

*Magdalena Bieniak*

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

STEPHEN LANGTON  
ON THE HARMONY OF WILLS IN CHRIST  
A CRITICAL EDITION  
OF THEOLOGICAL QUESTION 61\*

Stephen Langton's († 1228) major speculative work, *Quaestiones Theologiae*, covers most of the theological problems discussed by Peter Lombard in the four books of his *Sententiae*.<sup>1</sup> Just like the *magister*, Langton deals with a number of Christological issues. According to the order proposed by Riccardo Quinto in his catalogue,<sup>2</sup> most of the texts concerning Christ belong to the opening part of Book III of Langton's *Quaestiones*.<sup>3</sup> This small corpus discusses problems surrounding the human nature of Christ. Some of them examine the ontological aspects of the hypostatic union (e.g. q. 59, *De homine assumpto, et utrum Christus sit duo*, and q. 65, *Vtrum Christus fuerit homo in triduo passionis*), but most of them are about moral and psychological issues, such as knowledge, will, powers, and merits of Christ. Q. 61, *De duabus uoluntatibus Christi*, belongs to the latter class of questions: it resumes some of Peter Lombard's considerations and

---

\*This work was supported by National Science Centre, Poland, under grant agreement No. 2015/18/E/HS1/00153. The article has benefitted from a careful revision by Dr Wojciech Wciórka and Dr Włodzimierz Zega. All mistakes are mine alone.

<sup>1</sup>For a detailed study of the history of transmission of Langton's *Quaestiones*, as well as for general editorial policies, see "Introduction" to Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, ed. R. Quinto – M. Bieniak, The British Academy – Oxford University Press, Oxford 2014 (henceforth abbreviated as *SLQTI*).

<sup>2</sup>R. Quinto, *Doctor Nominatissimus. Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere*, Aschendorff, Münster i. W. 1994 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 39; henceforth *DN*), 204–210.

<sup>3</sup>There are, however, some important Christological issues treated elsewhere, see for example q. 219, *De persona*, classified among the *Quaestiones extra indicem* (Quinto, *DN*, 273; M. Bieniak, "A Critical Edition of Stephen Langton's Question *De persona*", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 77 (2006), 85–109), and q. 14, *De predestinatione Christi*, *SLQTI*, 336–339.

deals with issues similar to those tackled by Langton in his Commentary on *Sententiae* III, dist. 17.<sup>4</sup> Nevertheless, the discussion in q. 61 is much more ample and systematic than the one offered in the corresponding chapters of the Commentary.

The history of transmission of Langton's *Quaestiones* is very complex. Almost each question is a separate unit, transmitted independently by its own set of manuscripts. Consequently, the hypotheses formed in the process of editing one question cannot be automatically applied to another. A number of Langton's *Quaestiones* have already been critically edited, but the following reconstruction is based on previous editions only to some extent, and the *stemma codicum* offered at the end of the philological introduction is valid only for q. 61.

## Q. 61 – *De duabus uoluntatibus Christi*:

### PHILOLOGICAL INTRODUCTION

#### I. THE MANUSCRIPTS

Q. 61 is transmitted in three different versions:

- 61a, contained in three MSS: K 86<sup>vb</sup>–87<sup>ra</sup> and two MSS belonging to the previously established family  $\alpha$ : L 40<sup>va</sup>–<sup>vb</sup>, V 209<sup>va</sup>–<sup>vb</sup>;
- 61b, contained in three MSS, all belonging to the already confirmed family  $\beta$ : A 281<sup>vb</sup>–282<sup>rb</sup>, R 71<sup>rb</sup>–<sup>va</sup>, S 100<sup>ra</sup>–101<sup>rb</sup>;
- 61c, only preserved in one MS, Cb 230<sup>vb</sup>–231<sup>rb</sup>.

#### 2. RELATIONSHIP AMONG THE THREE VERSIONS

##### 2.1. *The structure*

Three different texts emerged during the reconstruction of q. 61. These three texts cannot be collated with each other, but they nevertheless present numerous similarities. First, they share most of the problems discussed. Second, the common issues are placed in the same order in all the versions (Table 1).

---

<sup>4</sup> Steph. Lang., in *III Sent.*, dist. 17, ed. Landgraf, 123–125.

61a	61b	61c
l. 2–7: 1. Cum omnia animalia ... uoluntatum ab illis.	l. 2–21: 1–1.1. Omnia animalia ... uoluntates eorum fuerunt contrarie.	l. 2–16: 1. Omnia animalia ... fuerunt consone.
l. 8–13: 1.1. Item. Quidam dicunt ... hoc accidens <i>currere</i> .	l. 22–33: 1.2. Et tamen nota quod proprie hec accepta ... uitam eternam quam tamen non comprehendit.	l. 17–30: 1.2. Item. Christus uoluit uoluntate ... hoc accidens <i>currere</i> .
l. 14–24: 1.2. Item. Queritur utrum uoluntas sensualitatis esset meritoria ... illius arboris sicut uoluntas rationis.	l. 34–57: 1.3. Item. Ratio approbavit illum motum sensualitatis ... non est fructus rationis.	l. 31–60: 1.3. Item. Fuitne in Christo illa uoluntas ... a radice ad fructum.
l. 24–25: De motu procurato aliter ... determinabitur.	l. 57: <i>Rubrica</i>	l. 61: ad 1.3.3. Item, de motu procurato alias determinabitur.
l. 26–35: 2.1. Item. Pater, si fieri potest ... in precepto Abrahe.	l. 58–69: 2.1. Item. Queritur de oratione Christi pater, si uis ... nulla est questio.	l. 62–72: 2.1. Item. Pater si fieri potest ... uoluit quod orauit.
l. 36–42: 2.2. Item. Petiit quiddam ... exemplum orandi in tribulatione.	deest	l. 73–78: 2.2. Item. Petiit quoddam ... exemplum in tribulatione constitutis.
l. 43–53: 2.3. Item. Si possibile est, transeat ... set nullus ita congruit.	l. 70–82: 2.2. Item. Glossa Matthei si possibile ... nec ergo congruit nisi ut eo moriente mors moreretur.	l. 79–90: 2.3. Item. Glossa super Lucam dicit si possibile est ... set nullus ita congruit.
l. 54–56: 2.4. Item. Licet sciret ... exemplum diligendi inimicos.	l. 83–88: 2.3. Item. Christus sciuit ... alioquin nichil dixisset.	l. 91–95: 2.4. Item. Ex quo sciuit ... diligamus inimicos nostros.
l. 57–59: 2.5. Item. Duo motus ... simul esse non possunt.	l. 89–94: 2.4. Item. Due uoluntates rationis ... possunt simul inesse.	l. 96–101: 2.5. Item. Fueruntne diuersi motus ... simul possum mouere et percutere.

Table 1

The order of the corresponding passages in all the versions of q. 61.

The structures of 61a and 61c are perfectly parallel. By contrast, the structure of 61b shows two important differences. First, at the end of § 1.3 the versions “a” and “c” mention that the problem of the first movements provoked by reason (*primi motus procurati*) will be treated afterwards or elsewhere:

61a, l. 24–25: De motu procurato aliter est; hoc tamen dubium alias determinabitur.

61c, l. 61: Item, de motu procurato alias determinabitur.

This reference is absent from 61b.

Second, the text of 61b is divided into two separate *quaestiones*. Each of them has its own rubric in A and S. Also the copyist of R was probably convinced that these were two separate texts, and he chose not to copy the second one. As a result, R transmits only the first part of 61b and omits the second one for individual reasons, not because of a material accident.<sup>5</sup> Family  $\beta$  inserts the second rubric where the discussion of the Gethsemane prayer begins. It seems therefore that the title is an innovation introduced by the editor of 61b in order to mark a change of subject within the question.

In MSS K (version 'a'), AS (version 'b'), and Cb (version 'c'), q. 61 is directly followed by question *De primis motibus*, labelled as Camb032-a (Book II of *Quaestiones Theologiae*).<sup>6</sup> It seems that the remark "de motu procurato alias determinabitur" (61a and 61c) refers precisely to that question, *De primis motibus*, which is to some extent related to the question concerning the two wills of Christ. In MSS AS, 61b is followed by *De primis motibus* without any separation or new rubric. For this reason, the 'b' version (=AS) of q. *De primis motibus* has remained unedited, and its incipit was not registered in Quinto's catalogue. All the remaining versions of the q. *De primis motibus*, including MS Cb, fols. 231<sup>rb</sup>–231<sup>va</sup>, and MS K, f. 87<sup>rb</sup>, have already been edited and published by Odon Lottin.<sup>7</sup>

## 2.2. How many reportationes?

At the macro-level, the structure of 61b does not differ in any significant manner from the composition of the other two versions. By contrast, if we compare the three versions at the micro-level, the similarity between 61a and 61c is closer than the similarity between 61b and 61a or 61c (Table 2).

b	a	c
2.1. ITEM. Queritur de oratione Christi «Pater, si uis, transfer» etc. RESPONSIO. Potest ita sumi oratio ut condicio sit uel non sit pars orationis. (1) Secun-	2.1. Item. «Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste». Vario modo loquuntur hic glosse. Quedam enim uolunt quod hoc simpliciter et per se sit petitio «pater, si fieri potest,	2.1. Item. «Pater si fieri potest, transeat a me calix iste» etc. Dupliciter hic loquuntur glosse. Quedam enim uolunt quod hoc sit petitio per se «pater, si fieri potest, transeat a

<sup>5</sup> In general, MS R reproduces the collection  $\beta$  in a selective manner; see Quinto, *DN*, 116–119.

<sup>6</sup> Cf. Quinto, *DN*, 189.

<sup>7</sup> Cf. O. Lottin, "La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 6 (1931), 103–115.

dum quod non est pars orationis dupliciter potest dici ...

(2) Secundum quod condicio pars est orationis nulla est questio.

2.3. ITEM. Christus sciuit quod non erant aliter saluandi quam per mortem eius, quare ergo hoc orauit cum sciret se non impetraturum? Idem est ac si dicam “uolo dampnari si uis”, cum sciam quod dominus non uult me dampnari.

RESPONSIO. Christus bene sciuit quod deus pater uoluit eum non moriturum, et tamen hoc orauit ut ostenderet quantam habuit caritatem erga Iudeos. Et est causa talis forme orationis, alioquin nichil dixisset.

transeat a me calix iste”, et hoc quod sequitur quasi correctiuum est precedentis, hoc scilicet «uerumtamen non sicut ego uolo, set sicut tu uis».

Alie dicunt quod illud quod sequitur est de contextu orationis, ac si diceret ‘uerumtamen’ etc., idest “si tu uis hoc fieri, ego peto hoc fieri si fieri potest”. Hinc est quod quidam dicunt eum petiisse simpliciter, alii sub condicione.

2.4. ITEM. Licet sciret quod pater uellet eum pati et ipse uellet, tamen petiit contrarium

ut sic ostenderet affectum quem habebat ad crucifixores qui perhiberent crucifigi eum. Sic etiam dedit nobis exemplum diligendi inimicos.

me calix iste”, et hoc quod sequitur est quasi correctiuum precedentis.

Alie uolunt quod orauit hoc sub condicione, et secundum hoc hec dictio ‘uerumtamen’ est de contextu orationis. Et ita simpliciter petiit uel sub condicione. Hinc est quod quidam eum dicunt petiisse sub condicione, alii simpliciter.

2.4. ITEM. Ex quo sciuit quod pater uoluit, et ipse uoluit quod pateretur; quare ergo petiit contrarium?

Vt sic ostenderetur caritas et dilectio quam habuit ad crucifixores suos et ut daret exemplum nobis edificande caritatis, ut sic scilicet diligamus inimicos nostros.

Table 2

The relationship between the different versions of 61 in the case of two of the most similar passages of 61a and 61c

As shown in Table 2, some passages are so similar that they could almost be collated. Although not all the paragraphs correspond to each other so closely, the versions ‘a’ and ‘c’ share the same essential textual elements throughout the question. The resemblance concerns not only the contents of the question (these are confirmed by 61b as well), but also words and expressions. It would be difficult to explain this parallelism without supposing that 61a and 61c had a common written ancestor. Thus it can be assumed that 61a and 61c stem from the same written archetype.

By contrast, redaction 61b is clearly different from the other two versions. The most obvious sign of this difference is § 2.2 in 61a and 61c, which is almost entirely absent from 61b. Only a small fragment of the passage can be found inside § 2.1 (which corresponds to § 2.1 in 61a and 61c). What is more, 61b

lacks essential textual elements shared by 61a and 61c (§§ 2.1 and 2.4, Table 2). The text of 61b is formulated in a wholly different manner, although it presents the same doctrinal contents as the remaining versions. The three texts follow the same basic pattern, but the wording of 61b is quite distant from 61a and 61c. There are two possible explanations of this situation — either:

- (1) Langton used the same scheme for two different discussions — the first one gave birth to 61a and 61c, the second one to 61b; or:
- (2) he discussed the question only once, but the oral discussion was recorded by two reporters.

According to (2), versions “a” and “c” are two independent redactions of the same sketchy notes, while version “b” derives from a distinct *reportatio*. Although the texts do not display any clear signs of spoken language, I endorse (2) as a working hypothesis, as it explains in an efficient and economic manner the similarities and differences between the three versions.<sup>8</sup>

In short, I assume that the existing manuscript tradition of 61 stems from two *reportationes* of the same oral dispute:

- 1)  $\omega_{ac}$ , which gave origin to versions 61a and 61c,
- 2)  $\omega_b$ , which gave origin to version 61b.

