

Martyna Koszkało
Gdańsk

Rozważania Franciszka Suáreza nad zakresem działania mocy absolutnej Boga w odniesieniu do prawa naturalnego

Przedmiotem artykułu jest analiza fragmentu tekstu Franciszka Suáreza z jego niezwykle obszernego dzieła, które poświęcił filozofii prawa: *De legibus ac Deo legislatore* (ks. I-X, 1612)¹. Przedstawione zostaną poglądy Doktora Eximiusa z ks. II *De lege aeterna, naturali, et jure gentium*, z rozdziału XV zatytułowanego *Utrum Deus dispensare possit in lege naturali etiam de absoluta potestate* – „Czy Bóg jest w stanie udzielić dyspensy od prawa naturalnego poprzez swoją moc absolutną?”.

Źródłem terminu *absoluta potestas*, którego używa w piśmie Suárez, należy szukać w filozofii i teologii średniowiecznej, rozróżniającej *potentia Dei absoluta* i *potentia Dei ordinata*. Kategorie te pojawiły się w celu odróżnienia tych działań Boga, które może wykonać od tych, które chce wykonać. Historycy filozofii wskazują, że najwcześniejsze użycie tych kategorii pojawia się na przełomie XII/XIII w., choć mają one swe źródła w pismach św. Augustyna². W anonimowym komentarzu do *Listów św. Pawła* powstałym około 1200 r., autor rozważa moc Boga wziętą *absolute* – czyli niezależną od Jego aktu wyboru i moc Boga, która objawia się w tym, co Bóg wybiera. Dalszy rozwój pojęcia wiąże się z postacią Hilarego z Poitiers – wydaje się, że w jego dziełach po raz pierwszy zostaje użyta dystynkcja *potentia absoluta/potentia conditionalis*, która z czasem przyjmie stan-

¹ Korzystam z wydania F. Suárez, *Opera omnia*, ed. nova, Parisiis 1861, tomus V, ks. II, *De lege aeterna, naturali, et jure gentium*, rozdz. XV, n. 1-30, s. 144-158. Przy cytowaniu podaję skrót *De lege*, XV, numer w kolumnie, strona wydania. W cytatach zachowuję oryginalną pisownię tego wydania.

² Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, XX 27, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996; *Państwo Boże* (V, X), przeł. W. Kubicki, Kęty 1998; *De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra pelagium*, l. I, 7 PL 44, 250-1.

dardową postać *potentia absoluta/potentia ordinata*³. Rozróznięto w ten sposób moc Boga szeroko pojętą – wyrażającą spektrum wszystkich możliwości Bożego działania oraz moc Boga, którą wyraża faktycznie ustanowiony przez Boga porządek. Kategorie tych mniej lub bardziej chętnie używają późniejsi scholastycy.

Myśl średniowieczna zajęła się problemem granic możliwości Bożego działania, czyli granic Jego mocy absolutnej. Myśliciele średniowieczni uznawali, że Bóg nie może czynić tego, co zawierałoby sprzeczność. Problem wszechmocy Bożej był rozważany w różnych kontekstach: czy Bóg może uczynić tylko to, co chce, czy Bóg mógłby stworzyć rzeczy lepszymi, niż one są, czy Bóg może zgrzeszyć, stworzyć innego Boga, zmienić przeszłość, itd. Między innymi rozważano również zagadnienie: czy Bóg mógłby zmienić zaistniały porządek moralny czyli porządek wyrażający się w przykazaniach? Zagadnienie to pojawia się w myśli wielu scholastyków: Tomasza z Akwinu, Bonawentury, Jana Dunsza Szkota, Ockhama, Andreasa z Novocastro, Bassolisa, Kajetana, do których m.in. nawiązuje w swym tekście Suárez. On sam podejmuje się rozważań na temat możliwości udzielania przez Boga dyspensy od przykazań Dekalogu, inaczej mówiąc od prawa naturalnego, ale rozważa przy tym problem, czy Bóg może znieść lub zmienić prawo naturalne. Termin „dyspensa” nie funkcjonuje w jego tekście w sensie ścisłym, jako „zwolnienie od prawa, które nadal obowiązuje”, ale rozumie go szerzej, na przykład zamiennie z terminem „unieważnienie prawa”.

Na początku Suárez stwierdza, że istnieje racja postawienia pytania „czy Bóg swoją mocą absolutną jest w stanie udzielić dyspensy od prawa naturalnego”, gdyż każdy prawodawca może udzielić dyspensy od prawa, którego jest dawcą. Tak jak w ludzkim prawie, prawodawca jeśli wydaje bez powodu dyspensę, to jest ona ważna, tak samo, a nawet w większym stopniu, ta reguła stosuje się do Boga. Z tego powodu zatem, że Bóg sam jest autorem prawa naturalnego, można sensownie pytać o to, czy może udzielić od niego dyspensy. Suárez powołuje się na kilka biblijnych przykładów, które można potraktować jako ilustrację potwierdzającą możliwość odwołania przez Boga niektórych przykazań: Bóg udziela Abrahamowi dyspensy od V przykazania Dekalogu – ofiara Izaaka (Rdz. 22), od VI przykazania – nakaz dany Ozeaszowi przyjęcia żony, która była nierządnicą (Oz. 1), od VII przykazania – złupienie Egipcjan za zgodą Boga (Wj. 12, 36)⁴.

Przystępując do rozwiązania zagadnienia, Suárez proponuje odróżnić trzy klasy przykazań naturalnych:

I/ zasady najbardziej ogólne, na przykład „zła należy unikać, dobro należy czynić”⁵;

³ G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993, s. 72.

⁴ *De lege*, XV, n. 1, s. 144.

⁵ „Quaedam sunt universalissima principia, ut, malum faciendum non est, et bonum est prosequendum” – *De lege*, XV, n. 2, s. 144. Suárez odwołuje się tu do klasycznego sformułowania podstawowej normy moralnej odczytywanej w synderzie. Por. „Każdy bowiem działający działa dla celu, który ma znamiona dobra. Dlatego

II. bezpośrednie konsekwencje tych zasad, w sposób ścisły wewnętrznie z nimi zjednoczone, według Suáreza w tej klasie mieszczą się przykazania Dekalogu⁶;

III. zasady, które są w dużym stopniu oddalone zarówno od pierwszych zasad naturalnych, jak i przykazań Dekalogu⁷.

Według Suáreza należy odnieść się do każdego z wymienionych typów przykazań, aby odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie.

