

Stvoření světa jako závěr čistě filosofického důkazu?

(fr. Efrém Jindráček OP, Papežská univerzita svatého Tomáše Akvinského v Římě)

Anotace

Řada náboženských systémů vyznává učení o stvoření světa. Svatý Tomáš Akvinský několikrát zmiňuje, že stvoření světa zastávali i mnozí staří filosofové (srov. In II Sent. dist. 1, q. 1 a. 2 co; In IV Sent. dist. 11, q. 1 a. 3 qc. 3; In VIII Phys., lect. 2–3; De substantiis separatis c. 9). Mají pro to skutečně nějaké filosofické důkazy, anebo se jedná jen o projekci náboženského přesvědčení do světa filosofie? Možná, že klíčovým argumentem bude již Aristotelovo pojetí absolutního primátu aktu nad potenci (Met. IX, 8, 1050 b 5). Že je tato otázka neutichajícím námětem filosofických debat dokazují mimo jiné i poslední práce badatelů jako R. Pascual, W. E. Carroll a B. S. Hagan.

Text

Komentář na 8. knihu Aristotelovy Fysiky, lekce 2 a 3) In VIII Phys., lect. 2–3 ed. Leonina a Marietti.

Texty k četbě

Thomas de Aquino:
In II libro Sententiarum,
distinctio I, quaestio 1, articulus 2, corpus.
Ed. Mandonnet 1929, vol. II, p. 18.

Hoc autem *creare* dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.

Tomáš Akvinský:
Výklad 2. knihy Sentencí Petra Lombardského,
distinkce I, otázka 1, článek 2, odpověď:

Výrazem *stvořit* míníme uvést věc v bytí a to v její celé a úplné podstatě. Proto je nutné, aby všechno vycházelo od prvního principu skrze stvoření.

SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ: Výklad VIII. knihy Aristotelovy Fysiky, lekce 2 a 3 (výběr)

Paralelní texty: In II Sententiarum, d. 1, q. 1, a. 2 co; a. 5, ad 1um; In IV Sententiarum, d. 11 q. 1 a. 3 qc. 3 co; Summa contra gentiles, II, cc. 16–18; De Potentia, q. 3, a. 1; a. 5 co; a. 14 ad 16um; Summa theologiae, Ia, q. 44, a. 2; q. 45, a. 2 ad 1um, ad 2um; De substantiis separatis cc. 7 et 9; Compendium theologiae, I, 69; De articulis ideae et ecclesiae sacramentis, art. 3, error, ll. 116–119 (n. 601); Expositio super Primam Decretalem, ll. 431–435 (n. 1163); In II Metaphysicorum, lect. 2, nn. 295–296; In VI Metaphysicorum, lect. 1, n. 1164; In XII Metaphysicorum, lect. 5, n. 2494–2499; In I De coelo et mundo, lect. 8, n. 14.

Lekce 2

*Guillelmus de Morbeka reuisor translationis
Aristotelis: Physica. Translatio 'noua' – Iacobi Venetici
translationis recensio,
Liber VIII, cap.: 1, Bekker 251a8-252a4.
Aristoteles Latinus Database Brepols 2016.*

§ 753, textus 4, Bekker 251 a 8–251 a 15.
Incipiemus autem primum ex definitis a nobis in *Physicis* prius. Dicimus autem motum esse actum mobilis secundum quod est mobile: necesse ergo existere res possibles moveri secundum unumquemque motum. Et sine motus definitione, omnis utique confitebitur necessarium esse moveri possibile moveri secundum unumquemque motum, ut alterari alterabile, ferri autem secundum locum mutabile. Quare prius oportet esse combustibile quam comburatur, et combustivum quam comburere.

*Nový překlad Aristotelovy Fysiky
pořízený Jakubem z Benátek
a zrevidovaný Vilémem z Moerbeka.
Kniha VIII, kapitola 1, Bekker 251a8-252a4.
Čes. překlad E. Jindráček 2022.*

§ 753. Začneme tedy nejprve tím, co jsme již dříve definovali v [knihách] o *Fysice*.^[1] Říkáme tak, že pohyb je aktem toho, co se může pohybovat, nakolik je schopné pohybu.^[2] Nutně tedy existují věci, jež se mohou pohybovat, a to nejrůznějšími druhy pohybu. A tak i bez definice pohybu všichni uznávají, že věci, které se mohou pohybovat se také nutně pohybují, a to nejrůznějšími druhy pohybu, takže alterovatelné alteruje,^[3] a to co se může přemísťovat, mění své místo. Proto nejprve musí být něco spalitelné, než je spáleno, a něco musí být hořlavé, než shoří.

Thomas de Aquino:
In VIII Physicorum Aristotelis expositio, lect. 2
(ed. M. Maggiolo, Marietti 1965)

No. 2 (972) Dicit ergo primo, quod ad propositum ostendendum debemus incipere ab his quae primo determinata sunt in *Physicis*, ut eis quasi principiis utamur. Per quod dat intelligere, quod praecedentes libri, in quibus de motu in communi determinavit, et propter hoc appellantur universaliter *de Naturalibus*, habent quandam distinctionem ad hunc librum octavum, in quo iam incipit motum ad res applicare.

Assumit ergo id quod dictum est in III *Physicorum*, scilicet quod motus est actus mobilis in quantum huiusmodi. Ex quo apparet quod ad hoc quod sit motus, necesse est existere res quae possint moveri quocumque motu quia non potest esse actus sine eo cuius est actus. Sic ergo ex definitione motus apparet quod necesse est esse subiectum mobile, ad hoc quod sit motus.

Sed etiam absque definitione motus per se manifestum est hoc, ut patet ex communi sententia omnium: quilibet enim confitetur hoc esse necessarium, quod non movetur nisi quod est possibile moveri et hoc secundum unumquemque motum, sicut quod non contingit alterari nisi quod est alterabile, neque mutari secundum locum nisi quod est secundum locum mutabile.

Et quia subiectum naturaliter prius est eo quod est in subiecto, possumus concludere in singulis mutationibus, et ex parte mobilis et ex parte moventis, quod prius est ipsum subiectum combustibile quam comburatur, et combustivum, idest subiectum potens comburere, quam comburat, prius inquam, non semper tempore, sed natura.

No. 3 (973) Ex hac autem Aristotelis probatione, Averroes occasionem sumpsit loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus.

Si enim fieri quoddam mutari est; omnis autem mutatio requirit subiectum, ut hic Aristoteles probat, necesse est quod omne quod fit, fiat ex aliquo subiecto; non ergo possibile est quod fiat aliquid ex nihilo.

Adducit etiam ad hoc secundam rationem quia cum dicitur nigrum fieri ex albo, hoc non dicitur per se, ita quod ipsum album convertatur in nigrum; sed hoc dicitur per accidens, quia scilicet recedente albo, succedit nigrum. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se; hoc autem ex quo aliquid fit per se, est subiectum, quod intrat substantiam rei factae; omne ergo quod dicitur fieri ex opposito, fit

Tomáš Akvinský,
Výklad VIII. knihy Aristotelovy Fysiky, lekce 2
(český překlad E. Jindráček 2022)

Č. 2 (972) Nejprve tedy [Aristoteles] říká, že pro objasnění tématu musíme začít závěry, ke kterým jsme dospěli v (knihách) *Fysiky*, a zde je použijeme jako další východiska.[4] Proto se dá také pochopit, že předchozí knihy, ve kterých pojednal o pohybu obecně, a jež se právě proto běžně nazývají *O přírodních [principech]*, se v jistém ohledu poněkud liší od této VIII. knihy, ve které již Aristoteles začal aplikovat pohyb na věci.

Přebírá tedy to, co bylo řečeno ve III. Knize *Fysiky*, totiž že pohyb je aktem toho, co se může pohybovat, nakolik je právě takovým.[5] Z čehož i vyplývá, že je-li nějaký pohyb, nutně také existují i věci, které se nějakým pohybem mění, protože nemůže být nějaký akt, aniž by byl aktem něčeho. A tak z definice pohybu vyplývá, že existuje-li nějaký pohyb, nutně také existuje i nějaký subjekt schopný pohybu.

Avšak i bez definice pohybu je samo sebou zřejmé, jak to i vyplývá z obecného učení všech: každý je přesvědčen že je nutné, aby se pohybovalo jen to, co se pohybovat může, což platí o jakémkoliv typu pohybu; nikdy nenastane alterace než v případě toho, co může být alterováno, ani nikdy nedojde k lokální změně než u toho, co své místo může změnit.

A protože subjekt je přirozeně dřívější než to co je v něm, platí tak o všech změnách – a to jak pokud jde o to, co je schopné pohybu, tak i pokud jde o hybatele –, že nejprve musí být spalitelný samotný subjekt, dříve než je spálen; a hořlavé – tj. subjekt, který může hořet –, dříve než hořet začne. Ono „dříve“ se však netýká vždy nutně času, ale přirozenosti.

Č. 3 (973) Tohoto Aristotelova důkazu využil Averroes[6] jako příležitosti, aby mluvil proti tomu, co nám o stvoření přijímáme vírou:[7]

Jestliže každé stávání se je zároveň i změnou, pak každá změna vyžaduje nějaký subjekt, jak zde Aristoteles dokazuje;[8] je tedy nutné, aby vše, co se stává, povstalo z nějakého subjektu, a proto není možné, aby něco bylo z ničeho.

[Averroes] též připojuje i druhý důvod:[9] Tak jako se říká, že „z bílého se stává černé,“ což se ale nemíní doslova samo osobě, jako by se bílé přeměnilo v černé, ale říká se to jen akcidentálně, což znamená, že když ustoupí bílé, nahradí ho černé. Avšak všechno, co je akcidentální, je nakonec zredukováno na to, co je samo o sobě. To, z čeho se věc stává sama o sobě je nějaký subjekt, který vstupuje do podstaty vytvořené věci; vše co povstává

quidem ex opposito per accidens, per se autem ex subiecto. Non ergo est possibile quod ens fiat ex non ente simpliciter.

Adducit autem ad hoc tertio communem opinionem omnium antiquorum physicorum, ponentium *nihil ex nihilo fieri*.

Assignat autem duas causas, ex quibus reputat hanc positionem exortam, quod aliquid ex nihilo fiat.

Quarum prima est, quod vulgus non reputat existentia, nisi ea quae sunt comprehensibilia visu; quia ergo vulgus videt aliquid factum visibile, quod prius visibile non erat, reputat possibile aliquid ex nihilo fieri.

Secunda causa est, quia apud vulgus reputatur esse ex diminutione virtutis agentis, quod indigeat materia ad agendum, quod tamen non est ex impotentia agentis, sed ex ipsa ratione motus. Quia ergo primum agens non habet potentiam aliquo modo defectivam, sequitur quod agat absque subiecto.

No. 4 (974). Sed si quis recte consideret, ex simili causa ipse deceptus fuit, ex qua causa nos deceptos arbitratur, scilicet ex consideratione particularium entium.

Manifestum est enim quod potentia activa particularis praesupponit materiam, quam agens universaliter operatur; sicut artifex utitur materia quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam quam non agit, non oportet opinari quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat, quasi non causatum ab ipso.

Nec hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis. Probat enim in II *Metaphysicorum*, quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus: unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum.

Et quia omnis motus indiget subiecto, ut hic Aristoteles probat et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. Et sic *fieri et facere* aequivoce dicuntur in hac universali rerum productione, et in aliis productionibus.

Sicut ergo si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit, et plures Platoniorum, non est necessarium, immo

z nějakého protikladu, povstává z protikladu akcidentálně, samo o sobě ovšem vždy ze subjektu. Není tedy možné, aby se jsooucnost prostě stala z toho, co jsooucnem není.

[Averroes] rovněž přidává třetí argument z obecného učení antických filosofů přírody, kteří říkali, že *ničeho nic nepovstává*. [10]

Uvádí těž dvě příčiny, o nichž se domnívá, že z nich vzešlo ono přesvědčení, že něco může povstat z ničeho.

Z nichž první je ta, [11] že prostý člověk nebere v úvahu existenci jiných věcí než ty, které vidí; takže když vidí, že se něco stalo viditelným, co dříve viditelné nebylo, domnívá se, že je možné, aby něco povstalo z ničeho.

Druhým důvodem je, [12] že prostý člověk se domnívá, že potřebuje-li činitel ke své činnosti materii, je to kvůli jeho omezené síle: to však není kvůli neschopnosti činitele, ale ze samotné povahy pohybu. Protože ale schopnost prvního činitele není zatížena žádným nedostatkem, vyplývá z toho, že může jednat i bez subjektu.

Č. 4 (974) Kdo se ale nad tím řádně zamyslí, [uvidí] že on sám [Averroes] upadl do podobného omylu, který nám připisoval, totiž uvažování o partikulárních jsooucních. [13]

Je zřejmé, že aktivní partikulární potence vyžaduje materii, kterou jiný universálnější činitel vytvořil; tak jako když umělec používá materii, kterou vytvořila příroda. Avšak z toho, že každý partikulární činitel potřebuje materii, kterou sám nevytvořil ještě neplyne, že i první a nejuniversalnější činitel, který je původcem celého jsooucnosti, potřebuje něco, jako by on sám toho nebyl příčinou.

Sám Aristoteles tak ale neuvažoval. Dokazuje totiž ve II. knize *Metafysiky*, [14] že to, co je nanejvýš pravdivé a nanejvýš jsooucí, je příčinou bytí všeho, co existuje. Proto i samo bytí v potenci, které první materii přísluší, vychází od prvního principu bytí, které je nanejvýš jsooucí. Proto není nutné předpokládat pro jeho činnost cokoliv dalšího, co by nebylo jeho dílem.

A protože každý pohyb vyžaduje nějaký subjekt, jak zde Aristoteles dokazuje [15] – a má pravdu –, vyplývá z toho, že tvoření všeho jsooucnosti jako takového, jež vychází od Boha, není ani pohybem ani změnou, ale jakousi prostou emanací. A proto i slova jako *stávat se a činit* v případě úplné tvorby věcí, ve srovnání s jinými tvorbami, vypovídají ekvivokálně.

Pokud si myslíme, že Bůh tvoří věci od věčnosti, jak se domníval Aristoteles a mnozí platonici, [16] pak nejenže není nutné, ba dokonce je nemožné, aby

impossibile, quod huic productioni universali aliquod subiectum non productum praeintelligatur: ita etiam, si ponamus secundum nostrae fidei sententiam, quod non ab aeterno produxerit res, sed produxerit eas postquam non fuerant, non est necessarium quod ponatur aliquod subiectum huic universali productioni.

