

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
SUMA TEOLOGICZNA
Tom 15

WIARA I NADZIEJA

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył
o. Pius Bełch, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA
WYDAWNICZEGO "VERITAS"
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

ZAWARTOŚĆ TOMU 15

1. Traktat: WIARA (2.2, q. 1.16)
2. Odnośniki do tekstu
3. Objasnienia tłumacza
4. Skorowidz
5. Traktat: NADZIEJA (2.2, q. 17.22)
6. Odnośniki do tekstu
7. Objasnienia tłumacza
8. Skorowidz
9. Spis rzeczy
10. Zauważone błędy
11. Spis tomów SUMY

WIARA qu. 1 – 16

*Matce Bożej Tarnobrzeskiej
tę pracę poświęcam.*

Wstęp (1)

Po ogólnym omówieniu cnót i wad oraz innych zagadnień dotyczących moralności, trzeba przejść do szczegółowego ich rozpatrzenia. Ogólnikowe bowiem dociekania na tematy moralne mało przynoszą korzyści, bo działanie ludzkie to zespół czynności poszczególnych.

Szczegółowe zaś rozważanie tematów moralnych może być dwojakie: pierwsze, dotyczące dziedziny samej moralności, np. zagadnienie tej cnoty lub tej wady; drugie, dotyczące poszczególnych stanów ludzkich, np. podwładnych i przełożonych duchownych, życia czynnego i kontemplacyjnego, oraz wszelkich innych odmian wśród ludzi. Najpierw więc zajmiemy się szczegółowo tym, co dotyczy stanu każdego człowieka; potem zaś omówimy szczegółowo to, co dotyczy określonych stanów.

Co do pierwszego, zauważyć należy, że gdybyśmy omawiali cnoty, dary wady i przykazania każde z osobna, wówczas trzeba, by było to samo wielokrotnie powtarzać. Kto np. chce wyczerpująco omówić przykazanie „Nie cudzołóż”, musi zająć się cudzołóstwem, jako jednym z grzechów, przy czym jego zbadanie uzależnione jest od znajomości cnoty mu przeciwstawnej. Prościej i wygodniej będzie rozpatrzeć naraz w jednym traktacie cnotę, dar jej odpowiadający, wady jej przeciwstawne i przykazania nakazujące lub zakazujące. Ten sposób postępowania będzie także odpowiadał samym wadom, zgodnie z ich charakterem gatunkowym. Wykazano bowiem wyżej¹⁾, że wady i grzechy różnicują się gatunkowo od swoich przedmiotów czy materii, a nie od innych różnic grzechów, jak np. grzechy myśli, mowy, uczynków, lub grzechy ze słabości, nieznamości i złości, lub od innych podobnych różnic. Ta sama bowiem rzecz stanowi dla cnoty materię i normę poprawnego postępowania, a dla wady przeciwstawnej rację odejścia od tejże normy (2).

Tak więc, sprowadziwszy całą tematykę moralną do zagadnienia cnót, z kolei wszystkie cnoty sprowadzić trzeba do siedmiu, z których trzy to cnoty boskie i o nich najpierw będzie mowa; po nich zajmiemy się czterema dalszymi, zwanymi kardynalne.

Co do cnót zaś poznawczych (intelektualnych), to pierwsza z nich, roztropność, zawiera się i zalicza do kardynalnych. Dalsza, sztuka (3), stoi poza wiedzą moralną, ta bowiem obraca się koło postępowania ludzkiego; sztuka zaś dotyczy poprawnego stosowania swoich norm w czynnościach, jak to wyżej powiedziano²⁾. Pozostałe zaś trzy cnoty poznawcze: mądrość, intuicja i wiedza, noszą tę samą nazwę co i niektóre dary Ducha Świętego; stąd też będzie o nich mowa razem, gdy rozpatrywać będziemy dary odpowiadające cnotom.

Wszystkie inne cnoty moralne w jakiś sposób sprowadzają się do cnót kardynalnych, jak to widać z tego, co się wyżej rzekło³⁾. Przeto więc, omawiając daną cnotę kardynalną, omówi się też wszystkie cnoty w jakikolwiek sposób do niej należące i wady przeciwstawne. I tak nic ze spraw moralnych nie zostanie pominięte.

ZAGADNIENIE 1

O WIERZE

Przystępując do omawiania cnót boskich, najpierw zajmiemy się wiarą, potem nadzieją, w końcu miłością (5).

Co do wiary, narzucają się cztery zagadnienia: pierwsze, o samej wierze; drugie, o odpowiadających jej darach pojętności i wiedzy; trzecie, o przeciwstawnych jej wadach; czwarte, o przykazaniach dotyczących tejże cnoty.