Możliwość udzielenia dyspensy od pierwszych zasad moralnych

Doktor Eximius stwierdza, że nie ma kontrowersji wśród teologów i filozofów co do pierwszego typu zasad, gdyż wszyscy się zgadzają, iż nie może istnieć żadna dyspensa od pierwszej klasy norm, ze względu na to, że człowiek jest podmiotem moralnym działającym w sposób wolny⁸. Suárezjańska teza o obowiązywalności i konieczności takich norm ma podstawę w istocie samego aktu moralnego. Według Suáreza bowiem

[...] gdyby Bóg tak zarządził, że człowiek byłby pozbawiony możliwości jakiegokolwiek moralnego działania, przez utrudnianie mu używania w sposób wolny rozumu i woli, to uwalniałby człowieka od jakichkolwiek zobowiązań wobec prawa naturalnego, ponieważ on nie byłby w stanie działać moralnie w sposób dobry, bądź zły.⁹

Pierwsza zasada jest zatem zasadą, której obowiązywalność jest warunkiem możliwości dokonania aktu, który miałby być aktem moralnym. Skoro zatem człowiek posiada rozum i wolę, i może działać jako podmiot moralny, to podlega podstawowym pryncypiom takiego działania. Pozbawienie go możliwości podlegania tej zasadzie, a co się z tym wiąże używania władz duchowych, nie byłoby dyspensą, ale unieważniałoby podmiotowość sprawcy. Nie byłibyśmy wówczas w ogóle zdolni do podlegania obowiązkom, konkluduje Suárez, tak jak dzieci nie są we właściwym sensie zobowiązane do wypełnienia prawa naturalnego¹⁰.

Ponadto Suárez wydaje się przyjmować, że możliwość udzielenia jakiegokolwiek dyspensy zakłada konieczność przyjęcia pierwszych zasad moralnych, od których dyspensy nie można udzielać: jest konieczne, pisze, aby owe zasady

pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra; brzmi ona: Dobrem jest to, czego wszystko pożąda [i ku czemu dąży]. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury” (Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I-II, q. 94, a. 2, t. 13, „Prawo”, przeł. o. P. Belch O.P., Londyn 1985).

⁶ *De lege*, XV, n. 2, s. 144.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ „Nam si Deus faciat ut homo careat omni operatione morali, liberum usum rationis et voluntatis impediendo, excusaretur homo ab omni lege naturali, quia nec bene nec male moraliter operari posset” – *ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

(pierwsze) były regułami słusznego działania. Jeśli dyspensa naprawdę czyni dozwolonym jakieś działanie, konieczne jest, aby rozum mógł osądzić, że to wspomniane działanie jest tu i teraz dozwolone, a więc dyspensa w konsekwencji nie może stosować się do zasady pierwszej – „dobro należy czynić”¹¹. Zanegowanie pierwszych zasad równałoby się zatem odrzuceniu możliwości jakiegokolwiek mówienia o dyspensie, gdyż rozum nie miałby żadnego punktu odniesienia i rozsądzenia, dlaczego np. słusne jest działanie, które normalnie podlegałoby zakazowi w prawie, a w danej sytuacji zostaliśmy od niego zdyspensowani. Suárez wydaje się przyjmować, że pierwsza zasada prawa naturalnego „dobro należy czynić, zła unikać” jest warunkiem koniecznym działania moralnego, analogicznie do tego jak pierwsze zasady logiki warunkują racjonalne myślenie. Bez owej zasady nie moglibyśmy dysponować ani pojęciem obowiązku, ani pojęciem konieczności wypełniania obowiązku, ani pojęciem dobrego działania, które jest słusne i powinniśmy je wykonać. Wyraża ona bowiem przekonanie, że to co dobre jest słusne (powinno).

Pierwsze zasady są zatem: 1’ warunkiem możliwości istnienia podmiotów moralnych, 2’ warunkiem rozumienia przez podmiot sensu dyspensy, która została udzielona. Z tego powodu same nie podlegają dyspensowaniu.

Kontrowersje zatem mogą dotyczyć pozostałych dwóch klas przykazań. Najwięcej miejsca Suárez poświęca drugiej, a najmniej trzeciej.

Możliwość udzielenia dyspensy od zasad Dekalogu

Suárez zaczyna od omówienia i krytyki stanowiska, które możemy nazwać skrajnym woluntaryzmem teologicznym w filozofii prawa, według którego wola Boga jest bezpośrednim sprawcą zobowiązań moralnych. Stanowisko jest przypisywane Wilhelmowi Ockhamowi, przypisywane także Piotrowi d’Ailly, Andreasowi a Novocastro czy Gersonowi¹². Według tych autorów Bóg ma możliwość zdyspensowania od każdego przykazania Dekalogu. Z tego w konsekwencji wynika, według Doktora Eximiusa, że Bóg jest w stanie nie tylko udzielić takiej dyspensy, ale również usunąć, unieważnić czy podważyć (*abrogare*) całe prawo moralne, cofając je całkowicie ze względu na swą moc zobowiązywania i zakazywania¹³. Jeśli tak by się stało – to według tej opinii – wszystkie rzeczy zakazane przez prawa naturalne stałyby się dozwolone, chociaż one mogą się wydawać złe, a nawet naka-

¹¹ „At vero si homo relinquitur capax liberae operationis, absolvi non potest ab omnibus illis principiis legis naturae: quia, posita quacumque dispensatione, necesse est ut illa principia sint regula honeste operandi: vel enim dispensatio facit operationem, vel carentiam ejus licitam, vel non facit: si non facit, nulla est dispensatio: si vero facit, necesse est ut ratio judicet hic et nunc operationem esse licitam: ergo dispensatio non potest cadere illud principium: Bonum est prosequendum” – *ibidem*.

¹² Na tych autorów wskazuje Suárez w swym tekście.

¹³ *De lege*, XV, n. 3, s. 144.

zane przez Boga¹⁴. Według interpretacji Suáreza wspomniani przedstawiciele tego stanowiska opierają się na przekonaniu, że wszystkie działania, które podpadają dziś pod zakres prawa naturalnego są złe tylko i wyłącznie dlatego, że zostały zakazane przez Boga na mocy jego wolności, ponieważ jest On najwyższym Panem i sprawującym rządy¹⁵. W tym świetle mocny woluntaryzm głosiłby, że jedynym i ostatecznym źródłem normatywności jest Boża wola. Stanowisko takie przypisuje pierwszeństwo woli Bożej w stosunku do Jego natury oraz niezależność Jego woli wobec jakichkolwiek reguł i praw.