### 2.3. Differences between 61a and 61c

Although the common origin of 61a and 61c cannot be questioned, there are some important differences between them. The formulations of some paragraphs differ so much that the common essential elements present in both versions become almost imperceptible, e.g.:

a	c	b
1. ... non debent dici contrarie, quamvis uolita contraria, quia ratio uoluit ut sic uellet sensuallitas; sicut si deus uellet patrem meum mori, tamen bene uellet quod ego uellem ipsum non mori; similiter uoluntas Iude et uoluntas Christi non debent dici consone, quamvis idem sit uolitum ab illis.	1. ... Responsio. Hoc argumentum non ualet “uolita sunt contraria, ergo uoluntates contrarie”. Deberet enim dicere “uolita sunt contraria et contrario modo se habent, ergo uoluntates sunt contrarie”. Set non se habent contrario modo, quia non procedunt ex contrariis uoluntatibus. Simile: iste	1.1. ... Responsio. Contrarietas uoluntatum non ad ipsas, set ad uolita contraria refertur, et tamen hoc non ualet “uolita sunt contraria, ergo uoluntates contrarie”. Ad hoc ergo quod uoluntates sint contrarie oportet quod aliquis uelit contraria et contrarie. In Christo ergo non sunt uoluntates contrarie,

<sup>8</sup> For the discussion of the basic models of transmission of *Quaestiones*, see “Introduction” in *SLQTI*, 37–44.

non uult patrem suum infirmari et deus uult, non tamen uoluntas istius est contraria uoluntati diuine; deus enim uult eum sic uelle. Hoc argumentum non ualet “uolunt diuersa, ergo uoluntates sunt contrarie”. Instantia: Iudas et Christus uoluerunt idem, ergo uoluntates eorum fuerunt consone.

quia etsi uellet contraria, non tamen contrario modo. Voluntas enim rationis approbavit in Christo uoluntatem sensualitatis, non ergo fuit ei contraria licet uellet contrarium ei quod illa uoluit, quia uoluntas rationis uoluit sensualitatem hoc uelle. Instantia: ego uolo patrem meum non mori, et deus uult ipsum mori, uolumus ergo contraria, et tamen uoluntates nostre non sunt contrarie, quia uoluntas mea michi meritoria, et ita bona, et ita utraque uoluntas bona, et bonum non est bono contrarium. Item, instantia per contrarium: Iudas uoluit idem quod Christus, scilicet ipsum pati, et tamen uoluntates eorum fuerunt contrarie.

Table 3

An example of differences between 61a and 61c

One could wonder how it is possible that two redactions based on one common source can be formulated in such a different manner. This dissimilarity can be explained by supposing that the editor of 61c heavily expanded the original *reportatio* ( $\omega_{ac}$ ). In fact, 61c is much longer than 61a. 61a formulates the argumentations in a very concise way. In a couple of paragraphs (2.4 and 2.5) even the habitual query–response form is missing. Nevertheless, 61a almost always contains exactly the same argumentations as 61c, albeit in a sketchy form, while 61c develops all the implicit stages of each reasoning.

Still, in some cases redaction 61c brings some pieces of information that are absent from 61a; moreover, these elements can also be found in 61b (Table 4).

a	c	b
<p>1.2. ... RESPONSIO. Voluntas sensualitatis in Christo non fuit meritoria, quamuis ratio approbaret.</p>	<p>RESPONSIO. &lt;ad 1.3.1.&gt; Motus sensualitatis in Christo non fuit meritorius, nec in aliquo, <b>et tamen potest esse demeritorius. Sicut uoluntas qua uult iste accedere ad martyrium est meritoria, non tamen ipsa passio, quia non subest libero arbitrio</b>, ita uoluntas rationis fuit</p>	<p>1.3. ... RESPONDEO. Primus motus sensualitatis in Christo non fuit meritorius. Et generaliter motus sensualitatis non est meritorius <b>et potest esse demeritorius</b>. Et numquam meritorius, quia liberum arbitrium non elicit motum hunc, scilicet sensualitatis, si-</p>
<p>Nullus enim motus meritorius est nisi assit discretio liberi arbitrii; set talis motus non subest libero arbitrio,</p>		

inde etiam uoluntas sensualitatis non est fructus illius arboris, sicut uoluntas rationis.

2.3. ... RESPONSIO. Possibile fuit possibilitate possibilitatis, ut ita dicam, set non congruitatis. Vnde canitur «Modo fortassis alio mundus saluari potuit quam passo dei filio»; set nullus ita congruit.

in Christo meritoria, qua uoluit se non mori, non tamen uoluntas sensualitatis fuit meritoria uel eius motus, quia non subest libero arbitrio.

2.3. ... RESPONSIO. Possibile fuit a possibilitate, set non congruitate, et ita duplex possibilitas. Non enim fuit possibile quod alius modus esset ita congruus nostre liberationi.

**Quare? Hec illa abyssus de qua exclamat apostolus.** Alius ergo modus nostre liberationis fuit deo possibilis, unde canitur «Modo fortassis <alio> mundus saluari potuit quam passo dei filio», set nullus ita congruit.

cut supradictum est, **quia liberum arbitrium non elicit baptismum uel martyrium, et ita per neutrum meretur aliquis**, et tamen ratio approbat baptismum et martyrium, sicut et motum sensualitatis.

2.2. ... RESPONSIO. Dupliciter possibile: (a) proprie et (b) possibile, idest congruum. Vnde ad Galatas: «Si fieri potuisset, oculos uestros eruissetis», glossa ibi: «Vel poterat quidem per potentiam, set non poterat per iustitiam». Sic possibile fuit hoc quantum ad potentiam dei, set non ad congruentiam; non enim congruebat Christum aliter redimere hominem quam per mortem eius. **Si queras quare non congruit aliter, respondeo «O altitudo».** Nec ergo congruit nisi ut eo moriente mors moreretur.

Table 4

Expressions (marked with bold face) present both in 61c and 61b but absent from 61a

Some characteristic elements of 61b and 61c are not shared by 61a. For instance, in the third paragraph, explaining why the movements of sensuality in Christ were not meritorious, 61b and 61c mention the case of martyrdom, which is absent from 61a. The case is the same with a short quotation from the Letter to Romans (11, 33), which is an important element of the response to § 2.3 in 61c (§ 2.2 in 61b).

As said above, in general 61a seems to be closer to  $\omega_{ac}$  than 61c. However, if this is the case, why does it fail to transmit the highlighted elements (Table 4)? The most plausible answer is that 61a used  $\omega_{ac}$  in a selective manner. The editor of 61a probably considered some short passages and expressions incomprehensible, strange, or superfluous, so he simply left them out. In particular, he avoided passages containing grammatical or semantic analysis of the statements. Furthermore, at least in one case it is quite probable that 61a omitted a short passage because it was unclear. It is the passage quoted above (Table 4), which alludes to the Pauline Letter to Romans (11, 33). The exact reading that we find in 61c is the following:

61c, l. 88: **Quare? Hoc illa abyssus de qua exclamat apostolus.**



The reference, as we find it here, is rather obscure, but it is possible to reconstruct its correct version thanks to 61b, where we find the same quotation in a more exact form:

61b, l. 80–81: Si queras quare non congruit aliter, respondeo «O altitudo».

Paul's exclamation, "O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius" ("O the depth of the riches both of the wisdom and knowledge of God! How unsearchable are his judgments, and his ways past finding out!"), was often quoted when a truth of faith could not be rationally explained, and indeed, it fits very well in the present context, in which Langton fails to put forward any rational justification of the claim that the only appropriate way to redeem humanity was Christ's death. That is why the theologian needed only two words from the letter of Paul to make his point. The person who wrote down *reportatio*  $\omega_{ac}$  used "abyssus" instead of "altitudo", which made the allusion less clear. It is possible that the editor of 61a failed to recognize the reference and preferred to omit the incomprehensible passage.

Whatever the reasons that prompted the editor of 61a to make his choice, the common elements of 61c and 61b absent from 61a were all the same present in its source, namely  $\omega_{ac}$ , and then copied by 61c. Accordingly, it can be safely assumed that 61c used the same *reportatio* as 61a. All the other possible explanations of this situation would be less economical. In fact, given that 61b and 61c do not share any erroneous readings against 61a, it is not necessary to suppose that 61c had access to any additional material, other than  $\omega_{ac}$ .

In any case, the fact that some significant elements of 61c and 61b are absent from 61a proves that 61c was not based on 61a. The two redactions used the same *reportatio*, but are clearly independent from one another.

### 3. RELATIONSHIP AMONG THE MANUSCRIPTS

Each version of q. 61 has been transmitted by a very small number of manuscripts, therefore the relationship among them is easy to reconstruct.

#### 3.1. Version 61a

61a is transmitted by three MSS: K, L, and V. They share at least one significant mistake, which seems to be a copy error due to absent-mindedness:

l. 8–11: Quidam dicunt quod hec est falsa proprie intellecta "uoluntate sensualitatis uoluit non mori", similiter "uoluit uiuere", set est sensus "ita

faciebat ac si uellet non mori”. *Sensualitas enim non* comprehendit negationem uel accidens.

l. 10: *sensualitas enim non scripsi cum 61c (infra, p. 51, l. 19; p. 51, l. 28-29)] non enim non KLV*

The double occurrence of “non” in all the testimonies of version “a” is clearly redundant and erroneous. The word “sensualitas” is present in version “c”, which derives from the same *reportatio* as version “a”. Given that the subject of the sentence “non comprehendit negationem uel accidens” is not at all obvious in the context of version “a”, the lack of “sensualitas” can itself be considered an error.<sup>9</sup> This can be regarded as an additional argument for assuming that K and LV have a common ancestor ( $\gamma$ ) separate from  $\omega_{ac}$ , such that Cb is independent from  $\gamma$ .

L and V form a family ( $\alpha$ ), whose existence has already been proven for all Langton’s *quaestiones*.<sup>10</sup> Numerous common errors committed by LV in 61a confirm the hypothesis that these manuscripts are copies of the same antigraph, from which K is independent. Version 61a is therefore transmitted by a twofold tradition. All the common errors of LV that might affect in some way the understanding of the text have been registered in the critical apparatus, together with all the individual errors of K. The apparatus does not include the individual readings of L and of V.

### 3.2. Version 61b

All the three manuscripts transmitting version ‘b’, namely ARS, belong to one family ( $\beta$ ).<sup>11</sup> No other subdivision of this group of MSS has been found. The first part of 61b is preserved in three MSS (ARS), and the part that follows the second rubric, namely the section concerning the Gethsemane prayer (2.1–2.4), is present only in A and S. The critical apparatus includes most of the individual readings.

### 3.3. Version 61c

61c has been transmitted by a single MS (Cb). Some errors have been detected thanks to the comparison with the other versions. Obviously, the critical apparatus registers every departure from the MS.

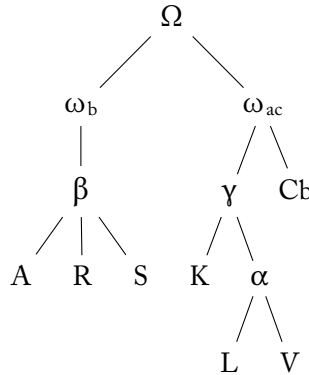
<sup>9</sup> Alternatively, one might supply “sensus” instead of “sensualitas”. Cf. 61b, l. 30: “nullo sensu comprehenditur *uiuere*”. The error might have been associated with the occurrence of “sensus” (in a different meaning) in the previous sentence.

<sup>10</sup> “Introduction” in *SLQTI*, 56–62.

<sup>11</sup> “Introduction” in *SLQTI*, 47–56.

4. *Stemma codicum*

- Ω the first level of the stemma represents the oral discussion that gave birth to all the three versions of q. 61;
- ω the second level of the stemma represents the *reportationes*;
- βγCb the third level represents the redactions based on the *reportationes*.

*Abbreviations*

<i>add.</i>	—	<i>addidit</i>
<i>CCL</i>	—	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
<i>corr.</i>	—	<i>correxerit</i>
<i>del.</i>	—	<i>delevit</i>
<i>exp.</i>	—	<i>expunxit</i>
<i>hom.</i>	—	<i>homoeoteleuton</i>
<i>inv.</i>	—	<i>invertit</i>
<i>iter.</i>	—	<i>iteravit</i>
<i>marg.</i>	—	<i>in margine</i>
<i>mss.</i>	—	<i>consensus codicum</i>
<i>om.</i>	—	<i>omisit</i>
<i>PL</i>	—	<i>Patrologiae Cursus Completus, Series Latina</i> , ed. J.-P. Migne
<i>pCb</i>	—	<i>lectio codicis Cb ante correcturam</i>
<i>praem.</i>	—	<i>praemisit</i>
<i>sCb</i>	—	<i>lectio codicis Cb post correcturam</i>
<i>spat. vac.</i>	—	<i>spatium vacans</i>
<i>sup. lin.</i>	—	<i>supra lineam</i>
< >	—	<i>supplevi</i>
[ ]	—	<i>omittendum</i>

*Manuscripts*

A	—	Avranches, Bibl. Mun., 230
C	—	Cambridge, St. John's College Libr., C.7 (57)
Cb	—	C, ff. 219–282
<i>Index</i>	—	Index primus codicis C (ff. 345 <sup>vb</sup> –346 <sup>rb</sup> )
K	—	Chartres, Bibl. Mun., 430
L	—	Oxford, Bodl. Libr., Lyell 42
L( <i>tabula</i> )	—	Index codicis L (ff. 97 <sup>v</sup> –98 <sup>r</sup> )
R	—	Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 4297
S	—	Paris, BnF, lat. 16385
V	—	Paris, BnF, lat. 14556
α	—	<i>consensus</i> LV
β	—	<i>consensus</i> ARS

## BIBLIOGRAPHY

Alan. ab Ins., *de nat.*

Alanus ab Insulis, *De nativitate Domini iterum*, PL 210, 234C–243B.

Ans. Laud., *enar. in Mt.*

Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Matthaicum*, PL 162, 1227C–1500B.

Aug. — Augustinus Hipponensis

*enarr. Ps.*

*Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers, J. Fraipont, Brepols, Turnhout 1956 (CCL 38, 1–616).

*trin.*

*De Trinitate libri XV*, ed. W.J. Mountain, Brepols, Turnhout 1968 (CCL 50 A).

Beda, *in Mc.*

Beda Venerabilis, *In Marci Evangelium expositio*, ed. D. Hurst, Brepols, Turnhout 1960 (CCL 120).

Bonav., *in Sent.*

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae *Opera omnia*, vols. 1–4, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Quaracchi 1882–1889.

Galt. de Cast., *carm.*

Galterus de Castellione Alexandreis, *Carmina*, ed. K. Strecker, *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon*, C. Winter, Heidelberg 1929.

*gl. ord.*, ed. Rusch

*Biblia Latina cum glossa ordinaria*, Facsimile Reprint of the Editio Princeps A. Rusch of Strassburg 1480–1481, 4 vols., Brepols, Turnhout 1992.

Guill. Alt., *sum. aur.*, ed. Ribaillier

Magistri Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, ed. J. Ribaillier et al., Editiones Collegii S. Bonaventurae – CNRS, Grottaferrata – Paris 1980–1987 (Spicilegium Bonaventurianum, 16–20).

Orig. (sec. transl. Hier.), *hom. in Ier.*

Origenes et Hieronymus Stridonensis, *Translatio Homiliarum in Ieremiam et Ezechielem*, PL 25, 583B–786D.

Petr. Lomb., *sent.*

Magistri Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae*, editio tertia, vols. 1–2, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971–1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4–5).

Ps.-Petr. Pict., *in Sent.*

Ps.-Petrus Pictaviensis, *Glossa in Sententias*, MS Napoli, Biblioteca Nazionale, VII C 14.