Patet ergo quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei: quia iam dictum est quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio. Ad hoc enim quod sit motus vel mutatio, requiritur quod aliter se habeat nunc et prius: et sic aliquid esset prius existens; et per consequens haec non esset universalis rerum productio, de qua nunc loquimur.

No. 5 (975). Similiter quod dicit, quod aliquid dicitur fieri ex opposito per accidens, et ex subiecto per se, veritatem habet in particularibus factionibus, secundum quas fit hoc aut illud ens, ut homo aut canis: non autem habet veritatem in universali entis productione.

Quod patet ex hoc quod Philosophus dixit in *I Physicorum*. Dixit enim ibi, quod si fiat hoc animal, in quantum est hoc animal, non oportet quod fiat ex *non animali*, sed ex *non hoc animali*, puta si fiat homo ex non homine, aut equus ex non equo: si autem fiat animal in quantum est animal, oportet quod fiat ex non animali. Sic ergo si fiat aliquod particulare ens, non fit ex omnino non ente: sed si fit totum ens, quod est fieri ens in quantum est ens, oportet quod fiat ex penitus non ente: si tamen et hoc debeat dici fieri (aequivoce enim dicitur, ut dictum est).

Quod etiam introducit de antiquis philosophorum opinionibus, efficaciam non habet: quia antiqui naturales non potuerunt pervenire ad causam primam totius esse, sed considerabant causas particularium mutationum.

Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse.

Sic igitur patet quod non movemur ad ponendum aliquid fieri ex nihilo, quia reputamus ea esse solum entia quae sunt visibilia: sed magis e contrario, quia non consideramus solas productiones particulares a causis particularibus, sed productionem universalem totius esse a primo essendi principio. Nec etiam ponimus quod indigere materia ad agendum sit potentiae

se pro tuto absolutní tvorbu předpokládal jakýkoliv dřívější subjekt, který by nebyl [Bohem] tvořen. Ba co víc, zastáváme-li v souladu s učením naší víry, že [Bůh] netvoří věci od věčnosti, ale že je vytvořil poté co nebyly, [ani pak] není nutné pro takovouto absolutní tvorbu předpokládat nějaký [předchozí] subjekt.

Je zřejmé, že to co zde Aristoteles dokazuje, že totiž každý pohyb vyžaduje nějaký subjekt schopný pohybu,[17] naší víře neodporuje, protože jak už bylo řečeno, vytvoření věci v absolutním smyslu slova, ať už od věčnosti nebo ne, není ani pohybem ani změnou. K tomu totiž aby něco bylo pohybem anebo změnou se vyžaduje, aby bylo jiné nyní, než bylo předtím, takže by předtím muselo nějak existovat, takže by se vlastně ani nejednalo o vytvoření jsoucná v absolutním smyslu slova, o kterém je zde řeč.

Č. 5 (975) Podobně když [Aristoteles] říká, že něco vzniká z protikladů akcidentálně, ze subjektu však samo o sobě,[18] pak má pravdu, pokud jde o partikulární události, při kterých vzniká to či ono jsoucná, jako je člověk nebo pes; nemá však pravdu, pokud jde o vznik jsoucná jako takového.

Je to zřejmé i toho, co řekl Filozof v I. knize *Fysiky*. [19] Řekl tam, že jestliže vzniká *tento živočich*, nakolik je tímto živočichem, není nutné, aby vznikl z něčeho, co *není živočichem*, ale z toho, co *není tímto živočichem*, např. když vzniká člověk z toho co člověkem není, anebo kůň z toho, co není koněm: vzniká-li živočich nakolik je živočichem, je třeba, aby vznikl z něčeho, co živočichem není. A tak i nějaké partikulární jsoucná nevzniká z úplného nejsoucná. Pokud však jde o vznik jsoucná jako takového, je třeba aby vzniklo z úplného nejsoucná. Můžeme-li i toto nazývat „vznikáním“, (jedná se o ekvivokaci, jak už bylo řečeno). [20]

Co však [Aristoteles] uvádí z učení dávných filozofů, [21] není průkazné, protože dávní přírodní filozofové nedokázali dojít k první příčině celého bytí, ale uvažovali jen o příčinách partikulárních změn.

Ti nejstarší brali v úvahu jen akcidentální změny, takže všechny změny považovali za alterace; pozdější [filozofové] pak dospěli k poznání změn substanciálních; poslední však, jako Platón a Aristoteles, došli až k poznání principů celého bytí. [22]

Tak je tedy zřejmé, že když se nechystáme tvrdit, že něco vzniklo z ničeho, není to proto, že bychom měli na mysli jen jsoucná viditelná, ale spíše naopak, protože neuvažujeme jen o změnách partikulárních z partikulárních příčin, ale o původu veškerého bytí z jeho prvního principu. Ani netvrdíme, že vyžadovat materii k nějaké činnosti odpovídá omezené [aktivní] potenci, jako by se jednalo o nedostatek přirozené

diminutae, quasi deficientis a virtute naturali: sed dicimus hoc esse potentiae particularis, quae non potest super totum ens, sed facit aliquod ens.

Et potest sic dici esse potentiae diminutae facere aliquid ex aliquo, sicut si dicamus potentiam particularem esse minorem potentia universali.

[...]

No. 18 (988) Sed quia ponimus saltem primum motorem semper fuisse, respondendum restat sequenti eius deductioni, qua concludit quod si, praeexistentibus moventibus et mobilibus, incipiat de novo esse motus, oportet quod moventia vel mobilia prius non essent in hac dispositione, in qua sunt dum est motus; et sic oportet quod primam mutationem praecedat aliqua mutatio.

Et si quidem de ipso motu loquamur, facilis est responsio: non enim mobilia prius erant in hac dispositione in qua nunc sunt, quia prius non erant; unde moveri non poterant. Sed sicut dictum est [n. 974], ipsum esse non acquisiverunt per mutationem vel motum, sed per emanationem a primo rerum principio: et sic non sequitur quod ante primam mutationem sit aliqua mutatio.

Sed ulterius remanet quaestio de prima rerum productione. Si enim primum principium, quod est Deus, non aliter se habet nunc quam prius, non magis nunc res producit quam prius: si vero aliter se habet, saltem mutatio quae est ex parte eius, erit prior mutatione quae ponitur prima.

Et quidem si esset agens per naturam tantum, et non per voluntatem et intellectum, ex necessitate concluderet ratio: sed quia agit per voluntatem, potest per voluntatem aeternam producere effectum non aeternum, sicut intellectu aeterno potest intelligere rem non aeternam: res enim intellecta est quodammodo principium actionis in agentibus per voluntatem, sicut forma naturalis in agentibus per naturam.

[...]

síly; říkáme však, že se to vztahuje jen na partikulární potenci, jež tvoří jen partikulární jsoucnost a nemůže se vztahovat na vznik jsoucnosti jako celku.

Můžeme tak říct, že omezené potenci odpovídá tvoření něčeho z něčeho, tak jako když říkáme, že partikulární potence je menší než universální.

[...]

Čl. 18 (988) Protože ale tvrdíme, že alespoň první hybatel byl vždycky, zbývá nám abychom odpověděli na jeho [Aristotelovu] následující dedukci, kterou vyvozuje, že jestliže v předchozích hybatelích a věcech schopných pohybu povstává znova další pohyb, musíme předpokládat, že tyto hybatelé a věci nebyli v před tím ve stejné situaci, než jsou nyní, když pohyb nastal, takže je třeba, aby první změnu předcházela opět nějaká jiná.

Jestliže však mluvíme o samotném pohybu, pak je odpověď snadná: věci, které jsou schopné pohybu opravdu nebyly v takové situaci, jak jsou nyní, protože před tím vůbec nebyly, takže se ani pohybovat nemohly. Ale jak už bylo řečeno, [23] [věci] samotné bytí nezískaly ani změnou ani pohybem, nýbrž emanací z prvního principu všech věcí, takže z toho ani neplyne, že by před první změnou musela předcházet nějaká jiná.

Nakonec nám tedy zbude otázka o prvním vytvoření věcí. První princip, což je Bůh, ale není nyní v jiné situaci než předtím, nyní už netvoří věci o nic více než dříve: jestliže ale nyní v jiné situaci je, pak alespoň změna, která je z jeho strany, byla dříve než změna, kterou pokládáme za první.

Pokud by byl [Bůh] hybatelem čistě přírodním a neužíval by vůli a rozum, pak by byl závěr zcela nutný. Protože však při svém jednání uplatňuje vůli, může svou věčnou vůli způsobit účinek, který věčný není, tak jako může svým věčným intelektem myslit věc, která není věčná. Myšlená věc je totiž jistým způsobem principem činnosti činitelů, kteří užívají vůli, tak jako jím je i přírodní forma v činitelích, kteří se řídí přírodními zákony.

[...]

Lekce 3

*Guillelmus de Morbeka reuisor translationis
Aristotelis: Physica. Translatio 'noua' – Iacobi Venetici
translationis recensio,
Liber VIII, cap.: 1, Bekker 252 a 4-252 b 6.
Aristoteles Latinus Database Brepols 2016.*

§ 762 textus 13 (Bekker: 252 a 4 –) Sed non aliquando quidem erat, aliquando autem non: et namque assimilatur sic dicere figmento magis [...]
§ 766 textus 15 (– Bekker 252 b 6) ... Quod quidem igitur nullum tempus erit neque erat, quando motus non erit, sive non erat, tanta dicta sunt.

Thomas de Aquino:

**In VIII Physicorum Aristotelis expositio, lect. 3
(ed. M. Maggiolo, Marietti 1965)**

No. 6 (996) Est autem valde notandum quod hic dicitur; quia ut in II *Metaphysicorum* habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse.

Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt.

(...)

*Nový překlad Aristotelovy Fysiky
pořízený Jakubem z Benátek
a zrevidovaný Vilémem z Moerbeka.
Kniha VIII, kapitola 1, Bekker 252 a 4-252 b 6.
Čes. překlad E. Jindráček 2022.*

§ 762: Ne, že ale [pohyb] jednou byl a pak zas nebyl, to by se tak spíše podobal nějakému výmyslu.

[...]

§ 766: ...A tak toho bylo již dosti řečeno o tom, že pokud nebyl a ani nebude žádný pohyb, nebyl a nebude ani žádný čas.

Tomáš Akvinský,

**Výklad VIII. knihy Aristotelovy Fysiky,
lekce 3 (český překlad E. Jindráček 2022)**

Č. 6 (996) Je třeba velmi dobře upozornit na to, co je zde řečeno, protože ve II. knize *Metafysiky* čteme, že je stejný poměr věcí, pokud jde o bytí a o pravdu.[24] Tak některé věci jsou vždy pravdivé, třebaže mají příčinu své pravdivosti: Aristoteles si totiž myslel, že některá jsoucna, jako nebeská tělesa a separované substance, jsou stále, třebaže i ty mají příčinu svého bytí.

Z toho je zřejmé, že ačkoliv Aristoteles pokládal svět za věčný, nemyslel si, že by Bůh nebyl příčinou samotného bytí světa, ale jen jeho pohybu, jak o něm někteří říkali.[25]

(...)

ARISTOTELES: *Metaphysica*. IX, 8, 1049 b 10 et 1050 b 1-5.

**Ed. W.D. Ross. Oxford:
Clarendon Press. 1924.**

**AL XXV, 3.2 recensio et translatio
Guillelmi de Moerbeka, ed.
Gurdun Vuillemin-Diem, E. J. Brill
1995.**

**Čes. překl. Antonín Kříž, Praha:
Jan Laichter 1946.**

Πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ.

ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν. κατὰ τε δὴ τοῦτον τὸν λόγον φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμει, καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἕτερα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινουμένου πρώτως.

Omni itaque tali prior est actus ratione et substantia.

Quare manifestum quod substantia et species actus quidam est. Secundum hanc itaque rationem palam quia prior substantia est actus potentia. Et ut diximus, tempore semper preaccipitur actus alius ante alium usque ad eum qui est semper mouentis primum.

Skutečnost jest tedy dříve než každá ta možnost, a to i co do pojmu, i co do podstaty.

A tak je zřejmo, že podstata a tvar jest skutečností. Z toho důvodu pak vyplývá, že skutečnost co do podstaty jest dříve než možnost, a jak jsme řekli, jedné skutečnosti co do času předchází druhá, až se dospěje ke skutečnosti věčného prvního hybatele.

Doporučená literatura:

- ELDERS, Leo J.: St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's 'Physics.'" *The Review of Metaphysics*. 66/4 (2013), pp. 713–748.
- JOHNSON, Mark, F.: Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle? *The New Scholasticism*. 63/2 (1989), pp. 129–155.
- PASCUAL, Rafael: La creazione in Tommaso, verità razionale o dato di fede? In: *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*. Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2009, pp. 101–123.
- TURIEL, Quintin: ¿Atribuyó Sto. Tomás a Aristóteles el conocimiento de la creación? La interpretación de Etienne Gilson de Summa Theologiae I, 44, 2?, *Philosophia*. 19–20 (1996–1997), pp. 9–41.
- WIPPEL, John F.: Aquinas on Creation and Preambles of Faith, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. 78/1 (2014), pp. 1–36.

[1] ARISTOTELES: *Phys.* III, 1-2; zvláště: III, 1, 201 a 11-12, textus 10: „Possibilis in quantum possibile actus, manifestum quod motus est.“ *Jest právě pohyb uskutečňování toho, co jest v možnosti, pokud jest takové.* Čes. překl. A. Kříž.

[2] ARISTOTELES: *Phys.* III, 2, 202 a 7, textus 17: „Motus actus mobilis est in quantum est mobile.“ *Pohyb jest uskutečňování toho, co jest pohybovatelné.* Čes. překl. A. Kříž.

[3] Alterace (ἡ ἀλλοίωσις), dříve též „jinačení“, označuje akcidentální změnu kvality. Srov. ARISTOTELES: *Phys.* VII, 2, 244 b 2; VII, 3, 245 b; 248 a 9.

[4] § 753: ARISTOTELES: *Phys.* VIII, 1, 251 a 15, textus 4: „Quare prius oportet esse combustibile quam comburatur...“ *Proto nejprve musí být spalitelné, než je spáleno...* čes. překl. A. Kříž, srov. ARISTOTELES: *Phys.* III, 1, 201 b 33-35, textus 4: „Non est autem motus praeter res. Mutatur enim semper id quod mutatur, aut secundum substantiam aut secundum quantitatem aut secundum qualitatem aut secundum locum...“ *Není však pohybu mimo věci; neboť to, co se mění, mění se pokaždé buď z podstaty nebo kvantity nebo kvality anebo místa.* čes. překl. A. Kříž.

