali się Bóg Ojciec i Chrystus, dopuszczając do niej, a także czym się nie kierowali, mimo wrażenia, jakie mogli sprawiać. Mając to na uwadze, możemy obecnie przejść do analizy sprawczości, jaka łączyła z męką i śmiercią Chrystusa różne osoby, aby ocenić ich moralną odpowiedzialność za krzywdę wyrządzoną Chrystusowi.

12.1. *Sprawczość Chrystusa*

Najpierw rozważmy, jaki rodzaj sprawczości łączył samego Chrystusa z Jego własną męką i śmiercią. Święty Tomasz z Akwinu zauważa, że Chrystus nie był bezpośrednią przyczyną sprawczą własnej męki i śmierci, gdyż ich spowodowanie nie było przez Niego chciane bezpośrednio, a zatem w sposób powodujący pełną odpowiedzialność moralną. Tomasz odrzuca więc tezę, jakoby Chrystus sam siebie rozmyślnie zabił¹³⁸. Rozważana od strony sprawczości Chrystusa Jego własna śmierć była raczej dobrowolna pośrednio (*indirecte voluntarium*)¹³⁹ jako skutek, któremu Chrystus mógł zapobiec, lecz nie zapobiegł. Święty Tomasz porównuje to działanie do działania kogoś, kto podczas ulewy mógł zamknąć okno, ale zaniechał tego i spowodował w ten sposób przemoczenie innej osoby. Podobnie też Chrystus mógł przecież powstrzymać swoich prześladowców przed zadaniem Mu męki i śmierci przez odebranie im ochoty lub siły do tego rozmyślnego działania, a mimo to tego nie uczynił. Święty Tomasz zauważa także, że Chrystus mógł sprawić, aby Jego Duch zachował Jego cielesną naturę przed doznaniem krzywdy, gdyż dusza Chrystusa była połączona w jedności osoby ze Słowem, czyli boską Osobą Trójcy Przenajświętszej. Jednak Chrystus tego nie sprawił i nie zapobiegł męce i śmierci, które Mu zgotowano, lecz poddał się im dobrowolnie. Wyraża się to w stwierdzeniu, że Chrystus dobrowolnie oddał swoje życie¹⁴⁰. Sam przecież powiedział o swoim życiu: „Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję”¹⁴¹, co zdaniem św. Tomasza dowodzi tego, że

¹³⁸ Por. ST, III, q. 47, a. 1.

¹³⁹ Więcej na temat czynów dobrowolnych w przyczynie i czynów — zob. poniżej przyp. 162.

¹⁴⁰ Por. ST, III, q. 47, a. 1, co.

¹⁴¹ J 10,18.

doznanie śmierci przez Chrystusa nie dokonało się wbrew Jego woli¹⁴². On sam dobrowolnie pozwolił je sobie odebrać, jednak On sam go sobie nie odebrał, nie zabił sam siebie bezpośrednio, nie popełnił wspomaganego samobójstwa przy asyście innych osób¹⁴³. W nawiązaniu do rozróżnienia pomiędzy doznanym złem kary a wyrządzanym złem winy działanie Jezusa można wyrazić następująco: Jezus pozwolił, aby doznał krzywdy, ale tej krzywdy sobie sam nie wyrządził. Doznawanie krzywdy nie jest grzechem, grzechem jest wyrządzanie krzywdy¹⁴⁴.

Nie byłoby zatem prawidłowe stwierdzenie, jakoby zbawienie nie dokonało się przez mękę i śmierć Chrystusa, lecz pomimo tej męki i śmierci. Doznanie przez Chrystusa śmierci było zadośćuczynieniem, więc musiało być chciane przez Niego jako zadośćuczynienie, czyli wypełnienie sprawiedliwości retributywnej. Śmierć nie była przez Niego chciana jako niesprawiedliwe pozbawienie życia, lecz była chciana z miłości jako wypełnienie sprawiedliwości, a więc *sub ratione iustitiae*. Każde bowiem autentyczne „zadośćuczynienie jest wywołane przez sprawiedliwość, lecz nakazane jest przez miłość”¹⁴⁵. Z tego powodu Akwinata wyjaśnia, że cierpienie zostało niesprawiedliwie zadane Chrystusowi przez tych, którzy go zamordowali, ale po stronie cierpiącego Chrystusa wynikało z najsprawiedliwszej woli¹⁴⁶.

W związku z tym św. Tomasz podkreśla, że cierpienia, które zechciał przyjąć Chrystus, nie powinno się oceniać w sposób odizolowany od istotnych okoliczności, które je charakteryzowały, a więc od tego, że zostało podjęte z miłości i doznanane dla zbawienia ludzi, jako zadośćuczynienie za ich grzechy. Okoliczności te sprawiły, że cierpienie to było bezwzględnie dobre i jako takie było chciane przez Chrystusa i Boga. Natomiast jeśli nie uwzględni się tych istotnych okoliczności i ocenia się to cierpienie tylko pod pewnym względem, a mianowicie kiedy ocenia się je samo w sobie, jako wyłącznie cierpienie polegające na oddaniu życia, to wówczas było ono złe i należało do rodzaju zła naturalnego¹⁴⁷.

Jezus nie współpracował więc ze swymi zabójcami formalnie w złu Jego niesprawiedliwego zabicia, dzieląc wraz z nimi ich zabójczą intencję. Nie współpracował z nimi w taki sposób, w jaki współpracują samobójcy, którzy chcą, aby inni

¹⁴² Por. ST, III, q. 47, a. 1, ad 1; por. także Ef 5,25; ST, III, q. 50, a. 1, ad 2; *Super Rom.*, IV, l. 3 (ed. Marietti, 380); VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713).

¹⁴³ Por. ST, III, q. 47, a. 1.

¹⁴⁴ Klasyczne sformułowanie tej zasady Platon przypisuje Sokratesowi: „krzywdy wyrządzać jest gorzej, niż ich doznawać” — PLATON, *Gorgiasz*, 473A, 475E, 488E–489A, w: tegoż, *Dialogi*, t. 1, przekł. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 1999, s. 378, 382, 401.

¹⁴⁵ „[...] satisfactio elicitive est a iustitia, sed imperative a caritate” — *Super Sent.*, lib. 4, d. 15, q. 1, a.1, qc. 2, ad 1.

¹⁴⁶ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 2, ad 2

¹⁴⁷ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 2, co., ad 1.

pomogli im odebrać sobie życie. Chrystus wykorzystał na sposób współpracy materialnej, czyli powiązanej jedynie fizycznie, niesprawiedliwe działanie ze strony tych, którzy odebrali Mu życie, aby przez doznanie śmierci z ich strony zadośćuczynić za grzeszników i tym samym wypełnić sprawiedliwość.

12.2. *Sprawczość Boga Ojca*

Przejdźmy obecnie do charakterystyki sprawczości, jaka łączyła Boga Ojca z męką i śmiercią Chrystusa. Mogłoby się wydawać, że dobry Bóg Ojciec nie mógł wydać swego Syna na mękę, ponieważ przekazanie kogoś niewinnego na męczarnie i śmierć jest okrutne i niegodziwe. Przecież Pismo Święte uczy, że: „On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy”¹⁴⁸. A jednak to samo Pismo Święte potwierdza w innym miejscu, że Bóg „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał”¹⁴⁹. Święty Tomasz wyjaśnia więc, że Bóg Ojciec (a właściwie cała Trójca Święta¹⁵⁰) rzeczywiście wydał swojego Syna na mękę, a działo się to na trzy sposoby. Po pierwsze, Bóg Ojciec według swojej odwiecznej woli uprzednio ustanowił (*praeordinavit*) mękę Chrystusa dla wyzwolenia rodzaju ludzkiego, jako sposób zadośćuczynienia za grzechy ludzi. Tomasz wyraża celowy charakter wydania Chrystusa na śmierć także w następujących słowach: „Wydał Go Bóg Ojciec na śmierć, postanawiając, że przyjmie ciało i będzie cierpiał”¹⁵¹. Po drugie, Bóg Ojciec jednak nie wydał Chrystusa wbrew woli samego Chrystusa, lecz przez wylanie miłości — *caritas* zainspirował wolę Chrystusa do cierpienia za ludzi. Po trzecie, Bóg Ojciec nie oszczędził własnego Syna, nie ochronił Chrystusa przed męką, lecz pozostawił Go w mocy Jego prześladowców¹⁵². Zgodnie jednak z tym, o czym była mowa powyżej, Bóg chciał męki i śmierci Chrystusa z jej istotnymi okolicznościami¹⁵³. A mianowicie chciał jej *sub ratione iustitiae* jako zła kary (*malum poenae*) należytej sprawiedliwie ludziom za ich grzechy, lecz przyjętej dobrowolnie przez Chrystusa

¹⁴⁸ Pwt 32,4; por. ST, III, q. 47, a. 3, arg. 1.

¹⁴⁹ Rz 8,32.

¹⁵⁰ Św. Tomasz w swoich pracach konsekwentnie twierdzi, że na śmierć wydał Chrystusa Bóg Ojciec, jednak w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* dookreśla, że była to cała Trójca: „[...] tripliciter Deus Pater, immo tota Trinitas, eum tradidit” — *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, co. W tym wtrąconym sformułowaniu z pewnością wyraża się Tomaszowe pragnienie uzgodnienia tych wywodów z nauką, że w działania wobec stworzeń zaangażowane są wszystkie trzy Osoby boskie.

¹⁵¹ „Tradidit eum Deus Pater in mortem, eum incarnari et pati statuendo” — *Super Rom.*, VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713) według polskiego przekładu J. Salija.

¹⁵² Por. ST, III, q. 47, a. 3, co., ad 1; *Super Io.*, III, l. 3 (ed. Marietti, 478); *Super Rom.*, VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713).

¹⁵³ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 2, co., ad 1.

z miłości jako zadośćuczynienie dokonane w zastępstwie ludzi, aby uwolnić ich od tej kary i tym samym wypełnić sprawiedliwość.

Charakteryzując sprawczość, która łączyła Boga Ojca z męką i śmiercią Chrystusa, należy zachować szczególną ostrożność, aby nie popaść w pułapkę przedstawionego powyżej niewłaściwego modelu soteriologicznego tzw. substytucji karnej. Chrystus bowiem nie został wydany przez Ojca na poniesienie kary i potępienie wbrew swojej woli, lecz został wydany, aby dobrowolnie dokonał zadośćuczynienia z miłości. Chrystus ma dwie wole — boską i ludzką. Boską wolę ma jedną z Ojcem, a zatem — jak precyzuje św. Tomasz — Syn jako Bóg tą samą wolą razem z Bogiem Ojcem wydał samego siebie na śmierć dla naszego zbawienia. Natomiast Jego ludzka wola została zainspirowana przez Boga i umocniona miłością — *caritas*, dlatego jako człowiek Chrystus także drugą swoją wolą — tą ludzką — wydał siebie na przyjęcie śmierci. Między dwiema wolami Chrystusa nie było zatem i ma jakiegokolwiek rozbieżności czy sprzeczności¹⁵⁴.

To zaś wpływa na nasze rozumienie posłuszeństwa Syna wobec Ojca. Chrystus bowiem przyjął mękę i śmierć z posłuszeństwa wobec Ojca, co nie oznacza, że działo się to wbrew ludzkiej woli Chrystusa, lecz zgodnie z tą wolą zainspirowaną wlaną miłością — *caritas*. W takim posłuszeństwie nie ma więc cienia podejrzenia o sprzeciw czy niechęć, nie ma przełamywania wewnętrznego konfliktu między ludzką wolą Chrystusa a boską wolą Ojca¹⁵⁵. Posłuszeństwo Chrystusa nie było ślepe, nie polegało na bezrozumnym poddaniu się zewnętrznym nakazom Boga Ojca, których racji Chrystus by nie pojmował i osobiście w swojej wolności nie pragnął. Chrystus nie był też związany jakimkolwiek obowiązkiem oddania życia. Z tego powodu Jego posłuszeństwo nie było mniej wartościowe czy mniej chwalebne¹⁵⁶. Takie posłuszeństwo nie pomniejsza darmości czy bezinteresowności aktu Chrystusa¹⁵⁷. Dobrowolne przyjęcie cierpienia i śmierci przez Chrystusa bez jakiegokolwiek przymusu ze strony Boga, stanowi dla św. Tomasza rację do odparcia zarzutu oskarżającego Boga o okrucieństwo wobec Jego Syna¹⁵⁸.

Poza tym w kontekście posłuszeństwa Chrystusa wobec Ojca św. Tomasz przypomina, że nakazy Boga dla ludzi dotyczą aktów cnoty. Im doskonalsza cnota, tym doskonalsze posłuszeństwo. Miłość zaś jest najdoskonalszą spośród wszystkich cnót i do niej odnoszą się wszystkie pozostałe. Z tego powodu Chry-

¹⁵⁴ Por. ST, III, q. 47, a. 3, ad 2.

¹⁵⁵ Por. ST, III, q. 47, a. 2, ad 1–3.

¹⁵⁶ Por. ST, II–II, q. 104, a. 2, ad 3. Więcej na temat nieślepego posłuszeństwa Chrystusa względem Boga Ojca zob. T. GAŁUSZKA, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. O złu z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań: W drodze, 2021, s. 310–313.

¹⁵⁷ *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 2.

¹⁵⁸ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 1.

stus, ponosząc śmierć z miłości — zgodnie z własnymi słowami, że „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13) — okazał heroiczną miłość i męstwo, a tym samym najdoskonalsze posłuszeństwo nakazowi Ojca. Bóg nie chce więc ludzkiej śmierci jako takiej, lecz może jej chcieć o tyle, o ile stanowi ona nieodłączną okoliczność heroizmu cnoty, a zwłaszcza cnoty miłości i męstwa¹⁵⁹. W związku z tym, jak uczy Tomasz, „wola Boga chciała śmierci Chrystusa o tyle, o ile Chrystus przyjął ją z miłości i zniósł męźnie”¹⁶⁰.

Biorąc pod uwagę taką charakterystykę działania Boga Ojca i Chrystusa, a zwłaszcza moralną różnicę między doznawaniem zła a jego rozmyślnym wyrządzeniem oraz między pragnieniem czegoś pozytywnym aktem woli a dopustem, św. Tomasz stwierdza, że „Chrystus z pewnością chciał swojej męki, podobnie i Bóg jej chciał, jednak niegodziwych działań Żydów nie chciał”¹⁶¹. Oznacza to, że Chrystus z pewnością chciał doznawać swojej męki i śmierci, i Bóg Ojciec też tego chciał, ale obaj nie chcieli ich niegodziwego zadawania.

12.3. Konieczność zależności chcenia przyczyn od chcenia skutków

W związku z tym nasuwa się pytanie: jak można chcieć czegoś doznawać i jednocześnie nie chcieć, aby ktoś to spowodował? Czy nie ma tu koniecznego związku przyczynowo-skutkowego sprawiającego, że jeśli chce się skutku, to trzeba też koniecznie chcieć jego przyczyn? Wydaje się, że nie musi tak być. Na przykład kiedy ktoś, kto pragnie pozyskać organ do przeszczepu i czeka na dawcę, nie musi tym samym życzyć komuś nieszczęścia nagłej śmierci w wypadku. Chcenie organu i oczekiwanie na niego nie musi oznaczać, że chce się śmierci kogoś, kto w ten sposób stanie się dawcą, ani tym bardziej, że się tę śmierć powoduje. Ludzie statystycznie giną w wypadkach niezależnie od tego, co się dalej dzieje z ich organami, a ten, kto potrzebuje organu, nie ma na to wpływu. On tylko wykorzystuje organ tego, kto zmarł z niezależnej od niego przyczyny i kto w przeciwnym razie zabrałby ten organ ze sobą do grobu.

Podobnie ten, kto z braku innych możliwości dla ratowania życia używa szczepionki powstałej w wyniku wykorzystania materiału biologicznego pochodzącego z niegodziwego procederu (np. w wyniku wykorzystania linii komórkowej pochodzącej z abortowanych płodów), wcale nie musi tym samym chcieć niegodziwego

¹⁵⁹ Por. SCG, IV, c. 55, ad 14–16;

¹⁶⁰ „[...] voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex caritate suscepit et fortiter sustinuit” — SCG, IV, c. 55. ad 15 według polskiego przekładu Z. Włodek, W. Zegi.

¹⁶¹ „[...] Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit, iniquam tamen actionem Iudaeorum noluit” — ST, III, q. 47, a. 6, ad 3.

procederu (np. aborcji), który dostarczył składników do produkcji tej szczepionki. Szczepionka została wyprodukowana w taki sposób niezależnie od jego woli, a jej niewykorzystanie nie cofnie zła, które już zostało dokonane przez inne osoby, zwykle dawno temu i nie w celu produkcji szczepionek¹⁶².