Steph. Lang. – Stephanus Langton

*in Sent.*, ed. Landgraf

*Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, ed. A.M. Landgraf, Aschendorff, Münster i. W. 1995 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 37.1).

q. 32 (*De primis motibus*), ed. Lottin

*Quaestio theologiae de primis motibus* (q. 32), ed. O. Lottin, “La doctrine morale des mouvements premiers de l’appétit sensitif aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 6 (1931), 103–115.

q. 102 (*De ymolatione Ysaac et precepto Abrae*), ed. Maggioni

*De ymolatione Ysaac et precepto Abrae* (q. 102), ed. in M. Bieniak, G.P. Maggioni, R. Quinto, “Le *questiones* di Stefano Langton sui doni dello Spirito Santo e sul sacrificio di Abramo”, *Medioevo* 35 (2010), 151–255 (Appendix III, 237–255).

q. 215, Cb, ff. 220<sup>rb</sup>–<sup>vb</sup>

*De liberatione humani generis* (q. 215), MS Cb 220<sup>rb</sup>–<sup>vb</sup>.

*SLQTI*

*Quaestiones Theologiae*, vol. 1, ed. R. Quinto, M. Bieniak, The British Academy – Oxford University Press, Oxford 2014 (Auctores Britannici Medii Aevi, 22).

*Summa et Quaestiones*, ed. Ebbesen – Mortensen

S. Ebbesen, L.B. Mortensen, “A Partial Edition of Stephen Langton’s *Summa* and *Quaestiones* with Parallels from Andrew Sunesen’s *Hexaemeron*”, *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge grec et latin* 49 (1985), 25–244.

Thom. Aq., *in Sent.*

Thomas de Aquino, *In Sententias*, vols. 1–10, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999–2002.

STEPHANVS LANGTON  
QVAESTIONES THEOLOGIAE, LIBER III

Q. 61

61a *De duabus uoluntatibus Christi*

1. Cum omnia animalia essent pacata in arca Noe, | scilicet omnis motus in Christo, uoluntas sensualitatis qua uoluit non mori et uoluntas rationis qua uoluit mori non debent dici contrarie, quamuis uolita contraria, quia ratio uoluit ut  
5 sic uellet sensualitas; sicut si deus uellet patrem meum mori, tamen bene uellet quod ego uellem ipsum non mori. Similiter uoluntas Iude et uoluntas Christi non debent dici consone, quamuis idem sit uolitum ab illis.

1.1. ITEM. Quidam dicunt quod hec est falsa proprie intellecta “uoluntate sensualitatis uoluit non mori”, similiter “uoluit uiuere”, set est sensus “ita faciebat ac si uellet non mori”. Sensualitas enim non comprehendit negationem uel accidens. Qui tamen concedunt proprie “uolebat fugere, uel declinare, mortem”.

Nos uero DICIMVS quod proprie intellecta uera, sicut hec “iste laicus, uel iste canis, uult currere”, quamuis non comprehendat hoc accidens *currere*.

1.2. ITEM. Queritur utrum uoluntas sensualitatis esset meritoria. Ita uidetur,  
15 (a) cum ratio approbaret illam, et (b) cum illa uideatur esse fructus illius arboris,

K 86<sup>vb</sup>; L 40<sup>va</sup>; V 209<sup>va</sup>

1 Cf. Petr. Lomb., *sent.* III, dist. 17, c. 2, II, 106–109; Steph. Lang., in III *Sent.*, dist. 17, ed. Landgraf, 123–125. 2 Cf. Gen. 7, 14–15. 2–3 Cf. Alan. ab Ins., *de nat.*, PL 210, 241C: «Sed in arca Noe omnes bestiae fuerunt pacificae, quia omnes motus sensuales in humana Christi natura fuerunt pacifici, id est obediens rationi»; uerbatim e.g. in Guill. Alt., *sum. aur.* III, tr. 6, c. 1, ed. Ribaillier, 3.1, 77; Thom. Aq., in III *Sent.*, dist. 17, art. 2, qc. 2: «Omne animal fuit in arca Noe, quia omnes motus fuerunt pacati in Christo». 8 Cf. Petr. Lomb., *sent.* III, dist. 17, c. 2, 3, II, 107: «Ergo et in Christo secundum humanitatem, et in membris eius geminus est affectus: unus rationis, caritate informatus, quo propter Deum quis mori uult; alter sensualitatis, carnis infirmitati propinquus et ideo coniunctus, quo mors refugitur»; Ps.-Petr. Pict., in III *Sent.*, MS Napoli VII C 14, 43<sup>va</sup>: «Nota quod supra positum est quod Christus [recte: Christum] affectu sensualitatis mori nolle quidam negant». 12 Vera: i.e. “Christus uoluit non mori”.

1 de duabus uoluntatibus Christi *Index KL(tabula)*] omnes motus fuerint pacati in Christo V *deest* L(*rubrica*) 2 essent] fuissent  $\alpha$  4 quamuis uolita] quia uoluntas  $\alpha$  6 ego] non *add.*  $\alpha$  8 quidam] quod K 10 sensualitas enim non *scripsi cum 61c (infra, p. 51, l. 19; p. 51, l. 28–29)*] non enim non  $\alpha$ K 11 qui *scripsi (cf. 61c, 1.2, infra, p. 51, l. 22–27)*] quidam  $\alpha$  *spat. vac. vi litteris* K 13 comprehendat] comprehendit K 13 accidens] actus K

et (c) cum motus primus procuratus sit demeritorius, quia ratio sic uoluit ut surgeret.

K 87<sup>ra</sup> SET si ita est, eadem ratione motus sensualitatis in nobis approbatus a ratione esset meritorius, ergo motus naturalis dilectionis, | cum sit approbatus a ratione. Hoc constat esse falsum, cum non <sit> motus caritatis nec alicuius uirtutis. 20

RESPONSIO. Voluntas sensualitatis in Christo non fuit meritoria, quamuis ratio approbaret. Nullus enim motus meritorius est nisi adsit discretio liberi arbitrii; set talis motus non subest libero arbitrio, inde etiam uoluntas sensualitatis non est fructus illius arboris, sicut uoluntas rationis. De motu procurato aliter est; hoc tamen dubium alias determinabitur. 25

2.1. ITEM. «Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste». Vario modo loquuntur hic glosse. Quaedam enim uolunt quod hoc simpliciter et per se sit petitio “pater, si fieri potest, transeat a me calix iste”, et hoc quod sequitur quasi correctiuum est precedentis, hoc scilicet «uerumtamen non sicut ego uolo, set sicut tu uis». Alie dicunt quod illud quod sequitur est de contextu orationis, ac si diceret «uerumtamen» etc., idest “si tu uis hoc fieri, ego peto hoc fieri, si fieri potest”. Hinc est quod quidam dicunt eum petiisse simpliciter, alii sub condicione. 30

Quod petitio illa fuerit sine condicione potest dici duobus modis: (a) uel quod forma petitionis <fuit> et nichil petiit, (b) uel quod petiit quiddam quod tamen noluit fieri. Hec diuersitas similitudinis potest inueniri in precepto Abrahe. 35

2.2. ITEM. Petiit quiddam quod non est consecutus.

L 40<sup>vb</sup> CONTRA. «Impleat deus omnes petitiones tuas». Item, apostolus ad Hebreos<sub>5,7</sub>: «In omnibus exauditus est pro sua reuerentia». |

RESPONSIO. In omnibus exauditus que uoluit ex ratione.

SET quare petiit, ex quo noluit ex ratione? 40

Ad insinuationem susceptae infirmitatis et ut daret nobis exemplum orandi in tribulatione.

24 Motu procurato: i.e. demeritorio. 25 Cf. q. 32 (*De primis motibus*), ed. Lottin, 103–115.

26 Cf. Mt. 26, 39: «Mi pater, si possibile est, transeat a me calix iste; uerumtamen non sicut ego uolo sed sicut tu»; cf. Lc. 22, 42; Mc. 14, 35. 27 Cf. Beda, *in Mc.* 14, 35–36, ed. Hurst, *CCL* 120, 616 (*PL* 92, 276B–C); Aug., *enarr.* II in Ps. 32, 1, n. 2, *CCL* 38, 248 (*PL* 36, 277); cf. Petr. Lomb., *sent.* III, dist. 17, c. 2, 4–6, II, 107. 30 Locum non inueni. 37 Ps. 19, 7. 40 Set quare ... ex ratione: i.e. cum noluerit ex ratione, quare petiit? 41–42 Cf. Petr. Lomb., *sent.* III, dist. 17, c. 2, 9, II, 109: «Ad quid ergo petiit? Ut membris formam praeberet, imminente turbatione, clamandi ad Dominum et subiciendi uoluntatem suam divinae uoluntati; ut si pulsante molestia tristantur, pro eiusdem amotione orent; sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus».

22 approbaret] probaret α 23 etiam] est K 25 dubium] est *add.* α 29 hoc] *om.* K 29 non *scripsi cum V*] *om.* KL 29 sicut<sup>1</sup>] quod K 29 sicut<sup>2</sup>] quod K 30–31 alie dicunt ... tu uis hoc] *om.* *hom.* α 33 fuerit sine] fuit sub α 35 noluit V] uoluit(?) KL 35 hec diuersitas similitudinis] *forsitan rectius* huius diuersitatis similitudo 37 tuas] suas K 38 reuerentia] uel ratione *add.* α 40 noluit *scripsi cum V*] non (*sup. lin.*) uoluit K uoluit L 41 et] *om.* K 41 daret] duret K

2.3. ITEM. «Si possibile est, transeat a me calix iste»: hoc orauit ex ratione, non ex sensualitate, cum sensualitas non comprehendat condicionem.

45 Item, in Luca super illum locum «Si possibile est» etc., «Idest si possibile ut me non moriente mors moriatur»; set fuit possibile, quia, ut dicit auctoritas, «alius modus nostre redemptionis deo fuit possibilis, set nullus nostre miserie sanande conuenientior». Item, super Mattheum<sup>26,39</sup>: «Si possibile est ut sine interitu Iudeorum plenitudo gentium intraret». Set hoc fuit possibile, quare ergo  
50 non ita fuit?

RESPONSIO. Possibile fuit possibilitate possibilitatis, ut ita dicam, set non congruitatis. Vnde canitur «Modo fortassis alio mundus saluari potuit quam passo dei filio»; set nullus ita congruit.

2.4. ITEM. Licet sciret quod pater uellet eum pati, et ipse uellet, tamen pe-  
55 tiit contrarium ut sic ostenderet affectum quem habebat ad crucifixo- res qui perhiberent crucifigi eum. Sic etiam dedit nobis exemplum diligendi inimicos.

2.5. ITEM. Duo motus simul fuerunt in Christo, scilicet gaudium et tristitia, sicut aliquis potest dolere de patre suo per totam hanc diem et cogitare de infinitis. Set due cogitationes simul esse non possunt.

---

45 Recte Mt. 26, 39; cf. Lc. 22, 42: «Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas sed tua fiat». 45–46 *gl. ord. interl.* in Mt. 26, 39, ed. Rusch, IV, 81A; cf. Ans. Laud., *enar. in Mt.*, PL 162, 1473C; Beda, *in Mc.* 14, 36, ed. Hurst, CCL 120, 616 (PL 92, 276C). 46–48 *gl. ord. marg.* in Rom. 5, 8, ed. Rusch, IV, 284A; cf. Aug., *trin.* XIII, c. 10, n. 13, CCL 50 A, 399 (PL 42, 1024); Petr. Lomb., *sent.* III, dist. 20, c. 1, II, 125; Steph. Lang., q. 215, Cb 220<sup>rb-vb</sup>. 48–49 *gl. ord. marg.* in Mt. 26, 39, ed. Rusch, IV, 81A: «Si possibile est ut sine interitu Iudeorum credant gentiles, passionem recuso, sin autem illi excecandi sunt ut gentes intrent, fiat non mea sed tua uoluntas»; cf. *gl. ord. marg.* in Lc. 22, 42, ed. Rusch, IV, 214B. 52–53 Cf. Galt. de Cast., *carm.*, 3, 36, 2.

---

43 iste] *om.* K 43 hoc] hic α 45 possibile<sup>2</sup>] †pa K 47–48 nostre redemptionis ... sanande conuenientior] *om.* K 54 tamen] cum α 55 habebat] etiam *add.* K 56 perhiberent(?) KV] perhibent L 56 dedit] dabit K 59 set] cum α



61b *De duabus uoluntatibus Christi*

1. Omnia animalia erant pacata in arca Noe – omnes motus in Christo pacati, ergo uoluntas rationis et uoluntas sensualitatis non discordabant in Christo, non ergo erant contrarie.

S 100<sup>rb</sup> 1.1. CONTRA. Voluntate rationis uoluit mori, uoluntate sensualitatis uoluit non mori, ergo uolita erant contraria, et propter hoc dicuntur uoluntates contrarie. Si dicat quod non, set propter seipsas, quia sunt opposite uires anime contrarias habentes naturas: hoc falsum est, quoniam secundum hoc contrarie | uoluntates fiunt in Christo. 5

RESPONSIO. Contrarietas uoluntatum non ad ipsas, set ad uolita contraria refertur, et tamen hoc non ualet “uolita sunt contraria, ergo uoluntates contrarie”. Ad hoc ergo quod uoluntates sint contrarie oportet quod aliquis uelit contraria et contrarie. In Christo ergo non sunt uoluntates contrarie, quia etsi uellet contraria, non tamen contrario modo. Voluntas enim rationis approbavit in Christo uoluntatem sensualitatis, non ergo fuit ei contraria licet uellet contrarium ei quod illa uoluit, quia uoluntas rationis uoluit sensualitatem hoc uelle. Instantia: ego uolo patrem meum non mori, et deus uult ipsum mori, uolumus ergo contraria, et tamen uoluntates nostre non sunt contrarie, quia uoluntas mea michi meritoria, et ita bona, et ita utraque uoluntas bona, et bonum non est bono contrarium. Item, instantia per contrarium: Iudas uoluit idem quod Christus, scilicet ipsum pati, et tamen uoluntates eorum fuerunt contrarie. 10 15 20

R 71<sup>va</sup> 1.2. Et tamen NOTA quod proprie hec accepta | falsa est “Christus uoluntate sensualitatis uoluit non mori”. Causa dicti hec est: fecit quiddam quod faceret qui etiam uoluntate rationis uellet non mori, quia mortem abhorruit et expauit et contristatus est usque ad mortem; et ideo dicitur quod sensualitatis uoluntate uoluit non mori, quod tamen falsum est. Similiter hec falsa: “uoluntate sensualitatis uoluit mori”, set hec uera: “uoluntate rationis occurrit morti”, “uoluntate sensualitatis fugit mortem”, et hec: “uolita sunt contraria”. 25

A 281<sup>vb</sup>; R 71<sup>rb</sup>; S 100<sup>ra</sup>

1 Cf. Petr. Lomb., *sent.* III, dist. 17, c. 2, II, 106–109; Steph. Lang., in III *Sent.*, dist. 17, ed. Landgraf, 123–125. 2 Cf. Gen. 7, 14–15. 2 Cf. 61a, supra, p. 44, l. 2 et adn.