Jeśli chodzi o wiarę, to należy zbadać: pierwsze, jej przedmiot; drugie, jej akt; trzecie, samą sprawność wiary.

Zagadnienie przedmiotu wiary wyczerpiemy w dziesięciu pytaniach: 1. Czy przedmiotem wiary jest prawda pierwsza? 2. Czy przedmiotem wiary jest coś złożonego lub niezłożonego, tj. rzecz, czy coś wysłowialnego? 3. Czy wiara może mylić? 4. Czy przedmiotem wiary może być coś widzianego? 5. Czy może być ton co się wie? 6. Czy trzeba było podzielić prawdy wiary na określone artykuły wiary? 7. Czy poprzez wszystkie wieki wierzymy w te same artykuły? 8. Liczba artykułów. 9. Sposób podania artykułów w Składzie. 10. Do kogo należy tworzyć Skład Wiary?

Artykuł 1

CZY PRZEDMIOTEM WIARY JEST PRAWDA PIERWSZA (6) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Przedmiotem wiary jest to, co się nam podaje do wierzenia. A przecież podaje się nam do wierzenia nie tylko to, co odnosi się do Bóstwa, czyli do prawdy pierwszej, ale również to, co odnosi się do człowieczeństwa Chrystusa, sakramentów Kościoła i stworzeń. A więc nie tylko prawda pierwsza jest przedmiotem wiary.

2. Jako przeciwstawne, wiara i niewiara obracają się koło tego samego. Lecz niewiarą można odrzucić wszystko, co zawiera się w Piśmie św.; i gdyby człowiek coś z jego treści zaprzeczył, uważany będzie za niewierzącego. Przeto wiara obejmuje także całą treść Pisma św. Lecz w nim znajduje się wiele o ludziach i innych stworzeniach. A więc przedmiotem wiary jest nie tylko prawda pierwsza, ale i prawda stworzona.

3. Jak to wyżej powiedziano¹⁾, wiara idzie w parze z miłością. Miłością zaś obejmujemy nie tylko Boga, Najwyższe Dobro, lecz także i bliźniego. A więc przedmiotem wiary nie jest jedynie prawda pierwsza.

Wbrew temu jednak mówi Dionizy²⁾: „Wiara dotyczy niezłożonej i wiecznie trwałej prawdy”. Tą zaś jest prawda pierwsza. Przeto przedmiotem wiary jest prawda pierwsza.

Odpowiedź: W przedmiocie każdej poznawczej sprawności trzeba wyodrębnić dwoje: To, co się materialnie poznaje, co jest jakby materialnym przedmiotem poznania; i to, poprzez co się poznaje, czyli specjalny punkt wyjścia i patrzenia. Tak

np. w geometrii: materia poznawczą są jej wnioski; formalnym zaś motywem poznawczym, dzięki któremu wnioski te są rozumiane, to przesłanki czy raczej dowodowe (7).

Stosując to do wiary. Jeśli chodzi o ów specjalny punkt wyjścia (motyw), jest nim prawda pierwsza; wiarą boską bowiem przyjmujemy tylko to, co Bóg objawił. Wiara przeto opiera się o prawdomówność Boską jako o motyw przekonywujący.

Jeśli zaś chodzi o przedmiot materialny, czyli w co mamy wierzyć, należy tu nie tylko sam Bóg, lecz także wiele innych (prawd); przyjmujemy je wszakże o tyle, o ile mają jakąś łączność z Bogiem. Łączność ta to jakieś dary Bożen umożliwiające człowiekowi osiągnięcie szczęścia w Bogu. A więc i pod tym względem prawda pierwsza jest jakoś przedmiotem wiary, bo wiarą obejmujemy tylko to co da się sprowadzić do Boga; jak np. przedmiotem medycyny jest zdrowie, gdyż medycyna zajmuje się tylko tym, co ma łączność ze zdrowiem.

Ad 1. To, co odnosi się do człowieczeństwa Chrystusa, sakramentów Kościoła i wszelkich stworzeń o tyle przyjmujemy wiarą, o ile przez nie osiągamy Boga, a wierzymy w nie dla Boskiej prawdomówności.

Ad 2. Tak samo też należy odpowiadać na zarzut drugi, dotyczący całej treści Pisma św.

Ad 3. Również i bliźniego miłujemy ze względu na Boga; i tak właściwym przedmiotem tejże miłości jest sam Bóg, jak o tym będzie mowa niżej³⁾.