Przypisanie tak skrajnego stanowiska Ockhamowi jest i było dość powszechne. Niemniej warto dodać, że interpretacja Ockhama jako skrajnego woluntarysty wzbudza kontrowersję wśród historyków filozofii. Wskazywał na ten fakt Frederick Copleston¹⁶, mówiąc o sprzeczności w pismach Ockhama. Kiedy bowiem Ockham wypowiadał się jako teolog optował rzeczywistość za nieograniczoną Bożą wszechmocą i zakładał całkowitą zależność prawa moralnego od Bożej woli, z kolei w pismach politycznych bronił praw naturalnych o niewzruszonym charakterze. Copleston wskazuje na sprzeczność w postawie Ockhama jako teologa i filozofa, pierwszy broni wszechmocy, drugi absolutności norm moralnych. Z kolei Arthur Stephen McGrade stwierdza, że większy nacisk, który w swych późnych pismach politycznych Ockham kładzie na racjonalny charakter prawa naturalnego, nie jest zmianą jego poglądów i odejściem od woluntaryzmu, ale są to zgodne ze sobą strony jednego poglądu metaetycznego¹⁷.

Niemniej Suárez nie dokonuje egzegezy poglądów Ockhama, gdyż nie pisze jako historyk filozofii, a jedynie przytacza stanowisko mocnego woluntaryzmu jako ilustrację poglądu, z którym się nie zgadza. Argumentacja Doktora Eximiusa jest następująca:

[...] ta opinia jest odrzucona przez innych teologów jako fałszywa i absurdalna. [...] Choć naturalne prawo, jako właściwe prawo boskie zawiera przykazania i zakazy Boga, to niemniej zakłada w swej istotnej treści (*in sua materia*) wewnętrzną słuszność lub niegodziwość całkowicie od niej nieoddzielalną.¹⁸

Zatem jeśli jakiś nakaz moralny jest sformułowany przez Boga to dlatego, że spełnianie takiego nakazu jest samo w sobie dobre, zaś jeśli Bóg czegoś zakazuje, to ze względu na zło obiektywnie zakorzenione w takim zakazanym działaniu. I dalej Suárez twierdzi:

[...] całkowicie sprzeciwia się temu co jest przez się i wewnątrznie złe przestać być złym, ponieważ natura rzeczy nie może się zmienić. W konsekwencji żaden

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ „Fundantur praecipue, quia omnia quae cadunt sub legem naturae non sunt mala, nisi quia prohibentur a Deo et ipse libere ipsa prohibet, cum sit supremus Dominus et gubernator” – *ibidem*.

¹⁶ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004, s. 105-106.

¹⁷ A.S. McGrade, *Natural Law and Moral Omnipotence*, [w:] *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. P.W. Spade, Cambridge University Press, New York 2006, s. 273-301.

¹⁸ *De lege*, XV, n. 4, s. 144.

akt [faktycznie] zły nie może zostać w sposób wolny dokonany, bez bycia złym i niezgodnym z naturą rozumną.¹⁹

Niezmiennność natury rzeczy jest zatem podstawą niezmienności dobra i zła moralnego. Suárez podkreśla silny związek prawa naturalnego z naturą racjonalną. W innym fragmencie swego dzieła pisze, że prawo może być rozważane jako istniejące w Bogu lub człowieku. Jako istniejące w człowieku nie może doznawać zmiany, ponieważ jest ono wewnętrzną własnością, która wypływa z konieczności z ludzkiej natury jako takiej lub (jak niektórzy twierdzą) to naturalne prawo jest samą racjonalną naturą. Dlatego czymś sprzecznym byłoby, jeśliby natura ludzka pozostała racjonalna, a naturalne prawo samo byłoby zniesione²⁰. Rozumowanie Doktora Eximiusa można zrekonstruować następująco: z natury rozumnej koniecznie wypływają normy prawa naturalnego, sprzeczne jest, by podmiot działał rozumnie, a prawo naturalne było zniesione, Bóg nie może działać sprzecznie, zatem prawo naturalne obowiązuje i nie podlega zmianie nawet przez Bożą wolę. Przy tym Suárez zakłada niezmiennость natur, a w konsekwencji niezmiennость prawa. Założenie to stanie się powodem odrzucenia przez Suáreza koncepcji Dunsza Szkota, co przedstawię w dalszej części artykułu.

Odrzucając zatem skrajny woluntaryzm, Suárez stwierdza, iż jego podstawowa teza jest całkowicie fałszywa, mianowicie że całe zło w ludzkim działaniu powstaje jedynie na skutek zakazu Boga²¹. Nie można przyjąć ewidentnie absurdalnych konsekwencji wynikających z tego poglądu. Suárez, odwołując się do naszych aksjologicznych intuicji, stwierdza, że jest absurdem przyjmować, że Bóg mógłby nakazać człowiekowi na przykład nienawiść do Boga. Bóg nie może uczynić tego, by On sam był godny nienawiści, gdyż jest to niezgodne z jego dobrocią ani nie może sprawić, by nienawiść do przedmiotu, który jest godny miłości była słuszna i właściwa (*rectum et ordinatum*). Po drugie taki nakaz prowadziłby do sprzeczności: posłuszeństwo Bogu jest bowiem w pewnej mierze elementem miłowania Go, więc sprzecznością jest bycie posłusznym nakazowi Boga, by Go nienawidzić i bycie posłusznym²². Prowadziłoby to do miłowania i niemiłowania tego samego przedmiotu jednocześnie.

Z kolei jeśli Bóg nakazywałby kłamstwo, wówczas On sam byłby w stanie kłamać, co jest fałszem, ponieważ jeśli byłoby prawdą, znikłaby cała pewność wiary²³. Ponieważ pewność wiary jest według Suareza oparta na prawdomówności Boga, Bóg nie może uczynić kłamstwa czymś słusznym i obowiązującym. W tej

¹⁹ „Repugnat ad id quod per se et intrinsece malum est, desinere esse malum, quia rei natura non potest mutari, unde nec potest talis actus libere fieri, quin malum sit et dissonum naturae rationali” – *De lege*, XV, n. 4, s. 145.