1 de duabus uoluntatibus Christi *Index*] de oratione Christi pater si uis transeat a me calix iste A de motibus rationis et sensualitatis S *deest* R 2 pacata R] paccata A parata S 2 pacati R] paccati A parati S 9 fiunt] fuerunt A 14 approbavit] apparuit R 15 fuit] fuerit R 19 meritoria] contraria R 19 ita<sup>2</sup>] itaque S 21 tamen] tunc R 23 quiddam] quidam R 24 uoluntate rationis] ratione uoluntatis R 27 occurrit] accurrit A

Item, uoluntate sensualitatis uult uiuere, ergo uoluntate sensualitatis comprehendit quod uult, scilicet *uiuere*, quod falsum est, quia nullo sensu comprehenditur *uiuere*.

Et possum uelle quod non possum comprehendere, sicut laicus uult habere uitam eternam quam tamen non comprehendit.

1.3. ITEM. Ratio approbauit illum motum sensualitatis, ergo meruit illo motu sensualitatis. Item, uoluntate rationis uoluit quod ita moueretur motu sensualitatis, ergo uoluntate rationis uoluit ipsum ita moueri motu | sensualitatis, ergo uoluntate rationis uoluit ipsum ita moueri, ergo consensit et uoluit ratio ipsum ita moueri, ergo motus sensualitatis non fuit discordans a motu siue uoluntate rationis.

A 282<sup>ra</sup>

Item, si arbor bona, et fructus bonus; ratio est arbor, fructus uoluntas sensualitatis, ergo: meritorium est uelle quod uult sensualitas, ergo motus sensualitatis est meritorius.

Item, uoluntate rationis uoluit ita uelle sensualitatem. Item, primi motus concupiscentie, quos procurat ratio, sunt mortales, ergo cum deus sit pronior ad miserandum quam ad condemnandum, multo magis motus quos ratio bene procurat erant | meritorii. Et si hoc, ergo quilibet meretur naturali dilectione; quod falsum est.

S 100<sup>va</sup>

RESPONDEO. Primus motus sensualitatis in Christo non fuit meritorius. Et generaliter motus sensualitatis non est meritorius et potest esse demeritorius. Et numquam meritorius, quia liberum arbitrium non elicit motum hunc, scilicet sensualitatis, sicut supradictum est, quia liberum arbitrium non elicit baptismum uel martyrium, et ita per neutrum meretur aliquis, et tamen ratio approbat baptismum et martyrium, sicut et motum sensualitatis.

Et motus sensualitatis non est fructus rationis, set id quod ex ratione elicitur et procedit, non quod approbat. Et hoc non ualet “ego uolo hoc, et uoluntas est arbor, ergo hoc est fructus”; uoluntas enim sensualitatis, quam uult uoluntas rationis, non est fructus rationis.

2.1. ITEM. Queritur de oratione Christi «Pater, si uis, transfer» etc.

---

44–45 Cf. *gl. ord. marg.* in Ier. 1, 1 (Prologus), ed. Rusch, III, 99B: «Origenes. Deus ad benefaciendum promptus est, ad puniendum dissimulator»; cf. Orig. sec. transl. Hier., *hom. in Ier.* I, 1, PL 25, 585B; uerbatim e.g. in Thom. Aq., *in II Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 1, s.c. 2; *in IV Sent.*, dist. 12, q. 2, a. 2, qc. 3, arg. 1; dist. 45, q. 2, a. 3; Bonav., *in II Sent.*, dist. 11, a. 1, q. 2. 58 Lc. 22, 42: «Pater, si uis, transfer calicem istum a me; uerumtamen non mea uoluntas sed tua fiat»; cf. Mt. 26, 39.

---

30 nullo] *om.* R 32 et possum ... comprehendere] *om.* R 35 moueretur] meretur R 36 motu] *om.* S 37 consensit] asensit A 42 meritorius A] meritorium RS 46 erant] erunt S 50 quia] quod S 50–51 motum hunc ... non elicit] *om.* R 52 aliquis] aliquid A quis R 57 rationis] *reliqua pars quaestionis deficit in R de eodem add. rubr.* A de motu rationis et sensualitatis in Christo *add. rubr.* S

RESPONSIO. Potest ita sumi oratio ut condicio sit uel non sit pars orationis. (1) Secundum quod non est pars orationis dupliciter potest dici. (a) Primo: [et] 60 non fuit oratio, set forma orationis, sicut quod dictum fuit Abrahe non fuit preceptum, set forma precepti; (b) uel aliter: et illud fuit preceptum, et hec fuit oratio; et sicut ibi precepit deus quod tamen noluit fieri, sic hic orauit quod noluit sibi dari; ibi precepit ad probandam obedientiam Abrahe, hic orauit ad ostendendam nobis infirmitatem nostram, cum deus omnia senserit et infirmus 65 fuerit, et <ut> discamus exemplo eius uoluntatem nostram quam infirmitate habemus subicere penitus uoluntati diuine. Et ideo uoluntate rationis qua approbavit orationem sensualitatis meruit. (2) Secundum quod condicio pars est orationis nulla est questio.

2.2. ITEM. Glossa Matthei<sup>26,39</sup>: «Si possibile ut gentes credant sine excecatione Iudeorum, recuso mori»; hic de recusatione rationis, non sensualitatis, quia ad sensualitatem non pertinebat de hominibus saluandis, ergo uoluntate rationis noluit mori, si illud possibile fuit. Set illud fuit possibile, quia solo uerbo potuit saluasse gentes, ergo simpliciter uoluntate rationis uoluit non mori. Similiter possibile fuit «mortem mori eo non moriente», ut glossa Matthei. 75

RESPONSIO. Dupliciter possibile: (a) proprie et (b) possibile, idest congruum. Vnde ad Galatas<sup>4,15</sup>: «Si fieri potuisset, oculos uestros eruissetis», glossa ibi: «Vel poterat quidem per potentiam, set non poterat per iustitiam». Sic possibile fuit hoc quantum ad potentiam dei, set non ad congruentiam; non enim congruebat Christum aliter redimere hominem quam per mortem eius. Si queras quare non congruit aliter, respondeo «O altitudo». Nec ergo congruit nisi ut eo moriente mors moreretur. | 80

S 100<sup>vb</sup>

2.3. ITEM. Christus sciuit quod non erant aliter saluandi quam per mortem eius, quare ergo hoc orauit cum sciret se non impetraturum? Idem est ac si dicam “uolo dampnari si uis”, cum sciam quod dominus non uult me dampnari. 85

RESPONSIO. Christus bene sciuit quod deus pater noluit eum non moriturum, et tamen hoc orauit ut ostenderet quantam habuit caritatem erga Iudeos. Et est causa talis forme orationis, alioquin nichil dixisset.

2.4. ITEM. Due uoluntates (rationis et sensualitatis) erant in Christo, et ille simul duo uoluit; queritur an similiter ego possim simul moueri duobus motibus. 90

61–64 Cf. Steph. Lang., q. 102 (*De ymolatione Ysaac et precepto Abrae*), ed. Maggioni, 237–255.

70–71 Cf. 61a, supra, p. 46, l. 48–49 et adn. 75 Cf. 61a, supra, p. 46, l. 45–46 et adn. 77–78 *gl. ord. marg.* in Gal. 4, 15, ed. Rusch, IV, 363B: «Non posse se dixit quod sine dubio poterat per potentiam, set non poterat per iustitiam». 81 Cf. Rom. 11, 33.

60 secundum *scripsi*] set AS (*deest* R) 65 nobis A] *om.* S (*deest* R) 65 senserit S] sit *pA* sit senserit *sA* (*deest* R) 70–71 excecatione *scripsi*] excecatione AS (*deest* R) 72 uoluntate rationis A] ratione uoluntatis *del.* S (*deest* R) 77 ibi S] *om.* A (*deest* R) 77 uel S] *om.* A (*deest* R) 80 queras S] queris A (*deest* R) 81 nisi ut *scripsi*] *inv.* AS (*deest* R) 83 non S] *om.* A (*deest* R) 89 ille A] illis S (*deest* R)

RESPONSIO. Non ita, scilicet quod sint motus agentes, set possibile est ut unus motus actionis et alius passionis insint alicui, sicut motus fidei et motus contritionis, set alter illorum passio est; sic motus fidei et motus tristitie siue gaudii possunt simul inesse.

---

91 non A ] ut S (*deest* R)

61c *De duabus uoluntatibus Christi*

1. Omnia animalia erant pacata in arca Noe. Glossa: «Omnes motus pacati in Christo»; ergo uoluntates concordabant in Christo, non ergo repugnabant.

1.1. CONTRA. Aut uoluntates dicuntur contrarie propter ipsas proprietates uel propter ipsa uolita. Si propter proprietates: hoc non uidetur, immo propter accidentia sumpta ab illis. Si ergo dicuntur uoluntates contrarie propter uolita: set uolita — quia uelle mori et uelle non mori in Christo — erant contraria, ergo et uoluntates. 5

RESPONSIO. Hoc argumentum non ualet “uolita sunt contraria, ergo uoluntates contrarie”. Deberet enim dicere “uolita sunt contraria et contrario modo se habent, ergo uoluntates sunt contrarie”. Set non se habent contrario modo, quia non procedunt ex contrariis uoluntatibus. Simile: iste non uult patrem suum infirmari, et deus uult, non tamen uoluntas istius est contraria uoluntati diuine; deus enim uult eum sic uelle. Hoc argumentum non ualet “uolunt diuersa, ergo uoluntates sunt contrarie”. Instantia: Iudas et Christus uoluerunt idem, ergo uoluntates eorum fuerunt consone. 10 15

1.2. ITEM. Christus uoluit uoluntate sensualitatis non mori. Actus uerbi ostenditur in aliquid. A quo in quid? Si in *non mori*: ergo uoluit remotiorem huius accidentis *mori* et huius predicabilis; ergo sensualitas comprehendit accidens uel predicabile. Si dicatur quod uoluit uiuere: ergo sensualitas comprehendit hoc predicabile *uiuere*; quod falsum est. 20

RESPONSIO. Potest dici quod hec locutio est falsa “Christus uoluit non mori”. Set hoc ideo dicitur, quia faciebat sicut facit ille qui non uult mori — horrebat enim mortem; sicut dicitur de puero quod uult uerberari, quia facit quod non debet, ac si uellet uerberari. Quid ergo uoluit Christus? Fugere mortem. In hoc ergo *fugere* (uel *declinare*) *mortem* transit actus huius uerbi ‘uult’. Set ratio uoluit mortem et decurrit ei. 25

Vel potest dici quod actus huius uerbi dirigatur in *non mori* et in *uiuere*, non tamen oportet quod sensualitas comprehendit illud accidens; sicut laicus uult currere, non tamen comprehendit hoc accidens *currere*. 30

---

Cb 230<sup>vb</sup>

1 Cf. ed. Ebbesen – Mortensen, 178–180, cf. Steph. Lang., in III *Sent.*, dist. 17, ed. Landgraf, 123–125. 2 Cf. Gen. 7, 14–15. 2–3 Cf. 61a, supra, p. 44, l. 2 et adn.

1 de duabus uoluntatibus Christi *Index*] de duabus uoluntatibus in Christo Cb 2 motus *scripsi cum 61a, 61b et ed. Ebbesen – Mortensen, p. 178*] moti Cb 6 si *scripsi*] sic Cb 6 propter] ipsa *add. sed exp.* Cb

1.3. ITEM. Fuitne in Christo illa uoluntas qua uoluit non mori meritoria?

1.3.1. Hoc uidetur, quia ratio appetebat uoluntatem illam et motum illum quo mouebatur ex sensualitate ad uolendum non mori; ergo motus ille erat meritorius.

35 1.3.2. Item, uoluntas rationis uoluit uoluntatem sensualitatis, scilicet uelle non mori; ergo uoluntas est arbor, et uolitum fructus, et hoc est uolitum: *uoluntatem sensualitatis (uelle non mori)*; ergo cum arbor sit meritoria, et fructus meritorius, ergo uoluntas qua uoluit non mori, que fuit in Christo, meritoria; et ita motus sensualitatis meritorius in eo.

40 1.3.3. Item, procurat per potionem ut primus motus surgat in eo, uel comedit [et] aliatum ut surgat; primus motus procuratus est peccatum mortale, et hoc quia ex uoluntate rationis procurauit; ergo a simili motus sensualitatis in Christo fuit meritorius, quia ex ratione uoluit ut motus sensualitatis in se surgeret. Item, si dicatur quod motus sensualitatis fuit in Christo | meritorius quia  
45 a ratione approbatus, a simili in nobis; et si hoc, ergo si homo uelit ex ratione quod motus dilectionis naturalis surgat in se, dilectio naturalis erit meritoria, et ita usus alicuius uirtutis. Cuius? Si caritatis, ergo dilectio naturalis est usus caritatis; quod constat falsum.

Cb 231<sup>ra</sup>

RESPONSIO.

50 ad 1.3.1. Motus sensualitatis in Christo non fuit meritorius, nec in aliquo, et tamen potest esse demeritorius. Sicut uoluntas qua uult iste accedere ad martyrium est meritoria, non tamen ipsa passio, quia non subest libero arbitrio, ita uoluntas rationis fuit in Christo meritoria, qua uoluit se non mori, non tamen uoluntas sensualitatis fuit meritoria uel eius motus, quia non subest libero  
55 arbitrio.

ad 1.3.2. Item, hoc argumentum non ualet “Christus uoluntate rationis uoluit hoc (scilicet se uelle non mori), ergo hoc est fructus illius uoluntatis”. Deberet enim dicere “et hoc potest esse opus illius uoluntatis”, et hoc falsum est. Motus enim sensualitatis numquam potest esse motus rationis; et ita humor non potest  
60 ascendere a radice ad fructum.

ad 1.3.3. Item, de motu procurato alias determinabitur.

2.1. ITEM. «Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste» etc. Dupliciter hic loquuntur glosse. Quedam enim uolunt quod hoc sit petitio per se “pater, si fieri potest, transeat a me calix iste”, et hoc quod sequitur est quasi correctiuum precedentis. Alie uolunt quod orauit hoc sub conditione, et secundum hoc  
65 hec dictio ‘uerumtamen’ est de contextu orationis. Et ita simpliciter petiit uel

61 Cf. q. 32 (*De primis motibus*), ed. Lottin, 103–115. 62 Cf. Mt. 26, 39: «Mi pater, si possibile est, transeat a me calix iste; uerumtamen non sicut uolo sed sicut tu»; cf. Lc. 22, 42; Mc. 14, 35.

