

Damian Dorocki\*  
WT UMK, Toruń

## WPŁYW MOLINY (I SUÁREZA) NA MYŚL JAKUBA ARMINIUSZA (1559–1609)

Artykuł podejmuje problematykę jezuickich źródeł myśli Jakuba Arminiusza. W pierwszej części autor przedstawia argumenty uczonych (Eefa Dekkera, Richarda A. Mullera), którzy zaproponowali suárezzańsko-molinistyczną interpretację Arminiusza. Głównym powodem ich poglądów są podobieństwa pomiędzy holenderskim reformatorem i jezuickimi teologami. Owe podobieństwa odnoszą się zasadniczo do próby pogodzenia ludzkiej wolności z Bożą wiedzą. Na drodze tego zabiegu lejdejski profesor miałby zwrócić się ku koncepcji *scientia media*. W drugiej części zaprezentowano niemolinistyczne odczytanie Arminiusza. Ta perspektywa wychodzi od tomistycznej doktryny Boga i teologii stworzenia holenderskiego reformatora (William G. Witt), dowodząc, iż molinizm jest z nimi sprzeczny, zwłaszcza przez wzgląd na chęć uniknięcia teologicznego determinizmu przez Arminiusza. Innym ważnym faktem, zauważonym przez F. Stuarta Clarka, jest soteriologiczny personalizm lejdejskiego profesora, objawiający się w jego rozumieniu w relacji łaska – wolna wola czy też Duch Święty – człowiek. Ten personalizm nie został wywiedziony z nauczania Suáreza i Moliny, tak więc dość niepewne jest to, że odzwierciedlał ich opinie na temat zgodności łaski i wolnej woli. Wszystko to prowadzi do konkluzji, iż Arminiusz powinien zostać uznany za semimolinistę.

Na łamach „Roczników Teologicznych” ukazał się mój artykuł traktujący o tomistycznych inspiracjach Jakuba Arminiusza<sup>1</sup> – holenderskiego teologa reformowanego, żyjącego na przełomie wieków XVI i XVII. Z racji pewnych ograniczeń zawęziłem w tamtym opracowaniu obszar poszukiwań scholastycznych źródeł myśli lejdejskiego profesora do samego Doktora Anielskiego. W niniejszym pragnę przybliżyć dwie inne ważne dla naszego autora postaci – Franciszka

\* Damian Dorocki – mgr teologii (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), doktorant w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UMK. Do jego naukowych zainteresowań należy m.in. myśl Jakuba Arminiusza; e-mail: dymek34@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> Zob. D. Dorocki, *Św. Tomasz w myśli Jakuba Arminiusza*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 7, s. 89–103.

Suárez (1548–1617), a zwłaszcza Luisa de Molina (1535–1600)<sup>2</sup>. Istnieje bowiem wśród części badaczy zajmujących się Arminiuszem przekonanie, że korzystał on z metafizycznych rozwiązań obu jezuitów<sup>3</sup>. Niektórzy nawet wprost nazywają go molinistą<sup>4</sup>. Problemem badawczym tego artykułu jest prześledzenie, na ile Molina (i Suárez) wpłynęli na poglądy protestanckiego teologa w kwestii doktryny Boga i rozumienia relacji Stwórcy – stworzenie. Aby zrealizować ten cel, zostaną podane szczegółowej analizie teksty samego Arminiusza oraz uczonych zajmujących się jego myślą.

## ARGUMENTY ZA WPŁYWEM MOLINY (I SUÁREZA) NA ARMINIUSZA (RICHARD A. MULLER, EEF DEKKER)

Jak zauważa Muller, Arminiusz nigdy nie powołuje się na jezuickich teologów imiennie, jednakże widać według niego ich wpływ na jego myśl<sup>5</sup>. Podobnie jak Suárez, wyprowadzał on wieczność (*aeternitas*) Boga z Jego nieskończoności (*infinitas*), a także wszechobecność (*omnipraesentia*) z niezmierności (*immensitas*)<sup>6</sup>. Definiując życie Boga (*vita Dei*) w jego „drugim akcie” (*actu secundo*) jako działanie (*opera*), a w „pierwszym, zasadniczym i radykalnym akcie” (*actu primo principali & radicali*) jako „samą naturę i formę żywej rzeczy” (*ipsa natura & forma rei viventis*), powtórzył to, co na ten temat napisał jezuita<sup>7</sup>. Uznanie dwóch Bożych władz, tj. rozumu i woli, jako głównych przejawów *vita Dei*, również odzwierciedla metafizykę Suáreza<sup>8</sup>. Jednakże to nie te szczegóły przyczyniły się do „suárezkańsko-molinistycznego” odczytania holenderskiego reformatora. Powodem była „próba Arminiusza na zrobienie miejsca autentycznej wolności w skończonym porządku [naturalnym]”<sup>9</sup>. Lejdejski profesor był bowiem zwolennikiem tego, co

<sup>2</sup> Zaliczam tych autorów do szeroko pojętych scholastyków za Mullerem, który uważa ich za przedstawicieli tzw. *sixteenth-century revival of scholasticism*. Por. R. A. Muller, *Arminius and Scholastic Tradition*, „Calvin Theological Journal” 24 (1989), s. 271, 277.

<sup>3</sup> Do najważniejszych należą Eef Dekker, Richard A. Muller i Keith D. Stanglin.

<sup>4</sup> Zob. E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius, 1559–1609*, Zoetermeer 1993; tenże, *Was Arminius a Molinist?*, „Sixteenth Century Journal” 27 (1996), s. 337–352.

<sup>5</sup> Por. R. A. Muller, *Arminius and Scholastic*, s. 264–265.

<sup>6</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.13, w: *Opera theologica Iacobi Arminii* [dalej jako: *Opera*], Leiden 1629, s. 218; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* 30.14.1–16 [„namiary” na Suáreza podają za R. A. Mullerem].

<sup>7</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes privatae* XVI.2, w: *Opera*, s. 353; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* 30.14.6.

<sup>8</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes privatae* XVI.6, w: *Opera*, s. 354; tenże, *Disputationes privatae* XVII.1, w: *Opera*, s. 354; tenże, *Disputationes privatae* XVIII.2, w: *Opera*, s. 356; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* 30.6.19; 30.14.6,9–11; 30.16.1–2.

<sup>9</sup> „Arminius’s attempt to make room for genuine freedom in the finite order” (R. A. Muller, *Arminius and Scholastic*, s. 271).

dzisiaj w filozofii nazywa się „libertariańską koncepcją wolności” (*libertarian freedom*)<sup>10</sup>. W odniesieniu do człowieka chodzi tu o afirmację wolnej woli, dzięki której istota ludzka sama determinuje własne działania i może wybierać pomiędzy kontrfaktycznymi możliwościami, np. zrobić coś lub tego zaniechać. Odebranie takiej wolności człowiekowi równa się odebraniu mu odpowiedzialności za to, co czyni<sup>11</sup>.