[5] ARISTOTELES: *Phys.* III, 2, 202 a 7, textus 17: „motus actus mobilis est in quantum est mobile“ *pohyb jest uskutečňování toho, co jest pohybovatelné.* čes. překl. A. Kříž.

[6] AVERROES: *In VIII Phys.* commentum 4 (ed. Venetii apud Iunctas 1562, vol. IV, fol. 341r E): „...autem Saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo...“ ... *avšak Saraceni považují za možné, aby něco vzniklo z ničeho,* čes. překlad E. Jindráček.

[7] Srov. 4. LATERÁNSKÝ KONCIL (11.–30. 11. 1215): kap. 1, *O katolické víře* (proti albígenským a katarům) „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus (...) qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam...“ (DS 800), *Pevně věříme a jednoduše vyznáváme, že pravý je jen jeden Bůh (...), který svou všemohoucí silou zároveň od počátku času stvořil z ničeho obojí stvoření, duchové i tělesné, což znamená anděly a svět...* čes. překl. E. Jindráček.

[8] Srov. § 753: ARISTOTELES: *Phys.* VIII, 1, 251 a 15, textus 4: „Quare prius oportet esse combustibile quam comburatur...“ *Proto nejprve musí být spalitelné, než je spáleno...* Viz též ARISTOTELES: *Phys.* III, 1, 201 b 33-35, textus 4. „Non est autem motus praeter res. Mutatur enim semper id quod mutatur, aut secundum substantiam aut secundum quantitatem aut secundum qualitatem aut secundum locum...“ *Není však pohybu mimo věci; neboť to, co se mění, mění se pokaždé buď z podstaty nebo kvantity nebo kvality anebo místa.* čes. překl. A. Kříž.

[9] AVERROES: *In VIII Phys.* commentum 4, *ed. cit.* vol. IV, fol. 341rC.

[10] AVERROES: *ibidem*, fol. 341r C; srov. PARMENIDES, fragm. Diels-Kranz 28 B 24 (ARISTOTELES: *Phys.* 186 a 22); MELISSUS, fragm. 30 A 5 (ARISTOTELES: *Soph. elench.* 167 b 13), EMPEDOCLES, fragm. 31 B 12; ANAXAGORAS, fragm. 59 A 44; DEMOCRITOS, fragm. 68 B 44; 68 B 57; PROTAGORAS, fragm. 80 C 17 b (ARISTOTELES: *Metaph.* 1062 b 12); GORIAS, fragm. 82 C 6.

[11] AVERROES: *ibidem*, fol. 341r E.

[12] AVERROES: *ibidem*, fol. 341r F.

[13] Srov. AVERROES: *In VIII Phys.* commentum 1 (*ed. cit.* fol. 339rE): „Falsa igitur fuit haec existimatio illorum [Alpharabii et aliorum], haec enim est particularis...“ *Jejich [Alfarabiho a dalších] názor byl mylný, týkal se jen [pohybu] partikulárního...* čes. překl. E. Jindráček.

[14] ARISTOTELES: *Metaph.* II, 1, 993 b 26-32, textus 4: „Quare et uerissimum quod posterioribus est causa ut sunt uera. Quapropter semper existentium principia semper esse uerissima est necesse; non enim quandoque uera nec illis causa aliquid est ut sint, sed illa aliis. Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad ueritatem“ (recensio G. de Moerbeka, AL XXV, 3.2, ed. Brill 1995, p. 44, ll. 29-43) ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείνας αἰτίον τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναι τοῖς ἄλλοις) , ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

1924; *Proto pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé a věčné. Neboť nejsou pravdivé jenom někdy, ani něco jiného není příčinou jejich jsočnosti, nýbrž ony samy jsou příčinou všeho ostatního, takže všechno jest také k pravdě v takovém poměru, v jakém jest k jsočnosti.* Čes. překl. A. Kříž.

[15] § 753: ARISTOTELES: *Phys.* VIII, 1, 251 a 15, textus 4: „Quare prius oportet esse combustibile quam comburatur...“ *Proto nejprve musí být spalitelné, než je spáleno... Viz též ARISTOTELES: Phys.* III, 1, 201 b 33-35, textus 4: „Non est autem motus praeter res. Mutatur enim semper id quod mutatur, aut secundum substantiam aut secundum quantitatem aut secundum qualitatem aut secundum locum...“ *Není však pohybu mimo věci; neboť to, co se mění, mění se pokaždé buď z podstaty nebo kvantity nebo kvality anebo místa.* čes. překl. A. Kříž.

[16] Srov. ARISTOTELES: *De generatione et corruptione*. I, 318 a 23-27; ID.: *De caelo*, I, 270 a 12-22; AVICENNA: *Metaphysica*, VI, 1-2; IX, 4; PROCLUS DIADOCHUS: *Elementaio theologiae*. §§ 87, 106, 107, 198.

[17] § 753: ARISTOTELES: *Phys.* VIII, 1, 251 a 15, textus 4: „Quare prius oportet esse combustibile quam comburatur...“ *Proto nejprve musí být spalitelné, než je spáleno... Viz též ARISTOTELES: Phys.* III, 1, 201 b 33-35, textus 4: „Non est autem motus praeter res. Mutatur enim semper id quod mutatur, aut secundum substantiam aut secundum quantitatem aut secundum qualitatem aut secundum locum...“ *Není však pohybu mimo věci; neboť to, co se mění, mění se pokaždé buď z podstaty nebo kvantity nebo kvality anebo místa.* čes. překl. A. Kříž.

[18] ARISTOTELES: *Phys.* V, 1, 225 a–225 b 4; V, 3, 227 a 11-13; srov. AVERROES: *In V Phys. comm.* 7, ed. cit. fol. 211vG-H), cfr. ARISTOTELES: *Metaph.* VIII, 1, 1042 a 26-28, textus 3; ID.: *Phys.* I, 5, 188 a 33–b 26; *ibidem* I, 6, 189 a 23-26.

[19] ARISTOTELES: *Phys.*, I, 8, 191 b 18-27, textus 75-77: „Nos autem et ipsi dicimus fieri quidem nihil simpliciter ex eo quod non est; sed tamen fieri ex eo quod non est ut secundum accidens: ex privatione enim, quod est quidem per se non ens, non inexistente fit. Mirabile autem videtur et impossibile sic fieri aliquid ex eo quod non est. Similiter autem nec ex eo quod est, neque quod est fieri, nisi secundum accidens. Sic autem et ex hoc fieri eodem modo ut si ex animali animal utique fiat, et ex quodam animali quoddam [sic!] animal, ut si canis ex equo fiat. Fiet quidem enim utique non solum ex quodam animali canis, sed etiam ex animali, sed non in quantum est animal: est enim iam hoc. Si autem aliquid debet fieri animal non secundum accidens, non ex animali erit. Et si aliquid quod est, non ex eo quod est, neque ex eo quod non est: quod enim est ex eo quod non est, dictum est nobis quid significet, quoniam in quantum non est. Amplius autem, et esse omne aut non esse non remouetur.“ *My sami také pravíme, že nic nevzniká naprosto z nejsoucího, ale přesto že v jistém smyslu z nejsoucího vzniká, totiž nahodile. Věc totiž vzniká ze zbavenosti, která je nejsoucím o sobě a která není složkou. To budí údiv a zdá se to nemožné, že by něco vznikalo z nejsoucího. Stejně však jsoucí vzniká ze jsoucího nejenak než nahodile; tak však i toto vzniká tímž způsobem, jako kdyby ze živočicha vznikal živočich a z určitého živočicha určitý živočich, například kdyby pes vznikal (ze psa nebo kuň) z koně. Pes by totiž vznikal nejen z určitého živočicha, nýbrž i ze živočicha, ale nikoliv pokud je živočichem, neboť tím právě již jest. Má-li však určitý živočich vzniknout nejen nahodile, nebude ze živočicha, a má-li vzniknout určité jsoucí, nebude ze jsoucího, ale také ne z nejsoucího; neboť jsme řekli, co znamená "z nejsoucího", totiž "pokud jest jsoucí.“ Připojme, že neodstraňujeme zásadu, že každá věc jest, nebo není.* Čes. překl. A. Kříž.

[20] Č. 4 (974), srov. THOMAS DE AQUINO: *In I Phys. lect.* 14, n. 5-6 (126-127).

[21] ARISTOTELES: *Phys.*, VIII, 1, 252 a 19-24, textus 15: „Quare dignius est, sicut Empedocles et si quis alter dixit sic habere, in parte quiescere omne et moveri iterum: ordinationem enim iam habet quandam huiusmodi. Sed et oportet hoc dicentem non affirmare solum, sed causam ipsius dicere, et non apponere nihil...“ *Proto je to ještě lépe tak, jak míní Empedoklés a vyjádřil-li se ještě někdo jiný, že se to tak má, že všechno jest střídavě v klidu a opět se pohybuje; neboť něco takového má již v sobě řád. Ale i toto ať ten, kdo to říká, pouze netvrdí, nýbrž ať uvádí i příčinu toho... Čes. překl. A. Kříž, srov. ARISTOTELES: Phys.*, I, 8, 191 a 24-34.

[22] Srov. PLATO: *Timaios*, 30 d – 31 a: *Chtěje [bůh] jej [ideálního živoka] zajisté učiniti podobným nejkrásnějšímu ze jsoucen chápaných rozumem a ve všem dokonalému, stvořil jej bůh jakožto jednoho živoka viditelného, obsahujícího v sobě všechny živoky, kteří mu jsou přirozeností sourodí.* Čes. překl. F. Novotný 1919, ed. Oikouymene 2008, s. 26; ARISTOTELES: *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 a 30-35; AURELIUS AUGUSTINUS: *O Boží obci*, kn. VIII, kap. 5–6: *Vždyť možná ti, kteří se těší vzácnější slávě za to, že hlouběji a správněji pochopili a následovali Platona, ceněného právem vysoko nad ostatní pohanské filosofy, smýšlejí o Bohu tak nějak, že v něm nalézají i příčinu bytí i důvod poznávání i řád jednání; (...) Tedy platonským filosofům, kteří prohlásili za původce světa a za dárce světa pravdy i blaženosti pravého Boha, musí ustoupit nejen to, co obsahuje theologie báječná a občanská; ale před těmito velikými muži, kteří poznali takového velikého Boha, se musí sklonit i jiní filosofové, kteří svou myslí, oddanou tělu, pokládali počátky přírody za tělesné (...) Pro tuto jeho neproměnnost a jednoduchoť pochopili, že jednak on toto všecko stvořil a že jednak sám nemohl být nikým stvořen,* čes. překl. J. Nováková, ed. Vyšehrad 1950, ss. 388, 390, 392.

[23] Srov. č. 974.

[24] „Quare et uerissimum quod posterioribus est causa ut sunt uera. Quapropter semper existentium principia semper esse uerissima est necesse; non enim quandoque uera nec illis causa aliquid est ut sint, sed illa aliis. Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad ueritatem.“ ARISTOTELES: *Metaph.* II, 1, 993 b 26-32, textus 4; recensio G. de Moerbeka, AL 25, 3.2, ed. Brill 1995, p. 44, ll. 29-43. ὅστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἰτίον τοῦ ἀληθεῖν εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκεῖνας αἰτίον τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖνας

τοῖς ἄλλοις) , ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924; *Proto pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé a věčné. Neboť nejsou pravdivé jenom někdy, ani něco jiného není příčinou jejich jsoucnosti, nýbrž ony samy jsou příčinou všeho ostatního, takže všechno jest také k pravdě v takovém poměru, v jakém jest k jsoucnosti.* Čes. překl. A. Kříž.

[25] Zřejmě mínění – dnes anonymních – radikálních aristoteliků v Paříži: věta č. 70 (38, 7, 6) odsouzená 7. března 1277 pařížským biskupem Štěpánem Tempierem: “Quod intelligentiae, sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent propter proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles.” *Že intelligence, neboli separované substance, o kterých říkají, že jsou věčné, nemají ve vlastním smyslu slova účinnou příčinu, ale jen metaforicky, protože mají vlastní udržující důvod bytí; ani nejsou stvořené z ničeho, protože tak by mohly podléhat změně.* Čes. překl. E. Jindráček. Srov. PICHE, David: *La condamnation parisienne de 1277.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 297; HISSETTE, Roland: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277.* Louvain: Publications Universitaires, Paris: Vander-Oyez, 1977, ss. 76–80, BIANCHI, Luca: *L'errore di Aristotele.* Firenze: La Nuova Italia, 1984, ss. 8–11.

Otázky:

- 1) Co to je „křesťanská filosofie“?
- 2) Hájili antičtí filosofové skutečně „stvoření z ničeho“?
- 3) Proč Aristoteles nemluví výslovně o „stvoření z ničeho“?
- 4) Potřebujeme nezbytně Boží Zjevení, abychom poznali, že svět byl stvořen z ničeho?
- 5) Shrnutí: Jaké důvody uvádí sv. Tomáš pro filosofický důkaz „stvoření z ničeho“?

Trinitární rozměr stvoření

(doc. David Svoboda, Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze)

Slovo „stvoření“ má v češtině dva významy: chápeme jím buď Boží (účinně kauzální) činnost, kterou je z nicoty něco uvedeno do bytí, nebo jím rozumíme od Boha odlišné věci, které Jím byly stvořeny a nějak se k němu vztahují. Ve svém příspěvku se budu zabývat stvořením v obou uvedených významech a budu si všimnout toho, jak se ve stvoření projevuje Boží Trojice, resp. jedna každá božská osoba. Předpokládám, že budu moci navázat na příspěvek P. Efrema, který nás uvede do dané problematiky z filosofického hlediska. Navážu na něj teologickým pohledem a za pomoci Tomášových textů se pokusím ukázat, že tato perspektiva nám pomáhá stvoření pochopit lépe a hlouběji.

Otázky a texty

Lze Trojici Božských osob poznat přirozeným rozumem?