Analogicznie zatem Bóg Ojciec i Chrystus, chcąc doznania męki i śmierci przez Chrystusa dla zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, nie musieli tym samym chcieć niegodziwego czynu tych, którzy tę mękę i śmierć w sposób niesprawiedliwy dobrowolnie spowodowali. Ci, którzy zamordowali Chrystusa, zrobili to, nie wiedząc nawet, w jaki sposób Bóg Ojciec wykorzysta zadaną przez nich Chrystusowi mękę i śmierć. Przedwiedza Boga umożliwiła Mu przewidzenie tego zabójstwa i uprzednie postanowienie wykorzystania jego skutku, co znalazło wyraz w proroczych zapowiedziach tego faktu. Może to sprawiać wrażenie, jakoby Bóg zrządzeniem swej woli skłonił wytypowanych wcześniej ludzi do zabicia Chrystusa, aby w ten sposób wypełnić swój zamysł, do którego potrzebował męki i śmierci Chrystusa. Jednak przedwiedza, dzięki której Bóg zna przyszłe dobrowolne działania swoich stworzeń, nie jest tym samym, co sprawianie tych działań. Wykorzystanie bowiem dobrych skutków niegodziwych działań, stanowiących ich przyczyny, nie musi być równoznaczne z powodowaniem tych działań¹⁶³. Akwinata wyraźnie odróżnia czynienie zła dla osiągnięcia dobra od wykorzystania w dobrym celu złego postępowania innych: „Czynienie czegoś złego dla osiągnięcia dobrego celu należy do rad złego doradcy. Lecz posługiwanie się w dobrym celu złością innych, której samemu się nie czyni, należy do najwyższej mądrości”¹⁶⁴.

Dla zewnętrznego obserwatora fizyczne wykonanie jakiegoś aktu może wyglądać tak samo w różnych przypadkach, stąd nie da się z jego zewnętrznej

¹⁶² Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, instrukcja *Dignitas personae*, 35, AAS 100 (2008), s. 884; oraz teŹe *Nota de rebus moralibus circa usum aliquorum vaccinatorum contra virus coronarium*, AAS 113 (2021), s. 92–95.

¹⁶³ Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia tzw. czyny dobrowolne w przyczynie (*voluntaria in causa*) oraz pośrednio dobrowolne (*indirecte voluntaria*) — por. ST, I-II, q. 77, a. 7, co.; por. także ST, I-II, q. 71, a. 5. W przypadku tych pierwszych odpowiedzialność moralną za pewien skutek przypisuje się temu, kto dobrowolnie wybrał określone działanie, świadom, iż jest ono przyczyną tego skutku. Natomiast w przypadku tych drugich odpowiedzialność moralną za pewien skutek przypisuje się temu, kto mógł zapobiec temu skutkowi, a mimo to tego nie zrobił, a zatem dobrowolnie wybrał określone zaniechanie, świadom, że stanowi ono przyczynę złego skutku. Co jednak ciekawe, wydaje się, że Akwinata nie przedstawia odwrotnej zależności i nie wyróżnia kategorii aktów, które można by określić jako „czyny dobrowolne w skutku”, gdzie złą przyczynę można przypisać temu, kto świadomie i dobrowolnie korzysta z jej dobrego skutku.

¹⁶⁴ „[...] facere aliquod malum propter bonum finem consequendum, est mali consiliatoris; sed uti malitia aliorum, quam ipse non facit, ad bonum finem, hoc est summae sapientiae” — *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 4.

perspektywy ocenić moralnie tego działania, dopóki nie przyjmie się perspektywy osoby działającej, a zatem dopóki nie pozna się wewnętrznych motywów, czyli intencji, oraz związanych z nimi wyborów podmiotu działającego¹⁶⁵. Odnosi się to także do oceny moralnej wydania Chrystusa na mękę i śmierć przez różne osoby, gdyż każda z nich dokonała tego ze swojej własnej odrębnej perspektywy, obierając własne cele i podejmując związane z nimi wybory. Interpretując więc wywody św. Tomasza zgodnie z tym, o czym była mowa powyżej, można podsumować, że Bóg Ojciec wydał swego Syna na dobrowolne doznanie męki i śmierci, Syn zaś dobrowolnie przyjął to doświadczenie z miłości — *caritas*, aby zadośćuczynić za grzechy ludzi i wybawić ich od sprawiedliwej kary należnej im za złe postępowanie. Natomiast Judasz wydał Chrystusa na mękę i śmierć z chciwości, a może także z pragnienia jakiegoś rewanzu, choć doskonale wiedział, że skutkiem tego będzie zadanie męki i śmierci Chrystusowi, a więc chciał wyrządzenia tego zła w jego przyczynie (*in causa*)¹⁶⁶ bez proporcjonalnie ważnej racji. Żydzi zaś wydali Jezusa na mękę i śmierć, chcąc Go zabić z zawiści, broniąc własnej wizji religii i związanej z nią własnej pozycji przywódców duchowych, świadomi tego, że znaki, które czynił Jezus, potwierdzały Jego naukę i mesjańską tożsamość¹⁶⁷. Wreszcie Piłat wydał na to zgodę ze światowej bojaźni¹⁶⁸ przed cezarem, obawiając się utraty własnej pozycji w strukturach władzy Imperium¹⁶⁹.

Wbrew zatem temu, co mogłoby się wydawać, ci, którzy chcieli zabić Jezusa, nie wypełniali przez to woli Bożej. Święty Tomasz wyjaśnia to w następujący sposób:

Dostosowanie woli ludzkiej do boskiej nie polega po prostu w chceniu tego, czego Bóg chce, lecz w chceniu w taki sposób, w jaki Bóg chce, a więc z miłości — *caritas* — czy to dla tego samego celu, czy to w chceniu tego, czego Bóg chce, abyśmy chcieli. W ten jednak sposób Żydzi nie dostosowali swojej woli do boskiej, ponieważ zabili Chrystusa z nikczemności i aby przeszkodzić zbawieniu, które — jak widzieli — wynikało z Jego głoszenia¹⁷⁰.

Oprawcy Chrystusa i ich zleceńodawcy nie byli pionkami w grze nieodwracalnego przeznaczenia. Pozostawali podmiotami wolnymi, które mogły oprzeć się

¹⁶⁵ Por. JAN PAWEŁ II, encyklika *Veritatis splendor*, 78; ST, I-II, q. 18, a. 6.

¹⁶⁶ Odnosnie do czynów dobrowolnych w przyczynie zob. powyżej przyp. 162.

¹⁶⁷ Por. ST, III, q. 47, a. 5; *Super Rom.*, IV, l. 3 (ed. Marietti, 380); VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713).

¹⁶⁸ Charakterystyka bojaźni światowej i odróżnienie jej od innych odmian bojaźni wyróżnionych przez św. Tomasza — zob. ST, II-II, q. 19, a. 2.

¹⁶⁹ Por. ST, III, q. 47, a. 3, ad 3.

¹⁷⁰ „[...] *conformitas voluntatis humanae ad divinam, non est simpliciter in volendo quod Deus vult, sed in volendo eo modo, id est ex caritate, sicut Deus vult, vel ad eundem finem; vel in volendo id quod Deus vult nos velle; et hoc modo Judaei voluntatem suam divinae non conformaverunt, quia Christum ex nequitia occiderunt et ad impediendam salutem quam ex ejus praedicatione sequi videbant*” — *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 3.

skłonności do przemocy drzemącej w grzesznej ludzkiej naturze, ale się nie oparli. Zadanie przez nich męki i śmierci Chrystusowi było aktem niesprawiedliwości i najcięższym grzechem¹⁷¹. Z powodu więc różnych odmian sprawczości wina za spowodowanie męki i śmierci Chrystusa w różnej mierze obciąża Judasza, religijnych przywódców Izraela i Piłata. Wina nie obciąża natomiast Chrystusa, który chciał z miłości doznawać męki i śmierci jako zadośćuczynienia za ludzkie grzechy. Wina nie obciąża też Boga Ojca, który uprzednio ustanowił zbawienie w formie zadośćuczynienia za ludzkie grzechy z miłości, na drodze dobrowolnego doznania męki i śmierci przez Chrystusa, przewidując zbrodnicze działania jej bezpośrednich sprawców i korzystając ze skutków ich złych czynów.

13. PORÓWNANIE DZIAŁANIA CHRYSTUSA Z DZIAŁANIEM ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

Działanie Chrystusa warto na koniec porównać z działaniem św. Maksymiliana Marii Kolbego — franciszkanina, który w czasie II wojny światowej w niemieckim obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu wykazał się heroicznym męstwem i z własnej woli przyjął śmierć w zamian za innego współwięźnia, aby ocalić mu życie, a przez to ocalić także dobro jego rodziny. Wydaje się, że przypadki te są analogiczne pod względem zastępstwa w przyjmowaniu śmierci, jednak różnią się co do jej nieuchronności, czyli konieczności, i w związku z tym różnią się także odnośnie do jej chcenia. Mianowicie, Maksymilian Kolbe mógł nie przyjmować śmierci, ale nie mógł sprawić, że śmierć jako niesprawiedliwa kara w ogóle się nie wydarzy. Na mocy decyzji obozowych oprawców niesprawiedliwa śmierć była nieuchronna, kogoś musiała spotkać i Kolbe nie mógł jej cofnąć, choć z pewnością cofnąłby ją, gdyby to od niego zależało. Jednak w tamtym momencie anulowanie wyroku śmierci od niego nie zależało, nie miał wolnego wyboru zatrzymania niesprawiedliwego zabijania. Skorzystał jednak z własnego wolnego wyboru, aby nieuchronność tej krzywdzącej kary skierować na siebie, ocalając przez to życie komuś innemu. Przyjął więc śmierć dobrowolnie, ale jako nieuchronną i bezwzględnie niesprawiedliwą karę, która musiała kogoś spotkać, a której jako takiej z pewnością nie chciał. Z miłości zatem ojciec Maksymilian dobrowolnie dokonał zastępstwa. Działanie św. Maksymiliana nie było niesprawiedliwe, chociaż ściśle rzecz biorąc nie wypełniało także sprawiedliwości retributywnej, ponieważ śmierć, którą przyjął Maksymilian w zastępstwie innego współwięźnia, nie była sprawiedliwą karą pod żadnym względem. Ponieważ

¹⁷¹ Por. ST, III, q. 47, a. 4, ad 2. Zob. także M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 218.

ta śmierć była bezwzględnie niesprawiedliwa i nie mógł jej zatrzymać, to pod żadnym względem nie kwalifikowała się ona jako zadośćuczynienie, które przecież nie tylko jest dobrowolne, ale także stanowi wypełnienie sprawiedliwości. Wygląda więc na to, że to, czego dokonał ojciec Maksymilian, było swoistym przypadkiem substytucji karnej, w której dobrowolność dotyczyła jedynie samego aktu zastępstwa, ale nie jego ramowych warunków, którymi były nieuchronność i krzywdzący charakter doznawanej śmierci.

Tymczasem w przypadku Chrystusa było inaczej. Chrystus mógł całkowicie uniknąć śmierci. Mimo że należała się ona ludziom jako sprawiedliwa kara za grzechy, mógł sprawić na mocy swego miłosierdzia, że retributywny aspekt sprawiedliwości nie będzie w ogóle wypełniany i śmierci nie poniosą ani ludzie w formie sprawiedliwej kary, ani On sam w formie zadośćuczynienia za nich. Skoro więc miał wolny wybór skorzystania z takiej możliwości, lecz mimo to z niej nie skorzystał, to znaczy — zgodnie z tym, co twierdzi św. Tomasz — że Chrystus chciał swojej śmierci, a więc stanowiła ona przedmiot Jego wolnego wyboru. Z tego zaś powodu Chrystus ponosi moralną odpowiedzialność. Czy wobec tego Chrystus jest winien swojej śmierci?

Próbując wartościować moralnie chcenie własnej śmierci przez Chrystusa i chcenie jej przez Boga Ojca, warto pamiętać, że dla św. Tomasz z Akwinu i tradycyjnego nauczania moralnego Kościoła jedyną dopuszczalną formą rozmyślnego zabicia człowieka jest to, które jest sprawiedliwe. Jako przypadki takiego usprawiedliwionego rozmyślnego zabijania *sub ratione iustitiae* tradycyjnie podaje się karę śmierci, stosowaną w ostateczności w wypadku niebezpiecznego kryminalisty, oraz zabijanie żołnierzy niesprawiedliwego najeźdźcy podczas toczonych przeciwko niemu wojny sprawiedliwej, pod warunkiem, że czyny te są konieczne dla ochrony dobra wspólnego i autoryzowane przez prawowitą władzę¹⁷². Nie-sprawiedliwość rozmyślnego zabicia człowieka tym samym wyklucza, aby mogło być ono moralnie dopuszczalne jedynie z samej tylko miłości czy z miłosierdzia, gdyż bez poszanowania sprawiedliwości prawdziwa miłość i miłosierdzie są niemożliwe. Innymi słowy, zgodnie z tym tradycyjnym stanowiskiem odniesienie do racji sprawiedliwości stanowi warunek konieczny i zarazem wystarczający dla moralnej dopuszczalności rozmyślnego zabijania istot ludzkich, natomiast odniesienie jedynie do racji miłości czy miłosierdzia (np. w przypadku eutanazji) bez odniesienia do racji sprawiedliwości nie jest wystarczające i w gruncie rzeczy nie jest wówczas prawdziwe. A zatem zgodnie z takim podejściem, jak w przypadku konieczności rozmyślnego zabicia niebezpiecznego kryminalisty czy agresora dla ochrony dobra wspólnego, jest czynem sprawiedliwym, i nie ma w nim

¹⁷² Por. ST, II–II, q. 64, a. 2–3.

nieporządku, jaki cechuje zabicie niewinnego człowieka, tak też nie ma nieporządku w chceniu własnej męki i śmierci przez Chrystusa, który pragnął jej także *sub ratione iustitiae*. Chrystus bowiem chciał swojej śmierci jako sposobu wypełnienia sprawiedliwości retrybutywnej na drodze dobrowolnego zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, aby w ten sposób wybawić ludzi od należnej im sprawiedliwej kary. Zamierzonym zatem celem działania Chrystusa było wybawienie ludzi od należnej im śmierci, natomiast wybranym przez Niego przedmiotem było zadośćuczynienie przez przyjęcie na siebie należnej ludziom śmierci. Natomiast ci, którzy przyczynili się do Jego śmierci, chcieli jej jako śmierci niesprawiedliwie skazanego niewinnego człowieka, aby dzięki niej osiągnąć własne korzyści.

14. PODSUMOWANIE

Niniejsza praca stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o moralną odpowiedzialność Boga Ojca i Chrystusa za mękę i śmierć Chrystusa. Z jednej strony takie pytanie może wydawać się dziwne lub wręcz bluźniercze, bo przecież nie przystoi przypisywać zła Bogu, więc po co w ogóle pytać o Jego moralną odpowiedzialność. Z drugiej strony, dobrowolne powodowanie cierpienia i śmierci niewinnego człowieka — a takim przecież był Chrystus — stanowi czyn wewnętrznie zły, czyli zły ze względu na jego przedmiot, niezależnie od zamierzonego celu i towarzyszących mu okoliczności. Chociaż bezpośrednimi sprawcami męki i śmierci Chrystusa byli Jego oprawcy i ci, którzy im to zabójstwo zlecieli, to przecież zarówno Bóg Ojciec, jak i Syn Boży także chcieli męki i śmierci Chrystusa i w jakiejś mierze przyczynili się do niej. Stąd nie sposób w takiej sytuacji nie zapytać, czy w jakimś stopniu nie współpracowali w moralnie złym czynie innych osób. Skoro czyny dobrowolne mają swoją jakość moralną w przypadku ludzi, to dlaczego z racji swej dobrowolności nie miałyby jej mieć w przypadku Boga? Przystępując jednak do sformułowania moralnej oceny działania Boga, warto pamiętać, że stanowi ona jednocześnie powód do oceny samej teorii moralnej, uzasadniającej określone wartościowanie czynów boskich. Zatem jeśli założyć się możliwość analogicznego przypisywania Bogu i Jego czynom jakości moralnych, powyższe rozważania, prowadzone z perspektywy tomistycznej, stanowią próbę pogodzenia etycznych wyzwań, jakie generuje przypadek męki i śmierci Chrystusa, z uniknięciem przypisywania moralnego zła Bogu.

W toku podjętej refleksji najpierw odrzucone zostały nieadekwatne możliwości moralnego usprawiedliwienia Boga, jakie podsuwa stanowisko woluntarystyczne i konsekwencjalistyczne. Mimo swojej jasności i wewnętrznej spójności stanowiska te wynikają z założeń i prowadzą do wniosków niekompatybilnych z wiarą i moralnością katolicką. Aby właściwie ocenić moralnie działania Boga

Ojca i Chrystusa, należało wskazać, jaką intencją się kierowali i co było przedmiotem ich wyboru. Staraliśmy się zatem wyjaśnić, czym różniło się chcenie męki i śmierci Chrystusa, którym kierowali się Jego oprawcy, od chcenia tej męki i śmierci, którym kierował się Bóg Ojciec i sam Chrystus. Z tego powodu znaczna część niniejszej pracy została poświęcona rozumieniu męki i śmierci Chrystusa jako zbawczego zadośćuczynienia za grzechy ludzi. Skorzystaliśmy w tym celu z soteriologicznego modelu zaprezentowanego przez św. Anzelma z Canterbury, zaadaptowanego przez św. Tomasza z Akwinu i zastosowanego przez Sobór Trydencki do sformułowania doktryny Kościoła katolickiego. Pomocne dla powyższej analizy okazało się rozróżnienie między karą, która ma charakter niedobrowolny, a zadośćuczynieniem, które jest dobrowolne. Rozróżnienie to chroni przed koniecznością przyjęcia modelu tzw. substytucji karnej, według którego Jezus w zastępstwie ludzi niedobrowolnie cierpiałby okrutną karę, którą wymierzyłby Mu Jego Ojciec, co stawiałoby Osobę i działanie Ojca w moralnie kontrowersyjnym świetle.