Przyjęcie tej definicji nastęrcza problemów, czy też sprawia trudność w naszym pojmowaniu stosunku przedwiedzy Boga (*praescientia Dei*) do wolnych wyborów ludzi. Jeśli nic nie dzieje się bez woli Bożej, jak to możliwe, że człowiek sam decyduje o tym, co uczynić? Czy pełna i wyczerpująca wiedza Stwórcy o przyszłości nie odbiera ludziom wolnej woli? Czy zatem Bóg, będący ostateczną przyczyną, odpowiada na to, co się w świecie stworzonym dzieje, czy być może wszystko, co ma miejsce, zostało przez Niego zaplanowane? W obliczu tych problemów Arminiusz miałby pójść drogą Suáreza i Moliny. Tradycyjnie scholastycy dokonywali dwupodziału wiedzy Boga. Mówili więc o „wiedzy koniecznej czy też naturalnej” (*scientia necessaria sive naturalis*) oraz o „wiedzy wolnej czy też widzenia” (*scientia libera sive visionis*). Dzięki wiedzy naturalnej Stwórca poznaje samego siebie oraz wszystkie możliwości (*possibilia*) i jest ona uprzednia, niezależna od Jego woli, mająca fundament w *natura Dei*. W przypadku wiedzy wolnej mamy do czynienia z tym, co istniało, aktualnie istnieje i będzie istnieć (*futuribilia*), jest ona zatem wtórna względem *voluntas Dei*<sup>12</sup>, ponieważ nic nie może się wydarzyć, mieć bytu itp., jeśli Bóg tego nie zechce lub nie dopuści. W konsekwencji Boża przedwiedza opiera się na Bożej woli, która przesądza o tym, co ma się stać<sup>13</sup>.

Niestety, ten pogląd wydaje się prowadzić do paradoksu, jakoby Bóg preterminował zło, będące rezultatem wolnych aktów rozumnych stworzeń, jednocześnie je przewidując, zgodnie ze swą *scientia libera*. Na ratunek przychodzi tu koncept tzw. pośredniej wiedzy Boga (*scientia media*). *Scientia media* została wprowadzona do metafizyki przez portugalskiego jezuitę imieniem Pedro de Fonseca (1528–1599) oraz rozpowszechniona przez jego ucznia, Molinę. W skrócie chodzi o to, że ten rodzaj wiedzy jest podobny do *scientia naturalis* z uwagi na swą prewolytywność, przypominając zarazem *scientia libera*, ponieważ jej treść dotyczy wydarzeń przygodnych. Innymi słowy, Bóg w swej wiedzy pośredniej wie

<sup>10</sup> Por. K. D. Stanglin, T. H. McCall, *Jacob Arminius. Theologian of Grace*, New York 2012, s. 101.

<sup>11</sup> Por. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids 1974, s. 29; J. L. Walls, J. R. Dongell, *Why I am not a Calvinist*, Downers Grove 2004, s. 103–107.

<sup>12</sup> Oczywiście w porządku logicznym, nie czasowym.

<sup>13</sup> Por. *scientia Dei*, w: R. A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* [dalej jako: DLGTT], Grand Rapids 1985, s. 274; *scientia libera seu visionis et definita*, w: tamże, s. 275–276; *scientia simplicis intelligentiae seu naturalis et indefinita*, w: tamże, s. 276; R. A. Muller, *Arminius and Scholastic*, s. 272; K. D. Stanglin, T. H. McCall, *Jacob Arminius*, s. 65–66.

o wszystkich wydarzeniach i decyzjach, jakie mogłyby mieć miejsce we wszelkich specyficznych okolicznościach. Wie on zatem, jak w danych warunkach zachowa się dana osoba<sup>14</sup>, symultanicznie nie determinując tego mocą swej woli. Z tego wynika, że nad tym, co Stwórca przewiduje w wiedzy pośredniej, nie przejawia On absolutnej kontroli<sup>15</sup>. Można to wyrazić następującymi wzorami:  $q_f \rightarrow aWp$  (w rzeczywistych okolicznościach „ $q$ ”, osoba „ $a$ ” chce na sposób wolny „ $W$ ” danego celu „ $p$ ”);  $q_f \rightarrow a = p$  (w rzeczywistych okolicznościach „ $q$ ”, osoba „ $a$ ” nie chce na sposób wolny „ $=$ ” danego celu „ $p$ ”). Nie chodzi tu więc o *possibilia* rozumiane jako czysto teoretyczne możliwości, ale o konkretne i mogące realnie się zdarzyć wolne akty.

Biblijny argument mający potwierdzić prawdziwość przedstawionego stanowiska znajduje się w 1 Sm 23,11–13. 1 Sm 23 mówi o przebywaniu Dawida w miejscowości Keila. Wiedząc, że obecnie sprawujący władzę król przybędzie do miasta i będzie żądał jego wydania, Dawid zapytał Boga, czy jeśli pozostanie w Keili, mieszkańcy wydadzą go Saulowi. Odpowiedź była twierdząca, przez co Dawid zbiegł z tego miejsca, wskutek czego Saul zaniechał wyprawy do Keili. Wydanie Dawida było więc faktem, ale faktem „warunkowej przyszłości”, o której Stwórca wiedział. Z podobną sytuacją stykamy się w Mt 11,21<sup>16</sup>. Według Mullera „Arminiusz podążał za Suárezem w umieszczaniu Bożej przedwiedzy czy *scientia media* przed Bożą interwencją, ze skutkiem, iż Bóg może i nakłania swoje stworzenia, bazując na swojej wiedzy o ich dyspozycji, ku lub przeciw pewnym aktom”<sup>17</sup>. Co przekonuje niektórych autorów do uznania, że lejdejski profesor zaakceptował rozwiązania jezuickich teologów? Jednym z ważniejszych argumentów są słowa zapisane w jego czwartej publicznej dysputacji, zatytułowanej „O naturze Boga” (*De natura Dei*). Warto przytoczyć w tym miejscu kilka cytatów:

<sup>14</sup> Dariusz Łukasiewicz tłumaczy to tak: „Istotą molinistycznej koncepcji wszechwiedzy Bożej jest twierdzenie, że istnieje tzw. Boża wiedza pośrednia – wiedza, na którą składają się między innymi kontrfaktyczne tryby warunkowe” (*Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014, s. 179–180).

<sup>15</sup> Por. *scientia media*, DLGTT, s. 276; A. J. Freddoso, *Introduction*, w: *On Divine Foreknowledge. Part IV of the Concordia Luis de Molina*, trans. with an introduction and notes by A. J. Freddoso, Ithaca–London 1988, s. 46–62; B. E. Bryant, *Molina, Arminius, Plaifere, Goad, and Wesley on Human Free-Will, Divine Omniscience, and Middle Knowledge*, „Wesleyan Theological Journal” 1992, vol. 27, s. 93–95; W. L. Craig, *Middle Knowledge. A Calvinist-Arminian Rapprochement?*, w: *The Grace of God and the Will of Man*, red. C. H. Pinnock, Minneapolis 1995, s. 147–151; *middle knowledge*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/middlekn/#H2> [dostęp: 16 XI 2015].

<sup>16</sup> Por. E. Dekker, *Was Arminius*, s. 340–341.

<sup>17</sup> „Arminius follows Suárez in placing the divine foreknowledge or *scientia media* prior to the divine intervention, with the result that God can and does offer inducements to his creatures on the basis of his knowledge of their disposition toward or against certain acts” (R. A. Muller, *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius. Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids 1991, s. 260–261, cyt. za: K. D. Stanglin, T. H. McCall, *Jacob Arminius*, s. 102).