STh I, 32, 1

<p>Ad primum sic proceditur. Videtur quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem, inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in I de caelo et mundo, per hunc numerum, scilicet ternarium, <i>adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata.</i> Augustinus etiam dicit, VII Confes., ibi legi, scilicet in libris Platoniorum, <i>non quidem his verbis, sed hoc idem omnino, multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum, et huiusmodi quae ibi sequuntur, in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa Rom. I, et Exod. VIII, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest in notitia tertiae personae, scilicet spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit, <i>monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem, per quod videtur generatio filii, et spiritus sancti processio intimari. Cognitione ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.</i></i></p> <p>[29773] I^a q. 32 a. 1 arg. 2 Praeterea, Ricardus de sancto Victore dicit, in libro de Trin., <i>credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint.</i> Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum. Quidam vero per hoc, quod <i>nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio.</i> Augustinus vero procedit ad manifestandum Trinitatem</p>	<p>Zdá se, že Trojici božských osob lze poznat přirozeným rozumem.</p> <p>1. Filosofové dospěli k poznání Boha pouze přirozeným rozumem. Ale vidíme, že filosofové řekli mnoho věcí o trojici osob. Například Aristotelés napsal:¹ „Tímto počtem“ – totiž počtem tří – „přivádíme sami sebe k tomu, abychom velebili jednoho Boha, převyšujícího vlastnosti všech věcí, které byly stvořeny.“ A rovněž Augustin říká:² „Já jsem si zde přečetl (totiž v knihách platoniků) ne přímo těmito slovy, ale obsahově totožný názor, podepřený mnoha různými argumenty, – že na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl Slovo.“ A podobně i jiné věci na stejném místě. Ale v těchto slovech se vyjadřuje rozdílnost osob. Také glosa k Řím 1 a Ex 8 říká, že faraonovi mágové neuspěli při třetím znamení – tj. ve znalosti třetí osoby, totiž Ducha svatého. A tak znali nejméně dvě osoby. Rovněž Trismegistos říká:³ „Monada zrodila monadu a obrátila k sobě svůj žár.“ Zdá se, že se tím naznačuje plození Syna a vycházení svatého Ducha. Tedy k poznání božských osob lze dojít přirozeným rozumem.</p> <p>2. Richard od svatého Viktora říká:⁴ „Beze vši pochybnosti věřím, že pro jakýkoli výklad pravdy lze najít nejen pravděpodobné argumenty, ale i argumenty nutné.“ Proto také někteří⁵ na důkaz Trojice osob uváděli důvod z nekonečnosti Boží dobroty, která sama sebe nekonečně sdílí ve vycházení božských osob. Jiní zase argumentovali tím, že „žádné dobro nemůže být radostně vlastněno bez společenství“. Augustin pak dokazuje⁶ Trojici osob z vycházení slova a lásky</p>
---	--

1 ARISTOTELÉS, *De coelo et mundo* I, 1 (268a14).

2 AUGUSTIN, *Confessiones* VII, 9 (PL 32, 740). Český: SVATÝ AUGUSTIN, *Vyznání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 176.

3 *In Pimandro*, dialog IV. – HERMES TRISMEGISTOS je imaginární autor sbírky hermetické literatury; některé texty pocházejí z poloviny 3. stol. před Kristem.

4 RICHARD OD SVATÉHO VIKTORA, *De Trinitate* I, 4 (PL 196, 892).

5 Jmenovitě Richard od svatého Viktora, Alexandr Haleský a Bonaventura.

6 AUGUSTIN, *De Trinitate* IX, 2 (PL 42, 961–963).

<p>personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra, quam viam supra secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.</p> <p>[29774] I^a q. 32 a. 1 arg. 3 Praeterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.</p> <p>[29775] I^a q. 32 a. 1 s. c. Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro II de Trin., <i>non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi</i>. Ambrosius etiam dicit, <i>impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet</i>. Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.</p> <p>[29776] I^a q. 32 a. 1 co. Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium, et hoc fundamento uti sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. Unde apostolus dicit, ad Heb. XI, quod fides est de non apparentibus. Et apostolus dicit, I Cor. II, <i>sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est</i>. Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium, credunt enim</p>	<p>v naší mysli, a my jsme ho v tom následovali.⁷ Tedy Trojici osob lze poznat přirozeným rozumem.</p> <p>3. Zdá se zbytečné učit člověka něčemu, co nelze poznat lidským rozumem. Avšak nelze říci, že božské učení o Trojici je zbytečné. Tedy Trojici osob lze poznat přirozeným rozumem.</p> <p><i>Na druhé straně</i></p> <p>Hilarius říká:⁸ „Ať se člověk nedomnívá, že může poznat posvátné tajemství plození svým rozumem.“ Rovněž Ambrož říká:⁹ „Je nemožné znát tajemství plození. Mysl je slabá, hlas mlčí.“ Ale jak jsme ukázali výše,¹⁰ trojice božských osob se rozlišuje původem, tj. plozením a vycházením. Tedy protože člověk nemůže vědět a rozumem postihnout to, pro co nemůže být dán žádný nutný důvod, plyne z toho, že Trojici osob nelze poznat rozumem.</p> <p><i>Odpověď</i></p> <p>Je nemožné dospět přirozeným rozumem k poznání Trojice božských osob. Výše jsme ukázali,¹¹ že člověk může dosáhnout přirozeným rozumem poznání Boha jen prostřednictvím tvorů. Ale tvorové vedou k poznání Boha jako účinky k příčině. Tedy o Bohu lze přirozeným rozumem poznat jen to, co mu nutně náleží jako principu všech jsoucen. Tohoto základu jsme užili, když jsme výše uvažovali o Bohu. Ale svořitelská moc je společná celé Trojici. Proto náleží k jednotě esence, nikoliv k rozdílnosti osob. Tedy přirozeným rozumem lze o Bohu poznat to, co náleží k jednotě esence, nikoliv to, co náleží k rozdílnosti osob.</p> <p>A tak ten, kdo se snaží dokázat Trojici osob přirozeným rozumem, odchyluje se od víry dvojím způsobem. Zaprvé, pokud jde o důstojnost samé víry, jež záleží v tom, že se týká neviditelných věcí, přesahujících lidský rozum. Proto Apoštol říká v listu Židům 11, 1, že víra je o věcech neviditelných.¹² A tentýž Apoštol říká v 1 Kor 2, 8: „Moudrost učíme mezi dokonalými, ale nikoli moudrost tohoto světa, ani knížat tohoto světa, kteří hynou, nýbrž tajemnou moudrost Boží, která je skryta.“¹³ Zadruhé, pokud jde o užitečnost pro získání druhých pro víru. Když totiž někdo na důkaz víry uvádí důvody, které nejsou zcela průkazné, dojde u nevěřících posměchu. Domnívájí se totiž, že se opíráme o takové důvody a pro ně věříme.</p>
--	---

7 Srov. *STh* I, 27, 1 a 3.

8 HILARIUS Z POITIERS, *De Trinitate* II (PL 10, 58).

9 AMBROŽ, *De fide* I, 10 (PL 16, 543).

10 Srov. *STh* I, 27, 1–4; 30, 2.

11 Srov. *STh*, 12, 4 a 12.

12 ČEP: „Věřit Bohu znamená... být si jist tím, co nevidíme.“

13 ČEP: „Moudrosti sice učíme, ale jen ty, kteří jsou dospělí ve víře – ne ovšem moudrosti tohoto věku či vládců tohoto věku, spějících k záhubě, nýbrž moudrosti Boží, skryté v tajemství...“

quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom., *si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur.*

[29777] I^a q. 32 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud apostoli, I ad Cor. II, *loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit*, idest philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto, ut infra patebit. Quod ergo Aristoteles dicit, *per hunc numerum adhibuimus nos ipsos* etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis, sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quandam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platoniorum invenitur *in principio erat verum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae filio appropriantur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae personae, quia a bonitate, quae spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. I. Vel, quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat super somnium Scipionis, non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem et filium, secundum substantiam differentes, sed hoc fuit error Origenis et Arii. Sequentium in hoc Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit, *monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem filii vel processionem spiritus sancti, sed ad productionem mundi, nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

[29778] I^a q. 32 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis

Tedy to, co patří k víře, je nutno dokazovat pouze z autority – těm, kteří autoritu přijímají. U ostatních postačí obhájit, že to, co říká víra, není nemožné. Proto Dionýsios říká:¹⁴ „Kdo zcela odmítá spisy, bude velmi vzdálen od naší filosofie, jestliže však uznává pravdivost spisů – to jest posvátných spisů –, řídí se stejným pravidlem jako my.“

K námitkám

1. Filosofové nepoznali tajemství Trojice božských osob v tom, co je jim vlastní, tj. otcovství, synovství a vycházení. Proto Apoštol říká v 1 Kor 2, 8: „Učíme Boží moudrost, kterou nepoznal nikdo z knížat tohoto světa,“ tedy jak dodává glosa, nikdo z filosofů. Poznali pouze některé esenciální atributy, které se přivlastňují osobám, jako moc Otci, moudrost Synovi, dobrota Duchu svatému, jak ukážeme později.

Proto Aristotelův výrok „tímto počtem, tj. počtem tří...“ nesmíme chápat tak, že Aristotelés sám kladl do Boha počet tří, ale chce říci, že staří užívali počtu tří při svých obětech a modlitbách pro jakousi dokonalost tohoto počtu.

Také v knihách platoniků čteme „na počátku bylo slovo“ ne v tom smyslu, že slovo znamená osobu zplozenou v Bohu, ale slovem se rozumí idea, skrze niž Bůh všechno stvořil a která se připisuje Synu. A třebaže poznali to, co se přivlastňuje jednotlivým osobám, přece se říká, že při třetím znamení neuspěli, tj. v poznání třetí osoby, a to proto, že se odchýlili od dobroty, jež se připisuje Duchu svatému – „poznali Boha, ale nevzdali mu čest“, jak se říká v Řím 1, 21. Nebo také proto, že platonici uznávali existenci jednoho prvního jsoucná, které nazývali otcem celého vesmíru, a pod ním ještě existenci jiné substance, které říkali „mysl“ nebo „otcovský rozum“, v němž se nacházely ideje všech věcí, jak píše Macrobius,¹⁵ ale nedošli k existenci nějaké třetí oddělené substance, která by odpovídala Duchu svatému. My však netvrdíme, že Otec a Syn se liší v substanci, to byl omyl Órigena a Aria, kteří v tom následovali platoniky.

A výrok Trismegista „Monada zrodila monadu a k sobě obrátila svůj žár“ se netýká plození Syna nebo vycházení Ducha svatého, ale tvoření světa. Neboť jeden Bůh stvořil jeden svět pro lásku k sobě samému.

2. Důvod pro něco lze uvést dvojím způsobem. Zaprvé tak, že se dostatečně dokáže nějaký princip, například v přírodní vědě se uvádí dostatečný důvod dokazující, že nebeský pohyb je vždy rovnoměrný. Zadruhé tak, že uvedený důvod

¹⁴DIONÝSIOS, *De div. nom.* 2 (PG 3, 639).

¹⁵MACROBIUS, *In Somnium Scipionis* 1, 2, n. 14–16; 1, 6, n. 20.

velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod *sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni*, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Ioan., dicit quod per fidem venit ad cognitionem, et non e converso.

[29779] I^a q. 32 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, in principio creavit Deus caelum et terram, subdit, dixit Deus, fiat lux, ad manifestationem divini verbi; et postea dixit, vidit Deus lucem, quod esset bona, ad ostendendum approbationem divini amoris; et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per filium incarnatum, et per donum spiritus sancti.

nedokazuje dostatečně nějaký princip, ale ukazuje, že s již stanoveným principem jsou ve shodě účinky, které mu odpovídají. Například v astrologii se stanoví důvod excentricit a epicyklů¹⁶ na základě toho, že když je uznáme, mohou být „zachráněny“ smyslové jevy nebeských pohybů. Tento důvod však není dostatečný, protože by mohly být „zachráněny“ i při jiné teorii.

Prvním způsobem lze uvést důvod dokazující, že Bůh je jeden apod. Druhým způsobem lze uvést důvody, které vedou k poznání Trojice v tom smyslu, že za předpokladu její existence tyto důvody Trojici potvrzují, nikoli že by Trojice osob byla těmito důvody dostatečně dokázána. To se ukazuje v jednotlivých bodech: Nekonečná Boží dobrota se projevuje i ve stvoření, protože tvořit z ničeho je čin nekonečné moci. Neboť když se sdílí nekonečná dobrota, není nutné, aby z Boha vycházel nějaký nekonečný účinek, nýbrž aby přijal Boží dobrotu podle svého způsobu. Podobně když se říká, že „žádné dobro nemůže být radostně vlastněno bez společenství“, platí to jen tehdy, když v jedné osobě není dokonalá dobrota, neboť pak k plné dobrotě radosti potřebuje podíl na dobru někoho druhého. Také podobnost našeho rozumu není dostatečným důkazem něčeho v Bohu, protože rozum se v Bohu a v nás nenachází ve stejném smyslu. A proto Augustin říká,¹⁷ že vírou docházíme k poznání, ne naopak.

3. Poznání božských Osob bylo pro nás nutné ze dvou důvodů.

Zprvé, abychom správně chápali stvoření.¹⁸ Když řekneme, že Bůh všechno učinil svým Slovem, vylučujeme omyl těch, kteří říkají, že Bůh vytvořil věci z nutnosti své přirozenosti. A když v něm uznáme existenci vycházení lásky, ukazujeme, že Bůh nevytvořil tvory z nějaké potřeby ani z nějaké jiné vnější příčiny, ale z lásky ke své dobrotě. A tak když Mojžíš napsal: „Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi,“ dodal „řekl Bůh: Budiž světlo,“ aby vyjevil Boží Slovo. A potom řekl „Bůh viděl, že světlo je dobré,“ aby ukázal důkaz Boží lásky. A podobně v ostatních dílech.

Zadruhé a především, abychom správně chápali spásu lidského pokolení, která se uskutečňuje skrze nestvořeného Syna a darem Ducha svatého.

¹⁶Tuto hypotézu vyslovil Ptolemaios, aby vysvětlil všechny nebeské pohyby.

¹⁷AUGUSTIN, *Super Joannem* 27, 7 (PL 35, 1618).

¹⁸Neboť ti, kteří nechtějí uznat tajemství Trojice, směřují plnými plachtami k panteismu.

Otázka: Je stvoření společným dílem Trojice, nebo přísluší pouze některé z Osob; Je ve stvořených věcech nějaká stopa Trojice?