Artykuł 2

CZY PRZEDMIOTEM WIARY JEST COŚ ZŁOŻONEGO I WYSŁOWIALNEGO (8) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Przedmiotem wiary, jak to powiedziano¹⁾, jest prawda pierwsza. Lecz prawda pierwsza jest czymś niezłożonym. A więc przedmiot wiary jest czymś niezłożonym.

2. Wykład wiary zawiera się w Składzie. Lecz w Składzie nie chodzi o wysłowienie, lecz o rzecz: Nie mówi się bowiem w nim, że Bóg jest wszechmocny, lecz: Wierzę w Boga wszechmocnego. A więc przedmiot wiary nie jest wysłowialny, lecz jest rzeczą.

3. Wiara ustąpi miejsca widzeniu, jak to mówi św. Paweł²⁾: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo, lecz wówczas (widzieć będziemy) twarzą w twarz; teraz poznaję po części, lecz wówczas poznawać będę tak, jak poznawany jestem”. Tymczasem widzenie w niebie dotyczy czegoś niezłożonego, bo samej istoty Bożej. A więc również i wiara ziemian (9).

Wbrew temu: Wiara stoi w środku między wiedzą a opinią. Środek zaś i końce są tego samego rodzaju. Ponieważ zaś wiedza i opinia dotyczą rzeczy wysłowialnych, wydaje się, że podobnie i wiara dotyczy tego, co wysłowialne; i tak, przedmiot wiary jako dotyczący spraw wysłowialnych, jest czymś złożonym (10).

Odpowiedź: (Przedmioty) poznane mieszczą się w podmiocie poznającym, dostrajając się do jego sposobu bytowania. Jak to zaś wyłożono³⁾, właściwym dla rozumu ludzkiego sposobem poznawania prawdy, to metoda układu i podziału (11). Dlatego też rozum ludzki poznaje rzeczy w sobie niezłożone w pewien sposób złożony. na odwrót, rozum Boży poznaje rzeczy w sobie złożone w sposób niezłożony.

Otóż do przedmiotu wiary można podchodzić dwojako: Pierwsze, od strony tej rzeczy, w którą się wierzy, czyli od strony tej rzeczy, której wiara dotyczy; i tak przedmiot wiary jest czymś niezłożonym. Drugie, od strony wierzącego, i tak przedmiot wiary jest czymś złożonym i wysłowialnym. Stąd słuszne były obie opinie w przeszłości głoszone i obie pod pewnym względem są prawdziwe.

Ad 1. Wzięto tu pod uwagę przedmiot wiary ze strony samej rzeczy, w którą wierzymy.

Ad 2. W Składzie zawarto prawdy wiary tak, by były wyrazem ostatecznym naszej wiary, jak na to wskazuje sam sposób ich wyrażania. Akt zaś naszej wiary nie dotyczy ostatecznie sposobu wysłowienia, lecz rzeczy samej. Tworzymy bowiem zdania słowne po to, by przez nie mieć poznanie rzeczy; tak czyni wiedza i tak jest z wiara.

Ad 3. W niebie będzie widzenie prawdy pierwszej samej w sobie, według słów św. Jana: „Wiemy, że gdy się okaże, podobni Mu będziemy, bo Go ujrzymy tak jak jest”⁴⁾. Dlatego też widzenie to nie będzie na sposób ludzkiej wysłowialności, lecz na sposób prostej intuicji. Przez wiarę zaś nie pojmujemy prawdy pierwszej samej w sobie. Dlatego nie zachodzi ta sama racja (1).

Artykuł 3

CZY WIARA MOŻE MYLIĆ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wiara bowiem idzie w parze z nadzieją i miłością. Lecz nadzieja może zawieść; niejeden bowiem ma nadzieję, że osiągnie żywot wieczny, którego nie dostąpi; podobnie jest z miłością; niejednego kocha się, jako dobrego (godnego), gdy tymczasem dobrym nie jest. Przeto i wiara może mylić.

2. Abraham uwierzył w przyszłe narodzenie Chrystusa, według słów św. Jana: „Abraham, Ojciec wasz z radością wyglądał dnia mego. ujrzał i rozradował się”¹⁾. Po zejściu jednak Abrahama, Bóg mógł zaniechać Wcielenia; z własnej bowiem woli tylko przyjął ciało. i tak wiara Abrahama w przyszłego Chrystusa byłaby mylna. A więc wiara może mylić.

3. W starożytności wierzono w przyszłe narodzenie Chrystusa i wiara ta u wielu trwała aż do ogłoszenia Ewangelii. Lecz po narodzeniu Chrystusa, nim jeszcze zaczął publiczną działalność, było błędem, że Chrystus się narodzi. A więc wiara może mylić.