Boży rozum jest władzą Jego życia, pierwszą w naturze i porządku, przez którą jasno poznaje wszystkie i każdą z osobna rzecz, jakkolwiek rodzaj bytu posiadają, będą posiadać, posiadały, mogą posiadać lub hipotetycznie mogą posiadać, oraz wszystkich i każdej z osobna porządek, związki i różne odniesienia, jakie mają lub mogą mieć, nie wyłączając nawet bytu, który jest rozumowy i który tylko w umyśle, wyobraźni oraz zdaniu istnieje lub może istnieć<sup>18</sup>.

Dlatego też Bóg poznaje samego siebie, wie o wszystkich możliwościach [...] wie o wszystkim, co mogłoby istnieć hipotetycznie, wie o tym, co jest poza Nim, konieczne, przygodne, dobre, złe, powszechne, jednostkowe, przyszłe, teraźniejsze, przeszłe [...]<sup>19</sup>.

Scholastycy mówią również, że jeden rodzaj wiedzy jest naturalny i konieczny, inny wolny, a inny pośredni. Przez naturalną czy też konieczną wiedzę Bóg poznaje samego siebie i wszystkie możliwe rzeczy. Przez wolną wiedzę poznaje wszystkie inne byty. Przez pośrednią wie, że „jeśli to się wydarzy, to to będzie miało miejsce”. Pierwsza wyprzedza każdy wolny akt Bożej woli. Druga podąża za wolnym aktem [Bożej] woli. Ostatnia poprzedza wolny akt woli, lecz widzi coś przyszłego hipotetycznie [...] Boża wiedza, którą nazywa się „praktyczną”, „prostą inteligencją” oraz „naturalną lub konieczną” jest przyczyną każdej rzeczy przez *modus* ustalania i kierowania, do której jest dodane chcenie i czynna moc, aczkolwiek pośrednia wiedza koniecznie interweniuje w rzeczy, które zależą od stworzonej wolnej woli<sup>20</sup>.

Wypowiedzi te sugerują, że holenderski reformator był zależny w swej doktrynie Boga od Moliny<sup>21</sup>. W tezie 31. wyraźnie zachowuje jego porządek odnośnie do przedmiotu wiedzy: *scientia naturalis*, *scientia media*, *scientia libera*. Arminiusz

<sup>18</sup> „Intellectus Dei est vitae ipsius facultas natura & ordine prima, qua omnia & singula, quae Entitatem qualemcumque habent, habitura sunt, habuerunt, habere possunt, ex hypothesi haberent, omniumque & singulorum inter se ordinem, connexionem, respectusque varios, quos habent, aut habere possunt, distincte intelligit, ne exclusa quidem illa Entitate, quae rationis est, & in mente, imaginatione, enuntiatione tantum existit, vel existere potest” (J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.30, w: *Opera*, s. 221).

<sup>19</sup> „Inelligit ergo Deus seipsum: Novit omnia possibilis [...] novit omnia quae existerent posita aliqua hypothesi, novit alia a se, necessaria, contingentia: bona, mala, universalis, singularia, futura, praesentia, preterita [...]” (J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.31, w: *Opera*, s. 221).

<sup>20</sup> „Dicunt insuper Scolastici scientiam Dei aliam esse naturalem & necessariam, aliam liberam, aliam mediam. Et naturalem quidem seu necessariam, qua Deus seipsum & omnia possibilis intelligit. Liberam qua novit omnia alia Entia. Mediam qua novit, si hoc sit, illud futurum. Illa praecedit omnem liberum voluntatis divinae actum. Ista actum voluntatis liberum sequitur. Haec postrema actum quidem voluntatis liberum praecedit, sed ex hypothesi illius aliquid futurum videt [...] Scientia Dei quae practica, simplicis intelligentiae, & naturalis seu necessaria dicitur, est causa omnium rerum per modum praescribentis & dirigentis, accedente voluntatis & potentia actione: quanquam mediam illam intervenire necesse sit in rebus, quae a libertate arbitrii create pendent” (J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.43.45, w: *Opera*, s. 223).

<sup>21</sup> Por. co Molina mówi na temat *scientia media*: L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* [dalej jako: *Concordia*], q. 14, a. 13, disp. 49.52, Paris 1876, s. 290, 317.

rozdzielił też wydarzenia możliwe i hipotetyczne (podobnie jak jezuita)<sup>22</sup>. Druga kategoria naturalnie odnosi się do nierzeczywistych okresów warunkowych, które są właściwym obiektem pośredniej wiedzy Boga. Dekker nazywa to „pierwszym znakiem molinizmu” (*a first sign of Molinism*)<sup>23</sup>. W tezie 34. czwartej publicznej dysputacji nasz autor powtarza porządek przedmiotu wiedzy Boga, ułożony przez Molinę w tezie 31.<sup>24</sup> Gdy zaś mówi o hipotetycznościach, powołuje się na 1 Sm 23,11–12 oraz Mt 11,21<sup>25</sup>. Warto dodać, iż lejdejczyk w przypadku *scientia media* wspominał o „nieskończonych porządkach rzeczy” (*infinitis rerum ordinibus*), tak jak jezuitski teolog<sup>26</sup>. Jednakże gdzie według Dekkera molinizm Arminiusza szczególnie się realizował? *Scientia media* była odpowiedzią na problem relacji wolnej woli z łaską, przedwiedzą, Opatrznością oraz predestynacją. Należy się zatem domyślać, iż wtoczył ten pogląd do swojego soteriologicznego systemu. Nie jest żadną tajemnicą, że holenderski reformator był zaangażowany w spór dotyczący zagadnień soteriologicznych, w skład których wchodzi problem przeznaczenia<sup>27</sup>. Jego intencją było pogodzenie łaski i wolnej woli, zachowując integralność Boga jako suwerena, jak i człowieka jako poddanej, lecz wolnej jednostki<sup>28</sup>. Tezę tę można podeprzeć dwoma wypowiedziami teologa z Lejdy:

Liczba możliwości przewyższa liczbę tego, co przyszłe. Tak więc to, co może być zbawione i stworzone, wyprzedza w porządku to, co jest zbawione i stworzone. W ten sam sposób liczniejsi są mogący być zbawieni i stworzeni od zbawionych i stworzo-

<sup>22</sup> E. Dekker wyjaśnia różnicę pomiędzy dwoma pojęciami w następujący sposób: „In the first case it is about things that can exist, in the second it is about things that would exist, certain circumstances presupposed, as an effect of creaturely free will” (E. Dekker, *Was Arminius*, s. 343).

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> Tutaj jednak Arminiusz wydaje się łączyć *scientia media* z *possibilitatibus*, a co za tym idzie, zaliczał ją do części *scientia naturalis*, co zdarzało się i Molinie, ponieważ wiedza pośrednia, tak jak i wiedza naturalna, poprzedza akt woli Bożej. Por. L. Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 49, s. 291: „[...] per scientiam naturalem cognoverit certo futura omnia contingentia, non quidem absolute esse aut non esse futura, sed ex hypothesi, si ipse hunc aut illum ordinem rerum cum his aut illis circumstantiis statueret creare [...]”.