Wreszcie zgodnie z tomistyczną teorią ludzkiego działania, wykorzystaną przez Kościół katolicki do sformułowania jego doktryny moralnej, zostały omówione rodzaje sprawczości i tym samym odpowiedzialności moralnej, jakie łączyły z męką i śmiercią Chrystusa tych, którzy się do niej przyczynili. Ważnym elementem analizy tej sprawczości i odpowiedzialności jest rozróżnienie między doznawaniem krzywdy, które jest moralnie dopuszczalne, a nawet może być moralnie chwalebne, a jej rozmyślnym wyrządzaniem, które jest zawsze moralnie naganne. Oprawcy Chrystusa chcieli bowiem bezpośrednio męki i śmierci Chrystusa jako Jego krzywdy, czyli tego, co Mu się nie należało sprawiedliwie, i w tej formie ją spowodowali, za co ponoszą moralną winę. Jednak ani Bóg Ojciec, ani Chrystus nie pragnęli w ten sposób męki i śmierci Chrystusa. Wprawdzie oni rzeczywiście chcieli jej i rozmyślnie, pośrednio się do niej przyczynili, przez celowe zaniechanie działań, które mogłyby jej zapobiec, to jednak chcieli jej *sub ratione iustitiae* jako wypełniającego sprawiedliwość, dobrowolnego zadośćuczynienia za grzechy ludzi, przez co ludzie zostali ocaleni od należnej im śmierci za grzechy. Zarówno więc Bóg Ojciec, jak i Syn Boży nie podzielali zbrodniczych intencji oprawców Chrystusa, lecz dzięki swej boskiej przewidziedzi wykorzystali skutek ich niegodziwych działań w swoim planie zbawienia. Dobrowolne doznanie męki i śmierci ze strony Chrystusa było zbawczym aktem zadośćuczynienia, stanowiącym zarówno wypełnienie sprawiedliwości, jak i przejaw wielkiego miłosierdzia Boga dla grzeszników.

BIBLIOGRAFIA

PISMO ŚWIĘTE I NAUCZANIE KOŚCIOŁA

- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations of the Catholic Church*, red. P. Hunermann, R. Fastiggi, A. Englund Nash, 43 ed., San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, AAS 77 (1985), s. 185–275.
- , Encyklika *Evangelium vitae*, AAS 87 (1995), s. 401–522.
- , Encyklika *Veritatis splendor*, AAS 85 (1993), s. 1134–1228.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 2002.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, AAS 80 (1988), s. 70–102.
- , Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, AAS 100 (2008), s. 858–887.
- , *Nota de rebus moralibus circa usum aliquorum vaccinatorum contra virus coronarium*, AAS 113 (2021), s. 92–95.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Dehon, 2022, s. 117–138.
- PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae*, AAS 60 (1968), s. 481–503.
- , *Przemówienie do członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, AAS 59 (1967), s. 961–963.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań: Pallottinum, 2014.
- SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 214–225.
- SOBÓR EFESKI, *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 132–153.
- SOBÓR FLORENCKI (1442), *Bulla unii z Koptami*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 570–619.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI II (553), *Anatematyzmy przeciwko «Trzem rozdziałom»*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 284–303.
- SOBÓR LATERAŃSKI IV, *O wierze katolickiej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 220–225.

SOBÓR TRYDENCKI, Sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty Soborów Powszecznych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, s. 288–325.

SOBÓR WATYKAŃSKI I (1870 r.), Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszecznych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, s. 888–911.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, s. 526–606.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

S. ANSELMII CANTUARIENSIS Archiepiscopi Liber *Cur Deus Homo* recensuit Franciscus Salesius Schmitt, Bonn: Hanstein 1929 [Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, w: tegoż, *O wcieleniu. Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, przekł. A. Roślan, Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra, 2024, s. 45–214].

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 25/1, ed. J. Zycha, Pragae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1891, s. 248–797.

—, *Contra mendacium ad Consentium*, w: *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 41, ed. J. Zycha, Vienna: 1900, s. 469–528.

—, *De symbolo. Sermo ad catechumenos*, w: *Patrologia Latina*, t. 40, ed. J.P. Migne, Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1982, kol. 627–638.

PLATON, *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 1999, s. 339–452.

THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 42, Roma: Editori di San Tommaso, 1979, s. 75–205.

—, *De rationibus Fidei*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 40: Romae: b.w., 1969, s. B 55–B 73.

—, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, w: *Opuscula theologica*, Taurini – Romae: Marietti, 1954, t. 2, s. 245–271.

—, *Quaestiones de quodlibet*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 25/1–2, Roma: Commissio Leonina – Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

—, *Quaestiones disputatae de malo*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 23, Roma: Commissio Leonina – Paris: J. Vrin, 1982.

—, *Quaestiones disputatae de potentia*, w: *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae*, t. 2, wyd. P. Bazzi i in., Taurini – Romae: Marietti, 1965, s. 7–276.

—, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 22/1–3, Roma: Editori di San Tommaso, 1972–1976.

- , *Scriptum super Sententiis*, lib. 1–2, w: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1–2, wyd. P. Mandonnet, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.
- , *Scriptum super Sententiis*, lib. 3–4, w: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3–4, wyd. M.F. Moos, Parisiis: P. Lethielleux, 1933–1947.
- , *Sententia libri Ethicorum*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 47, 1, Romae: b.w., 1969.
- , *Summa contra Gentiles*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, t. 13–15, Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918–1930 [św. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra Gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przekł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–3, Poznań: W drodze, 2003–2011].
- , *Summa Theologiae*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 4–12, Romae: S.C. de Propaganda Fide, 1888–1906. [TOMASZ z AKWINU, *Summa teologii, I, Q. 1–26, O świętym nauczaniu (q. 1), Boska istota (q. 2–26)*, przeł. M. Olszewski (q. 1 i 13), M. Przanowski (q. 2), K. Ośko (q. 3), W. Zega (q. 4–11), T. Tiurny (q. 12), M. Beściak (q. 14–26), w: *Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu*, t. 15, red. M. Przanowski i P. Roszak, Toruń – Warszawa – Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – W drodze, 2023].
- , *Super Epistolam ad Romanos lectura*, w: *S. Thomae Aquinatis, Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, wyd. R. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1953, s. 5–230 [św. TOMASZ z AKWINU, *Wykład Listu do Rzymian*, przekł. J. Salij, Poznań: W drodze, 1987].
- , *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, wyd. R. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1952.

OPRACOWANIA

- ADAMS MARILYN McCORD, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. Paul Vincent Spade, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999, s. 245–272.
- CIEPEŁY FILIP, *O dowartościowanie retrybutywnej racjonalizacji kary*, w: *Hominum causa omne ius constitutum est. Księga jubileuszowa ku czci Profesor Alicji Grzeškowiak*, red. A. Dębiński, M. Gałązka, R.G. Hałas, K. Wiak, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006, s. 231–246.
- COPLESTON FREDERICK SJ, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suáreza*, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2001.
- DAVIES BRIAN, *The Problem of Evil*, w: *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, red. B. Davies, Washington DC: Georgetown University Press, 1998, s. 163–201.
- , *The Reality of God and the Problem of Evil*, London – New York: Continuum, 2006.

- GAŁUSZKA TOMASZ OP, *Piękny Bóg Piękny Człowiek. O złu z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2021
- KEMPA JACEK, *Anzelm z Canterbury i Abelard – twórcy dwóch rywalizujących soteriologii?*, „Przegląd Tomistyczny”, 16 (2010), s. 421–434.
- KING PETER, *Ockham's Ethical Theory*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999, s. 227–244.
- KOCHANOWSKI JANUSZ, *Powrót do retrybutywizmu*, „Palestra” 50/11–12 (575–576) (2005), s. 29–34.
- LYONNET STANISLAS SJ, *Grzech*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przekł. i opr. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum, 1990, s. 303–314.
- MACHINEK MARIAN MSF, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary? Problem interpretacji śmierci Chrystusa*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. tenże, Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, 2002, s. 213–224.
- MCGRADE A. S., *Natural Law and Moral Omnipotence*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999, s. 273–301.
- PALUCH MICHAŁ OP, *Trakt o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2006, s. 333–500.
- , *Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1: *O mocy Boga. O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch OP, Kęty-Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 19–55.
- PENO MICHAŁ, *Filozofia karania — od prawa naturalnego do liberalnej wolności*, w: *Studia Prawa Publicznego* 3/11 (2015), s. 81–111.
- RAHNER KARL, VORGRIMLER HERBERT, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996
- ROSZAK PIOTR, *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec Cur Deus homo św. Anzelma*, „Teologia w Polsce”, 8/1 (2014), s. 19–36.
- SHANLEY BRIEN J. OP, *Tradycja tomistyczna*, Kraków – Poznań – Warszawa: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” – Wydawnictwo W drodze, 2017
- SCHENKER ADRIEN OP, *Substitution du châiment ou prix de la paix? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament*, w: *La Pâque du Christ: mystère du Salut*, red. M. Benzerath, A. Schmid, J. Guillet, Paris: Les Éditions du Cerf, 1982, s. 75–90.

DO GOD THE FATHER AND CHRIST HIMSELF BEAR RESPONSIBILITY FOR CHRIST'S DEATH?

A REFLECTION IN THE LIGHT OF ST. THOMAS AQUINAS'S SOTERIOLOGY AND THEORY OF HUMAN ACTION

SUMMARY

Voluntarily causing the suffering and death of an innocent human being constitutes an intrinsically evil act. Therefore, assuming that it is possible to ascribe moral qualities to God and his acts in an analogous way, the question arises as to the moral responsibility of God the Father and Christ for the passion and death of the innocent man that was Christ. This article attempts to answer this question from a Thomistic perspective. Firstly, the paper rejects the inadequate possibilities for God's moral justification afforded by the voluntarist and consequentialist positions. Then, in order to show what guided God the Father and Christ Himself in wanting Christ's passion and death, a large part of this work is devoted to understanding Christ's passion and death as a salvific satisfaction for the sins of men. This understanding presupposes a distinction between the voluntariness of the satisfaction and the involuntariness of the punishment and thus makes it possible to reject the concept of so-called penal substitution, according to which Jesus, in the place of men, would involuntarily suffer the cruel punishment inflicted on him by his Father. The rejection of penal substitution frees God the Father from accusations of morally controversial action. Finally, in line with the Thomistic theory of human action used by the Church to formulate its moral doctrine, the kinds of causality and thus moral responsibility that linked those who contributed to Christ's passion and death were discussed. An important element in the analysis of this causality and responsibility is the distinction between suffering harm, which is morally permissible and may even be morally praiseworthy, and deliberately causing it, which is always morally reprehensible. In the light of this analysis, it has been shown that Christ's executioners deliberately caused Christ's passion and death by wishing it directly as his harm, for which they are morally culpable. However, neither God the Father nor Christ thus willed Christ's passion and death. They willed it *sub ratione iustitiae* as a justice-fulfilling voluntary satisfaction for the sins of mankind. They did not share the criminal intentions of Christ's persecutors, but thanks to their

divine foreknowledge, they allowed their wicked actions and used the results of those actions in their plan of salvation.

KEYWORDS: analogy, the passion and death of Christ, morality, satisfaction, punishment, penal substitution, voluntarism, ransom, consequentialism, *malum poenae*, *malum culpae*, harm caused vs. harm suffered, justice, retribution, divine foreknowledge, God's permission, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: analogia, męka i śmierć Chrystusa, moralność, zadośćuczynienie, kara, substytucja karna, woluntaryzm, wykup, konsekwencjalizm, *malum poenae*, *malum culpae*, krzywda doznawana i wyrządzana, sprawiedliwość, retribucja, boska przedwiedza, Boży dopust, Tomasz z Akwinu

Anna Regulska

Uniwersytet Jagielloński, Wydział Polonistyki,

Katedra Edytorstwa i Nauk Pomocniczych

<https://orcid.org/0000-0002-0454-1387>

JAK MIKOŁAJ Z BŁONIA CZYTAŁ I WPLATAŁ ROBERTA HOLCOTA DO SWOICH TEKSTÓW?

GŁOSA NAD PRZEKŁADEM KAZANIA
PNEUMATOLOGICZNEGO I ŚLUBNEGO

Robert Holcot w ostatnich latach zyskał baczniejszą uwagę badaczy, do czego przyczyniła się monografia jego twórczości, która ukazała się w serii *Great Medieval Thinkers*, Oxford University Press¹. Wcześniejsze ustalenia badaczki Beryl Smalley ugruntowały podział jego aktywności, także literackiej, na trzy obszary: filozoficzno-scholastyczny, dworsko-bibliofilski i kaznodziejski². Za interesowanie współczesnych badaczy koncentruje się raczej wokół zagadnień filozoficznych, o czym świadczą dobitnie współczesne edycje jego tekstów — obejmują one głównie *Questiones quodlibetales*, czyli debaty uniwersyteckie. Ostatnią zaś edycją drukowaną jego „bestselleru”, czyli monumentalnego komentarza do Księgi Mądrości, znanego w ponad dwustu przekazach rękopiśmiennych³, pozostaje ta z 1689 roku⁴. Autorzy oksfordzkiej monografii podjęli trud znalezienia wspólnego mianownika dla całej jego aktywności i znaleźli go w misji kaznodziejskiej — Holcot był dominikaninem, ale także uczonym zatroskanym o przekazywanie wiedzy i umiejętności przepowiadania słowa Bożego innym ludziom — studentom, kaznodziejom i wreszcie wszystkim odbiorcom kazań.

¹ J.T. SLOTEMAKER, J.C. WITT, *Robert Holcot*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

² B. SMALLEY, *Robert Holcot, OP.*, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 26 (1956), s. 5–97.

³ P. FARAGO-BERMON, *Sapientia. Sagesse et philosophie morale selon Robert Holcot († 1349)*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XXV (2019), s. 171.

⁴ R. HOLCOT, *Phoenix Rediviva Ex Relicta facundia Holkotiana palàm in lucem progrediens, Seu Postilla Super Librum Sapientiae Salomonis*, Coloniae Agrippinae: Metternich, 1689.

Choć dla współczesnych badaczy bardziej atrakcyjny wydaje się Holcot — filozoficzny sceptyk, jednak na swoich potomnych największy wpływ wywarł jako komentator, dostarczający kaznodziejom zarówno źródeł wiedzy o antycznych i patrystycznych *auctoritates*, gotowych argumentów do komponowania kazań, jak i wzoru klarownego wywodu. Wpływ, dodajmy, nie zawsze łatwy do wyśledzenia, a sięgający daleko.

Komentarze Holcota służyły bowiem autorom opracowań, zbiorów wzorcowych kazań i pomocy homiletycznych, których założeniem było inspirowanie kolejnych twórców. W tym swoistym łańcuchu inspiracji nierzadko nazwisko angielskiego dominikanina gdzieś ginęło, choć jego twórczość wędrowała przez ziemie i wieki. Lidia Grzybowska uważnie przeanalizowała sposoby posilkowania się pismami Holcota i różne metody pożytkowania tego źródła przez Mikołaja z Błonia, polskiego kanonisty i kaznodziei działającego w pierwszej połowie XV wieku, autora zbioru *Sermones de tempore et de sanctis* i podręcznika dla kaznodziejów⁵. Z kolei Margarita Korzo wskazała dwa przypadki, w których konkretne fragmenty *In Librum Sapientiae Regis Salomonis Praelectiones CCXIII* i *Moralizationum Historiarum* przedostały się do modelowego piśmiennictwa prawosławnego na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów i Państwa Moskiewskiego w XVII i XVIII wieku. Tytuł jej artykułu trafnie wskazuje na anonimowość Holcota w tej transmisji⁶. Badaczka zebrała również przykłady dzieł różnorodnych gatunkowo, od druków ulotnych przez rozmaite podręczniki, zbiory *rerum et verborum*, po księgi liturgiczne, w których wyzyskano komentarz do Księgi Mądrości Holcota najczęściej bez zaznaczania jego obecności, osadzając go w odmiennym kontekście. Prawosławni autorzy, jak udowodniła Korzo, korzystali z jego dzieła zawsze z drugiej ręki, nieświadomi jego autorstwa. Inaczej Pszczółka, o którym z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, że korzystał z którejś kopii komentarza Holcota do Księgi Mądrości lub wypisem z niego⁷. Niniejszy artykuł jest pokłosiem pracy nad projektem „Kazania w Kulturze Polskiej”⁸, a dokładnie nad trzecią odsłoną tego projektu. W poprzednich siedmiu tomach antologii znalazły się tłumaczenia trzech kazań

⁵ L. GRZYBOWSKA, *Kazania „de tempore” i „de sanctis” Mikołaja z Błonia. Zarys monografii*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2020, s. 278–292.

⁶ M.A. KORZO, *Holcot anonimowy, czyli dziedzictwo Roberta Holcota OP (ok. 1290–1349) w XVII-wiecznym piśmiennictwie prawosławnym. Dwa przykłady*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XXVI (2020), s. 245–259.

⁷ Autorka monografii Mikołaja z Błonia stwierdza, że nie sposób ustalić, czy miał on bezpośrednio dostęp do dzieła Holcota (L. GRZYBOWSKA, *Kazania „de tempore”*, s. 288).