²⁰ „Jus naturale vel consideratur in Deo vel in homine: prout est in homine mutari non potest, quia est intrinseca proprietates necessario fluens ex tali natura, quia talis est, vel (ut alii volunt) est ipsa rationalis natura, ergo repugnat, manente tali natura apta ad utendum ratione, auferri legem naturalem” – *De lege*, XIII, n. 2, s. 133.

²¹ *De lege*, XV, n. 4, s. 145.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

argumentacji Suárez milcząco zakłada, że gdyby Bóg nakazywał nam kłamstwo, byłoby ono czymś dobrym, a więc nie byłoby ono niezgodne z Jego naturą, dlatego mogłby kłamać.

Odrzucenie skrajnego woluntaryzmu w konsekwencji prowadzi Suáreza do przyjęcia opinii, że prawo moralne nie jest jedynie skutkiem woli Boga, ale w swej istotnej zawartości pewne działania, do których odnoszą się nakazy i zakazy są dobre lub złe same przez się.

Drugie stanowisko, które Suárez omawia, można nazwać umiarkowanym woluntaryzmem teologicznym. Przypisuje go przede wszystkim Janowi Dunsowi Szkotowi. Szkot zwraca uwagę na różnicę między przykazaniami I oraz II tablicy Dekalogu. I tablica odnosi się do Boga (przykazania 1-3), pierwsze dwa przykazania, które są negatywne, według Szkota nie podlegają dyspensie, trzecie, o ile zawiera okoliczności dotyczące Szabatu podlega zarówno dyspensie, jak i odwołaniu. Pozostałe są przykazaniami II tablicy i odnoszą się do naszych bliźnich czy rzeczy stworzonych. Od każdego z nich według Szkota może istnieć dyspensa²⁴.

Według Suáreza Szkot w następujący sposób uzasadnia swoją opinię. Po pierwsze jeśliby uznać, że przykazania (4-10) nie podlegają dyspensie, to Boski intelekt, poprzedzając swój akt woli, z konieczności by osądzał, że pewne działania muszą być kochane, a pewne znienawidzone, w konsekwencji to rozpoznanie naciskałoby na Boską wolę i wymuszałoby konieczność kochania tych aktów, które intelekt nakazał i znienawidzenia tych aktów, których on zakazał, a to według Szkota wydaje się absurdalne²⁵. Zasadniczą rolę w argumentacji Duns odgrywał pogląd, że nic nie może naciskać na wolę, wymuszając na niej działanie, gdyż to kłóciłoby się ze Szkotową koncepcją wolności, również wolności Boga. Działanie woli, jeśli ma pozostać wolne, musi być niezależne od każdego typu konieczności, tym różni się bowiem działanie woli od działania intelektu. Intelekt nie może nie przyjąć oczywistej prawdy – jest zdeterminowany swoim przedmiotem poznania, wola zaś pozostaje wolna – niezeterminowana – wobec każdego dobra. Wola Boga pozostaje zatem wolna wobec dobra pewnych aktów, które Jego Intelekt rozpoznaje jako dobre i mogłaby ona w związku z tym zarządzić inaczej niż chciała, wprowadzając np. inny porządek moralny czy udzielając dyspensy od pewnych nakazów.

Po drugie, według Duns ludzkie szczęście (*beatitudo*) nie zależy od działań odnoszących się do stworzeń, ponieważ jedynie przez miłość do samego Boga,

²⁴ „Prima tabulae dicuntur tria praecepta Decalogi, quae versantur circa Deum; de quibus sentit duo prima, quae negativa sunt, esse indispensabilia; tertium autem, quatenus involvit circumstantiam sabbati, et dispensabile, et abrogabile fuisse. [...] Praecepta secundae tabulae dicuntur reliqua septem, et in universum omnia quae circa proximos vel creaturas versantur, de quibus omnibus sentit Scotus dispensabilia esse” – *De lege*, XV, n. 6, s. 145.

²⁵ „Dua fundamenta praecipua adducit Scotus. Unum est, quia si essent indispensabilia, intellectus divinus, ut praevent voluntatem suam, necessario iudicaret, hos actus esse amandos et illos odio habendos, et consequenter necessitatem imponeret divinae voluntati ad amandos actus quos praecipit, et odio habendos quos prohibet, quod reputat absurdum” – *De lege*, XV, n. 7, s. 145.

może Bóg człowieka uszczęśliwić. Zatem żaden akt woli ludzkiej odniesiony do stworzenia nie jest koniecznym środkiem do uszczęśliwienia człowieka, z punktu widzenia absolutnej mocy Boga ani żaden akt tego typu nie jest wymagany, aby wykluczyć szczęście człowieka. Dlatego akty, odniesione do stworzeń, nie są z konieczności nakazane lub zakazane przez Boga²⁶.

Według Suáreza przykazania II tablicy w rozumieniu Szkota nie są konkluzjami wydedukowanymi z absolutną koniecznością z oczywistych zasad, ale można je jedynie charakteryzować jako normy będące w wysokim stopniu zharmonizowane z naturą człowieka i jako takie są odpowiednio nakazane lub zakazane, ale ostatecznie podlegają dyspensie²⁷. Suárez zauważa, że Szkot nazywa mianem prawa naturalnego we właściwym sensie jedynie prawa dotyczące Boga, które według Dunsza nie podlegają dyspensie. Wydziela prawa II tablicy, w konsekwencji uznając, że mogą być przedmiotem dyspensy. Prawo natury jest bowiem prawem, które podlega obowiązkowi na mocy siły samego rozumu. Podczas gdy wyłączone przykazania nie mają według Szkota takiej cechy, gdyż jak sam mówi, nie są z konieczności wyprowadzone z zasad natury. Z tego Suárez wyprowadza wniosek, że według Szkota to, co zakazane w II tablicy nie jest wewnętrznie złe, ale tylko i wyłącznie z tego powodu, że jest zakazane²⁸, interpretując pogląd Szkota w sposób dość mocno woluntarystyczny. Jest to interpretacja kontrowersyjna, aczkolwiek i dziś znajduje zwolenników wśród badaczy myśli Szkota²⁹.