<sup>25</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.34, w: *Opera*, s. 222.

<sup>26</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.33, w: *Opera*, s. 222; L. Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 52, s. 317. Dekker sam jednak przyznaje, że lejdejckiemu profesorowi chodziło tu raczej o to, co stworzenie może zrobić w danych sytuacjach, a nie o relację między pewną możliwą sytuacją i wyborem człowieka w tej sytuacji (E. Dekker, *Was Arminius*, s. 346).

<sup>27</sup> Dyskusja ta nabrała największego tempa, gdy Arminiusz pracował jako profesor teologii na Uniwersytecie w Lejdzie w latach 1603–1609. Więcej zob. C. Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Eugene 1998, s. 252–331; D. Dorocki, *Doktryna predestynacji w teologii Jakuba Arminiusza (1559–1609) i jej współczesne odniesienie ekumeniczne* [praca magisterska], Uniwersytet Mikołaja Kopernika 2015, s. 16–31.

<sup>28</sup> Na uwadze mieć należy również to, iż Arminiuszowi chodziło przede wszystkim o obronę *iustitia Dei*, która „nie jaśniała” według niego w kalwińskiej, bezwarunkowej podwójnej predestynacji. Więcej o sprawiedliwości Bożej w teologii lejdejczyka zob. W. den Boer, *God's Twofold Love. The Theology of Jacob Arminius (1559–1609)*, trans. A. Gootjes, Göttingen 2010, *Reformed Historical Theology*, vol. 14.

nych. Predestynujący i decydujący akt woli znajduje się pomiędzy tym, co może być zbawione i jest zbawione, oraz pomiędzy tym, co może być stworzone i jest stworzone; przez ten właśnie akt [...] liczba mogących być zbawionych i stworzonych [...] jest ograniczona do mniejszej liczby zbawionych i stworzonych<sup>29</sup>.

[...] [Bóg] postanawia zbawić i potępić pewne konkretne osoby. Ten dekret ma oparcie w Bożej przedwiedzy, dzięki której Bóg wie od wieczności, kto – zgodnie z udzieleniem odpowiednich środków do skruchy i wiary – dzięki jego uprzedzającej łasce uwierzy i dzięki następującej łasce wytrwa oraz wie, kto nie uwierzy i nie wytrwa<sup>30</sup>.

Z pierwszej wypowiedzi wynika, że Boża zbawcza intencja jest zawieszona pomiędzy możliwościami a faktycznością. Zbiór faktycznych stanów rzeczy jest podzbiorem wszystkich możliwych stanów rzeczy<sup>31</sup>. Bazując na tym cytacie oraz na opiniach zawartych w *Disputatio publica quarta*, można dokonać konkluzji, że za użytym w drugiej przytoczonej wypowiedzi słowem *praescientia* kryje się w rzeczywistości *scientia media*<sup>32</sup>. Nie może tu chodzić o wolną wiedzę, gdyż Arminiusz odrzucał pogląd, jakoby była ona przyczyną rzeczy<sup>33</sup>, a zatem nie może być przyczyną predestynacji. Mamy tu do czynienia z wiedzą naturalną, której towarzyszy wola i potęga Boga, jednak gdy w grę wchodzi wolna wola stworzeń, musi również wkroczyć wiedza pośrednia<sup>34</sup>. Mówiąc inaczej, teolog z Lejdy, analogicznie do Moliny, uważał że *scientia naturalis* jest niewystarczająca do tego, by być przyczyną rzeczy zależnych od wolnej woli. W takim przypadku nieodłącznym elementem jest *scientia media*, która informuje *voluntas Dei* o tym, jakie wolne wybory ludzkie mogłyby być zrealizowane w danych okolicznościach<sup>35</sup>. Przytoczone fakty wydają się dowodzić słuszności tezy opowiadającej się za suárezianizmem i molinizmem holenderskiego reformatora.

<sup>29</sup> „Possibilium numerus excedit numerum futurorum. His sic positus, sequitur salvabile et creabile praecedere salvandum et creandum ordine, item plura esse salvabilia et creabilia quam salvanda et creanda: intercedere quinetiam inter salvabile et salvandum, creabile et creandum, actum voluntatis praedestinantis et decernentis, per quem actum [...] salvabilium et creabilium numerus [...] contrahitur ad minorem numerum salvandorum et creandorum” (J. Arminius, *Examen thesium D. Francisci Gomari de praedestinatione*, Amsterdam 1645, s. 34).

<sup>30</sup> „[...] decrevit singulares & certas quasdam personas salvare & damnare. Atque hoc decretum praescientia Dei innititur, qua ab aeterno scivit, quinam iuxta eiusmodi administrationem mediorum ad conversionem & fidem idoneorum, ex praeveniente ipsius gratia credituri erant, & ex subsequente gratia perseveraturi; quive vero etiam non erant credituri & perseveraturi” (J. Arminius, *Declaratio sententiae Iacobii Arminii*, w: *Opera*, s. 119).

<sup>31</sup> Por. E. Dekker, *Was Arminius*, s. 345.

<sup>32</sup> Por. K. D. Stanglin, *Arminius on Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603–1609*, Leiden–Boston 2006, s. 87; K. D. Stanglin, T. H. McCall, *Jacob Arminius*, s. 135.

<sup>33</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.44, w: *Opera*, s. 223.

<sup>34</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.45, w: *Opera*, s. 223.

<sup>35</sup> Por. E. Dekker, *Was Arminius*, s. 349.

## ARGUMENTY PRZECIWI WPŁYWOWI MOLINY (I SUÁREZA) NA ARMINIUSZA (WILLIAM G. WITT, CARL BANGS, F. STUART CLARKE)

Jednym z najbardziej znanych z zanegowania interpretacji myśli arminiańskiej w duchu molinizmu jest William G. Witt. Autor ten nie przeczy faktowi znajomości metafizyki Suáreza i Moliny, gdyż Arminiusz był dość dobrze zorientowany we współczesnej mu teologii, ale raczej pokazuje, iż nie musiał być od nich zależny, szczególnie od tego drugiego. W pierwszej części niniejszego artykułu została zwrócona uwaga głównie na wiedzę Boga i jej relację do przyszłych zdarzeń przygodnych (*futura contingentia*). Należy zatem odnieść się do tej kwestii z amolinistycznej perspektywy Witta. Uczony ten, po pierwsze, ukazuje, iż lejdejski profesor był ostrożny, kiedy dotykał tego tematu, powołując się na słowa<sup>36</sup>:

Jestem przekonany, że Boża wiedza jest wieczna, niezmienna, i nieskończona i rozciąga się na wszystko, zarówno na rzeczy konieczne, jak i przygodne [...], lecz sposobu, w jaki [Bóg] zna przyszłe zdarzenia przygodne pewnie, zwłaszcza te dotyczące wolnej woli stworzeń, które zadekretował dopuścić, a nie samemu uczynić – nie pojmuję, nawet w takim stopniu, w jakim, jak sądzę, rozumieją to bieglejsi ode mnie<sup>37</sup>.