63 Cf. 61a, supra, p. 45, l. 27 et adn.

32 appetebat Cb] *forsitan rectius* approbabat (cf. 61a, 1.2, supra, p. 45, l. 18–25; 61b, supra, p. 47, l. 14, p. 48, l. 34; infra, p. 52, l. 45)

sub condicione. Hinc est quod quidam eum dicunt petiisse sub condicione, alii simpliciter. Illi qui dicunt quod simpliciter petiit dicunt quod nichil petiit hac oratione, immo forma petendi tantum usus est. Et illi dicunt quod non fuit preceptum datum Abrahe quod uoluit adimpleri. 70

Et DICIMVS quod ex ratione petiit quod uoluit sensualitas; et oratio erat ei meritoria, ergo uoluntas qua uoluit quod orauit.

2.2. ITEM. Petiit quoddam quod tamen non est consecutus.

CONTRA. «Impleat dominus omnes petitiones tuas», et apostolus: «In omnibus est exauditus» in quibus uoluit exaudiri. Ex quo ergo noluit exaudiri, ad quid petiit? 75

RESPONSIO. Ad insinuationem infirmitatis susceptae a nobis et ut daret nobis exemplum in tribulatione constitutis.

2.3. ITEM. Glossa super Lucam dicit «Si possibile est ut me non moriente mors moriatur, transeat a me calix iste». Set fuit possibile, ut dicit auctoritas, quod alius erat modus nostre liberationis, set nullus conuenientior; quare ergo non transiuit calix ab eo? Item, super Mattheum: «Si possibile est ut sine execratione Iudeorum intret plenitudo gentium, passionem recuso»; set fuit possibile, ergo passionem recusauit. Si uero dicatur quod orauit hoc ex sensualitate, falsum est, cum sensualitas condicionem non comprehendat. 80 85

RESPONSIO. Possibile fuit a possibilitate, set non congruitate, et ita duplex possibilitas. Non enim fuit possibile quod alius modus esset ita congruus nostre liberationi. Quare? Hoc illa abyssus de qua exclamat apostolus. Alius ergo modus nostre liberationis fuit deo possibilis, unde canitur «Modo fortassis <alio> mundus saluari potuit quam passo dei filio», set nullus ita congruit. 90

2.4. ITEM. Ex quo sciuit quod pater uoluit, et ipse uoluit quod pateretur; quare ergo petiit contrarium?

Vt sic ostenderetur caritas et dilectio quam habuit ad crucifixo- res suos | et ut daret exemplum nobis edificande caritatis, ut sic scilicet diligamus inimicos nostros. 95

2.5. ITEM. Fueruntne diuersi motus simul in Christo? Re uera simul fuit gaudens et tristis.

Bene CONCEDAMVS quod duo motus simul possunt esse in homine, puro etiam, set non cognitionis; simul enim potest homo cogitare de aliquo et

74 Ps. 19, 7. 74–75 Heb. 5, 7. 75 Ex quo ergo noluit: i.e. cum ergo noluerit. 77–78 Cf. 61a, supra, p. 45, l. 41–42 et adn. 79–80 Recte *gl. ord. interl.* in Mt. 26, 39, ed. Rusch, IV, 81A. 80–81 Cf. 61a, supra, p. 46, l. 46–48 et adn. 82 *gl. ord. interl.* in Mt. 26, 39, ed. Rusch, IV, 81A. 88 Cf. Rom. 11, 33: «O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae Dei. Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius». 89–90 Cf. Gualt. de Cast., *carm.*, 3, 36, 2.

69 tantum *scripsi*] tamen Cb 77 responsio] in omnibus est exauditus in quibus uoluit *add. sed exp.* Cb 82–83 execratione sCb] *spat. vac.* pCb

100 affligere se per contritionem (et talis afflictio-actio motus est), sicut uideo quod simul possum mouere et percutere.

## STEPHEN LANGTON ON THE HARMONY OF WILLS IN CHRIST. A CRITICAL EDITION OF THEOLOGICAL QUESTION 61.

### S U M M A R Y

This article offers a critical edition of the theological question *De duabus uoluntatibus Christi* (q. 61) by the Parisian theologian and Archbishop of Canterbury Stephen Langton, a figure of the early thirteenth century. The question regards the motivations and other psychological and ethical aspects of Christ's prayer in Gethsemane. The author's goal is to explain why there was no conflict of wills in Christ even though his rationality and sensitive appetite wanted two opposite things, namely to obey the Father and to live. The text has been preserved in three different versions. The edition of the three texts is preceded by a philological analysis of the relations among the versions and among the manuscripts that have transmitted them.

KEYWORDS: Stephen Langton, critical edition, prayer in Gethsemane, sensory will, rational will

SŁOWA KLUCZE: Stefan Langton, edycja krytyczna, modlitwa w Ogrójcu, wola zmysłowa, wola rozumna



*Magdalena Bieniak*

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

## STEFANO LANGTON SULLA VOLONTÀ SENSITIVA IN CRISTO

I problemi cristologici occupano un posto privilegiato nella tradizionale teologia cristiana. Tra tutti i dogmi del cristianesimo, quelli dell'incarnazione del Verbo e della Trinità delle Persone in Dio hanno sin dai tempi patristici provocato il numero maggiore di difficoltà. Due nature abissalmente diverse — divina e umana — sono state unite, ma non confuse, nell'unica persona di Cristo. Dal punto di vista filosofico e teologico, una tale verità di fede doveva creare diverse domande. Le difficoltà maggiori sorgevano soprattutto quando si tentava di interpretare quelli passi del Vangelo, i quali svelavano le caratteristiche prettamente umane di Cristo. Il momento della preghiera del giardino di Getsemani costituiva uno dei punti più significativi. Di fronte alla morte imminente, Cristo prova tremore e chiede al Padre: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc. 22, 42). Tale preghiera sembrava testimoniare di una lotta dentro l'anima di Cristo, vale a dire del conflitto dei voleri, e quindi portava con sé il rischio d'imperfezione, che nessuno dei teologi medievali era disposto ad attribuire a Dio-uomo.

Il numero di volontà in Cristo costituisce un problema tradizionale, che era oggetto di un acceso dibattito nei tempi patristici<sup>1</sup>. I ricchi sviluppi dottrinali prodotti nell'ambito bizantino rimanevano, tuttavia, in gran parte ignoti ai tempi di Stefano Langton († 1228). La sua conoscenza delle condanne pronunciate contro l'eresia monotelita non era più ampia rispetto a quella di Pier Lombardo, basata soprattutto su notizie di seconda mano<sup>2</sup>. In particolare, non sembra che il

---

<sup>1</sup> Un riassunto della controversia bizantina sul numero delle volontà in Cristo può essere trovato, insieme a molti spunti bibliografici, in C.L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, PIMS, Toronto 2012, p. 6–18.

<sup>2</sup> Cf. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought*, p. 43, e M. Morard, "Thomas d'Aquin lecteur des conciles", *Archivum franciscanum historicum* 98 (2005), p. 306–309.

Langton conoscesse la traduzione di Burgundio di Pisa del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, l'opera che giocò un ruolo importante nel dibattito Cristologico del maturo Duecento<sup>3</sup>. Per quanto riguarda il problema delle volontà in Cristo, per Stefano Langton i punti di riferimento principali rimangono, da un canto, gli scritti di Pier Lombardo, vale a dire le sue *Sententiae*, dall'altro canto la *Glossa ordinaria*, ricca di citazioni patristiche. Prendendo spunto dalla narrazione lombardiana, Langton si sofferma sul problema dei voleri in Cristo almeno due volte: nella *Quaestio theologiae* n. 61<sup>4</sup> e nel suo Commento alla distinzione 17 del libro III delle *Sententiae*. A quanto risulta dalle ricerche condotte da Riccardo Quinto, il Commento fu un'opera piuttosto tarda del Langton, che deve essere collocata verso la fine della sua carriera accademica, vale a dire tra il 1196 e 1206/7<sup>5</sup>. Le questioni teologiche, invece, testimoniano l'insegnamento orale del maestro svolto in un periodo abbastanza lungo, vale a dire tra gli anni ottanta del XII secolo e i primi anni del secolo successivo<sup>6</sup>.

In questo breve studio mi propongo di approfondire alcuni punti fondamentali della trattazione del Langton, tenendo conto sia delle sue fonti, che della successiva fortuna del suo pensiero. La ricostruzione delle teorie del teologo sarà basata principalmente sulla q. 61 (*De duabus uoluntatibus Christi*). La questione è suddivisa in due parti tematiche: la prima riguarda il problema se nell'anima di Cristo era presente un conflitto di voleri di fronte alla sua vicina passione; la seconda parte, invece, si concentra sulla preghiera pronunciata da Cristo nel Getsemani. La stessa struttura verrà mantenuta in questo studio.

## I. IL CONFLITTO DELLE VOLONTÀ

La difficoltà principale legata al tema della volontà di Cristo s'intravede chiaramente già nella menzionata distinzione 17 del III libro delle *Sentenze*. Cristo, essendo vero Dio, portava in sé la volontà divina, perfettamente conforme alla volontà del Padre. Ma egli fu anche vero uomo; gli spettava quindi anche la volontà individuale, libera e puramente umana. Come ogni uomo, anche Lui non era privo della facoltà razionale e della sensitività, con tutto quello che essa comporta, a parte il peccato. Siccome egli era immune da ogni vizio, anche la

<sup>3</sup> Lombardo conosceva l'opera di Giovanni Damasceno solo in parte e non teneva conto dei capitoli dedicati alla volontà di Cristo; cf. Barnes, *op. cit.*, p. 38. Langton non dimostra nemmeno di averne preso visione.

<sup>4</sup> L'edizione critica della q. 61 è offerta nel presente volume, p. 44–54.

<sup>5</sup> R. Quinto, "Stephen Langton", in P. Rosemann (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 2, Brill, Leiden 2010, p. 46–49.

<sup>6</sup> Cf. R. Quinto – M. Bieniak, "Introduction" in Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae*, I, Oxford University Press – The British Academy, Oxford 2014 (*Auctores Britannici Medii Aevi*, 22), p. 5.

sua volontà umana razionale era sempre perfettamente conforme alla volontà di Dio. Ma non così la sensitività. Come leggiamo nel Vangelo in alcune occasioni, specialmente laddove viene descritta la vigilia della sua passione, Cristo provava dei sentimenti che sembravano del tutto contrari al volere divino. La Scrittura dipinge in modo univoco la ripugnanza interiore che Egli provava verso la morte. La tristezza, il tremore e l'angoscia di fronte alla passione facevano parte della sua natura umana e non erano quindi illeciti. Nondimeno, la presenza di tali desideri sensitivi poteva costituire un problema, in quanto sembrava dare luogo a un conflitto dei voleri. La volontà razionale di Cristo sceglieva liberamente la morte sulla croce, ma la sua sensitività desiderava il contrario, ossia la possibilità di evitare il supplizio. Secondo l'autore delle *Sententiae*, un tale conflitto interiore poteva essere considerato inconciliabile con la perfezione di Cristo. Pier Lombardo cita in questo contesto numerose autorità, specialmente quella di Sant'Agostino, tratta dal *De civitate Dei*: «Non nullum est vitium cum caro concupiscit adversus spiritum» — «non è senza qualche vizio quando la carne concupisce contro lo spirito»<sup>7</sup>. Il vizio di cui parla Agostino viene descritto da Lombardo come una lotta interiore, un conflitto o una battaglia dentro l'anima, che sarebbe segno di una debole volontà e di uno sdoppiamento dentro la persona di Cristo<sup>8</sup>. Ma Cristo doveva essere perfetto non solo in quanto Dio, ma anche nella sua umanità. Oltre alla perfezione, andava difesa anche l'unità e l'integrità della sua persona. Lombardo quindi non volle attribuire a Cristo un conflitto dei voleri<sup>9</sup>. Allo stesso tempo, tuttavia, egli non poteva semplicemente negare la volontà sensitiva in Cristo senza contraddire le parole di cui testimoniava il Vangelo, «non sia fatta *la mia*, ma *la tua volontà*». Queste parole suggerivano chiaramente che in Cristo esisteva una volontà diversa da quella del Padre. Non poteva trattarsi della sua volontà umana razionale, poiché questa era sempre conforme al volere di Dio; Cristo doveva dunque parlare della propria volontà sensitiva.

---

<sup>7</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XIX, c. 4, n. 3, ed. B. Dombart – A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 (CCL 48), p. 665.

<sup>8</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae* III, dist. 17, c. 2, editio tertia, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 5), t. II, p. 106; cf. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought*, p. 42–43: «The Lombard characterizes this situation as a quarrel (*rixa*) or contest (*concertatio*) within the soul, and he denies that this could exist in Christ».

<sup>9</sup> Va notato che ogni spiegazione doveva rispettare anche un chiaro limite tracciato dai Padri in occasione del Terzo Concilio di Costantinopoli, quando fu condannata la dottrina dell'arcivescovo antiocheno Macario, secondo il quale vi era solo una volontà in Cristo (monotelismo). Cf. Petrus Lombardus, *Sententiae* III, dist. 17, c. 2, t. II, p. 109: «His testimoniis evidenter docetur, in Christo duas fuisse voluntates; quod quia negavit Macarius archiepiscopus, in Metropolitana Synodo condemnatus est».

Pier Lombardo evita di attribuire a Cristo il conflitto dei voleri affermando che la sua sensitività non si opponeva alla volontà razionale, perché la ragione umana di Cristo, così come la volontà divina, approvava il suo desiderio sensitivo. Quest'ultimo era necessario, perché rendeva la sua umanità autentica<sup>10</sup>. La volontà sensitiva in Lui non era, quindi, opposta al voler divino.

La soluzione lombardiana costituisce il punto di partenza per Stefano Langton. Nel primo paragrafo della q. 61 (*De duabus voluntatibus Christi*), il quale costituisce una sorte d'introduzione, ovvero una *declaratio terminorum*, Langton afferma che le due volontà umane in Cristo non erano contrarie, perché la ragione approva la sensitività e il suo volere<sup>11</sup>. La ragione umana ha il diritto di approvare la volontà sensitiva, poiché Dio vuole la nostra sensitività, anche se i nostri desideri sensitivi non sono conformi alla volontà di Dio. Per spiegare come questo sia possibile, Stefano Langton usa un esempio che compare non solo nella q. 61 sulla volontà di Cristo, ma anche nella q. 18 dedicata al problema "Se uno, conoscendo il voler divino, possa volere il contrario" (*Vtrum homo licite possit uelle contrarium eius quod scit deum uelle*)<sup>12</sup>. Se Dio rivelasse a un uomo che suo padre deve morire, costui sarebbe tenuto a conformare la propria volontà razionale alla volontà di Dio. Tuttavia, egli avrebbe il diritto di volere con la propria sensitività che il suo padre non muoia. A nessuno è permesso di volere secondo la propria ragione ciò che egli sa essere contrario alla volontà di Dio. Tuttavia, il figlio non commette un peccato se la sua sensitività si ribella contro la morte del padre, perché Dio non lo vuole privare del suo affetto filiale. In altre parole, Dio vuole che la sensitività umana voglia ciò che è contrario al voler divino.