Suárez odrzuca opinię Szkota m.in. posiłkując się następującą argumentacją: jeśli przykazania II tablicy nie byłyby częścią prawa naturalnego, wówczas przed czasem, gdy prawo zostało dane Mojżeszowi, nie byłyby wiążące na mocy siły naturalnego rozumu, a specjalny boski zakaz nie mógłby zostać rozpoznany, skoro rozum nie ujawniałby wewnętrznej niegodziwości zakazanych aktów. Stąd nawet po otrzymaniu prawa Mojżeszowego, moralne przykazania nie byłyby wiążące wobec ludzi, którym prawo to nie było dane³⁰. Odnosząc się do argumentu Szkota dotyczącego szczęścia i celu ostatecznego Suárez stwierdza, że choć istota szczęścia związana jest z Bogiem oraz aktami odniesionymi do Niego, mimo to akty, które dotyczą stworzonych rzeczy, mogą być przeszkodą w osiągnięciu szczęścia lub koniecznymi środkami do jego osiągnięcia, o ile są rezultatem obrazu Boga

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ „Videtur non admittere aliquod proprium praeceptum legis naturae, nisi quod ad Deum pertineat. Utrumque patet, quia lex naturalis est illa quae ex vi rationis solius ducit obligationem; sed illa praecepta non sunt talia secundum Scotum, quia dicit non necessario inferri ex principiis naturae, et ita non esse intrinsece mala nisi prohibeantur” – *De lege*, XV, n. 8, s. 146. Na temat rozumienia prawa naturalnego w sensie ścisłym (I tablica Dekalogu) zob.: Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* III, d. 37, q. unica, [w:] *idem*, *Opera omnia editio minor*, a cura di G. Lauriola, *Opera Theologica*, III/2, AGA, Alberobello 2001.

²⁹ Mocny woluntaryzm przypisuje Szkotowi T. Williams, *The Unmitigated Scotus*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 80 (1998), s. 162-681; *idem*, *The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy*, „The Thomist”, 62 (1998), s. 193-215.

³⁰ *De lege*, XV, n. 9, s. 146.

lub są wyrazem posłuszeństwa Bogu³¹. Stąd faktycznie koniecznie wynika, że nie tylko przykazania odnoszące się do Boga są absolutnie konieczne na mocy prawa naturalnego, ale jest to prawdą wobec wielu przykazań odnoszących się do bliźnich³². Suárez powołuje się na opinie św. Pawła Apostoła, który naucza, że przykazania, o których mowa, ze swej prawdziwej natury są związane z miłością do bliźnich i są częścią Dekalogu, ponieważ są konieczne dla miłości bliźnich. Jest oczywiste samo przez się, że taka miłość należy najbardziej do naturalnego prawa, ponieważ bez niej jest niemożliwe zachowanie samej natury, zarówno co do jej bytowania, uporządkowania i rozwoju³³.

Wydaje się, że zarzuty Suáreza sformułowane wobec poglądów Szkota nie są trafne: Duns nie chce powiedzieć, że prawa naturalne aktualnie nie obowiązują, nie chce powiedzieć, że nie da się ich odczytać jako obowiązujących ze struktury świata, który nas otacza³⁴. Stąd argument, że pewne działania są wewnętrznie niegodziwe w takich warunkach, jakie są nam dane, byłby jak najbardziej akceptowany przez Szkota. Chce on raczej twierdzić, że świat mógłby być inny, a wówczas uznawalibyśmy, że obowiązuje w nim inne prawo. Autor *De lege* pomija w swej krytyce poglądów Dunsza analizy Doktora Subtelnego dotyczące kontyngencji wszystkiego poza Bogiem, co wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla Szkotowej teorii prawa moralnego. Świat nie ma charakteru koniecznego, dlatego Szkot przyjmuje niekonieczny charakter praw odnoszących się do świata (II tablica). Taka koncepcja nie musi prowadzić ani do relatywizmu etycznego, ani do mocnego woluntaryzmu teologicznego. Poza tym Szkot przyjmuje, że Bóg mógłby zmienić przedmioty, sprawiając, że będą doskonalsze zarówno przypadłościowo, jak i istotowo, uznawałby zatem możliwość zmiany natury rzeczy (sytuacja wykluczana przez Suáreza)³⁵. W takiej sytuacji w konsekwencji mogłoby się zmienić prawo moralne. O ile nasze intuicje aksjologiczne są łamane, gdy pomyślimy o świecie, w którym morderstwo mogłoby być nakazane jako dobro, o tyle akceptowalibyśmy świat, w którym prawo moralne stałoby się subtelniejsze: np. coś, co w naszym świecie wydaje się nam neutralne moralnie, mogłoby zostać ostrzej postrzegane i interpretowane jako niegodziwe. Spójność poglądom Szkota mogłaby zagwarantować interpretacja w której wyróżnilibyśmy dwa rodzaje konieczności: konieczność w sensie absolutnym – ta ograniczona jest jedynie do Boga, którego natura nie jest zmienna oraz konieczność relatywna, odnosząca się

³¹ *De lege*, XV, n. 12, s. 147.

³² *De lege*, XV, n. 11, s. 146.

³³ *De lege*, XV, n. 10, s. 146.

³⁴ Por. Ioannis Duns Scotus, *Reportatio parisiensia* II, d. 22, q. unica, n. 12, [w:] *idem*, Opera omnia editio minor, a cura di G. Lauriola, Opera Theologica II/2, AGA, Alberobello 1999, gdzie Szkot twierdzi, że pewne grzechy są zakazane, dlatego że są złe, a nie dlatego są złe, że są zakazane, a prawo naturalne zawarte w przykazaniach jest odczytywane przez naturalny rozum.

³⁵ Zob.: Ioannis Duns Scotus, *Utrum Deus possit meliora facere quam fecit*, *Reportata Parisiensia* I, d. 44, q. 2, [w:] *idem*, Opera omnia editio minor, a cura di G. Lauriola, Opera Theologica II/2, AGA, Alberobello 1999.

do świata natur takich, jakimi one są aktualnie, choć mogłyby być przez Boga inaczej stworzone, w związku z tym nie są konieczne absolutnie. Dlatego też prawo, które ich dotyczy, nie ma waloru absolutnej konieczności.