Witt przekonuje, że spośród czterech propozycji (*causal model, possible worlds model, eternal presence model, middle knowledge model*) Arminiusz, jeśli już musiał, skłaniał się najbardziej ku Tomaszowej koncepcji koegzystencji przygodników w „wiecznym Teraz” (*Nunc aeternitatis*), gdyż Bóg ma za miarę swego poznania wieczność, która obejmuje każdy czas<sup>38</sup>. Mówi on o tym nieco dalej, w swej listownej dyskusji z Francisco Juniusem, wykładowcą Uniwersytetu w Lejdzie, której fragment był już cytowany. „Sposób, w jaki Bóg zna przyszłe przygodniki pewnie i niezawodnie, jest taki, że owe przygodniki koegzystują z Bogiem w wiecznym Teraz, i tak istnieją niepodzielnie w Nim oraz w nieskończonym Teraz wieczności, która obejmuje cały czas”<sup>39</sup>. Jednak, co najciekawsze, holenderski reformator afirmuje stanowisko Akwinaty również w tezie 36. swojej

<sup>36</sup> Por. W. G. Witt, *Creation, Redemption and Grace in the Theology of Jacob Arminius* [dysertacja doktorska], University of Notre Dame 1993, s. 343.

<sup>37</sup> „Dei scientiam aeternam immutabilem & infinitam esse, seque extendere ad omnia tum necessaria tum contingentia [...] mihi est persuasissimum: at modum, quo contingentia futura, & praesertim ea quae liberi arbitrii creaturarum sunt, quaeque permittere decrevit non ipse facere, certo sciat, non capio, ne ista quidem mensura qua ab aliis periti oribus illam intelligi existimo” (J. Arminius, *Iacobi Arminii amica collatio cum D. Francisco Iunio de praedestinatione*, w: *Opera*, s. 491).

<sup>38</sup> Por. W. G. Witt, *Creation, Redemption and Grace*, s. 351–352; zob. *STh* I, q. 14, a. 13, resp.

<sup>39</sup> „[...] modum, quo Deus futura contingentia certo & infallibiter novit esse hunc, quod illa contingentia Deo coexistent in Nunc aeternitatis, adeoque sunt in ipso indivisibili & infinito Nunc aeternitatis complectente totum tempus” (J. Arminius, *Iacobi Arminii amica*, w: *Opera*, s. 491).



czwartej publicznej dysputacji o naturze Boga<sup>40</sup>, która według Dekkera dowodzi jego molinizmu. Arminiusz pisze bowiem, że pewność wiedzy Stwórcy o *futura contingentia*, zarówno gdy widzi je w nich samych, jak i w ich przyczynach, leży w nieskończoności Jego istoty (*infinitate essentiae Dei*), co odgradzało naszego autora od Moliny<sup>41</sup>. Dekker zbija jednak ten argument Witta przez powołanie się na samego Molinę, który również zgadzał się z tym zdaniem, co według niego potwierdza, iż lejdejczyk i jezuita – przynajmniej w tym aspekcie – byli autentycznymi tomistami<sup>42</sup>. Tomasz wydaje się twierdzić, że to, co nazwano kontrfaktycznymi okresami warunkowymi, mieści się w „wiedzy prostego myślenia” (*scientia simplicis intelligentiae*), która jest naturalną czy też konieczną wiedzą Absolutu<sup>43</sup>. Jeśli tak, to znaczy, że przygodniki, które choć są w mocy Boga lub stworzenia, nie koegzystują w „wiecznym Teraz”, ponieważ nie istnieją, nie istniały ani nigdy istnieć nie będą. Czy należy zatem przyjąć, iż Arminiusz z konieczności zwrócił się ku molinistycznej *scientia media*? Nie da się zaprzeczyć, że holenderski reformator wspomina o pośredniej wiedzy, jak i o molinistycznym logicznym porządku przedmiotów *scientia Dei*. Odnosi się również do znamienych tekstów biblijnych, cytowanych przez hiszpańskiego jezuitę (1 Sm 23,11–12; Mt 11,21), jednak nie poświęca temu zagadnieniu zbyt wiele miejsca. Witt sądzi, że słowa zapisane w tezie 43. *Disputatio publica quarta* informują jedynie o opiniach scholastyków<sup>44</sup>. Co więcej, jak wynika z tezy 36., cała Boża wiedza jest konieczna z uwagi na nieskończoność istoty Bożej. Przeto gdy Stwórca powołuje coś do bytu, Jego przedwiedza o tym bycie nie jest konieczna z powodu decyzji Jego woli, ale właśnie z nieskończoności Jego istoty. Takie postawienie sprawy wchodzi w konflikt z Moliną, który uważał, że postwołitywna *scientia Dei* jest podyktowana boskim wyborem<sup>45</sup>. Nawet Doktor Anielski przyznaje, że nie można mieć pewnej wiedzy

<sup>40</sup> Przynajmniej według W. G. Witta (*Creation, Redemption and Grace*, s. 359).

<sup>41</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes publicae* IV.36, w: *Opera*, s. 222.

<sup>42</sup> Por. E. Dekker, *Was Arminius*, s. 348, przypis 52; zob. L. Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 52, s. 317.

<sup>43</sup> Por. *STh* I, q. 14, a. 9, resp.

<sup>44</sup> Por. W. G. Witt, *Creation, Redemption and Grace*, s. 356.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 359. W tym miejscu, twierdzenia Dekkera również wydają się sensowne, gdyż Molina widział te rzeczy podobnie jak Tomasz, o czym już wspomniano („*mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberii arbitrii in sua essentia intuitus est*”). Jednakże nie da się zaprzeczyć, że Stwórca, powołując dany świat do bytu, wie w sposób nieomylny o wszystkich wyborach ludzkich, dzięki swej *scientia media*. Z tego powodu molinizm uznać należy za pewnego rodzaju teologiczny determinizm (którego chciał uniknąć Arminiusz), a to dlatego, iż choć wybory stworzeń przygodnych wypływają z ich wolnej woli, to jednak Boża wiedza o kontrfaktycznych możliwościach i decyzja Jego woli, które kontrfaktyzmy będą zaktualizowane, czyni te wybory koniecznymi, przez co stworzenia nie mogą postąpić inaczej, niż przesądziła Opatrzność. Dlatego zgadzam się z Wittem, iż w rzeczywistości molinizm jest nie tyle rozwinięciem myśli Akwinaty, ile Duns Szkota (por. *Creation, Redemption and Grace*, s. 353). Zob. też D. C. Langston, *God's Willing Knowledge. The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, University Park–London 1986, s. 58 i n.