STh I, 45, 6–7

<p>Ad sextum sic proceditur. Videtur quod creare sit proprium alicuius personae. Quod enim est prius, est causa eius quod est post; et perfectum imperfecti. Sed processio divinae personae est prior quam processio creaturae, et magis perfecta, quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum. Et sic creare est proprium personae.</p> <p>I^a q. 45 a. 6 arg. 2 Praeterea, personae divinae non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis, nam in symbolo fidei patri attribuitur quod sit creator omnium visibilium et invisibilium; filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed spiritui sancto, quod sit dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.</p> <p>I^a q. 45 a. 6 arg. 3 Praeterea, si dicatur quod causalitas creaturae attenditur secundum aliquod attributum essenziale quod appropriatur alicui personae, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia, et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non deberet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personae magis quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes et processiones.</p> <p>I^a q. 45 a. 6 s. c. Sed contra est quod dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod communia totius divinitatis sunt omnia causalia.</p> <p>I^a q. 45 a. 6 co. Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus</p>	<p>Článek šestý Zda stvoření je vlastní činnost nějaké božské Osoby </p> <p>Zdá se, že stvoření je vlastní činností nějaké božské Osoby.</p> <ol style="list-style-type: none">1. To, co je dřívější, je příčinou toho, co je pozdější, a dokonalé je příčinou nedokonalého. Avšak vycházení božské Osoby je dřívější a dokonalejší než vycházení tvorů, protože božská Osoba vychází v dokonalé podobnosti svému principu, zatímco tvorové v podobnosti nedokonalé. Vycházení božských Osob je tedy příčinou vycházení věcí. Stvoření je tedy činnost příslušející Osobě.2. Božské Osoby se navzájem odlišují pouze svými vycházeními a vztahy. Cokoli se tedy různým způsobem božským Osobám připisuje, to souvisí s jejich vycházením a vztahy. Zapříčiňování tvorů se však božským Osobám různým způsobem připisuje. Ve vyznání víry se Otcí připisuje stvoření všech věcí, viditelných i neviditelných, Synu se připisuje to, že skrze něho všechno je stvořeno, a Duchu svatému, že je Pán a dárce života. Zapříčiňování tvorů se tedy božským Osobám připisuje podle jejich vycházení a vztahů.3. Kdyby se zapříčiňování tvorů připisovalo nějaké božské Osobě na základě určitého esenciálního atributu, pak by to bylo asi nedostačující. Jakýkoli božský účinek je totiž zapříčiněn všemi esenciálními atributy, tj. mocí, dobrotou a moudrostí, což znamená, že nepřísluší více jedné Osobě než jiné. Nějaký určitý způsob zapříčiňování tvorů by se tedy neměl připisovat jedné Osobě více než jiné, leda by se při stvoření rozlišovaly podle vztahů a vycházení. <p><i>Na druhé straně</i> Dionýsios ve druhé kapitole knihy <i>O božských jménech</i> říká, že všechna zapříčiněná jsoucna jsou společným dílem celého božství.</p> <p><i>Odpovídám</i> Stvořit znamená vlastně zapříčinit nebo způsobit bytí věcí. Protože každý činitel působí něco sobě podobného, je možné chápat princip činnosti z účinku této činnosti; oheň je to, co dává vznik ohni. A proto úkon stvoření přísluší Bohu z hlediska jeho bytí, tedy jeho esence, která je společná třem Osobám. Z toho plyne, že stvoření není vlastní činností nějaké Osoby, ale společnou činností celé Trojice. Přece však mají božské Osoby podle povahy svého vycházení příčinnost vzhledem ke stvoření věcí. Jak bylo ukázáno výše v pojednání</p>
--	---

<p>est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatam, operatur. Unde et Deus pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est filius; et per suum amorem, qui est spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas.</p> <p>I^a q. 45 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis sicut dictum est.</p> <p>I^a q. 45 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum filius accipit naturam divinam a patre, et spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam filius habet eam a patre, et spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De filio autem dicitur per quem omnia facta sunt, in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio, nam haec praepositio per solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quae sunt creata a patre per filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, patri appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione, et ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de filio, per quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio, nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas.</p> <p>I^a q. 45 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem, sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam.</p>	<p>o Božím věděni a vůli, Bůh je příčinou věcí prostřednictvím svého rozumu a vůle, podobně jako je řemeslník příčinou svých výrobků. Řemeslník jedná skrze slovo pojaté v mysli a skrze lásku své vůle vztahující se k danému objektu. Bůh Otec tedy učinil tvory svým Slovem, kterým je Syn, a svou Láskou, kterou je Duch svatý. A tak vycházení božských Osob je vzorem pro způsobování tvorů, nakolik zahrnují esenciální atributy věděni a vůle.</p> <p><i>K námitkám</i></p> <p>1. Vycházení božských Osob je příčinou stvoření, jak bylo řečeno.¹⁹</p> <p>2. Tak jako božská přirozenost, ač je společná třem Osobám, těmto Osobám přináleží v jistém řádu (Syn přijímá božskou přirozenost od Otce a Duch svatý od nich od obou), tak i stvořitelská moc, ač je společná třem Osobám, těmto Osobám přináleží v jistém řádu: Syn jí má od Otce a Duch svatý od nich od obou. Proto „být Stvořitelem“ se připisuje Otcovi jako tomu, který tuto stvořitelskou moc nepřijímá od nikoho jiného. O Synu se pak říká, že skrze něho všechno je stvořeno, protože má tuto moc, avšak má ji od někoho jiného; předložka „skrze“ obvykle označuje zprostředkující příčinu neboli princip od principu. Duchu svatému, který má tutéž moc od obou, se připisuje, že panuje, řídí a oživuje to, co bylo stvořeno Otcem skrze Syna. Důvod tohoto připisování se může spatřovat také v přivlastňování esenciálních atributů. Jak totiž bylo výše řečeno, Otcovi se přivlastňuje moc, která se nejvíce ukazuje na stvoření, a proto se Otcovi přivlastňuje to, že je Stvořitelem. Synu se přivlastňuje moudrost, jejímž prostřednictvím jedná rozumový činitel, a proto se o Synu říká, že skrze něho všechno je stvořeno. Duchu svatému se pak přivlastňuje dobro, ke kterému patří panování, které vede věci k náležitým cílům, a dárcovství života, protože život spočívá v jakémsi vnitřním pohybu a první hybatel je cílem i dobrem.</p> <p>3. Přestože jakýkoli účinek Boží vychází z každého atributu, dává se každý účinek do vztahu s tím atributem, kterému přirozeně odpovídá, např. uspořádání věcí moudrosti, ospravedlnění hříšníka milosrdenství a hojně se rozdávajícímu dobru. Stvoření, které je vytvářením samotné substance věci, se pak dává do vztahu s mocí.</p>
--	--

¹⁹ Tomáš odmítá připisovat stvoření jedné Osobě, ale v jistém smyslu příčinu stvoření ve vycházení božských Osob uznává. Srov. odpověď v tomto článku: *Přece však mají božské Osoby podle povahy svého vycházení příčinnost vzhledem ke stvoření věcí...*

<p>Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra habitum est. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.</p> <p>I^a q. 45 a. 7 arg. 2 Praeterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis, et sic in infinitum.</p> <p>I^a q. 45 a. 7 arg. 3 Praeterea, effectus non repraesentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes, quibus personae distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae.</p> <p>I^a q. 45 a. 7 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod <i>Trinitatis vestigium in creatura apparet.</i></p> <p>I^a q. 45 a. 7 co. Respondeo dicendum quod omnis effectus aequaliter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumes repraesentat ignem, et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generans ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam filius procedit ut verbum intellectus, spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat verbum; secundum quod forma</p>	<p>Článek sedmý</p> <p>Zda je ve tvorech stopa Boží Trojice</p> <p>Zdá se, že ve tvorech nemusí být nutně nalezena stopa Boží Trojice.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Cokoli lze vyzkoumat podle stop. Avšak Trojici Božích Osob není možné vyzkoumat podle tvorů, jak bylo řečeno výše. Ve tvorech tedy nejsou stopy Boží Trojice. 2. Cokoli se nachází ve tvorech, je stvořeno. Jestliže se tedy Boží Trojice nalézá ve tvorech na základě některých svých vlastností a vše stvořené v sobě nese stopu Boží Trojice, pak musí každá z těchto vlastností v sobě nést stopu Boží Trojice, a tak dál do nekonečna. 3. Účinek reprezentuje pouze svou příčinu. Zapříčiňování tvorů však náleží ke společné přirozenosti Boží a nikoli ke vztahům, jimiž se odlišují a vypočítávají božské Osoby. Ve tvorech tedy nelze najít stopu Boží Trojice, pouze stopu jednoty božské esence. <p><i>Na druhé straně</i></p> <p>Augustin v šesté knize <i>O Trojici</i> říká, že ve tvorech se ukazuje stopa Boží Trojice.</p> <p><i>Odpovídám</i></p> <p>Každý účinek nějak reprezentuje svou příčinu, ale děje se to různými způsoby. Neboť nějaký účinek reprezentuje pouze kauzalitu příčiny, ale ne její formu, např. kouř, který reprezentuje oheň. V takovém případě reprezentace se mluví o „stopě“. Stopa totiž ukazuje, že něco přešlo kolem, ale nikoli, jaké to bylo. Některý účinek však reprezentuje příčinu podobností s její formou, např. zažehnutý oheň ukazuje na oheň zažihající a Merkurova socha reprezentuje Merkura, což je reprezentace obrazem. Vycházení božských Osob se však bere podle aktu rozumu a vůle, jak bylo řečeno výše. Syn totiž vychází jako Slovo rozumu a Duch svatý jako Láska vůle. V rozumových tvorech, ve kterých je rozum a vůle, se tedy nachází reprezentace Boží Trojice na způsob obrazu, nakolik se v nich nachází pojeté slovo a vycházející láska. Ve všech tvorech se ale nachází reprezentace Boží Trojice na způsob stopy, nakolik se v každém tvorů nacházejí skutečnosti, které nutně odkazují na božské Osoby jako na příčinu. Jakýkoli tvor subsistující ve svém bytí má formu, která ho řadí do druhu, a uvádí do souvislosti s něčím jiným. To, že je nějaká substance stvořená, reprezentuje příčinu a princip, a tak ukazuje na Osobu Otce, který je principem a sám žádný původ nemá. To, že má nějakou formu a druh, reprezentuje Slovo, stejně jako forma díla pochází z pojetí řemeslníka. To, že je ve vztahu, reprezentuje Ducha svatého, nakolik je Láskou, neboť vztah účinku k něčemu jinému je dán vůlí Stvořitele. A proto říká Augustin, že stopa Boží Trojice se nachází v každém tvorů, nakolik je</p>
--	--

<p>artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat spiritum sanctum, in quantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, in VI Lib. de Trin., quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. XI, nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponit Augustinus, modus species et ordo. Et ea quae ponit in libro octoginta trium quaest. quod constat, quod discernitur, quod congruit, constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.</p> <p>I^a q. 45 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod repraesentatio vestigii attenditur secundum appropriata, per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est.</p> <p>I^a q. 45 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod creatura est res proprie subsistens, in qua est praedicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quae ei insunt, haec tria inveniantur, sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.</p> <p>I^a q. 45 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est.</p>	<p>individuum, nakolik je nějakého druhu a nakolik se k něčemu vztahuje. A toho se také týkají ony tři věci: počet, váha a míra, jak se říká v knize Moudrosti. Míra se vztahuje k substantii věci omezené svými principy, počet ke druhu a váha ke vztahu. Týkají se toho i jiné tři věci, o kterých mluví Augustin: „způsob“, „druh“ a „řád“; a rovněž ty, o kterých mluví v Knize osmdesáti tří otázek: to, co trvá, to, co se rozlišuje, a to, co se shoduje. Něco totiž existuje svou substancí, rozlišuje se formou a shoduje se vztahem. A takto lze snadno pojmut i jiná podobná vyjádření.</p> <p><i>K námitkám</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Reprezentace na způsob stopy se bere podle toho, co se přivlastňuje. Tímto způsobem lze dojít od tvorů k Trojici božských Osob, jak bylo řečeno. 2. Tvor je věcí ve vlastním smyslu subsistující, ve které lze nalézt zmíněné tři věci. Není ale nutné, aby se tyto tři věci nacházely ve všem, co tvorů náleží. Ona stopa se s ohledem na ně připisuje subsistující věci. 3. Příčinou a důvodem stvoření jsou jistým způsobem také vycházení Osob, jak bylo již řečeno.
--	--

Otázka: V jakém smyslu se říká, že Bůh na počátku stvořil nebe a zemi?

STh I, 46, 3

<p>Videtur quod creatio rerum non fuit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore, per creationem enim rerum substantia in esse producta est; tempus autem non mensurat substantiam rerum, et praecipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.</p> <p>I^a q. 46 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus probat quod omne quod fit, fiebat, et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum</p>	<p>Článek třetí</p> <p>Zda se stvoření věcí odehrálo na počátku času</p> <p>Zdá se, že stvoření věcí nebylo na počátku času.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. To, co není v čase, není v žádném časovém okamžiku. Stvoření věcí však nebylo v čase, protože substance věcí byla uvedena do bytí stvořením a čas není měřítkem substance věcí,²⁰ zvláště pak není měřítkem substancí netělesných. Stvoření tedy nebylo na počátku času. 2. Filosof dokazuje, že vše, co se stává, se i stávalo, a tak každé stávání se má své „dříve“ i „později“. Na počátku času však není žádné „dříve“ ani „později“, neboť počátek času je nedělitelný. A protože stvořit
---	---

²⁰ Aby mohla substance jako taková existovat, nepotřebuje k tomu nutně předcházející čas.