Autor *De lege* chce natomiast bronić koniecznego charakteru przykazań Dekalogu i przeprowadza następującą argumentację w celu uzasadnienia swego stanowiska. Wychodzi od definicji kradzieży jako aktu przywłaszczenia sobie czyjegoś mienia wbrew woli właściciela oraz definicji tego, co jest dozwolone, jako tego, czemu się wołą nie sprzeciwiamy. Jeśli rozważymy kradzież z punktu widzenia jej prawdziwej natury (w formalnym sensie), to uznamy, stwierdza Suárez, że nigdy nie może być dozwolona. Jeśli bowiem przywłaszczenie czyjegoś mienia byłoby dozwolone, to nikt nie mógłby sprzeciwiać się temu w sposób rozumny swoją wołą (*non est rationabiliter invitus*), a jeśli godziłby się na odebranie dobra, wówczas nie byłoby kradzieży³⁶. Dlatego stwierdza, że kiedy ktoś w sposób rozumny sprzeciwia się swą wołą aktowi kradzieży, kradzież nie jest dozwolona, więc kradzież i to, co dozwolone są ze sobą sprzeczne. Suárez konkluduje zatem, że przykazanie „nie kradnij” jest bezwzględnie (*simpliciter*) konieczne³⁷. Choć jest to argumentacja poprawna, to jednak dalej nie wiemy jakie jest źródło konieczności norm moralnych w jego etyce, dlaczego bowiem sprzeciwiamy się aktowi kradzieży swoją wołą? Poza tym jeśli coś jest niedozwolone, nie mogę tego jako racjonalny podmiot chcieć, ale nie wiemy nadal dlaczego jest to niedozwolone. Zakaz musiałby wypływać albo z woli Bożej i autorytet Boga byłby ostatecznym uzasadnieniem obowiązywalności normy, ale wówczas wyjaśnienie normy miałoby charakter woluntarystyczny, albo należałoby szukać uzasadnienia w jakimś typie teleologicznego uzasadniania, który wymagałby określenia czym jest dobro, wartości i cel życia człowieka. Tomasz z Akwinu, do którego Suárez chętnie nawiązuje, zastanawiając się nad grzesznością kradzieży, odwołuje się do nakazu czynienia dobra bliźniemu, które wyraża się w miłowaniu bliźniego, a okradanie jest przeciwne takiej miłości oraz destruktywne dla społeczności³⁸. Tomasz przyjmował perfekcjonistyczną teorię dobra, według której dobro każdego bytu jest doskonałością, a prawo naturalne jest Bożym wzorcem dla ludzkich indywidualiów, w ramach którego bytu realizują odpowiednie dobra i cele. Natomiast Suárez, według historyków filozofii, mimo odniesień do Akwinaty nie wyjaśnił w sposób wystarczający sensu terminu „dobro”, jakiego używa³⁹.

³⁶ „Item furtum formaliter sistendo in ratione furti, nunquam potest licere: nam si acceptio est licita, alter a quo accipio non est rationabiliter invitus: quod si non est ita invitus, non est furtum” – *De lege*, XV, n. 11, s. 146-147.

³⁷ „Quando alius est rationabiliter invitus, acceptio non est licita: ergo repugnantia est esse furtum et licere: ergo hoc etiam praeceptum simpliciter necessarium est” – *De lege*, XV, n. 11, s. 147.

³⁸ „Przez kradzież zaś wyrządza się szkodę bliźniemu na majątku; a jeśliby ludzie powszechnie nawzajem się okradali, musiałaby zginąć społeczność ludzka” (Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II-II, q. 66, a. 6, resp., t. 18, „Sprawiedliwość”, przeł. o. F.W. Bednarski O.P, Londyn 1970).

³⁹ F. Copleston, *op. cit.*, s. 332-333.

Z kolei Stephen Darwall uważa, że choć Suárez zasadniczo jest zwolennikiem klasycznej koncepcji prawa, to krytykował Tomasza z Akwinu za to, że nie wyjaśnił, w jaki sposób naturalne prawo ma moc zobowiązania nas do działania. Co prawda obaj przyjmowali, że racją słusznego działania jest fakt, że korzystne jest to, że czynimy słusznie, ale według Suáreza Tomasz nie wyjaśniał, dlaczego ktokolwiek, nawet Bóg, posiada autorytet, by wymagać od nas, byśmy nie naruszali prawa naturalnego. To prowadzi Suáreza, według interpretacji Darwalla, do tego, co będzie centralną zasadą teologicznych woluntarystycznych form nowożytnego prawa naturalnego, mianowicie że moc moralna zobowiązania musi wynikać z relacji naturalnego prawa do Bożego autorytetu i posiadania władzy wydawania przykazań⁴⁰. Czy taka interpretacja poglądów autora *De lege* jest trafna? Darwall uzasadnia ją, powołując się na fragment z *De lege* ks. I, rozdz. I, n. 1, w którym Suárez krytykuje następującą Tomaszową definicję prawa: „prawo jest pewną regułą i miarą, przez którą kogoś pobudza się do działania lub powstrzymuje od działania”⁴¹. Według Doktora Eximiusa taka definicja jest przede wszystkim za szeroka i zbyt ogólna: odnosi się bowiem nie tylko do istot rozumnych, dotyczy nie tylko zasad moralnych, ale wszelkiego działania – również wytwórczego, a co najważniejsze pod pojęcie prawa podpadałyby również rady, a te według niego nie są prawem⁴². Bynajmniej w tym punkcie nie krytykuje św. Tomasza za to, że nie wyjaśnia on, w jaki sposób prawo nas obliguje do działania, ani nie jest to fragment, który usprawiedliwiłaby interpretację Suáreza jako filozofa przyjmującego ostatecznie tetyczne uzasadnienie norm. To, co rzeczywiście podkreśla Suárez w swoim dalszym wywodzie, to fakt, że prawo przymusza do obowiązku pewnego rodzaju i musi narzucać moralną konieczność działania, dlatego np. rada nie jest prawem⁴³. Należy zauważyć, że pojęcie obligacji pojawia się również w definicji Tomaszowej, tylko że Suárez nie przytacza jej w całości.

Jako trzecie stanowisko dotyczące dyspensowania od norm Dekalogu Suárez analizuje opinie Duranda i Majora⁴⁴. Suárez, powołując się na Tomasza z Akwinu oraz Kajetana, odrzuca oba stanowiska i opowiada się ostatecznie za koncepcją, według której przykazania Dekalogu nie podlegają dyspensie nawet mocą absolutną Boga. Stwierdza, że te przykazania, które zawierają w sobie zasadę sprawiedliwości i obowiązku (*intrinsic ratio justitiae et debiti*), nie podlegają dyspensie,

⁴⁰ S. Darwall, *The foundations of morality: virtue, law, and obligation*, [w:] *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Donald Rutherford, Cambridge University Press 2006, s. 225.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I-II, q. 90, a. 1, resp. *op. cit.*

⁴² „Divus Thomas [...] ita describit quid nominis legis: lex est quaedam regula et mensura, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Quae descriptio nimis lata et generalis videtur; sic enim lex non solum in hominibus, seu rationalibus creaturis, sed etiam in reliquis locum habebit: nam unaquaeque res suam regulam habet et mensuram, secundum quam operatur [...]. Lex item non solum in moralibus, sed etiam in artificialibus [...] quia etiam artes habent sua regulas et mensuras [...]. Denique (quod difficiliter videtur) sequitur, consilium esse sub lege comprehensum” – *De lege*, I, n. 1, s. 1.