o przygodnikach w ich przyczynie, gdyż „przyczyna przygodna niekonieczna może powodować przeciwstawne, nieokreślone skutki”<sup>46</sup>. Jeśli dobrze rozumiem Tomasa, ma on na myśli to, że Bóg nie zna kontrfaktycznych aktualnych możliwości, dlatego że Jego wiedza wyprzedza akty woli ludzkiej. Zatem przygodniki, które zna, zarówno aktualnie istniejące, jak i będące w ich przyczynie, miały, mają i będą miały miejsce w świecie stworzonym. Dla Moliny kluczową sprawą jest nie tyle znajomość kontrfaktycznych teoretycznych możliwości, ile wiedza o tym, co istota rozumna i wolna mogłaby aktualnie zrobić w każdej danej sytuacji. Dostęp do takiej wiedzy Absolut ma dzięki swojemu „nieprzeniknionemu poznaniu” (*inscrutabili comprehensione*). Zatem o koniecznej treści *scientia libera* w rzeczywistości decyduje dekret stworzenia konkretnego świata spośród wielu potencjalnych światów. Teolog z Lejdy rozważał możliwość istnienia „nieprzeniknionego poznania” przygodników, o ile ich przyczyny będą kompletne. Jednocześnie pyta, czy jest do pomyślenia istnienie kompletnych przyczyn aktów zależnych od wolnej woli, która w momencie decyzji może wybrać lub zaniechać czegoś<sup>47</sup>. Gdyby przyjrzeć się raz jeszcze tezie 34. *Disputatio publica quarta*, Arminiusz mówi w niej m.in. o tym, co może istnieć (*existere possunt*), oraz o tym, co *existerent*. To jedno słowo powoduje u Witta małe zmieszanie, gdyż nie wie on, czy należy je tłumaczyć jako przygodniki mogące istnieć (*might exist*) na skutek przyczyn wtórnych, czy być może jako przygodniki, które mogłyby zaistnieć (*would exist*) dzięki działaniu stworzeń, a którym należy odebrać *posse*, ponieważ mamy tu do czynienia z przedmiotem pośredniej wiedzy Boga<sup>48</sup>. Dekker twierdzi, że byłoby dziwne, gdyby nasz autor dwa razy wymienił obok siebie *possibilia*. Pomiedzy pierwszą kategorią a drugą stawia łac. *imo et*, co można tłumaczyć, iż Stwórca wie „nawet więcej” niż to, co do tej pory powiedziano. Najprawdopodobniej więc – według Dekkera – spotykamy się tu ze *scientia media*<sup>49</sup>. Z kolei Witt sądzi, że cały problem polega na tym, iż lejdeyczyk nie rozwija tego wątku<sup>50</sup>, co otwiera drogę dla różnych interpretacji. Dlaczego więc holenderski reformator używał języka, który może prowadzić do konkluzji, iż był molinistą? Po pierwsze, według Witta nie był to tak klarowny i jednoznaczny – jak mógłby być – język, rodem z *Concordii* Moliny. Po drugie, Arminiusz nie był zapewne świadom ewentualnych implikacji swojego zbliżonego do jezuickiego teologa języka. Nie interesowało go rozwijanie molinistycznego modelu stworzenia – Bóg spośród miriadów potencjalnych światów wybiera jeden i go stwarza<sup>51</sup>. W przeciwnym razie trudno by było zrozumieć jego

<sup>46</sup> Por. *STh* I, q. 14, a. 13, resp.

<sup>47</sup> Por. J. Arminius, *Iacobi Arminii amica*, w: *Opera*, s. 491.

<sup>48</sup> Por. W. G. Witt, *Creation, Redemption and Grace*, s. 362, przypis 60.

<sup>49</sup> Por. E. Dekker, *Was Arminius*, s. 346, przypis 42.

<sup>50</sup> Por. W. G. Witt, *Creation, Redemption and Grace*, s. 362, przypis 60.

<sup>51</sup> Dekker podaje w wątpliwość nawet to zdanie (*Was Arminius*, s. 345, przyp. 39), powołując się na dwie wypowiedzi lejdeyczyka – jedną z *Examen thesium D. Francisci Gomari de praedestinatione*, cytowaną już wcześniej, drugą zawartą we wnioskach, na końcu dwudziestej czwartej

krytykę supralapsarianizmu, orędującego za istnieniem relacji między Absolutem a niemającymi bytu ludźmi, których przeznaczają On do zbawienia lub potępienia<sup>52</sup>. Postulowanie istnienia logicznego porządku w *scientia Dei* odzwierciedla raczej próbę utrzymania w mocy Opatrzności w świetle radykalnie historycznej koncepcji stworzenia, głoszonej przez lejdejczyka. Stworzenie świata oznaczało bowiem dla niego, że przyszłość historii jest otwarta. Człowiek w stanie pierwotnej szczęśliwości był dzięki łasce zdolny do wytrwania w posłuszeństwie swojemu Stwórcy. Mógł również zgrzeszyć, łamiąc Boży zakaz. Bóg wiedział, że jeśli ludzie nie upadną, będzie mógł ich doprowadzić do ich teleologicznego przeznaczenia, jakim jest uczestnictwo w boskiej naturze poprzez posłuszeństwo, będące wymogiem legalnego przymierza (*foedus operum*). Wiedział też, że jeśli grzech wejdzie na świat, wciąż w Jego mocy będzie przywiedzenie istot ludzkich do ich eschatologicznego celu dzięki planowi odkupienia zawartemu w ewangelicznym przymierzu (*foedus gratiae evangelicum*). Zatem Arminiusz wykorzystał metafizykę Moliny w swych sporach na temat predestynacji, by dokonać korekt poglądów supralapsarian i wesprzeć własne rozumienie Opatrzności<sup>53</sup>. Trzeba mieć też na uwadze, iż arminiańska doktryna stworzenia miała silne zakorzenienie w teologii Tomasza z Akwinu, co częściowo już dało się zauważyć. Oznacza to, że dla naszego autora *creatio* było udzieleniem dobroci (*communicatio boni*), w którym objawiła się Boża chwała<sup>54</sup>. Jeśli rzeczywiście był on stuprocentowym molinistą, to według niego Stwórca przesądził o grzechu Adama i Ewy, stawiając ich w okolicznościach, które czyniły upadek czymś nieodzownym<sup>55</sup>. Lejdejski profesor był jednak zdania, że grzech pierwotny nie był czymś koniecznym czy nieuniknionym, ani tym bardziej zadekretowanym przez Boga<sup>56</sup>. Molinizm przeto nie współgra z teologią

---

prywatnej dysputacji Arminiusza (por. J. Arminius, *Disputationes privatae* XXIV, Corollaria 4, w: *Opera*, s. 366). Mówi on bowiem tam, że przedmiotem aktu stwórczego jest to, co spośród wszystkich możliwości (*omnibus possibilibus*) zostało wywiedzione z niebytu do bytu. Jednakże moim zdaniem Dekker zapomina, iż nasz autor mógł mieć tu na myśli spekulatywną *scientia naturalis*.

<sup>52</sup> Więcej o krytyce supralapsarianizmu Arminiusza zob. D. Dorocki, *Doktryna predestynacji*, s. 55–62; tenże, *Jakub Arminiusz – reformator teologii reformowanej*, „Teologia i Człowiek” 2015, nr 29, s. 167.

<sup>53</sup> Por. W. G. Witt, *Creation, Redemption and Grace*, s. 363–367.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 287–292; D. Dorocki, *Św. Tomasz w myśli*, s. 98–99.

<sup>55</sup> Dekker zapewne nie widzi w tym znaczącego problemu, gdyż uważa, opierając się na pewnym liście, którego adresatem był bliski przyjaciel Arminiusza, Johannes Uytenbogaert, że jego teologiczny system miał naturę deterministyczną *per accidens* (por. *Jacobus Arminius and His Logic. Analysis of a Letter*, „Journal of Theological Studies” 1993, vol. 44, s. 118–142. Zob. też krytykę wywodów E. Dekkera: T. H. McCall, *Was Arminius an Unwitting Determinist? Another Look at Arminius's Modal Logic*, w: *Reconsidering Arminius. Beyond the Reformed and Wesleyan Divide*, eds. K. D. Stanglin, M. G. Bilby, M. H. Mann, Nashville 2014, s. 23–38.