⁸ Projekt Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych (kazania o Duchu Świętym, kazania eucharystyczne, kazania ślubne, kazania pogrzebowe, kazania eschatologiczne)”, realizowany pod kierunkiem prof. Kazimierza Panusia.

Mikołaja z Błonia, w których nie wykryto posiłkowania się pismami Holcota⁹. W planowanej edycji mają się znaleźć przekłady kolejnych trzech kazań Pszczółki: na pierwszą niedzielę Adwentu — w przekładzie Iwony Krawczyk i opracowaniu Romana Mazurkiewicza, na dzień Pięćdziesiątnicy — w przekładzie i opracowaniu Wiesława Pawlaka, oraz na drugą niedzielę po Epifanii, którego przekładu i opracowania podjęłam się ja. Przystudiowanie występujących w dwóch z tych kazań, pneumatologicznym i ślubnym, zależności od angielskiego dominikanina pozwala na zagłębienie do warsztatu twórczego Pszczółki i uważne przesledzenie, a może nawet uchwycenie momentów, w których Holcot ulega anonimizacji, wtopieniu się w nowy tekst i kontekst¹⁰.

Mikołaj z Błonia zdecydował się zastosować swój zwyczajowy, trójdzielny podział w kazaniu na Pięćdziesiątnicę w oparciu o zalecenie na trzy sposoby Ducha Świętego, którego zwie Miłością współlistotną Ojcu i Synowi. Jest on godny zalecenia po pierwsze ze względu na wspaniałość osoby, po drugie na sposób działania, czyli swoje posłanie, i po trzecie na skuteczny i pożyteczny owoc w człowieku, który go przyjmuje. Jest to bardzo szeroki temat o bogatej tradycji teologicznej i samo kazanie jest obszerne, każda część jest dodatkowo dzielona na kolejne podczęści, poświęcone rozważaniu tych kwestii w sposób możliwie najlepiej usystematyzowany. Po starotestamentalne miejsca biblijne Mikołaj z Błonia sięgnął głównie do Księgi Mądrości. Część druga dotyczy posłania Ducha Świętego rozumianego dwojako: przedwiecznego i tego, które się dokonuje w czasie, czyli zstąpienia z darami na ludzi, zapowiedzianego w Starym Testamencie, obiecanego przez Chrystusa i ziszczonego u początków Kościoła. Pszczółka po raz pierwszy w tym kazaniu odwołał się do komentarza Holcota, wymieniając jego nazwisko, przy omawianiu posłania Ducha Świętego w czasie: „Któż poznał Twój zamiysł, gdyś nie dał Mądrości, nie zesłał z wysoka Świętego Ducha swego?; Sensum autem tuum quis sciet nisi tu dederis sapientiam; et miseris sanctum spiritum sanctum tuum de altissimis” (Mdr 9,17)¹¹. Przejął od niego prozopopeję apostołów, zaniepokojonych odejściem do nieba Chrystusa:

⁹ O zwiastowaniu Maryi, tłum. R. Sawa, w: *Kazania maryjne*, oprac. R. Mazurkiewicz, K. Panuś, Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2014, s. 59–66; *Na święty dzień Zmartwychwstania*, tłum. J.S. Gruchała, w: *Kazania wielkanocne*, oprac. J.S. Gruchała, K. Panuś, Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2019, s. 53–65; *Niedziela w Oktawie Narodzenia Pańskiego, kazanie XIII*, tłum. Ł. Halida, w: *Kazania bożonarodzeniowe*, oprac. A. Jungiewicz, K. Panuś, Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2019, s. 89–113.

¹⁰ W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować profesorowi Wiesławowi Pawlakowi za udostępnienie mi tekstu swego tłumaczenia na potrzeby tego artykułu. Podstawą przekładów były edycje inkunaburowe (patrz: bibliografia). Ze względów praktycznych cytaty są podawane w naszych przekładach, a ich lokalizację podaję w edycjach drukowanych z 1586 (Holcot) i z 1613 (Mikołaj z Błonia). Publikacja przekładów planowana jest na 2026 r.

¹¹ Nie sposób precyzyjnie ustalić, z której wersji Biblii korzystał Mikołaj z Błonia (por. L. GRZY-

„Panie, dlaczego nas opuszczasz i posyłasz do Żydów? Jeśli tobie zarzucali fałsz, jeśli twoje cuda przypisywali demonom, jeśli oznaki twojej świętości poczytywali za zgorszenie, cóż pośród nich możemy zdziałać my, prostacy, którzy niewiele wiemy, słabi, którzy niewiele możemy, prawdziwi grzesznicy, bez aurytetu i posłuchu na świecie, wyjałowieni, pozbawieni nawet kropli niebiańskiej mądrości?”. I dlatego właśnie do nich wszystkich posłany został Duch Święty jako ten, który uzupełnia wszelkie braki¹².

Dalej Mikołaj z Błonia sięgnął po odniesienie do 16 rozdziału Księgi Mądrości, w którym manna, dar z nieba, została porównana do śniegu i lodu, cudownie nietopniejącego w ogniu: „Śnieg i lód wytrzymały ogień i nie topniały”; „Nix autem et glacies sustinebant vim ignis et non tabescebant” (Mdr 16,22). Dla Holcota werwet ten stał się pobudką do rozważań na temat podobieństwa ognia do miłości, a konkretnie miłości Ojca i Syna, którą jest Duch Święty, posłany na świat w formie ognia. Pszczołka zaś przeniósł cały ten fragment w obręb swoich rozważań, mniej więcej w środku powołując się na dominikańskiego mistrza, co sprawia wrażenie, że sięgnął w tym punkcie po jedną jego myśl, podczas gdy przejął cały punkt wraz z jednym cytatem biblijnym i dwoma patrystycznymi¹³.

Przy omawianiu zesłania Ducha Świętego pod postacią gołębicę polski kaznodzieja sięgnął ponownie po komentarz Holcota, tym razem do 9 rozdziału Księgi Mądrości, i niejako podsumował trzy omówione dotąd postaci:

Dlatego więc, według komentarza Holcota do dziewiątego rozdziału Księgi Mądrości, Chrystus zesłał apostołom Ducha Świętego pod postacią gołębicę, aby zwyciężali cierpliwością; pod postacią języka, aby nauczali dzięki mądrości i znajomości różnych języków; pod postacią ognia, aby świecili oczywistymi cudami i oczyszczali serca ludzkie, jak ogień złoto, przez potęgę wiary¹⁴.

Holcot bowiem omówił trzy figury, pod którymi Duch Święty zstępuje, a Pszczołka łącznie pięć — także grom i obłok, korzystając jednak i z innych *authoritates*.

Pod sam koniec kazania, przy rozważaniu owoców Ducha Świętego w człowieku, polski kanonista przejął jeszcze jeden fragment — ten, w którym dominikanin

BOWSKA, *Kazania „de tempore”*, s. 207–211), dlatego wersety Pisma Świętego będę cytować za Głosą jako wersją reprezentatywną dla ówczesnej formacji i praktyki kaznodziejskiej (*Biblia latina cum Glossa ordinaria* (Sap.): status editionis in: Sacra Pagina, IRHT-CNRS, 2025).

¹² MIKOŁAJ Z BŁONIA, *Sermones super evangelia dominicalia...*, Coloniae: Johann Crith, 1613, s. 14; R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis Praelectiones CCXIII...*, [Basilea]: [Henricpetri], 1586, s. 418.

¹³ MIKOŁAJ Z BŁONIA, *Sermones super evangelia...*, s. 14; R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis...*, s. 606.

¹⁴ MIKOŁAJ Z BŁONIA, *Sermones super evangelia...*, s. 15; R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis...*, s. 418.

wskazywał, że Duch Święty uczy rozważać cierpienia, na które zasłużyliśmy¹⁵. Asumpt do tych rozważań tym razem dał werset „A jeśli kto jest żądny wielkiej wiedzy — ona zna przeszłość i o przyszłości wnioskuje, zna zawilosci słów i rozwiązań zagadek, wiedza wyprzedza znaki i cuda, następstwa chwil i czasów”; „Et similitudinem scientie desiderat quis scit preterita et de futuris estimat scit veritas sermonum et dissolutiones argumentorum signa et monstra scit antequam fiant et eventus temporum et seculorum” (Mdr 8,8). Są to zatem cztery odwołania, a w zasadzie przejętki akapitów, za każdym razem sygnalizowane nazwiskiem uczonego komentatora, co daje nieco ponad 8 procent całego kazania. Stosunkowo dużo jak na jedną jego podczęstkę, jednak jest to nie skopiowanie całej struktury dowodzenia Holcota, tylko wybranie z niej kilku elementów z różnych miejsc, potrzebnych do ułożenia nowej kompozycji. Lidia Grzybowska celnie porównała tę technikę do mozaiki, co oddaje artystyczny zamysł nad wyborem, rozplanowaniem i zespoleniem nowego tekstu z wykorzystaniem niewielkich całości przeniesionych z innych tekstów¹⁶.

Inaczej ma się rzecz z kazaniem przeznaczonym na drugą niedzielę po Epi-fanii, kiedy odczytywano perykopę ewangeliczną poświęconą weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11); przejętek z Holcota stanowi ok. 40 procent całości. Niedziela ta była również cezura, po której zgodnie z kalendarzem liturgicznym można było zawierać sakramentalne małżeństwa. Była to okazja dla kaznodziejów, by pouczyć wiernych o sakramencie małżeństwa, i Mikołaj z Błonia również z niej skorzystał. Zgodnie ze swoim zwyczajem podzielił kazanie na trzy części i kolejno omówił w nich trzy sposoby rozumienia zaślubin. Temat ten został zrealizowany podobnie jak u papieża Innocentego III (1198–1216) w traktacie *De quadripartita specie nuptiarum* (O czterodzielnej formie małżeństwa, PL 217, 921–967), w którym ojciec święty rozróżnił zgodnie z hermeneutyką orygenesowską cztery sensy zaślubin: po pierwsze, historyczny — między ludźmi, po drugie, alegoryczny — między Chrystusem a Kościołem, po trzecie tropologiczny — między Bogiem a sprawiedliwą duszą, i po czwarte, anagogeniczny — między Synem Bożym a ludzką naturą. Zastosowany przez polskiego kanonistę trójpodział zakładał rozważenie sensu alegorycznego i tropologicznego w jednej, środkowej części, w pierwszej natomiast zawarł rozważania o sensie anagogenicznym, w trzeciej zaś — historycznym. Pierwsze dwie części zostały skomponowane tradycyjną metodą mozaikową, w której sens jest dowodzony w sposób indukcyjny, za pomocą rozmaitych *auctoritates*, często o trudnej do wyśledzenia proveniencji.

¹⁵ MIKOŁAJ Z BŁONIA, *Sermones super evangelia...*, s. 17–18; R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis...*, s. 372.

¹⁶ L. GRZYSKOWSKA, *Kazania „de tempore”*, s. 152, 203–207, 307–308.

Powołuje się w nich kilkakrotnie na św. Bernarda z Clairvaux oraz na dominikanów: Hugona z Saint-Cher¹⁷ i Mikołaja z Gorron¹⁸.

Trzecia część kazania na pierwsze wejście odróżnia się od pozostałych obecnością autorytetów antycznych: Arystotelesa, Warrona i Waleriusza. Przy bliższej analizie okazuje się, że cała ta część, korzystając z metafory metody mozaikowej, nie tyle została złożona z kamyczków, ile jest po prostu przeniesieniem gotowej kompozycji w obręb nowego dzieła. W rozważaniach wstępnych tej części Pszczółka wymienił powody, dla których małżeństwo zostało ustanowione, w kolejności od prawa naturalnego — jako zobowiązanie do rozmnażania gatunku ludzkiego, przez prawo pisane — jako lekarstwo zapobiegające rozpucie, po nowe prawo łaski — sakrament ustanowiony przez Chrystusa. Choć w tym miejscu powołania się na Roberta Holcota jeszcze nie ma, jest to jednak myśl bliska jego filozofii, polegającej na spójnym interpretowaniu zjawisk w kontekście ich rozwoju — od prawa natury, przez prawo pisane po prawo łaski właśnie¹⁹. Mikołaj z Błonia przejawiał więc podobne próby uchwycenia tematów, choć bez przywoływania swego autorytetu w tej kwestii. Po tym rozróżnieniu kaznodzieja wprowadził werset z Księgi Mądrości, który pełni funkcję tematu — w rozumieniu średniowiecznej *ars praedicandi*, a więc motta czy też myśli przewodniej całego kazania, a w tym wypadku — jednej jego części. Mikołaj z Błonia zacytował werset Mdr 4,1 w brzmieniu: „O, quam pulchra est casta generatio cum caritate”. Jest to lekcja zniekształcona, w której zamiast jasności („claritate”) występuje miłość („caritate”). W tym miejscu powołał się na nazwiska dwóch komentatorów Księgi Mądrości, Hrabana Maura (ok. 780–856) i właśnie Roberta Holcota. O ile pierwszy z nich interpretował ten werset w kontekście porównania heretyków z prawowiernymi wyznawcami²⁰, to ten drugi czystość odnosił właśnie do małżeństwa i zjednoczenia małżonków. Holcot znał obie wersje tego wersetu i sam preferował tę z jasnością: „Bernard jednak wyjaśnia to jako» z miłością«, ale dawne Biblie i Rabanus tłumaczą to jako» z jasnością« i tę wersję uważam za prawdziwszą”²¹. Choć polski kaznodzieja przyjął lekcję „z miłością”, to jednak podzielał Holcotowe ogólne zastosowanie wersetu do

¹⁷ HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla in totam Bibliam (Ps. Psalmus 18)*, in: Sacra Pagina, IRHT-CNRS, 2024. Consultation du 30/12/2024 [https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?id=hug&numLivre=26&chapitre=26_18].

¹⁸ NICOLAUS GORRANUS, *In omnes Divi Pauli Epistolas enarratio* [...], t. II, Lugduni: Anisson, Posuel et Rigaud, 1692, f. 177–178.

¹⁹ Podobną myśl zawarł również w kazaniu na Pięćdziesiątnicę, mimochodem stwierdzając: „Pierwszym bowiem było prawo natury, drugim prawo spisane, trzecim prawo łaski” (Mikołaj z Błonia, *Sermones super evangelia*, s. 17).

²⁰ HRABAN MAUR, *Commentariorum in Librum Sapientiae libri tres*, PL 109, 685.

²¹ „Bern[ardus] tamen exponit ‚cum charitate‘, ed antiquae Bibliae et Rabanus exponunt ‚cum

czystych małżeństw i przejął od niego cały długi passus wraz z argumentacją biblijną oraz *auctoritates* antycznymi. Przejętek ten to punkty 4–9 z lekcji 45 komentarza do Księgi Mądrości. Pszczółka nie zaznaczył jednak całej części jako pochodzącej od Holcota, lecz wymienił go w niej trzykrotnie pośród innych autorytetów, jak gdyby ustawiając go w szeregu indukcyjnym, podczas gdy jest on autorem całego wywodu.

Przyjrzyjmy się zatem, jak Robert Holcot pojmował małżeństwo w świetle Księgi Mądrości. Jak już zostało wspomniane, początkiem tych rozważań stał się początek 4 rozdziału wtórnokanonicznej Księgi Mądrości, który w praktyce kaznodziejskiej służył raczej jako argument w pochwie dziewczęstwa: „O quam pulchra est casta generatio cum claritate. Immortalitas est enim memoria illius quoniam et apud Deum nota est et apud homines”. Dominikanin był świadomy uznawanej w Kościele wyższości stanu dziewiczego nad małżeństwem, jednak nie uważał tej wyższości za uniwersalną: „Może bowiem istnieć dziewczęstwo głupie i pyszne, jak mówi Ewangelia według św. Mateusza 25:» Pięć z nich było głupich, a pięć roztropnych«. Dlatego możliwe jest, aby dobra żona, poprzez posłuszeństwo wobec męża, wychowywanie dzieci i zarządzanie domem, osiągnęła zasługi, które dorównają zasługom dziewicy, a nawet je przewyższą”²². W małżeństwie upatrywał, za św. Augustynem, trzech dóbr: wiary, potomstwa i sakramentu, tę pierwszą zaś rozumie raczej jako wierność (*bonum fides, prolis, sacramentum*)²³. Te trzy dobra mają u Holcota wyraźne znaczenie doczesne; choć oczywiście są wstępem do życia wiecznego, to jednak w pierwszej kolejności są użyteczne w życiu doczesnym, stanowią podstawę porządku społecznego. Wiara i wierność są wartościami uniwersalnymi, a czyste małżeństwo może być ich początkiem, przestrzenią, w której te cnoty się kształtują i są przekazywane potomstwu. Dużo uwagi Holcot poświęcił nierozzerwalnemu połączeniu małżonków jako drodze do ich udoskonalania i uświęcania.

Temat ujął w czterech punktach dotyczących sposobów postępowania z żoną, mianowicie po pierwsze, jak ją wybierać, po drugie, jak nią kierować, po trzecie, jak ją korygować, i po czwarte, jak ją kochać („qualiter sit eligenda, qualiter

claritate’, et hanc literam teneo ueriores” (R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis*, s. 156).