Lo stesso esempio del padre morente e del figlio viene usato dal Langton per dimostrare che le due volontà umane di Cristo, razionale e sensitiva, non furono contrarie, anche se i loro oggetti erano opposti<sup>13</sup>. In Cristo la sensitività era

<sup>10</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae* III, dist. 17, c. 2, t. II, p. 106–107: «Dei etiam voluntas erat et rationi placebat, ut id secundum carnem vellet, quatenus Veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam suscepit, quae ipsius sunt subire debuit».

<sup>11</sup> Q. 61, p. 44, l. 2–7, p. 47, l. 2–21 e p. 51, l. 2–16 nel presente volume; cf. Stephanus Langton, *Commentarium in III Sententiarum*, dist. 17, ed. A.M. Landgraf, Aschendorff, Münster i. W. 1995 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 37.1), p. 124: «Item, duo volita sensualitatis et rationis sunt contraria. Ergo voluntates contrarie sunt in Christo. Ergo caro concupivit in eo adversus spiritum. Responsio: Hec non valet: Volita sunt contraria, ergo voluntates contrarie, quia sensualitas subdita fuit rationi et ratio voluit et approbavit voluntatem sensualitatis, quia omnia animalia pacata (*scripsi: pecora coni. Landgraf, peccata ms.*) erant in archa Noe. Ego autem possum velle contrarium eius, quod Deus vult. Non tamen voluntas mea est contraria voluntati divine, quia Deus vult hoc me velle».

<sup>12</sup> Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae* I, q. 18, ed. Quinto – Bieniak, p. 382–401.

<sup>13</sup> 61a, p. 44, l. 2–7: «...uoluntas sensualitatis qua uoluit non mori et uoluntas rationis qua uoluit mori, non debent dici contrarie, quamuis uolita contraria, quia ratio uoluit ut sic uellet

sottomessa alla volontà razionale. Il principio della sottomissione della volontà sensitiva alla ragione compare nella q. 61 sulle due volontà di Cristo, ma è reso più esplicito nella q. 18. In quella occasione Langton afferma che il profeta Geremia pregava per la salvezza del suo popolo, pur sapendo che Dio aveva deciso diversamente. Tuttavia, egli non ha commesso un peccato, poiché con la sua preghiera ha espresso la volontà sensitiva, che era sottomessa alla sua ragione e al volere divino<sup>14</sup>. Si trattava quindi di una volontà condizionata — *voluntas sub condicione* — chiamata in seguito anche “*velleitas*”<sup>15</sup>. Geremia, infatti, non tanto voleva la salvezza del suo popolo, quanto l’avrebbe voluta se anche Dio l’avesse voluta. Allo stesso modo, usando le parole che Langton ha adoperato nella q. 18, potremmo dire che Cristo non voleva evitare la morte, ma avrebbe voluto evitarla se questa fosse stata la volontà del Padre.

Le soluzioni presentate dal Langton nella q. 18 e nella q. 61 possono essere considerate complementari. Va notato, tuttavia, che esse risolvono il problema del conflitto dei voleri da due prospettive differenti. La q. 18 non riguarda la persona di Cristo nel suo aspetto umano, ma l’uomo puro e semplice, vale a dire di una sola natura (umana). Al contrario, la q. 61 è consacrata alle proprietà di Cristo in quanto uomo. Probabilmente a causa di questa differenza Langton ha costruito la q. 61 in modo tale da rendere chiara non solo la presenza della sensitività in Cristo, ma anche la naturale autonomia di questa. La completezza della natura umana in Cristo esigeva la presenza di tutte le potenze nella sua anima; per questo nella q. 61 si consacra molto spazio alla sua sensitività. Gli accenti sono invece posti diversamente nella q. 18, perché nell’uomo puro la presenza della sensitività non ha bisogno di essere dimostrata né giustificata. Langton mette quindi l’accento sull’unità della persona del santo, in cui il conflitto delle volontà non è causa di un dissidio insanabile, poiché il santo sottomette il proprio volere sensitivo alla ragione e alla volontà di Dio.

Seguendo il Lombardo, Stefano Langton afferma che nell’anima di Cristo il rifiuto sensitivo della morte non era contrario alla volontà razionale, poiché la ragione approvava la sensitività. Una tale spiegazione suscita, tuttavia, un dubbio. Dato che la ragione voleva l’atto della volontà sensitiva, allora si potrebbe considerare il desiderio sensitivo come un frutto della ragione<sup>16</sup>. La ragione, infatti, provoca a volte dei movimenti sensitivi, come nel caso descritto dal Langton

sensualitas»; cf. id., *Commentarium in III Sententiarum*, dist. 17, ed. Landgraf, p. 124.

<sup>14</sup> Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae* I, q. 18b, ed. Quinto – Bieniak, p. 390<sup>43</sup>-391<sup>69</sup>.

<sup>15</sup> Langton, insieme a Pietro di Poitiers, fu tra i primi pensatori a usare la distinzione tra *volo* e *vellem*; cf. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought: Augustine to Buridan*, Brill, Leiden 1994, p. 66-76; A.A. Robiglio, *L'impossibile volere: Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 43-122 e ss.

<sup>16</sup> Cf. 61a, p. 44, l. 14-24, 61b, p. 48, l. 34-57 e 61c, p. 52, l. 31-60 nel presente volume.

nella *quaestio* sulla morte di Lazaro, intitolata *Vtrum quicumque decesserit in caritate necessario sit saluandus* (q. 84). Cristo pianse davanti alla tomba di Lazaro per dimostrare la propria carità e compassione per il genere umano; il suo pianto aveva, quindi, un fine voluto dalla ragione. L'affetto da cui sgorgò il pianto non era puramente sensitivo, ma aveva un motivo razionale. Il teologo afferma dunque che si trattava di un atto della sensitività mossa dalla ragione<sup>17</sup>. Si potrebbe chiedere se l'affetto di Cristo prima della sua passione non avesse un'origine analoga, vale a dire se non fosse procurato dalla ragione. In quel caso si tratterebbe di un movimento sensitivo causato in un modo premeditato. Il Langton si chiede quindi se potremmo chiamarlo *fructus rationis*. La risposta del teologo è negativa: non si tratta di un frutto della ragione, poiché ciascuna delle volontà da luogo solo ai movimenti della propria specie. La ragione non può quindi costituire la causa diretta di un movimento sensitivo, così come la sensitività non può essere il principio diretto di un atto razionale<sup>18</sup>. Nella q. 61 manca una chiara soluzione del problema se il rifiuto sensitivo della passione fosse procurato dalla ragione di Cristo; tuttavia, una risposta affermativa non sembra probabile. Il Langton dichiara a più riprese che la ragione approvava la sensitività e la voleva, ma nelle sue risposte non attribuisce mai alla razionalità il ruolo causale nei confronti del movimento sensitivo. Al contrario, il Langton usa l'espressione "primus motus sensualitatis", la quale suggerisce che si trattava di un movimento autonomo, spontaneo e naturale. Egli afferma, inoltre, che questo movimento primitivo non era sottoposto al libero arbitrio<sup>19</sup>. Sembra quindi che il rifiuto sensitivo della morte non fosse causato dalla ragione, anche se quest'ultima approvava il sorgere di quel movimento della sensitività. Il consenso razionale eliminava il conflitto dei voleri, ma non era la causa dell'affetto.

In una delle versioni della q. 61, vale a dire nella versione "b", compare anche un'altra spiegazione del perché le due volontà umane — quella sensitiva e quella razionale — non erano contrarie. La ragione di Cristo voleva un bene, vale a dire offrire la propria vita per la salvezza dell'uomo. La sensitività desiderava un bene minore, vale a dire evitare la morte; tuttavia, non desiderava una cosa di per sé illecita, ma buona. Siccome solo il bene e il male sono propriamente detti

---

<sup>17</sup> Cf. q. 84, MS Cambridge, St John's College, C.7, f. 193<sup>vb</sup> (ed. W. Wciórka, in Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae*, III, in preparazione): «Dicimus quod fleuit ut ostenderet amorem et affectum humane compassionis, sicut uidens ciuitatem Ierusalem fleuit super illam, et tamen sciebat ibi multos reprobos esse quos nolebat saluari. Sic iudex compatitur ei quem suspendit. Et dicunt quidam quod affectus ille quo dominus super Lazarum fleuit fuit rationis. Set melius potest dici quod fuit sensualitatis excitate per rationem».

<sup>18</sup> Cf. 61c, p. 52, l. 60 nel presente volume.

<sup>19</sup> Cf. 61b, p. 48, l. 57 nel presente volume.

contrari, allora le due volontà di Cristo non erano avverse, perché entrambe volevano qualcosa di buono<sup>20</sup>.

Una spiegazione simile si trova in uno dei sermoni di Alano di Lilla. Nello stesso testo di Alano troviamo anche un cenno all'obbedienza della sensitività di Cristo alla sua ragione, un tema di cui Langton parla nelle sue questioni 18 e 61:

Ecce voluntates istae diversae, non adversae; volunt contra diversa, sed non tendunt in contraria. Proponit sensualitas, disponit ratio. In nobis frequenter sensualitas et ratio non solum sunt diversae, sed etiam adversae, quando sensualitas vult malum, ratio bonum. ... Hoc est perpetuum in mente humana duellum, quia etsi ratio aliquando sensualitatem refrenet, tamen sensualitas semper remurmurat; haec est enim rota carri, quae fenum portat, tamen murmurat. Sed in arca Noe omnes bestiae fuerunt pacificae, quia omnes motus sensuales in humana Christi natura fuerunt pacifici, idest obedientes rationi<sup>21</sup>.

L'immagine utilizzata nell'ultima parte di questo passo — “tutti gli animali furono pacati nell'arca di Noè, poiché tutti i movimenti sensitivi furono calmi nella natura umana di Cristo” — è identica alla frase iniziale della q. 61 di Langton; la ritroviamo anche nel corrispettivo capitolo del suo Commento alle *Sentenze*. Non abbiamo prove sufficienti per affermare che Langton conosceva questo sermone di Alano, tuttavia possiamo sospettare che egli era al corrente del pensiero del teologo francese su questo problema, poiché l'influenza di Alano è visibile in altri testi langtoniani<sup>22</sup>.

Il pensiero di Langton ha esercitato, a sua volta, una forte influenza su Guglielmo d'Auxerre, l'autore della ben conosciuta e influente *Summa aurea*<sup>23</sup>. Tuttavia, discutendo delle volontà in Cristo, Guglielmo rispinge la soluzione proposta da Langton nella q. 61 e preferisce rivolgersi alla psicologia aristotelica. Secondo Guglielmo, se le volontà vogliono due cose contrarie, allora non solo le cose volute, ma anche le volontà si trovano in conflitto; ma questo accade solo se si tratta di due volontà dello stesso genere. Ora, in Cristo solo la volontà razionale può essere propriamente chiamata “volontà”, poiché solo la ragione è libera; la sensitività invece è sempre determinata, nell'essere umano così come

<sup>20</sup> Cf. p. 47, l. 14–21 nel presente volume.

<sup>21</sup> Alanus ab Insulis, *De nativitate Domini iterum*, PL 210, 241B.

<sup>22</sup> Si veda, ad esempio, il caso della questione *De persona* (q. 219), ed. M. Bieniak, *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin* 77 (2006), p. 85–109; cf. M. Bieniak, “La place d'Étienne Langton dans le débat sur le concept de *persona*”, in *Étienne Langton. Prédicateur, bibliste et théologien*, ed. L.-J. Bataillon – N. Bériou – G. Dahan – R. Quinto, Brepols, Turnhout 2010, p. 587–600.

<sup>23</sup> Cf. Quinto – Bieniak, “Introduction” in Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae* I, p. 6–7 and n. 16.

negli animali, e quindi non è una volontà libera. Di conseguenza, le due volontà umane di Cristo non si trovavano veramente in conflitto, perché non erano dello stesso genere<sup>24</sup>.

Anche se la soluzione adottata da Guglielmo non si trova nella q. 61, nondimeno la ritroviamo nel *Commento* di Langton alla dist. 17 del III libro di *Sentenze*. In una breve glossa Langton si serve della distinzione aristotelica tra il desiderio razionale, propriamente chiamato volontà, e il desiderio prodotto nei sensi, che non è un volere propriamente detto, perché non è razionale:

Inproprie dicitur sensualitas voluntas, quia omnis voluntas secundum rationem est secundum Aristotelem<sup>25</sup>.

E' difficile stabilire se il Langton lesse la citata teoria direttamente nel *De anima* di Aristotele. In ogni caso va notato che il teologo scelse di non considerare la distinzione aristotelica come una soluzione decisiva del problema. Si potrebbe sospettare che per il Langton privare il desiderio sensitivo della qualifica del volere significava rendere difficile l'interpretazione della preghiera di Cristo: "non sia fatta *la mia*, ma la tua *volontà*".

Alcuni sviluppi successivi della teoria delle volontà in Cristo testimoniano che l'approccio langtoniano al problema rimase vivo nel corso del Duecento. Nel suo *Commento* alle *Sententiae* Tommaso d'Aquino affermò la presenza di due volontà differenti in Cristo, una sensitiva, l'altra razionale<sup>26</sup>. Per sostenere la possibilità di una volontà sensitiva, Tommaso richiama il primo libro dell'*Etica*

<sup>24</sup> Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea* III, 6, ed. J. Ribaillier et al., Editiones Collegii S. Bonaventurae – CNRS, Grottaferrata – Paris 1986 (Spicilegium Bonaventurianum, 18a), III.1, p. 77–78: «Solutio. Ad primo obiectum dicimus quod penes diversitatem vel contrarietatem volitorum attendenda est diversitas vel contrarietas voluntatum; nec tamen quolibet modo nec quarumlibet voluntatum, sed earum tantum que sunt in eodem susceptibili. Sed voluntas rationis qua Christus voluit mori erat in vi rationabili sive in anima rationabili secundum quod erat rationalis. Voluntatis autem sensualitatis erat in vi brutali sive in anima Christi secundum partem brutalem. Voluntatis autem *sensualitatis non proprie dicitur voluntas*, quoniam voluntas proprie loquendo secundum se libera est; voluntas autem sensualitatis non est libera, sed in unam partem tantum movens. Est enim appetitus irrationalis, unde tales due voluntates non sunt posite sub eodem genere proximo».