<sup>56</sup> Por. J. Arminius, *Disputationes publicae* VII.4–13, w: *Opera*, s. 239–241; tenże, *Disputationes privatae* XXX.3–6, w: *Opera*, s. 375–376.

stworzenia Arminiusza i dlatego niemolinistyczne odczytanie jego myśli wydaje się również właściwe albo przynajmniej nie bez podstaw.

Jedną z cech soteriologii Arminiusza była próba pogodzenia łaski z wolną wolą, wyrażana w koncepcji synergizmu<sup>57</sup>. Niektórzy dostrzegają w tym ujęciu lejdeczyka wpływu molinizmu. Dekker uważa, że dyskusja między naszym autorem i jego reformowanymi adwersarzami przypominała spór Dominika Bañeza z kard. Robertem Bellarminem oraz Suárezem i Moliną<sup>58</sup>. Nie jest to do końca trafiona opinia, gdyż doktryna łaski lejdejskiego profesora substancjalnie nie wywodzi się z molinizmu. Dekker – dla przykładu – przeczył prywatny list Arminiusza z 1591 roku, adresowany do jednego z jego byłych profesorów – Johannesu Jacobusa Gryneusa. W liście tym nie pozostawia wątpliwości, iż nasze uczestnictwo w zbawieniu należy przypisać wyłącznie łasce przez skuteczne działanie Ducha Świętego („salutem nostram [...] huius nos mera gratia per Spiritus sancti efficaciam fide participes fieri”)<sup>59</sup>. Duch Święty oczywiście nie usuwa wolnej woli, ale działa w niej i poprzez nią, prowadząc ją w sposób pewny i niezawodny<sup>60</sup>. Nie jest On też nieodpartą siłą, jak chcieliby niektórzy. „Wierzę, zgodnie z Pismami, że wielu sprzeciwia się Duchowi Świętemu i odrzuca ofiarowaną im łaskę”<sup>61</sup>. Tak śmiało – jak na reformowanego teologa – stanowisko bierze się z jego pryncypialnego założenia, iż łaska Boża „jest bezinteresowną postawą, przez którą Bóg zyczliwie skłania się ku nędzemu grzesznikowi”<sup>62</sup>. Opinie te są komentowane przez Bangsa w następujący sposób: „W tym rzecz: łaska nie jest siłą; jest Osobą, Duchem Świętym, a w personalnych relacjach nie może być zwyczajnego obezwładnienia jednej osoby przez drugą”<sup>63</sup>. Jak zauważa sam Dekker, na co powołuje się F. Stuart Clarke, żadna wypowiedź Arminiusza łącząca łaskę z Duchem Świętym nie zosta-

<sup>57</sup> Chodzi o tzw. ewangeliczny synergizm (*evangelical synergism*), który rezerwuje całą moc, zdolność i skuteczność zbawienia wyłącznie dla Bożej łaski, ale dopuszcza możliwość odrzucenia lub zaakceptowania tego daru przez człowieka, która również odbywa się dzięki Bożej łaskawości (por. R. E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2003, s. 504–505; tenże, *Arminian Theology. Myths and Realities*, Downers Grove 2006, s. 165).

<sup>58</sup> Por. R. A. Muller, [recenzja] *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius, 1559–1609*, „Calvin Theological Journal” 35 (2000), s. 343–344.

<sup>59</sup> Por. F. Stuart Clarke, *The Ground of Election. Jacobus Arminius’ Doctrine of the Work and Person of Christ*, Milton Keynes–Colorado Springs–Hyderabad 2006, s. 75–76.

<sup>60</sup> Por. J. Arminius, *Examen libelli Perkinsiani de Praedestinationis ordine & modo*, w: *Opera*, s. 770–771.

<sup>61</sup> „juxta Scripturas credo, quod multi Spiritui S. resistent, & gratiam oblatam repellunt” (tenże, *Declaratio sententiae*, w: *Opera*, s. 122).

<sup>62</sup> „eam esse gratuitum affectum quo Deus bene affectus est erga miserum peccatorem” (tamże).

<sup>63</sup> „There is the point: grace is not a force; it is a Person, the Holy Spirit, and in personal relationships there cannot be the sheer overpowering of one person by another” (C. Bangs, *Arminius. A Study*, s. 343).

ła wzięta od Suáreza, Moliny czy Bellarmina<sup>64</sup>. Pod koniec XVI wieku zarówno reformowani, jak i katolicycy teolodzy byli w niebezpieczeństwie reizowania łaski i traktowania jej jako instrumentu, którym Bóg się posługuje, by osiągnąć jakiś specyficzny cel. Lejdejski profesor nie potrafiłby zaakceptować takich poglądów. Personalistyczne ujęcie zagadnień charytologicznych u Arminiusza najprawdopodobniej więc nie zostało wywiedzione z pism jezuitów.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując niniejszy artykuł, należy stwierdzić, iż myśl Arminiusza, w pewnych aspektach biegła torami wyznaczonymi przez Suáreza i Molinę. Trudno zaprzeczyć pojawiającym się między nim i jezuitami podobieństwom. Lejdejski profesor wydaje się uciekać w swej doktrynie Boga, wizji relacji między Bożą wiedzą a wolną wolą człowieka, do Moliny. Szczególnym dowodem tej teorii miałyby być nauka o predestynacji. Stwórca, według holenderskiego reformatora, przeznacza do zbawienia i potępienia, bazując na swojej wiedzy o odpowiedzi poszczególnych ludzi na darmo daną łaskę. W jego czasach z takich poglądów był znany właśnie jezuitski teolog, którego nasz autor czytał, co widać chociażby po przytoczonych wcześniej wypowiedziach o *scientia Dei*. Opinie Moliny musiały zatem odcisnąć na teologii Arminiusza jakieś piętno. Muller i Dekker mają więc za sobą solidne argumenty i nie można im odebrać prawa do molinistycznego odczytania lejdejszyka. Z kolei Witt, wychodzący od Tomaszowej doktryny Boga i teologii stworzenia, które zajmują ważne miejsce w nauczaniu Arminiusza, ukazuje nieco inny obraz jego teologii. Uczony ten nie przeczy, że holenderski reformator korzystał z dorobku jezuitów. Chce raczej pokazać, że mamy tu do czynienia nie tyle z recepcją zapatrywań Moliny, ile raczej z wykorzystaniem metafizycznych narzędzi, jakich dostarczały jego pisma. Szereg argumentów zaprezentowanych przez Witta skłania do refleksji i budzi wątpliwości, czy rzeczywiście *Arminius was a Molinist*, jak chciałby Dekker. Natomiast F. Stuart Clarke kieruje czytelnika ku personalizmowi lejdejskiego profesora, objawiającemu się w jego rozumieniu w relacji łaska – wolna wola albo raczej Duch Święty – człowiek, co ma istotne znaczenie dla podjętej w tym opracowaniu dyskusji, przede wszystkim dlatego, iż tego personalizmu holenderski reformator nie zaczerpnął z Suáreza czy Moliny, choć mogłoby się wydawać inaczej.