²² „Potest enim uirginitas esse fatua et superba, Matthaei XXV:» Quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes«. Vnde satis possibile est bonam coniugem in obediendo uiro, educando prolem, disponendo familia tantum mereri quod attingat ad meritum uirginis et excedat” (R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis...*, s. 159).

²³ Św. AUGUSTYN, *De bono coniugali*, PL 40, 394; W. GÓRALSKI, *Dobro małżonków a istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2010, s. 9–20.

dirigenda, qualiter corrigenda, et qualiter diligenda”²⁴). To po ten właśnie fragment sięgnął Mikołaj z Błonia, dzieląc część trzecią kazania na cztery podpunkty. Widoczne jest wyraźnie nakierowanie Holcota na odbiorców płci męskiej. Komentarz do Księgi Mądrości oczywiście był w pierwszym rzędzie kierowany do mężczyzn, co może wskazywać na myślenie o kształceniu i kaznodziejstwie uniwersyteckim, przeznaczonym wyłącznie dla mężczyzn. Mikołaj z Błonia na takim ukierunkowaniu nie powinien poprzestać, kazanie w zbiorze wzorcowym przeznaczone było dla kaznodziejów głoszących audytorium składającemu się w równej mierze z kobiet, więc i do nich wypadało jakieś pouczenie skierować — widać tu zatem pewne pęknięcie i nieadekwatność w tym przeniesieniu.

Omawianie sposobu, w jaki należy wybierać żonę, dominikanin rozpoczął od historii Diny, córki Jakuba z Księgi Rodzaju, następnie zaś przywołał rozróżnienie na trzy rodzaje przyjaźni, zawarte w traktacie *Etyka nikomachejska* Arystotelesa²⁵. Stagiryta pojmował przyjaźń szeroko, nie ograniczał jej jedynie do jednostkowych związków międzyludzkich, ale dostrzegał też jej wymiar społeczny. Spośród trzech rodzajów przyjaźni, utrzymywanej ze względu na korzyści, przyjemności i cnotę, filozof uznawał za prawdziwą tę ostatnią. Przyjaźń tę nazywał *filia* i odnosił do dwóch równorzędnych istot. Holcot za filozofem uznawał, że tylko ta ostatnia przyjaźń jest trwała i jako taka powinna być podstawą relacji między małżonkami. Wybór żony nie ze względu na korzyści czy piękno, lecz na cnotę i dobre obyczaje miał zapewnić odpowiednie potomstwo, co Holcot, a za nim Mikołaj z Błonia argumentowali stosownymi cytatami z *Glossa ordinaria*.

Sposób, w jaki należy rządzić żoną, określał, posiłkując się głównie miejscami z Biblii i *Sentencji* Piotra Lombarda. Przy omawianiu kwestii zależności między małżonkami kaznodzieje z reguły sięgali po cytaty ze św. Pawła o tym, że żony mają być poddane mężom jako głowie. Holcot postąpił inaczej, jako wskazówkę dla mężów podając werset „Mężowie, miłujcie żony i nie bądźcie dla nich przykrymi” (Kol 3,19). Sięgnął po metaforę nie głowy, lecz boku, przywołując cytat, który zrobił zawrotną karierę i można go usłyszeć po dziś dzień: „Kobieta nie została bowiem utworzona z głowy ani nogi, lecz z żebra, na znak tego, że nie powinna być ani panią, ani niewolnicą, lecz towarzyszką swego męża”. Co ciekawe, Robert Holcot przypisał ten cytat Piotrowi Lombardowi, a Mikołaj z Błonia — Holcotowi²⁶. Można z tego miejsca wyprowadzić pewne wnioski. Po pierwsze,

²⁴ R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis...*, s. 160.

²⁵ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przekł., wstęp i oprac. D. Gromska, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 241.

²⁶ Tak naprawdę pojawił się u Akwinaty (*Collationes in decem preceptis*, articulus VIII, <https://www.corpusthomisticum.org/> 13.03.2025), choć trudno kategorycznie rozstrzygnąć, kto wyraził tę myśl po raz pierwszy.

Holcot jest też autorem komentarza do *Księgi Sentencji*, jednak Pszczółka przywołał myśl Piotra Lombarda za pośrednictwem komentarza do Księgi Mądrości, co może wskazywać na to, że tylko nim dysponował. Po drugie, podejście Holcota do przemocy w małżeństwie jest jednoznaczne, co widać już w doborze cytatu Pawłowego, ale także we wskazaniu, by żoną kierować „łagodnie, nie z tyranią, nie z surowością czy rygiorem, słowami, nie ciosami, miłością, nie strachem, słodyczą, nie goryczą”²⁷. Pszczółka, umieszczając te rozważania w kazaniu, sprzeciwił się usankcjonowanej w kulturze przemocy wobec kobiet, poświadczonej licznymi przysłowiami. Dla porównania kazanie z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia, powstałe w przybliżeniu w podobnym czasie, zawiera zalecenie, by kobiety nie bić nadmiernie, karać, ale z umiarem: „gdy zdarza się, że karci biczem, to winien to czynić rozsądnie, a nie tak, jak czynią to niektórzy bez rozsądku i biją żony bez żadnej przyczyny [...], wyrządzając trwałe rany na ciele”²⁸.

W celu uargumentowania tego, jak należy korygować żonę, Holcot sięgnął przede wszystkim po pisma rzymskich pisarzy Marka Terencjusza Warrona i Waleriusza Maksymusa. Od pierwszego zaczerpnął maksymę „Wadę żony można albo podnosić, albo znosić; kto wadę podnosi, czyni żonę bardziej znośną; kto wadę znosi, siebie czyni lepszym”²⁹. Od drugiego zaś pisarza przywołał przykłady mężów surowo karzących żony, co dominikanin poddał krytyce, a zastosowane przez nich kary, z biciem włącznie, uznał za niewłaściwe. Na koniec przytoczył przykład Hioba, który swą żonę karcił, lecz umiarkowanie i dyskretnie. Po raz kolejny zatem zanegował przemoc — także słowną — wobec żon, a krytyce poddał nie tylko współczesne obyczaje, ale także te wywodzące się z antyku.

Czwartą kwestię — jak należy miłować żony — Holcot rozpoczął od przywołania autorytetu św. Pawła, by wskazać na trzy miary, jakimi mąż powinien miłować żonę: miarą miłości Boga do wspólnoty Kościoła, miłości człowieka do własnego ciała i miłości człowieka do siebie samego. Następnie wymienił trzy powody, dla których dobre żony powinny być tak miłowane: ponieważ są wdzięczne we współżyciu, we współodczuwaniu i we współumieraniu. Dwa pierwsze

²⁷ „[...] verbis non verberibus, amore non timore, dulcedine non amaritudine“ (R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis*, s. 161).

²⁸ Kazanie to w przekładzie Krzysztofa Brachy również znajduje się w planowanej edycji kazań ślubnych w ramach projektu NPRH.

²⁹ Cytat pochodzi z 6 spośród zaginionych *Satyr manippejskich* Marka Terencjusza Warrona (116–27 p.n.e.), a przetrwał dzięki zacytowaniu go w *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusa (2 poł. II w.): „Vitium uxoris aut tollendum aut ferendum est. Qui tollit vitium, uxorem commodiorem praestat; qui fert, sese meliorem facit“ (*Noctes atticae* I, 17). Oryginał opiera się na zestawieniu dwóch czasowników „tollere“ i „ferre“ w różnych formach, w przekładzie postanowiłam użyć słów opartych na rdzeniu czasownika „nosić“, by spróbować oddać grę słów i pewien koncept zawarty w maksymie.

powody poparł znów przykładami — tym razem pozytywnymi — z Waleriusza Maksymusa, a trzeci zaczerpnął od św. Hieronima, jednak nie w odniesieniu do chrześcijan, lecz do pogan, Hieronim bowiem opisał zwyczaje Hindusów, których żony poczytują sobie za zaszczyt, jeśli mogą zostać spalone wraz ze zwłokami zmarłego męża. Poza wstępem do omówienia kwestii w tej części, wszystkie argumenty pochodzą zatem z pism antycznych, z przykładu pogan.

W tym miejscu Mikołaj z Błonia zakończył kazanie, wzywając do tym większych starań, skoro u pogan znajdujemy takie przykłady wdzięcznej miłości między małżonkami. Robert Holcot zaś przeszedł do rozważań na temat tego, by nie wstępować pochopnie w związki małżeńskie. Spośród wielu przywołanych argumentów, z których większość opiera się na wnikliwych obserwacjach obyczajowych, na pierwszy plan wysunął ten, że nie można dobrze studiować filozofii i równocześnie być dobrym mężem. Na poparcie tej tezy przywołał zdanie Hugona ze Świętego Wiktora: „Nie można służyć w równym stopniu księgom i żonie”³⁰. Tego jednak polski wzorcowy kaznodzieja nie przejął do swego kazania, bądź co bądź docelowo kierowanego do ludu, nie do społeczności uniwersyteckiej.

W przejętym rozważaniu Holcota Mikołaj z Błonia umieścił kilka dodatkowych elementów. Był to jeden cytat ze św. Ambrożego oraz kilka komentarzy podsumowujących rozważania, które łączy wspólny mianownik — utyskiwanie na to, że „nie tak jest u nas”. Gdzie dominikanin kreślił wzorcowy obraz pożycia małżeńskiego, Mikołaj z Błonia opatrywał poszczególne punkty podsumowaniem: „Nie jak u nas...”, „O, a gdzież są nasi...”, „W dzisiejszych czasach...”, „Ale, niestety, w naszych czasach...”. Wybór takich uzupełnień, będących wzmocnieniem proponowanych przez Holcota treści i wyrazem smutku z powodu rozdzwisku między idealnym wzorem a stanem rzeczywistym wskazuje na podzielenie jego koncepcji małżeństwa. Ten obszerny przejęty fragment nosi „autorski ślad” — po pierwsze na płaszczyźnie wyboru i kombinacji³¹, umieszczenie go w nowej strukturze, po drugie zaś na drobnym rozszerzeniu, uzupełnieniu, aktualizacji.

Obaj autorzy dążyli do uzyskania przejrzystej, uporządkowanej struktury wywodu. Obaj podzielali nowatorskie w tamtym czasie spojrzenie na małżeństwo jako na związek dwóch równorzędnych osób, opierający się na dobrze pojmowanej przyjaźni, nie na zależności ekonomicznej czy przemocy. Obaj podzielali z troską o kształcenie kaznodziejów i zapewnienie im przydatnych narzędzi do przygotowywania i głoszenia kazań. Różnicą jest krąg odbiorców — Holcot szkolił uniwersytecko, Mikołaj z Błonia chciał dać gotowe narzędzie plebanom. Holcot sam też zostawił zbiór skomponowanych przez siebie kazań, jednak prze-

³⁰ „[...] nec potest quisquam libris & uxori pariter inseruire” (R. HOLCOT, *In Librum Sapientiae Regis Salomonis*, s. 162).

³¹ L. GRZYBOWSKA, *Kazania „de tempore”*, s. 277.

trwał on w jednym rękopisie, odnalezionym w bibliotece Peterhouse College³², zatem jako autor kazań nie oddziaływał tak szeroko, jak jako komentator i filozof. Formacja dominikańska i autorstwo zbioru kazań świadczą o tym, że przepowiadanie było dla niego prymarnym zadaniem, któremu podporządkowane były też inne dziedziny jego pracy naukowej. Jeśli chodzi o wpływ Mikołaja z Błonia, to z racji braku źródeł trudno wysledzić, jak intensywnie jego wzorcowe kazania były użytkowane, natomiast akta posoborowych wizytacji na przełomie XVI i XVII wieku, a więc około 150 lat po sporządzeniu zbioru, odnotowują wciąż jego obecność w bibliotekach parafialnych³³.

Śledząc warsztat kaznodziejski Mikołaja z Błonia, możemy zaobserwować, w jaki sposób posiłkuje się twórczością swojego mentora, techniki, jakimi wplata jego teksty w swoje, a także jak zaciera jego obecność. Pszczółce zdarzało się ujmować pewne kwestie analogicznie jak Holcot, bez powoływania się na niego. Zdarzało się wymieniać Holcota jako autora konkretnego cytatu w danym wywodzie, podczas gdy przejmował od niego *de facto* cały wywód. Korzystając ponownie z metafory mozaiki, przypisywał mu rolę kamyczka w kompozycji, podczas gdy jego dziełem była jej większa całość. Chodzi tu raczej o opis techniki i jej efektu, a nie o opis czy, tym bardziej, ocenę świadomej intencji autora, co w odniesieniu do twórcy późnośredniowiecznego byłoby bezzasadne. Nie tylko sam Mikołaj z Błonia stosował zabiegi, które rozmywały obecność Holcota w kazaniach. Czynili to również redaktorzy edycji kazań Mikołaja z Błonia z 1613 roku — zdarzało się im usunąć odnośnik bibliograficzny nie tylko z marginesów, ale i z samego tekstu. Tam, gdzie Mikołaj z Błonia po raz pierwszy przywołał nazwisko Holcota w kazaniu na drugą niedzielę po Epifanii, w edycji kolońskiej brak jakiegokolwiek sygnału, że Pszczółka z niego czerpie, co mogło i może wprowadzać korzystających z niej w stan nieświadomości co do materii inwencyjnej kazania. Bezimienna obecność Holcota trwa w wielu tekstach — także autorów, którzy jego myśl znali z drugiej ręki. Wychwytywanie momentów, w których autor, na jakimś etapie swej twórczości niewątpliwie dysponujący kopią komentarza dominikanina do Księgi Mądrości, przesuwając imię cytowanego na dalszy plan, a redaktorzy usuwają je całkiem, może być pomocne do tego, by tę obecność dostrzec wyraźniej.

³² Znane jest też dwadzieścia manuskryptów, zawierających atrybuowane mu kazania <https://slotemaker.wordpress.com/robert-holcot/manuscripts/iii-1-sermons/> (07.02.2025).

³³ Przykładowo, na terenie diecezji krakowskiej za czasów wizytacji zleconej przez biskupa Jerzego Radziwiłła odnotowano jego obecność w pięciu bibliotekach (H. WYCZAWSKI, *Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI wieku*, cz. II, „Polonia Sacra”, R. 7: 1955, z. 1, s. 60).

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Biblia latina cum Glossa ordinaria* (Sap.): status editionis in: Sacra Pagina, IRHT-CNRS, 2025.
- Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, https://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=1 (07.02.2025).
- [Mikołaj z Błonia], *Sermones uenerabilis magistri Nicolai de blony decretoru[m] doctoris [...]*, Strasburg: Georg Husner, 1494–1495, egz. Biblioteki PAN w Kórniku Inc.F.108.
- [Mikołaj z Błonia], *Sermones uenerabilis magistri Nicolai de blony decretoru[m] doctoris [...]*, Strasburg: Georg Husner, 1498, egz. Biblioteki UJ St. Dr. Inc. 2857.
- [Mikołaj z Błonia], *R[everendi] D[omini] Nicolai Poloni, decretorum doctoris, et reverendiss[imi] episcopi Posnaniensis sacellani ac concionatoris celeberrimi, Sermones super evangelia dominicalia et praecipua sanctorum festa totius anni, ad populum instruendum exquisitissimi, vulgo Viridarium nuncupati*, Kolonia: Johann Crith, 1613.
- R. Holcot, *M. Roberti Holcote Angli, Ordinis Praedicatorum, Professoris Theologiae Olim In Academia Oxoniense celeberrimi & doctissimi: In Librum Sapientiae Regis Salomonis Praelectiones CCXIII*, [Basilea]: [Henricpetri], 1586.
- R. Holcot, *Phoenix Rediviva Ex Relicta facundia Holcotiana palàm in lucem progrediens, Seu Postilla Super Librum Sapientiae Salomonis*, Coloniae Agrippinae: Metternich, 1689.

OPRACOWANIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł., wstęp i oprac. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Farago-Bermon P., *Sapientia. Sagesse et philosophie morale selon Robert Holcot († 1349)*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XXV (2019), s. 171–193.
- Góralski W., *Dobro małżonków a istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- Grzybowska L., *Echa lektury dzieł Roberta Holcota w kazaniach Mikołaja z Błonia. Przyczynek do rozważań o późnośredniowiecznych „modi legendi”*, w: *Kaznodziejstwo średniowieczne — Polska na tle Europy. Teksty, atrybucje, audytorium*, red. K. Bracha, współpr. A. Dąbrowka, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2014, s. 125–139.
- Grzybowska L., *Kazania „de tempore” i „de sanctis” Mikołaja z Błonia. Zarys monografii*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2020.
- Korzo M.A., *Holcot anonimowy, czyli dziedzictwo Roberta Holcota OP (ok. 1290–1349) w XVII-wiecznym piśmiennictwie prawosławnym. Dwa przykłady*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XXVI (2020), s. 245–259.

- Panuś K., *Kaznodziejstwo*, t. 2: *Kościół w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków: Wydawnictwo UNUM 2022, s. 147–150.
- Robert Holcot, ed. J.T. Slotemaker, J.C. Witt, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Smalley B., *Robert Holcot, OP.*, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 26 (1956), s. 5–97.
- Szostek T., *Exempla i autorytety w kazaniach Jakuba z Paradyża i Mikołaja z Błonia*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa polskiego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław: Ossolineum, 1978, s. 291–308.
- Ulanowski B., *Mikołaj z Błonia — kanonista polski z pierwszej poł. XV w.*, Kraków 1888 (Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności, t. 23).
- Wyczawski H., *Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI wieku*, cz. II, „Polonia Sacra”, R. 7: 1955, z. 1.
- Zahajkiewicz M., *Liturgia mszy św. w świetle „Tractatus sacerdotalis de sacramentis” Mikołaja z Błonia*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. M. Rechowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1973, s. 31–91.
- Zahajkiewicz M., *Tractatus sacerdotalis Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku XIV i XV*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1979.