<sup>25</sup> Stephanus Langton, *Commentarium in III Sententiarum*, dist. 17, ed. Landgraf, p. 123; cf. Aristotele, *Dell'anima* III, c. 9, trad. R. Laurenti, Laterza, Roma – Bari 1983, p. 183 (Bekker 432b): «Oltre queste, la desiderativa, la quale e per la forma e per la funzione potrebbe sembrare differente da tutte: eppure è affatto assurda una tale disgiunzione perché la volontà si produce nella parte razionale, mentre nell'irrazionale l'appetito e l'impulso, e, se l'anima si fa tripartita, in ciascuna di esse ci sarà il desiderio».

<sup>26</sup> Per una discussione approfondita della teoria di Tommaso, si veda ad es. Robiglio, *L'impossibile volere*, p. 56–70 e Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought*, passim.



*Nicomachea* dello Stagirita<sup>27</sup>. La sensitività, chiamata qui appetito sensitivo, non è libera negli animali privi di ragione. Tuttavia, nell'essere umano la sensitività può essere sottomessa alla ragione, e in questo modo essa può partecipare alla libertà. Di conseguenza, la sensitività di Cristo può essere chiamata "volontà", perché è volontà per partecipazione<sup>28</sup>. L'interpretazione tomista della psicologia aristotelica non è radicalmente diversa su questo punto rispetto a quella offerta da Guglielmo di Auxerre e da Stefano Langton nel suo Commento alle *Sententiae*. La volontà sensitiva rimane, infatti, una volontà solo in un senso improprio<sup>29</sup>.

Nel centro della sua soluzione al problema del possibile conflitto dei voleri in Cristo, Tommaso ripropose alcuni elementi che abbiamo trovato nei testi di Pier Lombardo e del Langton. Innanzitutto, come abbiamo appena visto, egli riafferma il principio della subordinazione della volontà sensitiva alla ragione. La sottomissione della sensitività non significa la rimozione o la modificazione del suo proprio oggetto, ma l'accettazione dell'atto del volere sensitivo da parte della ragione. L'oggetto della volontà sensitiva rimane diverso dall'oggetto del volere razionale e alla volontà divina in tutto quello che nuoce all'esistenza dell'essere umano in quanto un organismo vivente. L'atto del volere sensitivo può, tuttavia, essere considerato conforme alla volontà di Dio, poiché Dio vuole quell'atto naturale della sensitività.

La vicinanza alla trattazione langtoniana è visibile soprattutto nell'abbondante uso che Tommaso fece in questo contesto della nozione di *velleitas*, vale a dire della volontà condizionata. Per Tommaso, la *velleitas* è un tipo di *voluntas ut natura*, la quale

è quel particolare atto di volontà che muove al 'fine' considerato in se stesso (*finis ut finis, sine collatione*) e senza rapporto ad altri eventuali fini a quello

<sup>27</sup> I, 13, trad. A. Plebe, Laterza, Roma – Bari 1983, p. 26 (Bekker 1102b): «Quindi la parte irrazionale appare di due sorta: l'una cioè, vegetativa, non partecipa per nulla della ragione; quella concupiscibile, invece, e in generale appetitiva vi partecia in certo modo, in quanto è obbediente e ottemperante alla ragione».

<sup>28</sup> Thomas de Aquino, *Super III Sententiarum*, dist. 17, q. 1, a. 1, qc. 2, p. 884: «Ad secundam questionem dicendum, quod in Christo fuerunt omnia quae sunt de perfectione humanae naturae. Sicut autem de perfectione humanae naturae, inquantum homo est homo, est rationis voluntas, ita de perfectione hominis, inquantum animal, est appetitus sensibilis; et ideo oportet appetitum sensitivae partis in Christo ponere. Sed iste appetitus in aliis animalibus non habet rationem voluntatis, quia aguntur instinctu naturae potius quam agant, ut dicit Damascenus, et ita non habent liberum motum, quem voluntas requirit. Tamen appetitus sensibilis potest in homine dici voluntas inquantum est obediens rationi, ut dicitur in 1 *Ethic.*; et ideo participat aliquid libertatem voluntatis, sicut et rectitudinem rationis, ut possit dici voluntas participative, sicut dicitur ratio per participationem. Et ita in Christo quantum ad humanam naturam dicimus duas voluntates, scilicet sensualitatis et rationis».

<sup>29</sup> Cf. Robiglio, *L'impossibile volere*, p. 57.

superordinati. Perciò, se la morte in sé è un male, la *voluntas ut natura* in nessun caso la può desiderare. Il non voler morire di Gesù Cristo non era però un volere perfetto, bensì condizionato (*sub conditione*), si trattava cioè di quella 'volontà' che dai Maestri viene detta *velleitas*. Cristo, in definitiva, si conformò alla volontà divina per quanto concerne il volere *perfecte et absolute*, non invece per quel che riguarda l'oggetto voluto *imperfecte*, voluto cioè *ut natura* e senza tener conto dell'autentico fine ultimo della vita, che è soprannaturale<sup>30</sup>.

Cristo, quindi, non tanto voleva evitare la morte, quanto l'avrebbe voluto se questa fosse stata la volontà di Dio<sup>31</sup>.

## 2. LA PREGHIERA NEL GIARDINO DI GETSEMANI

Forse uno degli aspetti più interessanti dell'approccio del Langton al conflitto dei voleri in Cristo è rivelato dalla struttura della sua trattazione principale su questo tema, vale a dire della q. 61. Il teologo suddivide la propria questione in due parti tematiche, distinguendo in questo modo nettamente la vita interiore di Cristo dall'espressione del suo volere. Questa distinzione non è così visibile nelle *Sententiae* di Pier Lombardo, dove la trattazione del volere in quanto atto psicologico e la discussione della preghiera di Cristo s'intrecciano. Nelle prime linee della distinzione 17 del III libro delle *Sententiae*, il Lombardo definisce lo scopo principale della trattazione che riempirà i capitoli a seguire: si tratta di trovare la risposta alla domanda se tutte le preghiere di Cristo furono esaudite<sup>32</sup>. La discussione del Lombardo sull'armonia dei voleri in Cristo sembra essere finalizzata a questo scopo primario.

Le volontà di Cristo e la sua preghiera sono trattate separatamente nella questione del Langton. Questa distinzione non riguarda solamente la struttura

<sup>30</sup> Robiglio, *L'impossibile volere*, p. 56–57.

<sup>31</sup> Thomas de Aquino, *Super III Sententiarum*, dist. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, p. 892: «Et cum voluntas ut ratio nunquam moveatur in aliquid nisi ex ratione finis, patet quod etiam voluntas ut ratio conformabatur divinae voluntati in volito; sed voluntas ut natura, mota in aliquid non sicut in finem ..., non conformabatur divinae voluntati in volito ... Hoc autem, ut dictum est, non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione: unde a magistris velleitas appellatur. Patet igitur quod secundum voluntatem rationis conformabatur divinae voluntati in volito quantum ad omne quod perfecte et absolute volebat, non autem quantum ad id quod volebat imperfecte. Similiter etiam nec voluntas sensualitatis conformabatur divinae voluntati in volito in his quae erant nociva naturae: ... tamen sensualitatis voluntas et rationis conformabatur divinae voluntati in actu volendi, quamvis non in volito; quia quamvis Deus non vellet hoc quod sensualitas vel voluntas ut natura volebat in Christo, volebat tamen illum actum utriusque ...».

<sup>32</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae III*, dist. 17, c. 2, t. II, p. 105: «Si omnis Christi oratio vel voluntas impleta sit. Post praedicta considerari oportet utrum Christus aliquid voluerit vel oraverit, quod factum non sit».

formale della *quaestio*, ma rispecchia l'intero approccio del teologo e offre la chiave per comprendere la sua teoria.

La trattazione del Lombardo comporta, a quanto pare, una certa ambiguità. Anche se Cristo fu sempre sottomesso alla volontà di Dio, Egli pregò il Padre di allontanare da Lui la passione. Questa preghiera, secondo Lombardo, aveva un profondo senso, perché in questo modo Cristo diede ai suoi discepoli l'esempio di preghiera di fronte al pericolo che anche loro avrebbero dovuto affrontare. Non si trattava, quindi, di un atto irragionevole o folle. Il fine della preghiera era buono e del tutto giustificato; per questo motivo Cristo pregava anche se sapeva che non sarebbe stato esaudito<sup>33</sup>. Nondimeno, Pier Lombardo afferma a più riprese che Cristo pregava mosso dalla sua sensitività, non dalla ragione<sup>34</sup>. Ma la preghiera nel Getsemani, invece di essere uno slancio passionale e spontaneo, sembra essere piuttosto un atto ben ponderato e pianificato dalla ragione. L'affermazione che Cristo pregava mosso dalla sensitività rimaneva, quindi, ambigua, e richiedeva un ulteriore chiarimento.

Il Langton, parlando della preghiera di Cristo, non solo ripete le tesi cardinali della trattazione del Lombardo, ma si propone anche di spiegare quel punto rimasto oscuro nella trattazione del *magister*, vale a dire in che senso si trattasse di una preghiera mossa dalla sensitività. Il problema viene riferito in termini leggermente diversi in ciascuna delle tre versioni della q. 61:

61a	61b	61c
2.3. Item. «Si possibile est, transeat a me calix iste»: <i>hoc orauit ex ratione, non ex sensualitate, cum sensualitas non comprehendat condicionem.</i>	2.2. Item. Glossa Matthei: «Si possibile ut gentes credant sine excecatione Iudeorum, recuso mori»; <i>hic de recusatione rationis, non sensualitatis, quia ad sensualitatem non pertinebat de hominibus saluandis, ergo uoluntate rationis noluit mori si illud possibile fuit.</i>	2.3. Item, super Mattheum: «Si possibile est ut sine excecatione Iudeorum intret plenitudo gentium, passionem recuso»; set fuit possibile; ergo passionem recusauit. <i>Si uero dicatur quod orauit hoc ex sensualitate, falsum est, cum sensualitas condicionem non comprehendat.</i>

<sup>33</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae* III, dist. 17, c. 2, t. II, p. 109: «Nec ideo petiit ut impetraret, quia sciebat, Deum non esse facturum illud; nec illud fieri volebat affectu rationis, vel uoluntate diuinitatis. Ad quid ergo petiit? Ut membris formam praeberet, imminente turbatione, clamandi ad Dominum et subiciendi uoluntatem suam diuinae uoluntati, ut, si pulsante molestia tristantur, pro eiusdem amotione orent; sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit, quod Christus clamans non auditur ad salutem corporalem: bonum quidem petiit, scilicet ut non moreretur. Sed melius erat, ut moreretur; quod et factum est».

<sup>34</sup> Ibidem: «Et ex affectu humano sensualitatis quidem, non rationis, illud uoluit et petiit, quod non impetravit»; cf. ibi, p. 107: «Secundum istum affectum Christus mori noluit; nec obtinuit quod secundum istum affectum petiit»; ibidem: «Ex affectu igitur humano, quem de Virgine traxit, uolebat non mori, et calicem transire orabat».

Cristo non chiede semplicemente la rimozione della sua passione, ma dà alla sua preghiera una forma condizionale. Questa forma dà luogo a una serie di problemi interpretativi. Innanzitutto, affinché la morte di Cristo sulla croce potesse compiersi, era necessario l'accecamento dei Giudei, vale a dire l'offuscamento dei loro cuori e il rifiuto del Salvatore. Si trattava di un peccato mortale. Il Langton si appoggia sull'interpretazione offerta dalla Glossa Ordinaria<sup>35</sup>, dove la condizione "se è possibile" si riferisce alla possibilità di un diverso modo di ottenere la salvezza del genere umano, il quale non comporterebbe la perdizione dei Giudei. Il Cristo formula quindi la sua preghiera, perché pensa alla salvezza del popolo eletto. La sensibilità umana, tuttavia, non è capace di occuparsi della salvezza di alcuna creatura. Sembra, quindi, che la preghiera di Cristo sia mossa dalla sua ragione, non dalla sensibilità. Langton offre inoltre un altro argomento a favore di questa ipotesi: una preghiera condizionata non può essere formulata dalla sensibilità, perché la sensibilità non è capace di comprendere una forma condizionale. Sembra quindi che la preghiera di Cristo proveniva dalla sua ragione. Una tale tesi comportava, tuttavia, il pericolo di attribuire al Salvatore non solo un conflitto delle volontà, ma anche un vero rifiuto del volere divino. Se, infatti, il rifiuto della passione proveniva dalla ragione, allora Cristo in quanto uomo semplicemente non voleva morire, e quindi s'opponeva alla volontà di Dio.

Anche se il dubbio sulla fonte della preghiera di Cristo viene espresso in qualche modo da tutte le versioni della q. 61, non è facile determinare quale fosse la soluzione proposta dal Langton. Innanzitutto, nella versione "a" non è del tutto chiaro se il passo "hoc orauit ex ratione, non ex sensualitate" costituisca un'obiezione, o piuttosto una semplice affermazione. A quel paragrafo non corrisponde, infatti, nessuna risposta. Anche la versione "b" non determina esplicitamente la questione, ma afferma, da un lato, che un altro modo di salvare il genere umano era possibile, ma non era opportuno, e, dall'altro lato, che Cristo sapeva bene che Dio voleva la sua passione, ma pregava il contrario per mostrare il proprio amore per i Giudei, dando in questo modo anche l'esempio di carità per coloro che l'avrebbero crocifisso. Questa soluzione suggerisce che la preghiera di Cristo aveva un motivo razionale, ma non offre nessuna spiegazione esplicita a questo proposito. Solamente la versione "c", che per altri versi è molto simile al testo "a", scioglie il dubbio riguardo alla provenienza della preghiera di Cristo:

---

<sup>35</sup> Si veda l'edizione della q. 61a nel presente volume, p. 46, l. 48 e la nota.

Et DICIMVS quod ex ratione petiit quod uoluit sensualitas; et oratio erat ei meritoria<sup>36</sup>, ergo uoluntas qua uoluit quod orauit<sup>37</sup>.