4. Do prawd wiary należy i to, że w Sakramencie Ołtarza znajduje się prawdziwe Ciało Chrystusa. Może jednak zajść wypadek nieważnego przeistoczenia,

w następstwie czego nie będzie tam prawdziwego Ciała Chrystusa, lecz zwykły chleb. A więc wiara może mylić.

Wbrew temu: Nie ma żadnej cnoty, doskonalącej rozum, która by wiodła do błędu, jako do zła rozumu; widać to jasno u Filozofa²⁾. Ponieważ wiara, jak o tym niżej będzie mowa³⁾, jest jedną z cnót zdołujących rozum, dlatego nie może mylić.

Odpowiedź: Żadna władza, sprawność i akt nie może nawet tknąć czegoś inaczej, jak tylko poprzez punkt wyjścia i swoistego patrzenia na przedmiot (*mediante formali ratione obiecti*); jak np. kolor może być postrzegany jedynie poprzez światło, a wniosek można zrozumieć jedynie z przesłanek. Stwierdzono zaś⁴⁾, że punktem wyjścia i swoistego patrzenia na przedmiot wiary jest prawda pierwsza; a więc nie można wcale osiągnąć przedmiotu wiary, jak tylko poprzez prawdę pierwszą; ta zaś wyklucza wszelką nieprawdę, jak byt wyklucza niebyt, a dobro, zło. Stąd wniosek, że wiara nie może mylić (zawierać nieprawdy).

Ad 1. Ponieważ prawda jest dobrem tylko rozumu, a nie siły dążnościowej, dlatego

wszystkie cnoty, doskonalące rozum, całkowicie wykluczają błąd; w istocie bowiem cnoty leży skłonność tylko do dobrego. Jeśli zaś chodzi o cnoty doskonalące siły dążnościowe, to one nie wykluczają całkowicie błędu. Może bowiem ktoś kierować się sprawiedliwością lub umiarkowaniem w jakiejś sprawie, co do której ma błędne zdanie. I tak, ponieważ wiara udoskonala rozum, a nadzieja i miłość siły dążnościowe, nie można ich traktować jednakowo (13).

Wszelako i nadzieja nie zawodzi. Spodziewamy się bowiem osiągnąć żywot wieczny nie własnymi siłami, co byłoby zuchwalstwem, lecz przy pomocy łaski; i jeśli w niej wytrwamy na pewno i niezawodnie dostąpimy żywota wiecznego. Podobnie z miłością. Miłujemy Boga w bliźnim, kimkolwiek on jest; i nie ma dla niej żadnego znaczenia, czy jest Bóg w tym człowieku, którego, ze względu na Boga, miłujemy.

Ad 2. Zaniechanie Wcielenia Bożego samo z siebie było możliwe, nawet po zejściu Abrahama. Jak to już wyłożono⁵⁾, ma jednak piętno niezawodnej konieczności, gdy się weźmie pod uwagę uprzedzającą wszystko wiedzę Bożą; w ten też sposób należy do wiary. O ile przeto należy do wiary, nie może zawierać błędu.

Ad 3. Po narodzeniu Chrystusa, wiara w Jego przyjście oznaczała, że kiedyś gdzieś się narodzi. Pomyłka, co do określenia czasu pochodziła nie z wiary, lecz z ludzkich przypuszczeń. Przecież człowiek wierzący może mieć sąd mylny pod naporem fałszywej opinii publicznej; żeby się jednak z powodu wiary mylił, to niemożliwe.

Ad 4. Wierzmy nie w te, czy owe postacie chleba, lecz w prawdę, że o ile dokonano poprawnie przeistoczenia, pod naocznymi postaciami chleba ukrywa się prawdziwe Ciało Chrystusa. Nie ma więc mowy o błędzie wiary z powodu niedokonania przeistoczenia (14).

Artykuł 4

CZY PRZEDMIOTEM WIARY MOŻE BYĆ COŚ WIDOCZNEGO ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Mówi Pan do Tomasza: „Dlatego, żeś mnie ujrzał, Tomaszu, uwierzyłeś”¹⁾. Można więc widzieć i wierzyć w to samo.

2. Apostoł wyraża się: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo”²⁾, a mówi o poznaniu wiarą (15); a więc widzi się to w co się wierzy.

3. Wiara jest jakimś Światłem duchowym; lecz przy każdym świetle coś się widzi. Więc wiara dotyczy rzeczy widomych.

4. Jak to mówi Augustyn: „Każdy zmysł zwie się wzrokiem”³⁾. Lecz wiara dotyczy rzeczy usłyszanych; stosownie do słów Apostoła: „Wiara tedy ze słuchania”⁴⁾. A więc wierzymy w rzeczy widoczne.