HOW NICHOLAS OF BŁONIA READ
AND INCORPORATED ROBERT HOLCOT
INTO HIS TEXTS:
A COMMENTARY ON THE TRANSLATION
OF A PNEUMATOLOGICAL
AND A WEDDING SERMON

SUMMARY

The article explores how Nicholas of Błonie, Polish preacher, canon lawyer, and author of a handbook for priests, made use of the Commentary on the Book of Wisdom by the English preacher and Dominican Robert Holcot. The analysis focuses on two sermons by Pszczółka, whose translation is scheduled for publication in 2026: the one for Pentecost and the one for the Second Sunday after Epiphany. These examples illustrate various methods of drawing on Holcot's Commentary on the Book of Wisdom, adapting it to a new context, and the gradual disappearance of Holcot's name in this process. These findings may prove useful not only to scholars studying the works of both authors, but also more broadly to translators and editors of medieval texts.

KEYWORDS: Robert Holcot, Nicholas of Błonie, Commentary on the Book of Wisdom, preaching, Sermones, sermon translations, the sacrament of marriage

SŁOWA KLUCZE: Robert Holcot, Mikołaj z Błonia, komentarz do Księgi Mądrości, kaznodziejstwo, Sermones, przekłady kazań, sakrament małżeństwa

Piotr Lichacz

Institute of Philosophy and Sociology,
Polish Academy of Sciences
<https://orcid.org/0000-0002-0239-6956>

CONFESSION: A WAY FOR THE WEAK TO LIVE COURAGEOUSLY IN TRUTH — A PHILOSOPHICAL APPROACH

There are people who are strong, or at least seem to be strong. They are examples of integrity, honesty, courage, fidelity and other admirable virtues. Yet they are few and far between while the rest of us are more or less weak. Some of us are rather weak, some simply weak, some pathetically weak. Most of us would like to be strong and courageous but we fail on many accounts. However, the weak always have some opportunities to embrace a fragile form of courage and live in truth. One such opportunity is confession.

This topic can be treated theologically but I would like to stay — somewhat controversially — on the level of philosophical reflection. It is controversial because confession looks like a highly confessional topic. Besides, I take my inspiration from St. Thomas Aquinas' texts on that matter which are decidedly theological. Nonetheless I would like to make three points which taken together might serve as a philosophical apology of the Catholic practice of sacramental confession. In Poland there have been attempts to limit or prohibit this practice for underage believers and this circumstance is one of the triggers for my reflections on this topic. My remarks are not meant to be an answer to these attempts but touch upon a broader human experience.

I. THE LIBERATING POWER OF ACKNOWLEDGEMENT — LIVING THE TRUTH OF MY PAST

While working on contemporary approaches to courage I was struck how popular is Daniel Putnam's distinction between physical, moral and psychological

courage.¹ Physical courage concerns the fear of death. Moral courage is identical with authenticity, i.e. the courage to be oneself, or a kind of civil stance.² And the paradigmatic example of psychological courage is admitting that one has psychological problems and needs some professional help. This distinction is perhaps useful for psychologists and psychoanalysts but it seems rather useless for philosophers. Especially troubling is the limited scope of the moral domain — what kind of moral theory should be embraced to exclude the fear of death from moral domain or the whole sphere of internal admitting of one's problems and their external signaling? And where to place the psychological problem of a disturbingly exaggerated fear of death? Nonetheless we could agree here that to admit one's problems — psychological or moral — and to ask for help may indeed constitute a feeble act of courage. Denial, self-deception, and various forms of escapism are examples of cowardly alternatives. Of course, courageous in a stricter sense might be someone who has no such psychological problems and any need for professional help. Consider, for example, somebody who suffers from almost all possible forms of cowardice in his life. Once he acknowledges that he suffers from that, and asks for help, we can agree that it could be an act of courage yet taken in proportion with the whole life of cowardice, it would be perhaps a promising act of courage but still a small one, a first step to escape from the swamp of cowardice in order to begin the journey to attaining the virtue of courage.

Thomas Aquinas noted that human beings spend most of their lives in error and ignorance.³ He based this remark on simple human experience but con-

¹ Cf. D. PUTNAM, *Psychological Courage*, Lanham, MD: University Press of America, 2004. Similarly idem, *Philosophical Roots of the Concept of Courage*, in: *The Psychology Courage: Modern Research on an Ancient Virtue*, edited by Cynthia L.S. Pury, Shane J. Lopez, Washington, D.C.: American Psychological Association, 2010, p. 9–22.

² Such an identification of moral courage with civil courage can be also found in other studies, for example: S. OSSWALD, T. GREITEMEYER, P. FISHER, D. FREY, *What is Moral Courage? Definition, Explication, and Classification of a Complex Construct*, in: *The Psychology Courage: Modern Research on an Ancient Virtue*, edited by Cynthia L.S. Pury, Shane J. Lopez, Washington, D.C.: American Psychological Association, 2010, p. 149–164.

³ Although Aquinas notes that deception and error is a great part of human misery and because of that all people naturally avoid it (“deceptio autem et error magna pars miseriae est: hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt” — THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 39, n. 2170 [edited by P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini — Romae: Marietti, 1961]), he nonetheless claims that in fact it can be observed that people can be deceived by themselves and fall in error, and even remain in deception longer than in knowing the truth (“Videmus enim quod homines ex se ipsis decipi et errare possunt ... et iterum pluri tempore anima est in deceptione quam in cognitione ueritatis” — idem, *Sententia libri De anima*, II, 28 [Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, vol. 45/1, Roma – Paris: Commissio Leonina – Librairie Philosophique J. Vrin 1984, p. 189, lin. 141–146]).

temporary science seems to roughly agree with him on this point. It will not be a stretch to add that error and ignorance are often accompanied by mistakes in choices, failures in behavior and pitiful conduct.

Each personal past contains many good things which should be acknowledged and for which we are bound to be thankful in order to live in truth. Without due gratefulness for the past benefits one becomes unjust, denies the truth of the past or adulterates it.⁴

Yet each personal past also contains bad things, some of which were our choices or caused by our choices or lack of them, i.e. caused by our negligence. These as well call for our acknowledgement with disapproval and this is also a matter of justice. Even an internal acknowledgement of one's failure may be truly liberating because thereby you have no longer need to feign, pretend or simulate. Simulation would not be problematic if we did not feel embarrassed, degraded, oppressed, smeared by falsehood and artificiality. The acknowledgement would not be liberating if living in truth was not normative. In other words, the experience of liberation which accompanies us once we acknowledge our failure after some time of attempting to hide, cover, or deny it, reveals something of the objective obligation of living in truth. It is better for us to live in truth because it is liberating from sticky falsehood. Yet such an internal acknowledgement with disapproval or displeasure⁵ often might be insufficient and too elusive to live the truth of the past — it is rather only the first step. This is especially true when we take into account our social nature, it becomes more evident that in some contexts in order to help ourselves to really live the truth of our past we need to confess externally and sometimes at least try to repay our debts or repair what we have broken. Otherwise, our acknowledgement could be deficient, lacking, fake or hypocritical.

Our past constitutes us in a sense, especially when we identify with it. However, we retain some power to reject, renounce or turn away from certain aspects of our past although not from all of it because there still remains some continuity, memories, habits, or other lingering consequences. Our past can be a good foundation to build the present life but sometimes it is not. Sometimes it needs fixing. Cracks appear in the building of your life, you see the danger that it is going to fall apart or even it already resembles ruins. Confession might help to

⁴ Cf. *ST*, II–II, q. 106. Gratitude is a matter of justice in two senses — in a strict (sometimes even legal) sense when it concerns others and in a moral sense when it concerns the truth of one's own being and condition (then it is closer to the virtue of truth).

⁵ “[...] contritio [...] nihil aliud est quam displicentia praeteriti peccati.” *In Sent.*, IV, d. 17, q. 2, a. 3, qc. 1, corp.

fix the foundations of your life's building so as to avoid the situation that the past holds a binding, burdening, paralyzing or destructive force.

2. THE COURAGE TO CONFESS AND ASK FOR HELP — FACING THE TRUTH OF MY PRESENT CONDITION

In human life there are moments when everything within you is in tears, your entire soul melts, all your internal strength disappears. You feel compelled by your experience to admit to yourself in this situation that something went wrong, you don't see any good solution or don't have any reasonable means, and that you simply need help. In such weakness, this admission and request for help might be an act of courage, because there are many handy, seemingly easier alternatives: e.g. thoughtlessness, superficiality, self-deception, duplicity, taking refuge in alcohol, drugs or sex, or falling into despair. These are examples of forceful adversaries of living in truth that need to be overcome in order to enter on the right path, even if or especially when the truth of your present condition is dramatic.

But such moments are usually rare. There are also more numerous and longer moments when the truth of your present condition doesn't seem dramatic. Thus, you don't feel so much compelled by your experience to acknowledge any weakness or failure and there may appear some kind of internal resistance to admit something goes wrong. What causes this resistance? It begins with some form of pride, or a desire to attribute something positive to oneself without sufficient basis. The admission that you have a weakness or have failed in something is contrary to this desire. When such a desire arises unchecked, it creates resistance to acknowledgement, admission, confession, or asking for help. Then the simple truth of your condition seems less compelling than what you want to think. In other terms we could say that this resistance is caused by an exaggerated attachment to some image of myself that is not consistent with what I do and who I am. There are various causes of this false image. There are situations that to some extent this image was once true or at least seemed to be true, but ceases to be true as a result of my choices or other circumstances. There are also various causes why such an exaggerated attachment occurs. For our purposes we do not need to enumerate them here.

Of course it sometimes happens that an exaggeration goes in another direction, when you don't see or you don't want to recognize, acknowledge or admit the truth about what is good in your life, what good things you do or are able to do. This direction is no less false from its opposite.

Aquinas identifies many internal enemies of our living in truth and they are

legion. All of them begin with certain disordered acts which when repeated tend to become vices, bad habits of mind. One of the remedies for this host of enemies is the virtue of penance, called also repentance. Repeating the acts of acknowledging and confessing of one's failures or weaknesses with the intention to amend may lead to gaining a virtue — a good habitual disposition of mind that enhances human life. One of the latest questions written by Thomas Aquinas in his III part of *Summa theologiae* concerns exactly penance understood as a virtue, in distinction from penance understood as a sacrament.⁶ This virtue remains hidden from ethicists and moral theologians who content themselves with reading only the second part of Aquinas's *Summa theologiae* considered as the moral part. However, reflections concerning ethics appear also in other parts and the virtue of penance is one of such examples. Why Aquinas did not mention this virtue when he discussed the virtue of justice in the second part even if now he explicitly says that penance as a virtue is a part of justice?⁷ Perhaps by the end of his life he remembered that he should add something important or perhaps it was simply convenient to treat this virtue in close relation to the sacrament of penance because of the obvious context of religious practice.

There is a space for choice in acknowledging because from our abundant experience we know well that even in obvious cases we sometimes have great difficulties in acknowledging the truth about ourselves. It happens that exaggerated attachments to particular lesser goods might lead to refusing to admit I did something wrong. In Aquinas's analysis, penance is based on acts of the will — it implies a choice. A habit of choosing according to right reason is called virtue, hence penance understood as a good habit of mind can be called virtue.⁸ Right reason indicates 1) what in your past requires your grief and confession, 2) to what extent this grief should be present in your life so as to live in truth, and 3) how to amend. Whatever exceeds right reason in practice in any of these points, cannot be counted as an act of this virtue. In particular it should be noticed that grief is excessive when it destroys its subject or hampers his good functioning.⁹ Regret, distress and sorrow because of one's own deeds should

⁶ Cf. ST, III, q. 85, a. 1–6 (*De poenitentia secundum quod est virtus*). Aquinas takes it from Peter Lombard that there is a distinct virtue of penance and develops this idea in his own *Commentary* to Lombard's *Sentences* (*In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1–4; q. 2), as well as in his *Summa*. Cf. M.L. COLISH, *Peter Lombard*, vol. 2, Leiden: Brill, 1994, p. 600–601; M.C. MORROW, "Reconnecting Sacrament and Virtue: Penance in Thomas's *Summa Theologiae*," *New Blackfriars* 91 (2010), p. 309.

⁷ Cf. ST, III, q. 85, a. 3; *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, qc 1 co.

⁸ Cf. ST, III, q. 85, a. 1.

⁹ "In his autem omnibus debet accipi pro mensura conservatio subiecti et bonae habitudinis sufficientis ad ea quae agenda incumbunt" — *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 3, qc. 2 corp.

have some reasonable limits.¹⁰ The virtue of penance is therefore the virtue of deploring reasonably one's moral failures.¹¹ In other words, it is the virtue of living in truth with one's lamentable past choices.

At the beginning of conscious human life, the use of reason is usually subject to various forms of exaggeration. Hitting in the middle in moral matters, that is to say acting energetically but avoiding exaggeration in one direction or another, is similar to an acquired skill because it comes with practice. Developing right reason can be a tedious process, further slowed by the acquisition of negative tendencies. Sometimes negative tendencies from childhood remain with a person for decades. Therefore, it is crucial to be vigilant in the early years of development to practice good skills so as to acquire steady, reliable tendencies that improve human functioning for the rest of life. These good skills in moral matters are virtues. The virtue of penance is one of these virtues that can be acquired even in childhood or early adolescence. The Catholic practice of sacramental confession can be an exquisite way for young people to acquire this virtue that helps one to live courageously in truth. It is of course a way available to believers but others can practice similar forms of secular confession because living in truth is valuable for everyone. Although it might be easier to begin learning through practice early in life, there is no age threshold beyond which the virtue of penance cannot be acquired.

¹⁰ Cf. *ST*, III, q. 84, a. 9, ad 3: "ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quae in appetitu sensitivo poenitentis consequitur ex displicentia voluntatis, passio quaedam est. Unde moderanda est secundum virtutem; et eius superfluitas est vitiosa: quia inducit in desperationem."

¹¹ There are, of course, authors who believe that the rationality of regret for one's own actions is in general questionable — cf. for example R. BITTNER, "Is It Reasonable to Regret Things One Did?" *Journal of Philosophy* 89 (1992), p. 262–273. This attitude has an ample lineage — for a brief sketch see Jörgen Vijgen, "St. Thomas Aquinas and the Virtuousness of Penance: On the Importance of Aristotle for Catholic Theology," *Nova et Vetera*, English Edition, 13 (2015), p. 601–616. Such skepticism either presupposes a specific understanding of both rationality and affectivity or wrongly identifies the object of regret. Interestingly, Thomas Aquinas responds to a similar objection in *ST*, III, q. 85, a. 1, arg 3: "stultum videtur dolere de commisso praeterito, quod non potest non esse, quod tamen pertinet ad poenitentiam. Ergo poenitentia non est virtus." To which he replies: "dolere de eo quod prius factum est cum hac intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit poenitens, sed dolor eius est displicentia seu reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius [...]. Et hoc non est stultum" (ad 3; the same argument can be found in *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qc 6, arg. 3 and ad 3). For a more nuanced and positive contemporary approach to regret in ethics (with stark criticism of the claims of Bernard Williams on regret) see R.J. WALLACE, *The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 15–77, 132–185.

3. CONFESSING IN HOPE AND ACCEPTING IMPERFECTION — BRACING FOR THE TRUTH OF MY FUTURE

It might seem that it doesn't make sense to confess periodically and repeatedly similar things with no discernible improvement. The same internal mechanism emerged in many of us when we learned multiplication table early in our life — at the beginning it seemed impossible to manage it. And yet usually what is needed is only practice and some persistence. Of course useless and fruitless repetition is possible, especially when our willing remains defective. Other rare problems requiring some professional help are also exceptions from this general rule.

There are two extremes in approaching our own imperfections. Desire to be perfect on all accounts seems to be good and commendable. Yet, as almost everything, it may be exaggerated. There are things in us we can change and enhance but there are also limitations we cannot change no matter how much we endeavor.¹² Such limitations call for our acknowledgement and acceptance so as to live in truth.

But acknowledging and accepting our limitations cannot boil down to abandoning all effort so as to avoid frustrations. This method could calm down some frustrations but it brings along other deeper frustrations proper to a dull, shallow, narrow or simply a false life.

In order to be virtuous, confession has to be done in reasonable hope. Confessing without any hope, i.e. without any prospect of amending or correcting one's conduct, could be better than blank denial and could be close to an act of courage but still not courageous enough to be virtuous. On the other hand, confessing without reasonable hope, i.e. with exaggerated expectations and inadequate self-image, is only seemingly better but in a longer term it could be even worse because in the case of future failure, despair tends to strike with a greater force. Reasonable hope contributes to our living in truth. Adequate self-image is both attainable through repeated acts of living in truth (to which confession also belongs) and leading to ever deeper living in truth.