⁴³ *De lege*, I, n. 8, s. 3.

⁴⁴ *De lege*, XV, n. 13-15, s. 147-148. Pomijam analizę poglądów obu tych myślicieli.

a przykazania Dekalogu mają taką naturę. Większa przesłanka jest według niego w sposób oczywisty prawdziwa, gdyż w myśleniu, że jedna i ta sama rzecz jest obowiązkowa i nieobowiązkowa, jest zawarta sprzeczność, co zatem podlega dyspensie tym samym jest nieobowiązkowe, jeśli zaś jest obowiązkowe, z konieczności należy to zachować, więc sprzeciwia się temu dyspensa jakiegokolwiek rodzaju. Dlatego według Tomasza i Bóg nie może udzielić dyspensy, ponieważ nie może działać przeciwnie wobec Szej sprawiedliwości, co by się stało, gdyby udzielał zezwolenia by zrobić coś, co jest *per se* i wewnętrznie niesprawiedliwe⁴⁵. Suárez odrzuca przy tym przekonanie, że argumentacja ta oparta jest na błędnym kole: coś jest obowiązkowe, zatem nie podlega dyspensie, a dlaczemu nie podlega dyspensie? Gdyż jest obowiązkowe⁴⁶. Z zarzutem tym radzi sobie w następujący sposób. Zobowiązanie można rozumieć jako coś, co wypływa z samego prawa jako jego skutek, ale to znaczenie zobowiązania nie jest istotne w argumentacji św. Tomasza, natomiast ważne jest inne znaczenie: zobowiązanie wypływa z wewnętrznego związku przedmiotu i aktu działania, odniesionego do słusznego rozumu lub racjonalnej natury⁴⁷. Dopiero takie rozumienie obowiązku pozwala uniknąć zarzutu błędnego koła. Prawo naturalne bowiem, według Suáreza, zakazuje tych rzeczy, które są same w sobie złe, jak długo są one złe, stąd wynika, że takie przedmioty czy akty same zawierają wewnętrzne zobowiązanie, które wymaga tego, że nie powinny być kochane lub nie powinny być wykonywane. To samo prawo nakazuje to, co jest dobre, jak długo dobro zawiera wewnętrzny i konieczny związek z racjonalną naturą. Takiego obowiązku nie można oddzielić od przedmiotu nie z tego powodu, że nie dopuszcza dyspensy, ponieważ wówczas argumentacja zawierałaby błędne koło, ale dlatego, że istnieje wewnętrznie wcześniej w samych rzeczach, zanim zaczęło istnieć jakieś zewnętrzne prawo. Jak długo te rzeczy same trwają, wspomniany obowiązek nie może być zniesiony, konkluduje Suárez. Prawo i zobowiązanie nie zależy od żadnego zewnętrznego aktu woli ani nie jest czymś różnym od samej rzeczy, ale raczej całkowicie wewnętrznym sposobem działania lub relacją, która nie może się nie pojawić, kiedy podstawa i kres relacji został ustalony⁴⁸. Suárez podkreśla zatem obiektywny charakter prawa, które zależne jest nie tyle od woli jakiegokolwiek prawodawcy, ale od samych natur rzeczy. Oczywiście można zapytać w jakim sensie Bóg zależny jest od prawa i czy On sam jako ustanawiający je, jemu podlega. Prawo jest pochodne od Boga, gdyż

⁴⁵ *De lege*, XV, n. 16, s. 148.

⁴⁶ *De lege*, XV, n. 17, s. 148.

⁴⁷ *De lege*, XV, n. 18, s. 148.

⁴⁸ „Nam [...] *lex naturalis prohibet ea quae secundum se mala sunt, quatenus talia sunt, et ideo supponit in ipsis objectis seu actibus intrinsicum debitum, ut non amentur seu non fiant, et e contrario praecipit bona quatenus intrinsicam connexionem et necessitatem habent cum natura rationali; hoc autem debitum inseparabile est, non quia non sit dispensabile (sic enim peteretur principium), sed quia intrinsece supponitur in ipsis rebus ante omnem legem extrinsecam, et ideo stantibus eisdem rebus auferri non potest, quia non pendet ex extrinseca voluntate; neque est res aliqua distincta, sed quasi modus omnino intrinsecus, seu quasi relatio quae impediri non potest, posito fundamento et termino” – *De lege*, XV, n. 18, s. 149.*

jest On Autorem natury, ale niezmienność prawa naturalnego, jest podyktowana niezmiennością istot rzeczy, której Suárez nie chce kwestionować. Bóg w tym sensie jest zależny od prawa, o ile jest zależny od własnej natury, ale ta natura nie jest niczym zewnętrznym wobec Boga, wykluczona jest zatem sytuacja, w której Bóg podlegałby czemuś zewnętrznemu wobec Niego. Mówiąc o aksjologicznym statusie pewnych czynów, Suárez nie wprowadza tym samym świata platońskich bytowości, którym Bóg niczym Demiurg musiałby podlegać.