<p>creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatae in principio temporis.</p> <p>I^a q. 46 a. 3 arg. 3 Praeterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed non potest creari in principio temporis, cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.</p> <p>I^a q. 46 a. 3 s. c. Sed contra est quod Gen. I dicitur, <i>in principio creavit Deus caelum et terram</i>.</p> <p>I^a q. 46 a. 3 co. Respondeo dicendum quod illud verbum Genes. I, <i>in principio creavit Deus caelum et terram</i>, tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, idest in filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur filio, propter sapientiam, ut sicut dicitur, omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in filio; secundum illud apostoli ad Coloss. I, in ipso, scilicet filio, condita sunt universa. Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio creavit Deus caelum et terram, idest ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum Empyreum, materia corporalis (quae nomine terrae intelligitur), tempus, et natura angelica.</p> <p>I^a q. 46 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis sit creationis mensura sed quia simul cum tempore caelum et terra creata sunt.</p> <p>I^a q. 46 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verbum illud philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, ut supra dictum est. Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.</p> <p>I^a q. 46 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi nunc. Unde non potest fieri nisi secundum aliquod nunc, non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.</p>	<p>znamená způsobit, aby něco nastalo, zdá se, že stvoření nebylo na počátku času.²¹</p> <p>3. Stvořený je i samotný čas. Nemohl být však stvořen na počátku času, protože čas je dělitelný a počátek času nedělitelný. Stvoření věcí tedy nebylo na počátku času.</p> <p><i>Na druhé straně</i> V knize <i>Genesis</i> se říká: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“</p> <p><i>Odpovídám</i> Slova knihy <i>Genesis</i> „na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ se dají vyložit třemi způsoby, které odpovídají vyvrácení tří omylů. Někteří tvrdili, že svět existoval vždycky a že čas nemá počátek. K vyvrácení tohoto tvrzení se slova „na počátku“ vykládají jako „na počátku času“. Další zase tvrdili, že jsou dva principy neboli počátky stvoření, jeden dobrý a jeden zlý. K vyvrácení tohoto tvrzení se slova „na počátku“ vykládají jako „v Synu“. Tak jako se účinný princip neboli počátek přivlastňuje Otci kvůli jeho moci, tak se vzorový princip neboli počátek přivlastňuje Synu kvůli moudrosti. Když se říká: „všechno jsi moudře učinil“, tak se rozumí, že Bůh učinil vše na počátku, to jest v Synu, podle výroku Apoštola z listu Kolosanům: „v něm“, to jest v Synu, „bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi“, Jiní pak tvrdili, že tělesná jsoucna byla Bohem stvořena prostřednictvím duchovních tvorů. K vyvrácení tohoto tvrzení se slova „na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ vykládají jako „dříve než všechno ostatní“. Čtyři věci tedy byly stvořeny zároveň: nebeská sféra, tělesná materie (které se říká „země“), čas a andělská přirozenost.</p> <p><i>K námitkám</i></p> <p>1. „Na počátku času byly věci stvořeny“ se neříká proto, že by počátek času byl měřítkem stvoření, ale protože nebe a země byly stvořeny zároveň s časem.</p> <p>2. Onen výrok Filosofofa se týká „stávání se“, které se děje prostřednictvím pohybu nebo které je završením pohybu. V jakémkoli pohybu je totiž „dříve“ a „později“ před jakýmkoli momentem daného pohybu, tj. když je něco v pohybu a nastává to, bere se s tím i to, co je „dříve“ a „později“, protože co je na počátku nebo na konci pohybu, to v pohybu není. Stvoření však není ani pohyb ani završení pohybu, jak bylo řečeno výše. Věci jsou tedy tvořeny tak, že nebyly tvořeny „dříve“.</p> <p>3. To, co se stává, stává se tím, čím to je. Z času však existuje pouze „nyní“. Čas tedy může nastat pouze jako nějaké „nyní“, ne proto, že by v tomto prvním „nyní“ byl čas, ale protože tímto prvním „nyní“ čas začíná.</p>
---	---

²¹ *Stávání se* je dynamický procesuální termín vyjadřující pohyb. Každý pohyb má nějaké „dříve“ a nějaké „později“. Námitka upozorňuje, že na počátku času není možné žádné „dříve“, a tedy ani *stávání se*.

<p>Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex praemissis patet. Ergo non producit nisi unum effectum.</p> <p>I^a q. 47 a. 1 arg. 2 Praeterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est. Ergo, cum Deus sit unus, effectus eius est unus tantum, et non distinctus.</p> <p>I^a q. 47 a. 1 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturae est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi unus.</p> <p>I^a q. 47 a. 1 s. c. Sed contra est quod dicitur Gen. I, quod <i>Deus distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis</i>. Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.</p> <p>I^a q. 47 a. 1 co. Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae. Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiore causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata. Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; in quantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli, quod movet; in quantum vero intelligit se</p>	<p>Článek první</p> <p>Zda jsou mnohost věcí a rozdíly mezi věcmi dány Bohem</p> <p>Zdá se, že mnohost věcí a rozdíly mezi nimi nejsou od Boha.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Jednomu je vždycky přirozené činit jedno. Bůh je však nejvyšším způsobem jeden, jak plyne z dříve řečeného. Působí proto pouze jeden účinek. 2. Zobrazení se vždy podobá svému vzoru. Bůh je však vzorovou příčinou svého účinku, jak bylo řečeno výše. Proto když je Bůh jeden, je i jeho účinek pouze jeden a nerozlišený. 3. To, co spěje k cíli, je tomuto cíli přiměřené. Cíl stvoření je však jeden, tj. božské dobro, jak bylo dokázáno výše. Účinek Boží je tedy pouze jeden. <p><i>Na druhé straně</i></p> <p>V knize <i>Genesis</i> se však říká, že „Bůh oddělil světlo od temnot“ a „rozdělil vody od vod“. Rozdíly mezi věcmi a mnohost věcí tedy pochází od Boha.</p> <p><i>Odpovídám</i></p> <p>Za příčinu rozdílů mezi věcmi byly označovány různé věci. Jedni říkali, že je to materie, buď samotná nebo společně s nějakým činitelem. Samotné hmotě připisoval mnohost například Démokritos a všichni staří přírodní filosofové, kteří uznávali pouze materiální příčinu. Podle nich jsou rozdíly mezi věcmi dány náhodným pohybem materie. Hmotě a zároveň činiteli připisoval rozdíly mezi věcmi a mnohost věcí Anaxagoras, který tvrdil, že existuje Rozum, který rozlišuje a vyděluje to, co bylo již nerozlišeně a smíšeně přítomné v materii.²² To je však neudržitelné ze dvou důvodů: Za prvé bylo výše dokázáno, že i samotná materie je stvořena Bohem. Proto musí být rozdíl mezi věcmi, je-li dán materií, vysvětlen vyšší příčinou. Za druhé je materie kvůli formě, a ne naopak. Rozdíl mezi věcmi je však dán příslušnými formami. Rozdíl ve věcech tedy není dán materií, ale spíše naopak: stvořená materie je nevynešená, aby se mohla přizpůsobit různým formám. Jiní myslitelé připisovali rozdíly mezi věcmi druhotným činitelům. Avicenna například říkal, že Bůh poznáním sebe sama uvedl do bytí první inteligenci, ve které (protože tato inteligence není svým vlastním bytím) je nutně skladba potence a aktu, jak se ukáže níže. Tedy první inteligence, nakolik chápe první příčinu, působí druhou inteligenci. Nakolik se chápe z hlediska jsoucího v potenci, působí nebeské těleso, jímž hýbe, a nakolik se chápe z hlediska toho, co má v aktu,</p>
---	--

²² Podle Anaxagory existuje jakýmsi zárodečným způsobem všechno ve všem: *Zatímco vše ostatní obsahuje podíl na všem, Rozum je neomezený a nezávislý a není smíšen s žádnou věcí, nýbrž jest sám o sobě. Kdyby totiž nebyl o sobě, nýbrž by byl smíšen s něčím jiným, pak by, jsa smíšen s jedním, obsahoval část ze všech věcí, neboť ve všem je podíl na všem, jak jsem již řekl* (zlomek 12). Cit. dle HUSSEY, E., *Předsokratici*, překlad M. Pokorný, Praha: Petr Rezek 1997, s. 168.

secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile. Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, *dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris.*

I^a q. 47 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

I^a q. 47 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repraesentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quae est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia. Et ideo potest per multa repraesentari. Et tamen secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

I^a q. 47 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum, sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

působí duši nebes. To je však neudržitelné ze dvou důvodů: Za prvé proto, jak bylo výše dokázáno, že stvořit přísluší pouze Bohu. Proto jsoucna, která nemohou být způsobena jinak než stvořením, jsou uváděna do bytí samotným Bohem, což je případ všech jsoucenců nepodléhajících vzniku ani porušení. Za druhé proto, že podle tohoto názoru by celek věcí nepocházel z úmyslu prvního činitele, ale ze spolupůsobení mnoha činných příčin. V takovém případě však mluvíme o náhodě. Dokonalost²³ světa, která spočívá v rozmanitosti věcí, by tedy byla věcí náhody, což je nemožné. Proto je třeba říci, že rozdíly mezi věcmi a jejich mnohost jsou dány úmyslem prvního činitele, kterým je Bůh. Uvedl totiž věci do bytí, aby sdílel tvorům svou dobrotu a aby jimi byla vyjadřována. A protože jeden tvor by ji dostatečně vyjádřit nemohl, učinil mnoho různých tvorů, aby to, co ve vyjadřování božské dobroty chybí jednomu, mohlo být vyjádřeno jiným. Dobro, které je v Bohu jednoduché a jediné, je totiž ve tvorech rozmanité a rozdělené. Celek stvoření má proto dokonalejší účast na božské dobrotě a dokonaleji ji vyjadřuje než jakýkoli jednotlivý tvor. A protože příčinou rozdílu mezi věcmi je božská moudrost, řekl Mojžíš, že věci byly rozlišeny Božím slovem, což je pojem jeho moudrosti. O tom se mluví v knize *Genesis*: „Budiž světlo.“ „A oddělil světlo od temnot“.

K námitkám

1. Činitel působící na základě své přirozenosti působí prostřednictvím své formy. Tu má každé jsoucno jednu, a proto působí pouze jediný účinek. Činitel působící vůlí (a takovým je Bůh, jak bylo výše ukázáno) působí prostřednictvím zamýšlené formy. A protože Boží jednotě a jednoduchosti není na překážku myslet mnohé, jak bylo ukázáno výše, plyne z toho, že ačkoli je Bůh jediný, může učinit mnohé věci.

2. Tato námitka se týká těch obrazů, které se dokonale podobají svému vzoru: těch může být mnoho pouze materiálně. Proto nestvořený obraz Boží, který je dokonalý, je pouze jediný. Žádný tvor však nevyjadřuje dokonale první vzor, kterým je božská esence. Proto může být božská esence vyjádřena mnoha obrazy. Jelikož se však jako o vzorech mluví o božských idejích, mnohosti věcí odpovídá mnohost idejí v božské mysli.

3. Ve spekulativní vědě je střední člen důkazu dokonale dokazujícího závěr pouze jediný, ale středních členů důkazů z pravděpodobnosti je mnoho. Podobně i u těch věcí, které směřují ke svému cíli: když je něco takřikajíc přiměřené cíli, stačí pouze toto jediné. Tvorové se však takto ke svému cíli, kterým je Bůh, nevztahují. Proto je třeba, aby bylo tvorů mnoho.

²³ Lat. *complementum*, tedy komplexnost, úplnost.

<p>Videtur quod inaequalitas rerum non sit a Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est maius altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia aequalia facere.</p> <p>I^a q. 47 a. 2 arg. 2 Praeterea, aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in V Metaphys. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia aequalia.</p> <p>I^a q. 47 a. 2 arg. 3 Praeterea, iustitiae est inaequalia inaequalibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi eius, qua esse rebus communicat, non praesupponatur aliqua inaequalitas rerum, videtur quod fecerit omnia aequalia.</p> <p>I^a q. 47 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIII, <i>quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, sol solem? A domini scientia separata sunt.</i></p> <p>I^a q. 47 a. 2 co. Respondeo dicendum quod Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo a principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas racionales tantum, et omnes aequales, in quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur racionales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines Angelorum, pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis, secundum diversitatem peccati, et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. I, <i>vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.</i> Et ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, <i>quid stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel salutis rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? Ac per hoc, si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus.</i> Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum</p>	<p>Článek druhý</p> <p>Zda nerovnost mezi věcmi pochází od Boha</p> <p>Zdá se, že nerovnost mezi věcmi nepochází od Boha.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Nejlepšimu přísluší působit to nejlepší. Mezi nejlepšími však nemůže být něco lepšího než jiné. Bohu, který je nejlepší, totiž přísluší učinit všechny věci rovnocenné. 2. Rovnost je účinkem jednoty, jak se říká v páté knize <i>Metafyziky</i>. Bůh je však jeden. Učinil tedy všechny věci rovnocenné. 3. Spravedlivé je dávat nestejně věcem nerovným. Bůh je však spravedlivý ve všech svých skutcích. A protože než svým působením uděluje věcem bytí, neexistuje žádná nerovnost, zdá se, že učinil všechny věci rovnocenné. <p><i>Na druhé straně</i></p> <p>V knize <i>Moudrosti</i> se praví: „Proč jeden den předčí druhý, když po celý rok přichází světlo od Slunce? To proto, že byly rozlišeny v mysli Páně“.</p> <p><i>Odpovídám</i></p> <p>Když chtěl Órigenés vyvrátit tvrzení, že rozdíl mezi věcmi jsou dány protikladnými principy dobra a zla, tvrdil, že na počátku bylo vše, co Bůh stvořil, rovnocenné. Říkal, že na počátku stvořil Bůh pouze rozumové tvory, kteří si byli všichni rovni. Jejich nerovnost vzešla až z jejich svobodného rozhodnutí, kdy někteří k Bohu více či méně přilnuli, kdežto jiní se od něj více či méně odvrátili. Ty rozumové tvory, kteří k Bohu svobodně přilnuli, učinil podle míry jejich zásluh anděly různých řádů. Ti pak, kteří se od Boha odvrátili, byli spojeni s různými těly podle míry jejich hříchu. Proto, říkal Órigenés, došlo ke stvoření, a proto existují i různá těla. Podle takového pojetí by však svět tělesných tvorů nebyl výsledkem dobroty Boží sdělované tvorům, ale trestem za hřích. To však protirečí knize <i>Genesis</i>, kde se říká: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré“. A jak říká Augustin v jedenácté knize <i>O Boží obci</i>, „co však lze říci nejapnějšího, nežli že tvůrce – Bůh stvořil jedině Slunce v jediném světě ne pro jeho lad a krásu nebo pro blaho hmotných věcí, ale že se to stalo spíše proto, že jedna duše zhřešila? A kdyby zhřešilo sto duší, měl by tento svět sto sluncí.“ Proto je třeba říci, že jako je Boží moudrost příčinou odlišnosti věcí, tak je také příčinou jejich nerovnosti. To platí z následujícího důvodu: Distinkce²⁴ mezi věcmi je dvojího druhu, totiž formální, kterou se odlišují druhy, a materiální, kterou se jsoucna odlišují pouze numericky. A protože je materie kvůli formě, je i materiální distinkce kvůli distinkci formální. Z toho plyne, že u neporušitelných věcí je v jednom druhu pouze jeden jedinec, protože druh je dostatečně</p>
--	--

²⁴ Tj. odlišnost. Pro překlad latinského *distinctio* používáme v případě definování nebo klasifikace distinkci kalk *distinkce* a ne české slovo *odlišnost*, aby chom respektovali vznikající úzus v české filosofické literatuře. Mluví se např. spíše o *reálné distinkci*, *formální distinkci* apod. než o *reálné odlišnosti*.

autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem, quia, ut dicitur in VIII Metaphys., formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

I^a q. 47 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum, tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. I, *vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de singulis, sed de omnibus simul dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*.