Our past failures call for our acknowledgment, regret and confession but this experience calls also for caution in the future.¹³ Some of our bad choices or negligence introduce significant disorder in our mind and debilitate our interior strength in such a way that it is easier to do bad things and we are slower in doing good things.¹⁴ Knowing from experience that the same failures tend to

¹² For some interesting reflections on that matter see C. CALHOUN, "On Being Content with Imperfection," *Ethics* 127 (2017), 327–352.

¹³ Cf. *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 6, ad 4; d. 17, q. 2, a. 2, qc. 4.

¹⁴ Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, 72.

repeat themselves it is worth to identify for ourselves an internal obligation to remember¹⁵ about these failures in order to undertake some remedies for these incurred weaknesses and shape future more reasonable choices. There are such failures in our lives that should be kept in our memory even until death.¹⁶

* * *

Our lives contain things to celebrate and to deplore, to affirm and to reject. People seek ways to deal with their past, with their present unsatisfactory life and with their expectations. Some of them ask psychoanalysts for help. If we agree that it is an act of courage to admit that one has psychological problems and needs some professional help, then consequently we could say that the Catholic practice of confession instills or is an opportunity to develop some kind of courage. The Catholic institutionalized practice of periodic confession of past sins is a response to a deeply rooted human need to live in truth of one's past, present and future. It constitutes also a discreet forum for such interpersonal acknowledgments, confessions and determinations of will to amend, repay or repair. It seems reasonable to engage even young people in this practice in order to develop a good habitual disposition in them, a true virtue of penance, so as to help them to live in truth.

BIBLIOGRAPHY

- BITTNER, R., "Is It Reasonable to Regret Things One Did?" *Journal of Philosophy* 89 (1992), p. 262–273.
- CALHOUN, C., "On Being Content with Imperfection," *Ethics* 127 (2017), p. 327–352.
- COLISH, M.L., *Peter Lombard*, vol. 2, Leiden: Brill, 1994, p. 600–601.
- MORROW, M.C., "Reconnecting Sacrament and Virtue: Penance in Thomas's *Summa Theologiae*," *New Blackfriars* 91 (2010), p. 304–320.

¹⁵ For Aquinas memory as a virtue is a part of prudence — practical reason would be defective without good memory, see *ST*, II–II, q. 48 and q. 49, a. 1. The same applies to caution, see *ibidem*, a. 8.

¹⁶ Cf. *ST*, III, q. 84, a. 8–9; *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 4, qc. 2: although Aquinas approvingly quotes the beatitude of the weeping (*Beati qui lugent* — Matt 5,5), and refers it to the act of the virtue of penance (which is *displacencia quaedam in appetitu rationis*), he adds a warning in reference to the passion of grief: „sicut passio doloris, quam voluntas assumit, debet esse moderate intensa; ita debet moderate durare: ne si nimis duret, homo in desperationem animi et animi pusillanimitatem et huiusmodi vitia labatur.”

- OSSWALD, S., T. GREITEMEYER, P. FISHER, D. FREY, *What is Moral Courage? Definition, Explication, and Classification of a Complex Construct*, in: *The Psychology Courage: Modern Research on an Ancient Virtue*, edited by Cynthia L.S. Pury, Shane J. Lopez, Washington, D.C.: American Psychological Association, 2010, p. 149–164.
- PUTNAM, D., *Philosophical Roots of the Concept of Courage*, in: *The Psychology Courage: Modern Research on an Ancient Virtue*, edited by Cynthia L.S. Pury, Shane J. Lopez, Washington, D.C.: American Psychological Association, 2010, p. 9–22.
- PUTNAM, D., *Psychological Courage*, Lanham, MD: University Press of America, 2004.
- THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, vol. 45/1, Roma — Paris: Commissio Leonina — Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, edited by P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini — Romae: Marietti, 1961.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, vol. 8–12, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895–1906.
- VIJGEN, J. “St. Thomas Aquinas and the Virtuousness of Penance: On the Importance of Aristotle for Catholic Theology,” *Nova et Vetera*, English Edition, 13 (2015), p. 601–616.
- WALLACE, R.J., *The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

CONFESSION: A WAY FOR THE WEAK TO LIVE COURAGEOUSLY IN TRUTH — A PHILOSOPHICAL APPROACH

SUMMARY

This paper is a philosophical reflection based on Thomas Aquinas’s texts on the value of admitting one’s failures to oneself and confessing them to others. Under special conditions such admitting and confessing may be helpful in embracing a fragile form of courageous living in truth even with the burden of many miserable deeds. Reflecting on one’s own past, present and future can lead to an appreciation of a special habit of mind, a disposition enhancing one’s functioning, even a virtue of deploring reasonably one’s moral failures. It can be called virtue of penance — a virtue of living in truth with one’s lamentable past.

KEYWORDS: confession, living in truth, justice, courage, virtue of penance, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: wyznawanie win, życie w prawdzie, sprawiedliwość, męstwo, odwaga, cnota pokuty, Tomasz z Akwinu

HOMÉLIE — OBSÈQUES J.-P. TORRELL, O.P.

[FRIBOURG, 6 SEPT. 2025]

L'homélie prononcée par Benoît-Dominique de la Soujeole, O.P.
pour les obsèques du P. Jean-Pierre Torrell, O.P.

Les lectures de la liturgie de la Parole ont été choisies compte tenu de celui dont nous célébrons les obsèques, le P. Jean-Pierre Torrell. Car le mot obsèques vient du latin *obsequium* qui signifie respect, déférence. Il s'agit donc pour nous d'exprimer notre déférence pour le défunt parce qu'il a été parmi nous un exemple. En quoi particulièrement ?

Il nous a montré la distinction et la relation qu'il y a entre un *disciple* et un *maître* car, loin de séparer les deux, il a été les deux. Mais pour comprendre cela, il faut remonter à l'exemple par excellence qui est le Christ.

La première lecture reprend le 3ème chant du Serviteur dans le Livre d'Isaïe : *Le Seigneur m'a donné une oreille et une bouche de disciple*. C'est une des plus claires prophéties du mystère du Christ, le disciple par excellence dans sa relation au Père : « *tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître* » (Jn 15,15). La qualité de disciple est première et fondatrice.

L'Evangile rapporte une partie du dialogue de Jésus avec Nicodème. Ce dernier passe pour un maître en Israël, et pourtant Jésus lui enseigne, en particulier la nouvelle naissance. Jésus, le Maître des maîtres.

Il est facile d'opposer le disciple au maître ; le disciple est celui qui reçoit ; le maître est celui qui donne. Or, en réalité, et de bien des manières, les deux réalités sont très intimement unies : ce que je peux transmettre comme maître, je dois commencer par l'avoir reçu. Le maître est le disciple qui transmet s'il est

fidèle à ce qu'il a commencé par entendre. Dans le mystère du Christ cela est profondément uni. Le disciple a d'abord une oreille pour écouter et une bouche pour parler ensuite (Jn 15); et c'est alors qu'il devient maître.

Nous sommes aussi ici au fondement de cette rationalité particulière qu'est la théologie. En premier, elle requiert des disciples; c'est l'*auditus fidei*; ensuite elle suscite des maîtres, l'*intellectus fidei*. Le théologien est tout ensemble disciple et maître dans un certain ordre qui met le disciple comme constamment premier et le maître comme constamment second.

Ceci est d'application plus générale encore.

A l'intérieur même de l'*intellectus fidei* on retrouve cette nécessité de recevoir avant de transmettre.

On connaît la distinction thomasien — thomiste. Comment la comprendre? Elle peut signifier chez certains deux façons de considérer S. Thomas d'Aquin : un témoin de la théologie de son temps, ou bien un inspirateur pour aujourd'hui? Thomasien des historiens des idées? Thomistes des théologiens actuels? Ne séparons pas. Il convient, ici aussi, de commencer par recevoir pour transmettre ensuite : on est thomasien pour être thomiste; on est thomiste parce que thomasien. C'est le contact premier avec les écrits de S. Thomas qui permet de les faire parler encore aujourd'hui. Pour le dire autrement : une exégèse serrée des textes thomasiens dans leur contexte historico-doctrinal et un dialogue critique avec les auteurs contemporains. Ainsi, le bel arbre d'une tradition théologique enfonce-t-il toujours plus ses racines pour déployer ses branches chargées de fruits.

Disciple pour être maître, maître à condition d'être disciple. Voilà le témoignage majeur que notre frère lègue à ses frères et à tous ceux qui ont eu la grâce de l'avoir pour professeur et à tous ceux qui peuvent encore avoir la grâce de lire ses nombreux livres. Que ce mérite insigne lui ouvre les portes du Ciel!

Michał Paluch OP

Papieski Uniwersytet św. Tomasza w Rzymie

<https://orcid.org/0000-0003-2701-0674>

WSPOMNIENIE O JEAN-PIERRE TORRELLU OP

Znany dominikański liturgista ojciec Pierre-Marie Gy opowiadał mi przed wielu laty o swoim spotkaniu z Yves'em Congarem (1904–1995). Został poproszony o przygotowanie noty biograficznej na temat tego wielkiego teologa dla jakiegoś słownika i chciał przed publikacją skonsultować przygotowany tekst z żyjącym jeszcze wtedy bohaterem tego przedsięwzięcia. Ojciec Congar, który był znany ze swojego raczej niełatwego charakteru, przyjął go dość chłodno, a na pytanie, czy przygotowana nota jest zgodna z rzeczywistością, miał mu powiedzieć, że tak, ale powinien sprostować dwie informacje. Jego bibliografia jest liczniejsza o dwieście pozycji, a poza tym wzmianka o tym, że pracował dziesięć godzin dziennie jest nietrafna, bo starał się pracować godzin dwanaście.

Jean-Pierre Torrell (1927–2025) należał do kolejnego pokolenia, ale dzielił z poprzednim zarówno solidną tomistyczną formację, oferowaną w tym czasie przez dominikański ośrodek Le Saulchoir, jak i niezwykłą pracowitość. Po swych podstawowych studiach we Francji, kontynuował swą formację mediewistyczną w Montrealu. Przez lata wykładał na Studium Dominikańskim w Tuluzie, pracował dla Komisji Leonińskiej, akceptując zarazem gościnne wykłady na Uniwersytecie Gregoriańskim i na Uniwersytecie w Toronto. Ostatecznie otrzymał w 1981 roku katedrę teologii dogmatycznej na Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie bez wątpienia dokonała się najważniejsza część jego pracy akademickiej.

O. Torrell należał do pokolenia, któremu przyszło zmierzyć się z około-soborową kontestacją roli św. Tomasza i tomizmu w nauczaniu Kościoła. Opowiadał mi kiedyś, że wykładając przez wiele lat dogmatykę na Uniwersytecie we Fryburgu, w pierwszych latach nie mógł w ogóle o nim wspominać i tylko z czasem, gdy

już zbudował swoją pozycję i zdobył zaufanie słuchaczy — przekonał swych studentów, że zna się na wielu innych teologach i teologii jako takiej — mógł powoli zacząć oswajać audytorium z twórczością Akwinaty. Taka sytuacja domagała się nowej strategii: skoro św. Tomasz miał, by tak powiedzieć, wrócić do szeregu i przestać być najważniejszym punktem odniesienia w nauczaniu katolickim, trzeba było studia nad nim osadzić w historycznie pogłębionym ujęciu, przeanalizować jego dorobek na tle epoki. Szybko zresztą okazało się, że tak dobrana strategia — wcześniej już promowana przez ojców Congara i Chenu — była trafna: odczytywany w kontekście swej epoki Tomasz z Akwinu okazywał się w przypadku wielu studiowanych zagadnień mistrzem syntezy, który o głowę przerastał innych.

Zainteresowania o. Torrella były bardzo szerokie, od teologii fundamentalnej przez eklezjologię po soteriologię, od badań nad Piotrem Czcigodnym (1092–1156), Hugonem a Sancto Caro (1200–1263) po szkice dotyczące doktryn Soboru Watykańskiego I i II. Jeśli jednak próbować w jego obszernej bibliografii, liczącej 434 pozycje, poszukiwać dominanty, to pewnie skryształizowała się ona z czasem wokół czterech zagadnień. Po pierwsze, przez swoje żmudne studia historyczne o. Torrell zaproponował nową monografię na temat Akwinaty, która zdała sprawę z badań przeprowadzonych do końca dwudziestego wieku. Stała się ona punktem odniesienia we wszelkich odpowiedzialnych badaniach nad dziełem *doktora powszechnego*. Po drugie, o. Torrell poświęcił bardzo wiele energii chrystologii św. Tomasza. Nie tylko drobiazgowo ją przestudiował i w wielu publikacjach szczegółowo omówił, ale zaproponował nową wersję tłumaczenia na język francuski tekstów *Tertia Pars*. Po trzecie, tematem, który fascynował go od czasów pracy nad doktoratem były dyskusje poświęcone darowi prorocstwa. Badania nad tym tematem poprowadziły go do zaproponowania rewizji tomistycznego nauczania na temat wiedzy Chrystusa (uważał, że należy w opisie wiedzy Chrystusa zrezygnować z utrzymywania tezy o wizji uszczęśliwiającej w czasie ziemskiego życia, a uznać w zamian za to szczególny rodzaj wiedzy, będący stałym darem, który jest analogiczny do wiedzy proroków). Po czwarte, siłą twórczości o. Torrella były rozmaite próby popularyzowania dzieła Tomasza, wydobywające duchowy aspekt Jego teologii. Miały one często dwie podstawowe tezy w tle: (1) Tomasz nie był przede wszystkim filozofem lecz teologiem, (2) Jego teologia jest wyrazem duchowości i do niej prowadzi.

Równie ważna dla losów studiów nad św. Tomaszem jak osobista twórczość o. Torrella okazała się jego działalność pedagogiczna. Był doświadczonym promotorem prac akademickich. Miałem się sam okazać o tym przekonać pracując z nim nad swoim doktoratem. Pozostawiając mi olbrzymią wolność — podkre-

ślał zawsze, że to jest i ma być mój projekt a nie jego — pozostawał zawsze dyskretnie obecny w tle, gotów do zadania ważnych pytań wtedy, gdy trzeba było ukierunkować pracę lub prowadzić ją do konkluzji. Nigdy nie zapomnę, jak po daniu mi pół roku na przygotowanie projektu całości pracy, na spotkaniu, na którym zdałem sprawę z tego, co zrobiłem, i przedstawiłem kilka opcji kierunku projektu, wskazując na jeden z nich jako dla mnie najbardziej interesujący, niemalże przebił mnie wzrokiem, konkludując, że w takim razie decydujemy się na tę wersję i do tej rozmowy już nie będziemy w przyszłości nigdy wracać. Potrafił pomóc wyrwać stożki wzrostu wtedy, gdy trzeba było skoncentrować się na wyniku i czas na to uznawał za dojrzały.

Wychował imponujące grono uczniów, którzy w ciągu ostatnich dekad przejęli odpowiedzialność za najważniejsze projekty tomistyczne w Zakonie Dominikańskim, a także czasem poza nim. Są wśród nich Serge-Thomas Bonino OP, wieloletni redaktor naczelny *Revue Thomiste*, obecnie profesor Angelicum i przewodniczący Papieskiej Akademii św. Tomasza w Watykanie, Gilles Emery OP i Benoît-Dominique de la Soujeole OP — emerytowani już obecnie profesorem teologii dogmatycznej Uniwersytetu Fryburskiego, Adriano Oliva OP — przewodniczący Komisji Leonińskiej.

O. Torrell znany był ze swego cierpkiego humoru, legendarne było też jego przywiązanie do regularności życia i pracy. Za tak określoną fasadą skrywał się jednak żarliwy kaznodzieja i pełen temperamentu człowiek Południa (pochodził z okolic Bordeaux), który był wierny w przyjaźniach i szczerze zainteresowany losami swoich bliskich i uczniów. Bez wątpienia był kimś, kto w czasie ostatnich dekad w bardzo istotny sposób pomógł otworzyć nowy rozdział w studiach nad św. Tomaszem. Niełatwo takiemu dziełu dorównać.

* * *

Anna Lukács (ed.), *Immovable Truth. Divine Knowledge and the Bible at the University of Vienna (1384–1419)*, Leiden – Boston: Brill, 2024, pp. 230.

This book marks one of the first attempts to analyse the pivotal aspects of the Viennese philosophical-theological milieu between the end of the 14th century and the beginning of the 15th century. This period witnessed the foundation of the University of Vienna in 1365, later endowed with a Faculty of Theology in 1384. This book explores the way in which new generations of theologians are both influenced by and can provide answers to issues and problems raised in the previous ones. Specifically, it focuses on a renewed interest in Biblical exegesis that occupied the central part of the career of three prominent masters, belonging to the first generation of Viennese theologians: Henry Totting of Oyta (1330–1397), Henry of Langenstein (1340–1397) and Lambert of Geldern (1350–1419). They devoted their attention to the Old Testament and

authored a significant number of Biblical commentaries, touching upon philosophical aspects from a theological-exegetical perspective. Their interest in Biblical exegesis can also be interpreted as a response to the English — particularly Oxfordian — 14th century theology, which undertook a path often conflicting with Paris, where, starting from 1347, “The University stressed first and foremost truth in God” (p. 4), and several condemnations were issued against erroneous theses, such as the possibility for Christ to err, lie, or deviating from God’s will, ideas that had been differently discussed by Thomas Bradwardine, Robert Holcot, Adam Wodeham, and Robert Halifax.