Jak wyjaśnić problem kontrowersyjnych nakazów Bożych w przykładach podanych na początku artykułu? Według Suáreza musimy wyróżnić w Bogu różne atrybuty (*varias rationes*). Bóg jest najwyższym prawodawcą – dlatego ma moc wprowadzić nowe i różne przykazania, jest najwyższym Panem i jest w stanie zmieniać i ustanawiać prawa własności, jest najwyższym Sędzią i ma moc ukarać kogoś lub oddać komuś, co mu się należy. Ściśle mówiąc, moc dyspensy należy do Boga w odniesieniu do pierwszego z wymienionych atrybutów, ponieważ jedna i ta sama moc znosi prawo i je ustanawia. Ilekroć Bóg udziela pozwolenia na działanie, które wcześniej było zakazane przez prawo naturalne, nie działa On czysto jako prawodawca, ale przeciwnie używa innej mocy, stąd On nie udziela dyspensy⁴⁹. Kiedy na przykład Bóg nakazuje Abrahamowi zgładzić Izaaka, działa jako Pan życia i śmierci, ponieważ jeśli Sam chciałby zgładzić Izaaka, nie potrzebowałby dyspensy, ale mógłby dokonać tego czynu przez swą własną moc bycia Panem życia i śmierci. Dlatego w takim wypadku może On użyć Abrahama jako swego narzędzia, a V przykazanie nie zakazuje, by ktoś miał być narzędziem w rękę Boga. Kiedy Bóg przykazuje Ozeaszowi wziąć sobie kobietę, która wcześniej żyła w cudzołóstwie, nie chce, aby on grzeszył przeciwko VI przykazaniu, ale chce, by zawarł z nią małżeństwo. Według tego samego typu rozumowania, Bóg nie udziela dyspensy Hebrajczykom od VII przykazania, kiedy nakazuje im złupić Egipcjan, ale raczej jako najwyższy Sędzia chce sprawić, by otrzymali zapłatę, której wcześniej jako niewolnicy nie dostali⁵⁰. Żadne z tych działań Boga nie polega zatem według Suáreza na wprowadzeniu dyspensy od przykazań Dekalogu.

Suárez twierdzi dalej, że pozytywne przykazania Dekalogu nie wiążą stale, ale wówczas, gdy występuje okazja, która zawiera konieczność ze względu na ich przedmiot. Bóg ma moc, żeby zmienić ten przedmiot przez zrzeczenie się Swego prawa albo zmianę praw człowieka, albo może usunąć konieczność przez dodanie nowych okoliczności, które będą utrudniać istnienie tej konieczności. Przykazanie pozostaje nienaruszone, ono bowiem zawsze obowiązuje przy odpowiedniej okazji i to jest znakiem, że dyspensacja nie została udzielona⁵¹. Przykładem takiej zmiany może być fakt zmiany okoliczności, kiedy król rozkazuje synowi nie troszczyć

⁴⁹ *De lege*, XV, n. 19, s. 149.

⁵⁰ *De lege*, XV, n. 20, s. 149. Por. podobną argumentację Tomasza z Akwinu (*Summa teologiczna*, I-II, q. 94, a., ad. 2)

⁵¹ *De lege*, XV, n. 20, s. 149.

się o swego rodzica, kiedy ten jest w wielkiej potrzebie, po to, by syn zatroszczył się raczej o ojczyznę, która jest w potrzebie⁵².

Możliwość udzielenia dyspensy od trzeciej klasy norm

Nawiązując do podziału przykazań przedstawionego na początku artykułu, należy zapytać, czy oprócz pierwszych zasad i Dekalogu, są jakieś naturalne przykazania, które mogą być, jak pisze Suárez, złagodzone (*relaxari*) przez Bożą dyspensę. Dyspensy według niego mogą się zdarzać jedynie wobec zasad, które są ustanowione w celu określenia specjalnych sposobów stosowania przykazań Dekalogu. Na przykład jeśli prawo powinno dystrybuować obowiązki wartowników wśród obywateli w celu ochrony państwa, dyspensy od tego obowiązku mogą być przyznane pewnym ludziom⁵³.

Wnioski

W swej koncepcji prawa naturalnego Suárez opowiada się ostatecznie za formułą tomistyczną – świat jest zbiorem rzeczy o określonych i niezmiennych naturach, a one wymuszają na nas określone działania i obowiązki, które jest w stanie rozpoznawać podmiot moralny. Suárez podkreśla racjonalny charakter sprawcy moralnego, którego rozumność jest warunkiem koniecznym podlegania prawu. Prawo naturalne wyrażone w Dekalogu jest niezmienne i nie podlega dyspensie w sensie ścisłym. Według Suáreza Bóg jako dawca tego prawa nie może udzielić od niego dyspensy, gdyż przykazania zawierają same w sobie zasadę sprawiedliwości, która jest wobec nich wewnętrzna, a nie pochodna od zewnętrznego nakazu prawodawcy. Suárez krytykuje zatem wszelkie formy woluntaryzmu teologicznego zarówno mocnego przypisywanego Ockhamowi, jak i umiarkowanego przypisywanego Dunsowi Szkotowi. Obiektywizm norm zagwarantowany jest naturami rzeczy, dlatego złe uczynki są złe na mocy wewnętrznego statusu jakości zła, a dobre są dobrymi, gdyż wiąże się z nimi wewnętrzny pozytywny aksjologiczny charakter. Doktor Eximius odwołuje się ostatecznie do aksjologicznego, a nie tetycznego uzasadnienia norm moralnych, w tym norm zawartych w Dekalogu. Suárez posługuje się w swym tekście językiem deontycznym, używając kategorii obowiązku i w takim duchu przedstawia swoje etyczne poglądy. Być może podyktowane jest to tym, że analizowany tekst dotyczy filozofii prawa i pochodzi z tekstu prawniczego, a nie jest w sensie ścisłym przedstawieniem systemu etyki Suáreza.

⁵² *De lege*, XV, n. 21, s. 149.

⁵³ *De lege*, XV, n. 25, s. 151.

Martyna Koszkało

Francis Suárez's Views on the Relation Between the Absolute Power of God and the Natural Law*Abstract*

The article presents Francis Suárez's views concerning the problem of the possibility of granting dispensation from the natural law by the absolute power of God. Suárez's opinions on this matter were shown in his comprehensive work on the philosophy of law: *De legibus ac Deo legislatore*, in Book II *De lege aeterna, naturali, et jure gentium*, chapter XV entitled *Utrum Deus dispensare possit in lege naturali etiam de absoluta potestate*. Analyzing the notion of natural law Suárez accepts the Thomistic formula, according to which, the created world is a collection of things with invariable natures. These natures require us to fulfil certain moral obligations and to act in a proper manner. And for this reason, natural law, included in the Decalogue, is invariable and even God is not able to grant its dispensation. The commandments involve an intrinsic principle of justice and obligation and for this reason they are not liable to dispensation. God cannot act contrary to His own nature and His being just, so He would not order people to do something intrinsically unjust. Doctor Eximius justifies moral norms expressed in the Decalogue axiologically, not in a volunaristic way, by referring to God's will alone. Suárez criticises both strong theological voluntarism, attributed to Ockham, as well as weak theological voluntarism, attributed to John Duns Scotus.

Key words: Francis Suárez, absolute power of God, natural law.