I^a q. 47 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod primum quod procedit ab unitate, est aequalitas; et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a patre, cui, secundum Augustinum, appropriatur unitas, processit filius, cui appropriatur aequalitas; et deinde creatura, cui competit inaequalitas. Sed tamen etiam a creaturis participatur quaedam aequalitas, scilicet proportionis.

I^a q. 47 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ratio illa est quae movit Origenem, sed non habet locum nisi in retributione praemiorum, quorum inaequalitas debetur inaequalibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiae; sed propter perfectionem totius. Ut patet etiam in operibus artis, non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset.

uchován v jediném jedinci. U jedinců vznikajících a zanikajících jsou ale pro zachování druhu potřebná v jednom druhu mnohá individua. Z toho plyne, že formální distinkce je významnější než materiální. Formální distinkce vždy vyžaduje nerovnost, jak se říká v osmé knize *Metafyziky*, formy věcí jsou jako čísla, u nichž se mění druh přidáním nebo odebráním jednotky. U přirozených věcí se druhy jeví jako stupňovitě uspořádané: směsi jsou dokonalejší než prvky, rostliny jsou dokonalejší než nerosty, živočichové jsou dokonalejší než rostliny a lidé jsou dokonalejší než ostatní živočichové. A v každé z těchto skupin je zase jeden druh dokonalejší než druhý. A protože je božská moudrost kvůli dokonalosti světa příčinou odlišností mezi věcmi, je příčinou i jejich nerovnosti. Svět by totiž nebyl dokonalý, kdyby v něm byl pouze jediný stupeň dobroty věcí.

K námitkám

1. Nejlepšimu činiteli přísluší působit ten naprosto nejlepší účinek. To však neznamená, že by byla jakákoliv část působeného celku naprosto nejlepší, ale že je nejlepší vzhledem k celku, jehož je částí. Živočich by nebyl tak dobrý, jak je, kdyby všechny jeho části měly stejnou hodnotu, jakou má jeho oko. A tak Bůh ustavil nejlepší svět z hlediska stvoření jako celek, tj. neudělal všechny tvory stejně nejlepší, ale některé lepší než jiné. Proto se v knize *Genesis* o jednotlivých tvorech říká: „Bůh viděl, že světlo je dobré“, a tak dále, kdežto o všech dohromady se říká: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré“.

2. Z jednoty vychází nejprve rovnost, a teprve poté mnohost. Proto od Otce, kterému se podle Augustina přivlastňuje jednota, vychází Syn, kterému se přivlastňuje rovnost, a poté teprve tvorstvo, kterému přísluší nerovnost. Tvorové přesto sdílejí jistou rovnost, totiž rovnost úměrnosti.

3. Tento argument přesvědčil Órigena, ale má smysl pouze v případě rozdělení odměn, jejichž nerovnost je dána nerovností zásluh. Při ustavení věcí však nerovnost částí není způsobena nějakou předcházející nerovností zásluh nebo nerovností materiálních dispozic, ale ohledem na dokonalost celku. Ukazuje se to i v dílech lidské zručnosti: střecha se od základů liší nikoli proto, že je z jiného materiálu, ale naopak – aby z různých částí vznikl dokonalý dům, hledá stavitel různý materiál, a kdyby mohl, vytvořil by ho.

Boží prozřetelnost a řízení

(fr. Štěpán Filip OP, Papežská univerzita svatého Tomáše Akvinského v Římě)

Přednáška bude mít dvě hlavní části. První část bude pojednávat o Boží prozřetelnosti *in sensu stricto*, jak je jí zasvěcena 22. otázka první části Teologické sumy, totiž o plánu, podle něhož Bůh vše řídí a jenž je Boží vlastností, Bohem samotným. Bude také stručně přihlédnuto k následujícím dvěma otázkám Sumy, tj. k 23. otázce o předurčení a k 24. otázce o knize života, které se zabývají zvláštním případem tohoto Božího plánu vzhledem k věčné spáse lidí.

Druhá část bude věnována Božimu řízení neboli Boží prozřetelnosti *in sensu lato*, jak je náplní 103.–105. otázky první části Sumy (nyní v nové edici a novém překladu Tomáše Machuly) – tomu, jak Bůh podle svého plánu vše řídí.

Bude zde zdůrazněna univerzálnost Boží prozřetelnosti v prvním i druhém smyslu, tedy jak je jí opravdu vše podřízeno. Nebude samozřejmě chybět řešení otázky toho, jak je tento všeobjímající plán a řízení Boží prozřetelnosti slučitelný s lidskou svobodou.

Text je natolik „kontroverzní“, že, myslím, vyvolá sám o sobě otázky. Proto nyní žádné otázky nepřipojuji.

Pars Prima – Část první

23. De praedestinatione Dei – O Božím předurčení

3. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum – Zda Bohu náleží zavržení některých lidí

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobatur quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. XI: <i>Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti</i> . Ergo Deus nullum hominem reprobatur.	Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh žádného člověka nezavrhuje. Neboť nikdo nezavrhuje toho, koho miluje. Ale Bůh miluje každého člověka, podle onoho Mdr 11,25: <i>Miluješ všechno, co je, a nemáš v nenávisti nic, co jsi učinil</i> . Tedy Bůh žádného člověka nezavrhuje.
2. Praeterea, si Deus aliquem hominem reprobatur, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reprobatorum. Hoc autem est falsum, dicitur enim Osee XIII: <i>Perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum</i> . Non ergo Deus aliquem reprobatur.	2. Mimo to, jestliže Bůh některého člověka zavrhuje, musí se zavržení tak mít k zavrženým, jako se má předurčení k předurčeným. Ale předurčení je příčinou spásy předurčených. Tedy zavržení je příčinou záhuby zavržených. Ale to je nesprávné: neboť se praví u Os 13,9: <i>Zkáza tvá, Izraeli, je z tebe; jen ze mne je tvá pomoc</i> . Tedy Bůh nikoho nezavrhuje.
3. Praeterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobatur, non potest vitare quin ipse pereat: dicitur enim Eccle. VII: <i>Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit</i> . Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobatur.	3. Mimo to se žádnému nemá přičítat to, čemu se nemůže vyhnout. Jestliže však Bůh někoho zavrhuje, nemůže se vyhnout tomu, aby nezahynul: neboť se praví u Kaz 7,14: <i>Pozoruj díla Boží, že nikdo nemůže napravit, kým on pohrdne</i> . Nelze tedy lidem přičítat, že hynou. To však není správné. Tedy Bůh nikoho nezavrhuje.
Sed contra est quod dicitur Malach. I: <i>Iacob dilexi, Esau autem odio habui</i> .	Avšak proti je, co se praví u Mal 1,2-3: <i>Jakuba jsem miloval, avšak Ezaua jsem měl v nenávisti</i> .
Respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobatur. Dictum enim est supra quod praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinantur, pertinet etiam ad divinam	Odpovídám: Musí se říci, že Bůh některé lidi zavrhuje. Bylo totiž výše řečeno, že předurčení je částí prozřetelnosti. K prozřetelnosti pak patří dopouštět nějaký nedostatek ve věcech, které jsou poddány prozřetelnosti, jak bylo výše řečeno. ²⁵ Proto, jsou-li lidé Boží prozřetelností zařizováni k věčnému životu, patří také k Boží prozřetelnosti,

²⁵ Srov. I, q. 22, a. 2, ad 2^{um}.

<p>providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare.</p> <p>Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est. Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.</p>	<p>aby dopouštěla, že někteří lidé tohoto cíle nedojdou. A to se nazývá zavržením.</p> <p>Tak tedy, jako je předurčení částí prozřetelnosti vzhledem k těm, kteří jsou Bohem zařizováni k věčné spáse, tak zavržení je částí prozřetelnosti vzhledem k těm, kteří tohoto cíle nedosáhnou. Proto zavržení neznačí jen předvedění, nýbrž něco přidává podle rozumu, jakož i prozřetelnost, jak bylo výše řečeno.²⁶ Jako totiž předurčení obsahuje vůli udělit milost a slávu, tak zavržení obsahuje vůli dopustit, aby někdo upadl do viny, a uvalit trest odsouzení za vinu.</p>
<p>Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.</p>	<p>K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh miluje všechny lidi a také všechny tvory, pokud všem chce nějaké dobro, ale nechce všem každé dobro. Pokud tedy některým lidem nechce toto dobro, kterým je věčný život, říká se, že je má v nenávisti, či zavrhuje.</p>
<p>Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a praedestinis, scilicet gloriae; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpa; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobat et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetae, scilicet: <i>Perditio tua, Israel, ex te.</i></p>	<p>K druhému se musí říci, že zavržení se má vzhledem k příčinnosti jinak než předurčení. Neboť předurčení je příčinou jak toho, co předurčení očekávají v budoucím životě, totiž slávy, tak i toho, co přijímají v přítomnosti, totiž milosti. Avšak zavržení není příčinou toho, co je v přítomnosti, totiž viny, nýbrž je příčinou opuštění od Boha. Je však příčinou toho, co se dává v budoucnosti, totiž věčného trestu. Ale vina pochází ze svobodné vůle toho, jenž je zavržen a zbaven milosti. A podle toho je pravdivé slovo prorokovo, totiž: <i>Zkáza tvá, Izraeli, z tebe.</i>²⁷</p>
<p>Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam: sicut supra dictum est quod praedestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobat a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.</p>	<p>K třetímu se musí říci, že Boží zavržení neodnímá nic z moci zavrženého. Proto, když se praví, že zavržený nemůže dosáhnout milosti, nemá se tomu rozumět podle nemožnosti absolutní, nýbrž podle nemožnosti podmíněné: jak bylo výše řečeno,²⁸ že je nutné, aby předurčený byl spasen nutností podmíněnou, která neodnímá svobodu vůle. Proto, ačkoli ten, kdo je zavržen od Boha, nemůže dosáhnout milosti, přece to, že upadne do tohoto nebo onoho hříchu, nastává ze svobody jeho vůle. Proto se mu to právem přičítá za vinu.</p>

²⁶ Srov. I, q. 22, a. 1, ad 3^{um}.

²⁷ Os 13,9.

²⁸ Srov. I, q. 19, a. 8, ad 1^{um}.

Je-li ve stvoření zlo, může být Stvořitel zároveň vševládny i dobrý?

(fr. Metoděj Němec OP, University of Fribourg)

Ve světle úvah o zlu ve světě se nabízí otázka: může být Bůh, jenž je chápán jako vševládny, skutečně nevinný? Odpověď mnohých uvažuje jistou autonomii (alespoň) části stvoření, jiní hovoří o ustupování Boha, aby byl dán prostor stvoření (J. Moltmann), nebo o nemožnosti koexistence tří atributů: Boží všemohoucnosti, dobroty a srozumitelnosti (H. Jonas).

Svatý Tomáš naopak ukazuje, proč se Boží prozřetelnost a vláda vztahuje na veškeré stvoření. Univerzálnost Boží vlády dle věčného plánu ovšem neznamená, že se vše ve stvoření uskutečňuje nutně. Bůh a jeho působení je jiného řádu než stvořené příčiny a rozhoduje nejen, zda něco vzejde, ale také zda to vzejde jako nutné či nahodilé, a to podle vlastních stvořených příčin (nutných či nikoliv). Podobně zlo ve světě neznamená nedostatek Boží dobroty či moudrosti. Bůh není autorem hříchu, nicméně tvoří svět, ve kterém hřích dopustil. Nebylo by tomu tak, kdyby z něj neuměl vytěžit nová a velká dobra.

Texty: pokud málo času tak jen *STh I*, q. 49, a. 1, s. c. + co.; *STh I*, q. 49, a. 2.