Jaką zatem należy postawić diagnozę? Uczciwie trzeba powiedzieć, że Arminiusz był inspirowany Suárezem i Moliną i na pewno część ich rozwiązań zastosował w swej refleksji nad zagadnieniami wiedzy Boga oraz predestynacji. Nie da się

<sup>64</sup> Por. F. Stuart Clarke, *The Ground of Election*, s. 76: „This would seem to prove that the most constant and important element in Arminius’ doctrine of grace was not learned from sixteenth-century Roman Catholic sources”.

jednak ustalić, czy był stuprocentowym epigonem tych autorów. Przyglądając się zaś temu, co lejdejczyk powiedział o stworzeniu oraz o stosunku Boga do świata, molinizm w swej czystej postaci byłby dla niego systemem nazbyt deterministycznym, który w konsekwencji czyniłby Stwórcę *auctor peccatum*. Nasuwa się więc konkluzja, że ostatecznie do Arminiusza najlepiej pasuje miano semimolinisty.

## BIBLIOGRAFIA

- Arminius J., *Declaratio sententiae Iacobi Arminii*, w: *Opera theologica Iacobi Arminii*, Leiden 1629, s. 91–133.
- Arminius J., *Disputationes publicae*, w: *Opera theologica Iacobi Arminii*, Leiden 1629, s. 197–338.
- Arminius J., *Disputationes privatae*, w: *Opera theologica Iacobi Arminii*, Leiden 1629, s. 339–444.
- Arminius J., *Iacobi Arminii amica collatio cum D. Francisco Iunio de praedestinatione*, w: *Opera theologica Iacobi Arminii*, Leiden 1629, s. 445–619.
- Arminius J., *Examen libelli Perkinsiani de Praedestinationis ordine & modo*, w: *Opera theologica Iacobi Arminii*, Leiden 1629, s. 621–777.
- Arminius J., *Examen thesium D. Francisci Gomari de praedestinatione*, Amsterdam 1645.
- Bangs C., *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Eugene 1998.
- Boer W. den, *God's Twofold Love. The Theology of Jacob Arminius (1559–1609)*, trans A. Gootjes, Göttingen 2010, Reformed Historical Theology, vol. 14.
- Bryant B. E., *Molina, Arminius, Plaifere, Goad, and Wesley on Human Free-Will, Divine Omniscience, and Middle Knowledge*, „Wesleyan Theological Journal” 1992, vol. 27, s. 93–103.
- Clarke F. Stuart, *The Ground of Election. Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ*, Milton Keynes–Colorado Springs–Hyderabad 2006.
- Craig W. L., *Middle Knowledge. A Calvinist-Arminian Rapprochement?*, w: *The Grace of God and the Will of Man*, ed. C. H. Pinnock, Minneapolis 1995, s. 141–164.
- Dekker E., *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius, 1559–1609*, Zoetermeer 1993.
- Dekker E., *Jacobus Arminius and His Logic. Analysis of a Letter*, „Journal of Theological Studies” 1993, vol. 44, s. 118–142.
- Dekker E., *Was Arminius a Molinist?*, „Sixteenth Century Journal” 27 (1996), s. 337–352.
- Dorocki D., *Doktryna predestynacji w teologii Jakuba Arminiusza (1559–1609) i jej współczesne odniesienie ekumeniczne* [praca magisterska] Uniwersytet Mikołaja Kopernika 2015.
- Dorocki D., *Jakub Arminiusz – reformator teologii reformowanej*, „Teologia i Człowiek” 2015, nr 29, s. 155–173.
- Dorocki D., *Św. Tomasz w myśli Jakuba Arminiusza*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 7, s. 89–103.

- Freddoso A. J., *Introduction*, w: *On Divine Foreknowledge. Part IV of the Concordia Luis de Molina*, trans., with an introduction and notes by A. J. Freddoso, Ithaca–London 1988, s. 1–84.
- Langston D. C., *God's Willing Knowledge. The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, University Park–London 1986.
- Lukasiewicz D., *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014.
- McCall T. H., *Was Arminius an Unwitting Determinist? Another Look at Arminius's Modal Logic*, w: *Reconsidering Arminius. Beyond the Reformed and Wesleyan Divide*, red. K. D. Stanglin, M. G. Bilby, M. H. Mann, Nashville 2014, s. 23–38.
- Molina L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Paris 1876.
- Muller R. A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids 1985.
- Muller R. A., *Arminius and Scholastic Tradition*, „Calvin Theological Journal” 24 (1989), s. 263–277.
- Muller R. A., *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius, 1559–1609* (recenzja), „Calvin Theological Journal” 35 (2000), s. 343–344.
- Olson R. E., *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2003.
- Olson R. E., *Arminian Theology. Myths and Realities*, Downers Grove 2006.
- Plantinga A., *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids 1974.
- Stanglin K. D., *Arminius on Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603–1609*, Leiden–Boston 2006.
- Stanglin K. D., McCall T. H., *Jacob Arminius. Theologian of Grace*, New York 2012.
- Walls J. L., Dongell J. R., *Why I am not a Calvinist*, Downers Grove 2004.
- Witt W. G., *Creation, Redemption and Grace in the Theology of Jacob Arminius* [dysertacja doktorska], University of Notre Dame 1993.

## NETOGRAFIA

- Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/middlekn/#H2> [dostęp: 16 XI 2015].
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html> [dostęp: 18 XI 2015].

THE IMPACT OF MOLINA (AND SUÁREZ) ON THE THOUGHT  
OF JACOB ARMINIUS (1559–1609)

## Abstract

The article undertakes the issue of Jesuit's sources of Jacob Arminius' thought. In the first part, the author presents arguments of scholars (Eef Dekker, Richard A. Muller), who proposed the suárezian-molinist interpretation of Arminius. The main reason of their views lays in the similarities between the Dutch reformer and the Jesuit's theologians. These similarities mainly relate to an attempt to reconcile human freedom with God's knowledge. On the way of this exertion, the Leiden professor would have to turn toward the concept of *scientia media*. In the second part the author shows a non-molinist understanding of the Arminius' thought. This perspective is coming from the Thomistic doctrine of God and theology of creation of Dutch reformer (William G. Witt), proving that molinism contradicts with them. Especially for the sake of Arminius' desire to avoid the divine determinism. Another important fact, noted by F. Stuart Clarke, is the soteriological personalism of the Leiden professor, which is revealed by his comprehension of the relation grace-free will or Holy Spirit-man. This personalism was not derived from the teaching of Suárez and Molina, so it is quite uncertain whether it reflects their opinions about concordance of grace and free will. All of this leads to a conclusion that Arminius should be considered as semi-molinist.

**Keywords:** Jacob Arminius, Francis Suárez, Louis de Molina, doctrine of God, relation between human freedom and God's knowledge, *scientia media*, protestant scholasticism, soteriological personalism

**Słowa kluczowe:** Jakub Arminiusz, Franciszek Suárez, Luis de Molina, doktryna Boga, relacja między ludzką wolnością a Bożą wiedzą, *scientia media*, protestancka scholastyka, soteriologiczny personalizm