This is a crucial point, because Lukács builds upon Jean-François Genest’s works,¹ grounding her analysis of the Viennese environment on two main ideas

¹ JEAN-FRANÇOIS GENEST, *Pierre de Ceffons et l’hypothèse du dieu trompeur*, in *Preuve et raisons à l’université de Paris. Logique, ontologie et théologie au xive siècle*, edited by Z. Kaluza, P. Vignaux, Paris: Vrin, 1984, p. 197–214; J.-F. GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au xive siècle*, Paris: Vrin, 1992.

derived from Genest. On the one hand, Parisian condemnations had as consequence “That theologians were immured in an ‘inextricable labyrinth’: they could assert neither the contingency of the future, since it implied the hypothesis of a deceitful God, nor its necessity, since that implied God’s participation in sin. This condemnation was the bedrock of the theological tradition at Vienna. Henry Totting of Oyta, Henry of Langenstein, and Lambert of Geldern repeated them [...]. The God of the Viennese did not lie and did not sin. These were not even theoretical possibilities” (p. 4); on the other hand, it is certainly true that Oxfordian theology (especially from the years 1320–1340) played a crucial role in the developments of the whole of 14th century philosophy, but there were recurring topics which would have been targeted as wrong not only, even though especially, in the Viennese milieu: “Genest identified five ‘principal’ English subtleties, namely 1) divine deception, 2) justification in false faith, 3) damnation in right faith, 4) Christ deceiving or deceived, and 5) the impossibility of revelation in the Word” (p. 5, n. 14). All the three Viennese masters, as discussed in this book, somehow directed their speculation against these English subtleties.

The very title of the book itself hints at this conflict: why is it entitled ‘Immovable Truth. Divine Knowledge and the Bible’? While it is simple to intuitively recognize a connection between the Truth and the Bible, because “while everything flows and is undermined by change, the Bible remains unchanged. It stands immovable” (p. 147), more intriguing appears to be a quotation from Cassiodorus, which the three Viennese masters approached differ-

ently. According to Cassiodorus, prophecy is “The *divine breath which proclaims with immovable truth* the unfolding of events either through the deeds or the words of certain people” (p. 57). If the unfolding of events is proclaimed with an immovable truth, how can future events be contingent? To avoid being “immured in an ‘inextricable labyrinth’” too, the first generations of Viennese theologians had to face the problem of contingency in different terms than before. Consequently, the notion of immovable truth introduces novel conceptions of necessity, contingency, the roles of the will and intellect, and their impact on Viennese speculation, diverging from the approaches of the 14th century.

The book is divided into an introduction and three main chapter. The introduction provides an overview of the arguments that will be discussed in every chapter, with each specifically devoted to one master. A brief but useful biographical note opens each chapter, providing information about the life, studies, and career of Henry Totting of Oyta, Henry of Langenstein and Lambert of Geldern. A common tract for each of them, is that before becoming masters at the University of Vienna, they all had been students in Paris, where they became acquainted with the condemnations that hit Mirecourt, Bradwardine and several other masters, as well as with Parisian and English philosophical subtleties. In the introduction, Lukács reconstructs some aspects of three recurring objects of discussion stemming from the 14th century: (1) Adam Wodeham’s theory of the *significabile complexe*. (2) The tendency to reduce the use and the relevance of the syllogistic reasoning, progressively substituted by strategies that dealt with theological and trinitarian issues in

ways different from the classical and logical approach. (3) A new conception of necessity, strictly conjoined to the speculation of Thomas Bradwardine, which can be further analyzed subdividing a particular type of necessity — immovable necessity — into antecedent and subsequent necessity: the subsequent necessity follows the existence of something (thus being compatible with the free will), while the antecedent necessity precedes and causes the existence of something, and it cannot be compatible with free will. For instance, antecedent necessity can be extended to all three tenses (Bradwardine), challenging human free will, or restricted to the sole past and present (Buckingham) (p. 19–20). In a perspective like Bradwardine's, antecedent necessity strengthens divine foreknowledge, and this included the risk of a too strong form of divine intervention over the created world, up to the point that God could be seen as participating in every man's sins.

The three main chapters of this book present, one by one, the figures of Henry Totting of Oyta, Henry of Langenstein and Lambert of Geldern, focusing on their exegetical production and pointing at offering "a glimpse into their most unusual ideas" (back cover), even though Lukács does a comprehensive survey identifying sources and connections between their Biblical commentaries and the Parisian milieu, as well as their mutual relationship. The Biblical commentaries discussed in this book are all preserved at the Austrian National Library in Vienna, which includes the collections of the Collegium Ducale, the University of Vienna's college, to which the two Henries and Lambert donated their biblical commentaries (p. VII). Lukács offers numerous tran-

scriptions from the manuscripts containing these yet unedited texts, providing the English translation in the main text and the original Latin text in the footnotes. These transcriptions are fundamental in order to obtain insights into these masters' ideas and their unedited works, which would otherwise be challenging to consult, due also to their significant dimensions.

Henry Totting of Oyta is the first to receive our attention. In 1384, he became professor at the University of Vienna, and amongst his vast output, the commentary on the first fifty Psalms holds significant importance. Within this text, "A new enterprise emerges, launched by Oyta and Langenstein together at the University of Vienna: opposition to English theology" (p. 27). Lukács provides an illustrative example of this attitude: Henry Totting focuses on the concept of life, moving from Psalm 17:47 (The Lord lives), attributing to the concept of life a value which is much more influenced by metaphysical realism than by a purely logical approach. Oyta frequently recurs to Thomas Aquinas' opinions, which are fundamental in shaping his view, particularly regarding God's knowledge and foreknowledge. A key role is played by the concept of idea (*exemplar*), which Oyta refines, restricting it to the domain of what is created or of what is to be created (while the 'Scotistic' domain of the mere possible appears to fade away). Consequently, "in Oyta's view, God lives only in so far as he has productive thoughts" (p. 34). The analysis of Psalm 34:28 constitutes the main discussion about the contingency of the future, declinated in a specific taste: "Oyta turns the analysis toward the preoccupations of fourteenth-century English theology. Did Christ's passion remain contingent even

after Christ himself predicted it?” (p. 43), and he delves into two conceptual plexuses: the concept of necessity and a conflict with Bradwardine’s notion of antecedent necessity. Lukács acknowledges that “Oyta’s division is complicated and rather original — I could not identify any preexisting pattern for it” (p. 46). Necessity is divided by Oyta into immutable and violent necessity. Immutable necessity encompasses simple and conditional necessity. Within simple necessity, Oyta includes the *complexe significabile*, and entities belonging to the ontological status of “substances, i.e., part of an Aristotelian realism” (p. 47). This argument delves into the debate about the ontology of things as opposed to ontology of facts, where Oyta stands on the side of things; interestingly, Lukács underlines that “Harald Berger notes that fourteenth-century thinkers argued for the possibility of a fourfold ontology: there were substances, accidents, substance-accidents and *complexe significabilia*” (p. 47), a statement which can be corroborated by this book’s analysis of the Viennese group of theologians, who opposed English theology with a more realist-based approach in philosophy, which was, however, not totally a novelty, since in 1350’s Paris, for instance, the Franciscan John of Ripa already attempted to build a robust Neoplatonic metaphysics, to counteract both the logical shift of mid XIV century and the English ‘reductionist’ approach in metaphysics.² Under the conditional necessity, Oyta places abstract entities, which belong to a form of *secundum quid* — hence subordinated — neces-

sity. Due to this overwhelming conception of necessity, it can be said that “necessity ends up [...] as the most pervasive, holistic nature of being” (p. 48), even though Oyta fiercely opposes Thomas Bradwardine on the topic of necessity and determinism, about which he “deduces objections against determinism. The first is that necessity only induces necessity” (p. 73); consequently, Oyta emphasizes the importance of the necessity of consequence against Bradwardine’s antecedent necessity, in an attempt to re-establish human free will.

The second chapter, devoted to Henry of Langenstein, immediately portrays him as the most talented of the Viennese group of theologians. This chapter also appears to be the most theoretically rich of the three. Langenstein received his education at the University of Paris, where he came into contact with John of Ripa’s ideas. He authored “the most successful and influential biblical commentary in the history of the University of Vienna: the commentary on Genesis” whose significance “lies in its being an encyclopedic work with a solidly traditionalist approach and in the more controversial and original theological ideas it carries” (p. 88). Langenstein’s commentary includes a sort of autonomous *Treatise on Fatal Necessity* — which Lukács discusses in detail, and provides a table of contents as an appendix at the book’s end — inside which the German theologian opposed, like Oyta, Thomas Bradwardine. Significantly, Lukács programmatically declares her intention in a footnote: “I intend to

² About these aspects, see my critical editions of IOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Distinctio secunda*, edited by A. Nannini, (Spicilegium Bonaventurianum, XXXIX), Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2020; IOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Distinctio prima*, edited by A. Nannini, (Spicilegium Bonaventurianum, XL), Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2023.

edit this ‘most original writing and significant witness to late fourteenth-century philosophy’” (p. 89, n. 10), so that the maximum amount of attention should be paid to this hopefully forthcoming work. Langenstein’s analysis is intriguing, because he often returns to an important dualism within both philosophy and theology between logic and metaphysics, “disciplines without which no one can engage in a discussion of this difficulty” (p. 92). Particularly noteworthy, Lukács acknowledges, in a footnote, that “what logic is, is clear; what is understood as metaphysics here should be more controversial and subject to further investigation” (p. 92, n. 17). I consider this note of the utmost importance, because I often sense the existence of a group of relatively overlooked authors who dedicated their activity to construct a robust metaphysics as a means of resisting the reduction of philosophy to mere logic. John of Ripa could be a perfect example of this tendency in the second half of 14th century, but even the Cistercian Pierre Ceavons may be able to offer some insights.³

Langenstein’s *Treatise on Fatal Necessity* appears to have been an autonomous work, later incorporated in the commentary on Genesis. According to Lukács, this is a crucial point: “if we accept this thesis” — namely the *Treatise on Fatal Necessity* being structured and begun around 1385–1386 in Paris — “we also have to embrace its corollary: when he started to teach at the University of Vienna, Langenstein had already rejected syllogistic argumentation regarding divine matters” (p. 95). Interestingly, and this is a precious discovery of

Lukács, Langenstein’s *Treatise*’s structure and the nature of its questions are directly related to John of Ripa (the attribution to God of the immensity is an efficacious meter to confirm this hypothesis), even though Ripa is not an advocate of the extensive use of logic in metaphysics or theology, contrarily to what she affirms (“Lots of the topics are discussed because John of Ripa’s commentary on Book I of the *Sentences* contains them. At the very least, this includes pantheism from Thomas Bradwardine’s *De causa Dei* and the use of logic about divine matters” [p. 96]). From a conceptual standpoint, Langenstein’s *Treatise on Fatal Necessity* challenges the idea of a causal chain of causes which would necessitate anything in the created domain, and, going far beyond Oyta, Langenstein condemns Bradwardine as heretic. Within the *Treatise on Fatal Necessity*, a central role is again played by the *complexe significabile*, which Langenstein “denotes — unlike its inventor, Adam Wodeham — as a thing, i.e., a substance” (p. 105), confirming once more that the substrate for this Viennese generation of theologians is a form of realist metaphysics, within which another novelty proposed by Langenstein can emerge, namely a strong conception of God’s presence in our world. To avoid the pitfalls of the Amalrician’s pantheistic outcome, but at the same time avoiding the Thomist solution of distinguishing between the being and the essence, Langenstein suggests the reader that “to be is said about God and creatures more equivocally than about substance and accident” (p. 112); nonetheless, God is present in

³ See CHRISTOPHER D. SCHABEL, *Pierre Ceavons et le déterminisme radical au temps de la peste noire*, Paris: Vrin, 2019; ANDREA NANNINI, *Ethical Implications of a Metaphysical Structure. Peter Ceavons and John Ripa*, in *Calculating Ethics in the Fourteenth Century*, edited by E.-A. Lukács, M. Michałowska, Leiden – Boston: Brill, 2024, p. 236–309.

our physical world. About this aspect, it is extremely relevant to understand how 'presence,' which is a complex concept, "describes existence, place, spatial extension and temporality, but neglects materiality" (p. 113). Langenstein develops it within a framework of an "adverbial metaphysics," as Lukács states (p. 114), which denotes another point of contact with John of Ripa. Langenstein's metaphysics is built upon the first principle intended as "God is" (*deus est*),⁴ which leads to the contingency of creation, as well as to a "hierarchical world view, where necessity and contingency are gradually distributed and vary not only from one species of being to the other, but also in time about the same being" (p. 116).

Lambert of Geldern, the last author to be discussed, appears to have a less theoretical attitude. He devoted his whole life and career to exegetical works, particularly inside a commentary on the Twelve Minor Prophets, which circulated only within the University of Vienna. Lambert mainly deals with aspects related to the biblical exegesis, moving from the prophecy: "Geldern" identifies "three grades of prophecy. The first, lowest grade, is to sense the 'thoughts of the heart' of someone else. The second grade is considerably higher. It refers to the vision of the seraphic angels 'of the Trinity' [...]. The third grade of prophecy is knowledge, which is far away from every human because it is not knowable in itself, though it is universal. This includes knowledge of future contingents, which, Lambert writes, do not have determined truth"

(p. 161). In connecting future contingents with prophecies, Lambert modifies Casiodorus' definition of prophecy shifting it from an 'immovable truth' to an 'open knowledge' (*aperta scientia*): "Prophecy is the divine breath, that is, open knowledge inspired by God, that a certain unfolding of events shall follow. Here 'events' is to be interpreted in this way: 'events' precisely as they have being, be they future, present or past" (p. 163). Lambert also delves into the question of God's and Christ ability to be liars — opposing, as the other Viennese masters, English theology — and his solutions have peculiar tracts. Amongst the most original ones, "Lambert uses the rarer concept of 'conprincipiation,' or co-potentiality, for signifying that deception has to develop inside of a deceivable person" (p. 168), and he heavily relies on the idea of the moral perfection of God, which "is not an argument English theologians used to counter the possibility of divine lies" (p. 169). An important feature of Geldern is that he gives space to William of Auxerre as a primary source, and he uses some of his ideas to state that "in good future things, the human being consents and the divine principle acts. In bad future things, only the human being consents and acts. This pattern quoted from the *Summa aurea* testifies to Lambert's adhesion to the Viennese doctrine that God neither does evil (e.g., lie or deceive) nor participates in sin" (p. 176). As does Langenstein, Geldern also returns to the concept of equal contingency, according to which an event and its contrary are equally contingent. Lukács suggests that Henry

⁴Which, it is worth noting, represents another point of tangency with John of Ripa. See IOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Distinctio secunda*, q. 2, art. 2, concl. 8, n. 375, ed. A. Nannini, p. 178: "Octava conclusio: 'Deum esse' potest dici aliquo modo simpliciter primum verum, et quolibet alio quod enuntiat positive de divina essentia naturaliter prius."

of Harclay might have been a source for this concept (p. 178, n. 70). Interestingly, Geldern even seems to quote from Richard FitzRalph, which is a yet-to-be-discovered source even in relation to the Parisian theological environment of the 14th century. In Geldern's case, FitzRalph, alongside with Holcot and Halifax, is opposed to Adam Wodeham about the possibility of Christ lying. Under this aspect, "Lambert distinguishes assent by Christ and the blessed from other kinds of assent [...]. Lambert explains this difference from the concept of connotation. Connotation is an ability only a few souls possess. For instance, Christ's soul connotes the truth of what is assented to: 'In the same way that the complex scientific assent denotes the truth to which the assent is related, so does the complex assent in the soul of Christ and the assent of the blessed in heaven denote the truth to which their assent is related'" (p. 184). Like Langenstein, Geldern also refuses to accept the validity of the syllogistic reasoning within the Trinity, even though he does not say a final word about this, demanding the task to more specified scholars. Interestingly, Geldern was acquainted with Petrarch, who is mentioned several times in his commentaries on the twelve Minor Prophets.

In conclusion, this book explores how new generations of theologians can respond to seemingly limiting external factors that hinder philosophical and theological speculation, restricting its outcomes within an 'inextricable labyrinth.' At the University of Vienna, a group

of theologians formed "a common front against a mythological Minotaur: Oxford theology. Directed at common enemies, Thomas Bradwardine, Robert Holcot, Adam Wodeham, and eventually Robert Halifax, the solutions to the challenge contain common layers that each Viennese theologian built upon" (p. 195). Metaphysical realism, a rejection of a purely logical approach, a strong belief in an immovable truth preventing philosophy and theology from being turned into pure hypothetical speculation, are some of these common tracts. All three theologians analyzed in the book accepted the contingency of future stating that "God does not compel the human being to act" (p. 195), alongside the absence of divine omniscience as a counterpart of this statement. "In this world, the Bible, and *nothing other* than the Bible, was immovable truth" (p. 196). Alongside the works of other scholars (Christopher Schabel, Monica Brinzei, Ota Pavlíček, to mention just a few), this book contributes to the discovery of the history of Central European university contexts, which remain largely unexplored due to the scarcity of available texts. The book closes with an appendix containing a list of questions from the *Treatise on Fatal Necessity* by Henry of Langenstein, with foliation from ONB, Cod. 3902, a series of schemas showing the differences between various ways of conceiving necessity in Oyta and Langenstein, and a complete bibliography supporting the whole book, together with an index of names and an index of relevant things.

Andrea Nannini