STh I, q. 49, a. 1, s. c. + co

<p>Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Iulianum, <i>non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono.</i></p> <p>Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliquo modo causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinet ad rationem boni, sed et materia, in quantum est potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, iam ex praemissis patet, ostensum est enim quod bonum est subiectum mali.</p> <p>Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem.</p> <p>Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio</p>	<p><i>Na druhé straně</i></p> <p>Augustin říká ve spisu <i>Proti Juliánovi</i>, že „zlo nemůže povstat z ničeho jiného než z dobra“.</p> <p><i>Odpovídám</i></p> <p>Každé zlo má nějakým způsobem příčinu. Zlo je totiž nepřítomností dobra, které je přirozené a náležité. Avšak když něčemu schází to, co mu přirozeně náleží, může to být pouze díky nějaké příčině, která odchyluje věc od jejích přirozených dispozic. Tak jako něco těžkého stoupá vzhůru pouze působením nějaké síly, tak nějaký činitel přestává působit pouze kvůli nějaké překážce. Příčinou však nemůže být nic jiného než dobro, protože příčina musí být jsoucno, a každé jsoucno jako takové je dobré. Když uvážíme druhy příčin, pak činitel, forma a cíl přinášejí nějakou dokonalost, která patří k pojmu dobra, a také materie, nakolik je potencií vůči dobru, má povahu dobra. Z toho, co již bylo řečeno, plyne, že dobro je příčinou zla prostřednictvím materiální příčiny. Bylo totiž ukázáno, že subjektem zla je dobro.</p> <p>Formální příčinu však zlo nemá. Je spíše privací formy. Podobně nemá ani účelovou příčinu – spíše je privací nasměrování k příslušnému cíli; charakter dobra nemá totiž pouze cíl, ale také to, co vede k dosažení cíle.</p> <p>Co se týče příčiny jakožto činitele, má zlo takovou příčinu nikoli <i>per se</i>, ale pouze <i>per accidens</i>. K pochopení toho je třeba vědět, že zlo je způsobeno jinak v činnosti a jinak v účinku. V případě činnosti je zlo způsobeno nedostatkem nějakého principu činnosti, tj. hlavního činitele nebo jeho nástroje. Např. nedostatek v pohybu živočicha může být způsoben slabostí hybné síly, jako je tomu u dětí, nebo nedostatečností nástroje, jako je tomu u chromých. Zlo přítomné v nějaké věci (které ale</p>
--	---

<p>effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, unde malum et corruptio aeris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.</p>	<p>není ve vlastním účinku činitele) je někdy způsobeno silou činitele, jindy z nedostatku v činiteli nebo v materii. Silou neboli dokonalostí činitele tehdy, když z formy zamýšlené činitelem nutně plyne privace jiné formy, např. z formy ohně plyne privace formy vzduchu nebo vody. Proto čím je oheň dokonalejší svou silou, tím dokonaleji vtiskuje svou formu a tím dokonaleji také ruší svůj protiklad. Špatnost a ničení vzduchu a vody tedy pochází z dokonalosti ohně. To se však děje <i>per accidens</i>, neboť oheň nezamýšlí způsobit privaci formy vody, ale tím, že působí svou vlastní formu, působí <i>per accidens</i> i na vodu a vzduch. Jestliže je však nedostatek ve vlastním účinku ohně, jako když například přestává hřát, je to buď nedostatkem činnosti, která vede k nedostatku nějakého principu, jak bylo řečeno výše, nebo je to neschopností materie přijmout činnost působícího ohně. Avšak nedostatečnost je vzhledem k dobru, kterému přísluší jednat <i>per se</i>, něčím akcidentálním. Je proto pravda, že zlo má příčinu pouze <i>per accidens</i>. Tímto způsobem je pak dobro příčinou zla.</p>
---	---

<p>Articulus 2</p> <p>I^a q. 49 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isai. XLV, <i>ego dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum</i>. Et Amos III, <i>si erit malum in civitate, quod dominus non fecerit</i>. I^a q. 49 a. 2 arg. 2 Praeterea, effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.</p> <p>I^a q. 49 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut dicitur in II Physic., idem est causa salutis navis, et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.</p> <p>I^a q. 49 a. 2 s. c. Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod <i>Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse</i>.</p> <p>I^a q. 49 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in</p>	<p>Článek druhý</p> <p>Zdá se, že nejvyšší dobro, to jest Bůh, je příčinou zla.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Izaiáš praví: „Já jsem Pán a jiného Boha není. Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo.“ A Ámos říká: „Stane-li se v městě něco zlého, zda nejedná Pán?“ 2. Účinek druhotné příčiny se převádí na příčinu první. Dobro je však příčinou zla, a když je Bůh příčinou veškerého dobra, jak bylo výše ukázáno, pak musí veškeré zlo pocházet od Boha. 3. Ve třetí knize <i>Fyziky</i> se praví, že pro loď je stejná příčina spásy i nebezpečí. Bůh je však příčinou spásy všech věcí. Je tedy i příčinou veškerého nebezpečí a zla. <p><i>Na druhé straně</i> Augustin v knize <i>Osmdesáti tří otázek</i> praví, že Bůh „není původcem zla, protože není příčinou tíhnutí k nebytí“.</p> <p><i>Odpovídám</i> Jak plyne z již řečeného, zlo, které spočívá v nedostatku činnosti, je vždy způsobeno nedostatkem na straně činitele. U Boha však není žádný nedostatek, ale naopak nejvyšší dokonalost, jak bylo ukázáno výše. Proto zlo, které spočívá v nedostatku činnosti nebo je způsobeno nedostatkem na straně činitele, se nemůže převádět na Boha jakožto na příčinu. Avšak zlo, které spočívá v porušení</p>
---	---

<p>naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim quod aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur I Reg. II, <i>dominus mortificat et vivificat</i>. Sed quod dicitur Sap. I, quod <i>Deus mortem non fecit</i>, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.</p> <p>[30534] I^a q. 49 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de malo poenae, non autem de malo culpae.</p> <p>[30535] I^a q. 49 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.</p> <p>[30536] I^a q. 49 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod submersio navis attribuitur nautae ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.</p>	<p>nějakých věcí, se na Boha jakožto na příčinu převádí. To platí jak u věcí přirozených, tak i u volných záležitostí. Bylo řečeno, že nějaký činitel, nakolik svou silou působí nějakou formu, jíž následuje zánik a nedostatek, působí onen zánik a nedostatek svou silou. Je zjevné, že forma, kterou Bůh ve stvořených věcech zamýšlí v první řadě, je dobro vesmírného řádu. Toto dobro vesmírného řádu však vyžaduje, jak bylo výše uvedeno, aby něco mohlo selhat a aby to někdy selhalo. A tak Bůh působící dobro vesmírného řádu zapříčiňuje v důsledku a jaksí mimochodem i zánik věcí, jak se říká podle první knihy <i>Královské</i>: „Pán usmrcuje i oživuje.“ Ale v knize <i>Moudrosti</i> se praví, že „Bůh nepůsobí smrt“, čímž se myslí, že ji nepůsobí jako „o sobě“ zamýšlenou. K řádu vesmíru také patří řád spravedlnosti, který si žádá, aby byli viníci trestáni. Bůh je tedy z výše uvedených důvodů původcem zla trestu, ale nikoli původcem zla viny.</p> <p><i>K námitkám</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Tyto autority mluví o zlu trestu, ale nikoli o zlu viny. 2. Účinek defektní druhotné příčiny se převádí na první příčinu, která defektní není, pouze z hlediska jsoucnosti a dokonalosti, avšak ne z hlediska onoho defektu čili nedostatku. Například veškerý pohyb při kulhání je způsoben hybnou silou, ale veškerá pokřivenost tohoto pohybu nepochází z hybné síly, ale z pokřivení kosti. A podobně cokoli je ve špatné činnosti jsoucností a činností, to se převádí na Boha jako na příčinu, kdežto co je tam defektního, to není způsobeno Bohem, ale nedostatkem druhotné příčiny. 3. Potopení lodi se připisuje námořníkovi jako příčině, neboť nedělá to, co je třeba k záchraně lodi. Bůh však neustává v činnosti, která je nezbytná ke spáse. Nejedná se tedy o podobný případ.
--	--

body k diskusi: Hans Jonas mluví o nemožnosti koexistence tří atributů: Boží všemohoucnosti, dobroty a srozumitelnosti; je možné je skloubit, či je třeba některý „obětovat“? Má smysl modlitba v případě epidemie (viz slova jednoho autora „koronavirus nedomodlíte“), válka a podobně, je – li ve hře množství stvořených příčin, často i svobodných? Jak skloubit modlitbu (jíž se obracíme k vševládné a transcendentní příčině) a přirozené postupy, kterými můžeme na stvoření, dle svých možností, přímo působit? V případě těžkých i tragických situací, lze si položit otázku: „Co nám tím Bůh chce říci“? Může být takové zlo pozváním k obrácení, k trpělivému nesení trestu, nebo třeba k účasti na Kristově vykupitelském díle? Co odpovědět na tezi jisté osobnosti, že kdyby ve světě nebylo žádné zlo, pak by svět byl Bohem?

Respekt ke stvoření jako přijetí Boží vůle

(prof. Tomáš Machula, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích)

Otázka hledání Boží vůle pro náš život bývá spojována hlavně s tématem životního povolání. Méně často je kladena i v jiných kontextech, většinou však v případě závažných situací, kdy je na místě nějaké důležité rozhodnutí. Obvykle je chápána jako pomoc Boží pro nasměrování našeho rozhodování z možností, které jsou všechny v zásadě možné a mravně přípustné. Člověk má proto tendenci hledání Boží vůle chápat výrazně voluntaristicky – „jak svrchovaný Bůh chce“ – a mimořádně – „ať nám dá Bůh nějak vědět, kterou cestou se dát.“ Pokud se takový důraz přežene, hrozí nebezpečí ryze voluntaristického chápání Boha bez prvků racionalismu. Rozhodování vůle totiž vychází z rozumového poznání. Jakkoli nemůžeme veškeré důvody Božích rozhodnutí lidsky pochopit, určitá míra porozumění je nejen možná, ale i zásadní. Hledání Boží vůle má tedy také rozměr racionalistický a přirozený. Týká se témat jako jsou přirozené náklonnosti, ze kterých vychází přirozený zákon, synderesis nebo poznání skrze přirozenou spřízněnost.

Budeme postupovat v následujících krocích:

1. racionalismus a voluntarismus
2. Boží rozum a Boží vůle
3. Boží racionalita ve stvoření
4. Všeobecná Boží vůle daná stvořením
5. Poznání stvoření jako východisko pro naše jednání

Texty (na Letní škole budou dodány vytištěné)

1. STh I, 14–15; I, 19; I, 44, 4; I-II, 1-2; I-II, 93–94
2. SCG I, 78
3. CT I, 28–34

Vztah mezi Božím obrazem a blažeností

(fr. Irenej Šiklar OP, University of Fribourg)

Bůh je příčina, stvoření je efekt. Každý efekt nese v sobě nějakou podobnost vůči své příčině. Cílem prezentace je připomenout tuto skutečnost, totiž že aktem stvoření Bůh vytváří svůj obraz, který má potenciál se rozvíjet a jaksi dotvářet až do dokonalé podoby. Cílem je poskytnout určité základní pojmy Tomášovy nauky a také ukázat, jak jsou duchovní život, antropologie a teologie propojené obory. Každý z nich má ze svého pohledu co říct o stvoření. Každý má co říct o obrazu Božím. A jistě ne náhodou je právě obraz Boží ve stvoření jedním z jednotlivých témat nejen Summy Theologie.

Následující texty osvětlují pojmy obraz (imago), podoba (similitudo) a stopa (vestigium)

Debata se může vést s cílem hlouběji pochopit význam a rozdíly, ale hlavně kolem dynamiky, totiž pohybu k cíli, který se skrývá za termínem „k obrazu“ (ad imaginem)

<p>I^a q. 35 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandum in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago.</p>	<p>3. Obraz něčeho se v něčem nalézá dvěma způsoby. Jedním způsobem je ve věci, která má tutéž specifickou přirozenost, jako se obraz krále nalézá v jeho synu. Jiným způsobem je ve věci jiné přirozenosti, jako se obraz krále nachází na minci. Prvním způsobem je Syn obrazem Otce, druhým způsobem se člověk nazývá obrazem Boha. A proto, aby se vyjádřila nedokonalost Božího obrazu v člověku, o člověku se neříká, že je obraz, ale „k obrazu“, čímž je vyjádřen určitý pohyb tíhnutí k dokonalosti. Ale o Božím Synu nelze říci, že je „k obrazu“, protože je dokonalý obraz Otce.</p>
<p>I^a q. 93 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura 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. Unde super illud Psalmi IV, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.</p>	<p>Protože o člověku říkáme, že je [stvořen] k obrazu Božímu, kvůli jeho intelektové přirozenosti, je k obrazu Božímu především v tom, v čem může Boha intelektová přirozenost nejvíce napodobit. Intelektová přirozenost však napodobuje Boha nejvíce v tom, že Bůh chápe a miluje sám sebe. Obraz Boží lze proto v člověku vidět třemi způsoby: za první, nakolik má člověk přirozenou schopnost chápat a milovat Boha, což patří k samotné povaze mysli, která je všem lidem společná; za druhé, nakolik člověk poznává a miluje Boha aktuálně nebo habituálně, ovšem nedokonale, což znamená, že je obrazem díky milosti; za třetí, nakolik člověk Boha aktuálně poznává a miluje dokonalým způsobem, což znamená, že je obrazem Božím co do spodobení ve slávě. Proto u Žl 4, 7: „nad námi ať vzejde jas tvé tváře, Pane,“ rozlišuje Glosa trojí typ obrazu: stvoření, znovustvoření a spodobení. První obraz se nachází ve všech lidech, druhý pouze ve spravedlivých a třetí pouze v blažených.</p>

I^a q. 93 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciem similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus. Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

Zatímco jakási podoba Boží se nachází ve všech tvorech, pouze v rozumových tvorech má tato podoba povahu obrazu, jak bylo uvedeno výše, u ostatních pak podobu stopy. To, čím rozumový tvor převyšuje jiné tvory, je však intelekt neboli mysl. Plyne tedy, že i v samotném rozumovém tvorů se obraz Boží nachází pouze v mysli. V jiných částech, pokud je daný rozumový tvor má, se nachází podoba na způsob stopy, podobně jako v ostatních věcech, kterým se dané části podobají.

Důvod této skutečnosti lze jasně spatřit tehdy, když se podíváme na způsob, jakým [svůj vzor] znázorňuje stopa, a jakým ho znázorňuje obraz. Jak bylo již řečeno, obraz znázorňuje podobu druhu. Stopa však ukazuje na účinek, který znázorňuje svou příčinu, ale neukazuje podobu druhu. Stopami nazýváme otisky, které zůstanou po pohybu zvířat, podobně nazýváme popel stopou ohně nebo zničenou zemi stopou nepřátelského vojska.

Onen rozdíl mezi rozumovými a ostatními tvory lze tedy chápat na základě toho, nakolik znázorňují podobu božské přirozenosti a nakolik znázorňují podobu nestvořené Trojice. S ohledem na podobu božské přirozenosti rozumoví tvorové jaksi znázorňují druh, nakolik napodobují Boha nejenom v tom, že existuje a žije, ale i v tom, že myslí, jak bylo uvedeno výše. Jiní tvorové nemyslí, ale uvažujeme-li nad jejich uspořádáním, je v nich patrná jakási stopa intelektu jejich Původce.

A podobně, jako se v nestvořené Trojici rozlišuje vycházení Slova od Vyslovujícího a Lásky od obou, jak bylo již řečeno, lze v rozumovém tvorů, v němž se nachází vycházení slova podle intelektu a vycházení lásky podle vůle, mluvit o obrazu nestvořené Trojice na způsob jakéhosi znázornění druhu. U jiných tvorů však není ani původce slova, ani slovo, ani láska, ale ukazuje se v nich jakási stopa toho, že se tyto věci nacházejí v příčině, která je jejich původcem. Vždyť právě to, že má tvor nějak uzpůsobenou a konečnou substanci, ukazuje, že má nějakého původce. Jeho druh ukazuje na slovo činitele, jako ukazuje forma domu na plán stavitele. Řád zase ukazuje lásku původce, která zaměřuje účinek k dobru, jako ukazuje užívání stavby vůli stavitele.

V člověku se tedy nachází co do mysli Boží podoba na způsob obrazu, zatímco v jeho jiných částech na způsob stopy.