Cristo *non voleva* evitare la morte con la propria ragione, tuttavia *pregava* la rimozione del calice spinto dalla sua ragione, non solo dalla sua sensitività. Prima di diventare una preghiera, la volontà sensitiva fu sottomessa dall'arbitrio della ragione. La ragione decise di esprimerla, sottoponendo l'impulso sensitivo alla volontà di Dio. I motivi per cui la volontà razionale di Cristo-uomo decise di formulare questa preghiera vengono spiegati dal Langton a più riprese e coincidono per lo più con le ragioni esposte da Pier Lombardo. Cristo non pregava per essere esaudito, ma perché voleva mostrare la debolezza della sua condizione umana, insegnare agli uomini di pregare di fronte alla sofferenza<sup>38</sup> e dare a loro l'esempio di amore per i propri nemici.

La teoria esposta da Stefano Langton nella q. 61c si basa, quindi, su una distinzione tra la volontà sensitiva in sé e la preghiera che esprimeva questa volontà. Il rifiuto della morte proveniva dalla volontà sensitiva di Cristo; tuttavia, la preghiera, con la quale egli chiedeva la rimozione del calice della passione, proveniva dalla sua ragione. Questa distinzione sembra essere il motivo principale per cui la questione n. 61 è suddivisa in due parti tematiche: la prima dedicata al conflitto delle volontà in Cristo, e la seconda dedicata alla preghiera nel giardino di Getsemani.

La preghiera «Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu!» può anche essere analizzata dal punto di vista formale. Langton vede diverse possibilità di una tale analisi. Da un lato, si può considerare la condizionale «se è possibile» e l'avversativa «però non come voglio io, ma come vuoi tu» come parti della preghiera. In quel caso la sottomissione della volontà sensitiva di Cristo alla volontà del Padre è chiara e non ha bisogno di altre spiegazioni («nulla est questio»). Dall'altro lato, si può assumere che la condizione non faccia parte della preghiera. In quel caso due interpretazioni sono possibili. Secondo la prima delle ipotesi, Cristo ha solo usato la forma di una preghiera, ma non ha veramente pregato. La seconda ipotesi spiega invece che si trattò di una preghiera vera e propria. Cristo chiedeva, quindi, la rimozione del calice; tuttavia, con la sua ragione Egli non voleva essere esaudito. Cristo pregava avendo in vista il bene dei suoi discepoli, non il rifiuto della sua passione.

<sup>36</sup> Che la preghiera di Cristo fosse meritevole viene affermato dal Langton anche nel suo Commento alle *Sentenze* III, dist. 17, ed. Landgraf, p. 124: «Orando meruit, volendo non mori non meruit».

<sup>37</sup> 61c nel presente volume, p. 53, l. 72.

<sup>38</sup> 61c nel presente volume, p. 53, l. 73–78: «Ex quo ergo noluit exaudiri, ad quid petiit? Responso. Ad insinuationem infirmitatis susceptae a nobis et ut daret nobis exemplum in tribulatione constitutis».

Il vero fine — vale a dire il fine razionale - della preghiera in Getsemani era, quindi, diverso da quello espresso<sup>39</sup>.

La preghiera di Cristo era formulata dalla sua ragione, non dalla sensitività. Questa tesi ci permette di supporre che il Langton adottò come propria l'ultima delle interpretazioni proposte sopra. La ragione di Cristo ha, quindi, espresso il volere della sensitività per il bene dei suoi discepoli, nonostante che l'oggetto della volontà razionale era diverso da quello del volere sensitivo. Per questo motivo la preghiera di Cristo era razionale, buona e degna di lode, anche se il suo volere sensitivo non aveva alcun merito<sup>40</sup>.

La distinzione che sembra essere alla base dell'intera esposizione del Langton, vale a dire la distinzione tra il volere della sensitività in sé e in quanto espresso dalla ragione, è resa esplicita solo nella versione "c" della q. 61, mentre nelle altre due versioni è piuttosto sottintesa. Questo problema non si pone, invece, nella *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre. Guglielmo molto chiaramente riprende il pensiero del Langton sulla preghiera di Cristo e lo formula in un modo più esplicito, servendosi a questo scopo di un paragone tratto da un sermone di Alano di Lilla. La somiglianza tra la *Summa aurea* e la q. 61 è visibile soprattutto nel caso dell'obiezione alla tesi di Pier Lombardo, il quale sosteneva che Cristo pregava "ex affectu humano sensualitatis quidem, non rationis". Entrambi i teologi formulano il loro dubbio con parole molto simili:

Stephanus Langton, q. 61

61b, 2.2: ... hic de recusatione rationis, non sensualitatis, quia ad sensualitatem non pertinebat de hominibus saluandis, ergo uoluntate rationis noluit mori si illud possibile fuit.

61a, 2.3: ... hoc orauit ex ratione, non ex sensualitate, cum sensualitas non comprehendat condicionem.

Guillelmus Altissiodorensis,  
*Summa aurea* III, 6, 3, p. 82

Item, sensualitas non cogitat de celestibus; ergo nullo modo erigit se ad celestia, ergo non erigit se ad Deum orando; sed illa petitio sive oratio fuit directa et erecta ad Deum Patrem; ergo non fuit sensualitatis. Et fuit sensualitatis vel rationis; ergo fuit rationis.

Item, hec petitio proponitur sub conditione; sensualitas autem non attendit aliquam conditionem sed simpliciter rem; rationis autem est «conferre res sive per conditionem sive alio modo»; ergo illa petitio non fuit sensualitatis, sed potius rationis.

<sup>39</sup> Cf. 61b, p. 48, l. 58–69 e 61c, p. 52, l. 62–72. L'interpretazione offerta nella versione "b" è più articolata rispetto a quella esposta nella versione "c", dove si distingue solamente tra una preghiera semplice e una preghiera *sub conditione*.

<sup>40</sup> Cf. 61a, p. 44, l. 14–24, 61b, p. 48, l. 34–57 e 61c, p. 52, l. 31–60.

La soluzione che Guglielmo offre a questo problema è molto più articolata ed esaustiva rispetto a quella formulata dal Langton nella sua q. 61c. Innanzitutto, Guglielmo afferma che la condizione “se è possibile” non faceva parte della preghiera, se la consideriamo come un’espressione del volere sensitivo. La sensitività di Cristo proponeva di chiedere la rimozione del calice, ma l’espressione verbale di questo desiderio proveniva dalla ragione:

Ad secundum dicimus quod hec conditio “si possibile est” non est de petitione in quantum proponitur pro sensualitate; sed est addita ab ipsa ratione. Ratio enim ex parte sua illud proposuit, sicut advocatus multa proponit quandoque que nescit ille cuius est advocatus. Hoc autem fecit ratio Christi ad nostram instructionem, ut doceret nos supponere voluntatem sensualitatis voluntati divine et discrete petere sub conditione competenti<sup>41</sup>.

La soluzione di Guglielmo potrebbe essere riassunta con le parole di Alano di Lilla: «proponit sensualitas, disponit ratio»<sup>42</sup>. Guglielmo paragona la ragione all’avvocato della sensitività, risolvendo in questo modo il problema della preghiera *sub condicione*. La sua risposta non sembra molto diversa dalla posizione del Langton; tuttavia, grazie alla trasparente struttura, la trattazione di Guglielmo è più chiara rispetto a quella del suo maestro. Guglielmo organizza i propri trattati intorno ai problemi principali, donando in questo modo unità e coesione alla sua opera. Al contrario, le questioni di Langton sembrano essere smembrate tra tanti piccoli dubbi.

La difficile lettura delle sue *Quaestiones* potrebbe derivare dal fatto che il materiale che abbiamo a disposizione deriva probabilmente dalle *reportationes* che non hanno ricevuto una redazione finale da parte del *magister*. Potrebbe, tuttavia, trattarsi anche di un carattere intrinseco delle sue dispute, legato a un caratteristico modo di procedere. Nella maggior parte dei casi, Langton non raccoglie tutte le obiezioni all’inizio della *quaestio*, per offrire dopo una soluzione generale ampia e ben articolata, ma presenta piuttosto uno schema dove a una breve domanda segue subito una concisa risposta, che a sua volta è seguita da un nuovo dubbio. Questo schema richiama fino a un certo punto la forma delle questioni esegetiche, che costituivano una parte integrale dei commentari langtoniani. Infine, quando si paragona le *Quaestiones* del Langton e la più

<sup>41</sup> Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea* III, 6, ed. Ribaillier, III.1, p. 82.

<sup>42</sup> Alanus ab Insulis, *De nativitate Domini iterum*, PL 210, 241B: «Loquitur sensualitas ex nostra infirmitate; loquitur ratio ex divina firmitate; loquitur sensualitas ex humano affectu, loquitur ratio ex divino effectu. Ait sensualitas: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste. Ait ratio: Non tamen sicut ego volo, sed sicut tu vis. Ecce voluntates istae diversae, non adversae; volunt contra diversa, sed non tendunt in contraria. Proponit sensualitas, disponit ratio. In nobis frequenter sensualitas et ratio non solum sunt diversae, sed etiam adversae, quando sensualitas vult malum, ratio bonum».

tarda *Summa aurea*, bisogna tenere conto del fatto che i testi del Langton rimanevano più legati alle *Sententiae* di Pietro Lombardo rispetto alle opere scritte nei decenni successivi. La trasparente struttura della *Summa aurea* senza dubbio contribuì alla sua successiva fortuna. Nondimeno, quando vengono considerati i contenuti teologici, diventa chiaro che i problemi posti da Guglielmo e le soluzioni da lui adottate hanno spesso come uno dei principali punti di riferimento proprio le *Quaestiones* di Stefano Langton.

La distinzione tra la volontà sensitiva in sé e in quanto espressa nella preghiera di Cristo ebbe un certo successo, come testimoniato dal Commento di Tommaso d'Aquino alle *Sententiae*. Tommaso chiese quale fosse la potenza da cui proveniva l'atto della preghiera nel giardino di Getsemani — la sensitività o piuttosto la ragione? La linea del suo ragionamento si pone in chiara continuità con la trattazione del Lombardo e la successiva tradizione tracciata dal Langton e dalla *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre. La preghiera di Cristo non poteva essere un atto della sensitività, perché quest'ultima non era capace di conoscere Dio. L'essere umano, infatti, conosce Dio solo con la propria potenza razionale. La preghiera è un atto razionale, che appartiene all'attività contemplativa dell'uomo, vale dire all'attività più alta e nobile di cui l'essere umano sia capace. Si tratta quindi di un atto superiore rispetto ai movimenti sensitivi. La preghiera nel giardino di Getsemani era, quindi, formulata dalla ragione di Cristo<sup>43</sup>. Nondimeno, in un certo senso è possibile dire che questa preghiera proveniva dalla sensitività, perché portava a Dio l'oggetto della volontà sensitiva, vale a dire il rifiuto della morte. La ragione esprime quindi il desiderio sensitivo, ma non per ottenere il suo compimento: Cristo pregava per dare ai suoi discepoli l'esempio di sottomissione alla volontà di Dio<sup>44</sup>. Nella preghiera la volontà sensitiva di Cristo era quindi perfettamente sottoposta alla sua ragione e al volere divino.

---

<sup>43</sup> Thomas de Aquino, *Super III Sententiarum*, dist. 17, q. 1, a. 3, qc. 3, p. 900: «Sed contra, ejus est orare, cujus est Deum cognoscere. Hoc autem est tantum rationis. Ergo rationis est tantum orare in Christo. Praeterea, oratio ad vitam contemplativam pertinet. Sed vita contemplativa non habet aliquam communitatem cum sensualitate. Ergo oratio Christi non fuit actus sensualitatis».

<sup>44</sup> Ibidem, p. 904: «Ad tertiam quaestionem dicendum, quod actus sensualitatis dicitur dupliciter. Uno modo sensualitatis sicut principii elicentis actum: et sic oratio non potest esse actus sensualitatis in Christo, ut probant rationes secundo inductae. Alio modo dicitur sensualitatis ut objecti, idest de eo quod sensualitas volebat: et sic erat aliqua ejus oratio sensualitatis: quia ratio orans erat quasi advocatus sensualitatis proponens Deo appetitum sensualitatis. Hoc autem non faciebat quasi ratio vellet hoc quod pro sensualitate petebat, sed ut doceret omnem hominis voluntatem Deo subdendam esse, et in omnibus necessitatibus ad eum recurrendum; unde subdit: non mea voluntas, sed tua fiat» (punteggiatura modificata).



## CONCLUSIONE

Stefano Langton, come tutti gli altri teologi del XII e XIII secolo, attribuisce a Cristo la volontà divina e la volontà umana. Quest'ultima era sempre sottomesa al volere divino. Nondimeno, la verità della natura umana esigeva la presenza dei desideri sensitivi, di cui l'oggetto era diverso rispetto all'oggetto della volontà razionale. Il fatto che Cristo espresse il proprio desiderio sensitivo del giardino di Getsemani non comprometteva la coerenza del suo volere per due motivi principali. Da un lato, la ragione di Cristo approvava l'atto del volere sensitivo, anche se non assumeva come proprio l'oggetto di quel desiderio. Dall'altro lato, Cristo volle — con la sua volontà razionale — servirsi della propria angoscia per il bene dei suoi discepoli. Esprimendo il proprio affetto umano, Cristo diede a loro l'esempio di una preghiera perfetta, permeata dalla carità divina e sottomessa alla volontà del Padre. La sottomissione della sensitività di Cristo alla sua ragione comporta, secondo il Langton, la necessità di introdurre una netta distinzione tra il volere sensitivo in quanto un atto interiore e l'espressione dell'affetto formulata dalla ragione nella preghiera. Questa distinzione è implicita o assente dalle *Sententiae* di Pier Lombardo e s'ispira probabilmente al pensiero di Alano di Lilla. Con l'aiuto del Langton, il trattamento diviso del volere in sé da un lato, e della sua espressione dall'altro lato, diventò canonico ed entrò nelle maggiori opere teologiche del Duecento, accordandosi bene con la psicologia di stampo aristotelico.

STEPHEN LANGTON  
ON THE SENSORY WILL IN CHRIST

## SUMMARY

Before the Passion, Christ prayed, "Father, if You are willing, remove this cup from Me; yet not My will, but Yours be done." This passage suggests that there may have been an interior struggle within the soul of Christ, namely a conflict of wills. Stephen Langton, like other theologians of his time, was reluctant to attribute any imperfection to Christ. Consequently, he argued that both Christ's sensory desire and his rational will conformed to the will of God. The sense appetite (*sensualitas*) only concerns natural goods, and so it fails to grasp complex propositions (such as the conditional terms involved in Christ's prayer). God wants the sensory will to desire the well-being of one's body. Accordingly, the

rational will of Christ wanted the sense appetite to keep to the natural desires. At the same time, Christ subordinated his natural desires to the rational will and readily accepted God's plans by means of reason.

KEYWORDS: Stephen Langton, sensory will, rational will, prayer in Gethsemane

SŁOWA KLUCZE: Stefan Langton, wola zmysłowa, wola rozumna, modlitwa w Ogrójcu