Wbrew temu jednak mówi Apostoł: „Wiara jest przeświadczeniem (przekonaniem) o rzeczach niewidzianych”⁵⁾.

Odpowiedź: Wiara jest wtedy, gdy rozum ma przekonanie (*assensus*) o tym, w co wierzy. W podwójny zaś sposób rozum tworzy sobie o czymś przekonanie: Pierwsze, gdy do tego prowadzi go sam przedmiot; ten zaś: albo jest zrozumianym sam z siebie; chodzi tu o pierwsze zasady, których dotyczy intuicja; albo jest zrozumianym poprzez przesłanki; chodzi tu o wnioski, których dotyczy wiedza. Drugie, rozum wyrabia sobie przekonanie o czymś nie dlatego, żeby go do tego wystarczająco naprowadził własny przedmiot, lecz przez jakiś wybór woli, przechylający go na tę raczej, a nie na inną stronę; i jeśli temu towarzyszy powątpiewanie i lęk przed ową inną stroną, jest to opinia; jeśli zaś towarzyszy mu pewność i nie ma owego lęku, jest to wiara (16). Za widoczne zaś uważa się to, co samym sobą pobudza nasz rozum czy zmysł do poznania siebie. Stąd jasne jest, że ani wiara ani opinia nie dotyczą rzeczy widzianych, czy to zmysłem, czy to rozumem.

Ad 1. Tomasz co innego widział, a w co innego uwierzył: Widział człowieka, a w Boga uwierzył i wyznał, mówiąc: „Pan mój i Bóg mój”⁶⁾.

Ad 2. Prawdy wiary można ujmować dwojako: Pierwsze, ściśle (według ich swoistego charakteru) i tak biorąc, nie można równocześnie ich widzieć i w nie wierzyć, jak to wyżej rzeczono. Drugie, szerzej, tj. z ogólnego punktu wiarygodności, i tak biorąc, widoczne są dla wierzącego(17). Nie uwierzyłyby bowiem wcale, gdyby nie widział, że trzeba w nie uwierzyć, czy to dla oczywistości znaków, czy dla czegoś podobnego.

Ad 3. Światło wiary daje możliwość widzenia tego, w co się uwierzyło. Jak zresztą i poprzez inne sprawności cnoty widzi człowiek to, co mu przystoi według danej sprawności; tak też sprawność wiary skłania umysł człowieka do uznania tego, co przystoi prawdziwej wierze, a nie innym.

Ad 4. Słuch dotyczy słów oznaczających sprawy wiary, nie zaś samych rzeczy, w które się wierzy: i tak nie wynika z tego, by te rzeczy były widoczne.

Artykuł 5

CZY MOŻNA WIEDZIEĆ TO, W CO SIĘ WIERZY ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Czego się bowiem nie wie, tego chyba się i nie zna: bo wiedzy przeciwstawia się nieznajomość (*ignorantia*). Lecz prawdy wiary nie są nieznanne: ich nieznajomość sprowadza się do niewiary n stosownie do słów Apostoła: „Nie wiedząc n czyniłem to w niewierności”¹⁾. A więc można wiedzieć to, co należy do wiary.

2. Wiedzę nabywa się argumentacją. Otóż i na poparcie prawd wiary czerpie się argumenty z świętych autorów. Przeto można wiedzieć prawdy wiary.

3. To wiemy, co jest dowodowo uzasadnione. gdyż dowód jest to sylogizm rodzący wiedzę. Lecz niektóre prawdy wiary są dowodowo uzasadnione przez filozofów, np. Bóg jest, Bóg jest jeden itp. A więc prawdy wiary mogą być rzeczą wiedzy.

4. Opinia dalej stoi od wiedzy niż wiara: Uważa się bowiem, że wiara leży w środku między opinią a wiedzą. Lecz jak mówi Filozof²⁾, wiedza i opinia mogą w jakiś sposób dotyczyć tego samego. A więc można mieć wiedzę prawd wiary.

Wbrew temu mówi Grzegorz: „Nie wiara n lecz poznanie rozumowe dotyczy rzeczy oczywistych”³⁾. A więc nie ma rozumowego poznania prawd wiary. Właśnie poznanie rozumowe ma za przedmiot to, co dotyczy wiedzy. Przeto nie może być wiary w to, co się wie.

Odpowiedź: Każda wiedza opiera się o jakieś zasady same z siebie oczywiste, i w następstwie widome. Stąd trzeba przyjąć, że cokolwiek się wie, jakoś się i widzi. Niemożliwym zaś jest, by to samo n przez tego samego było (naraż) widziane i wierzone, jak to wyżej powiedziano⁴⁾; stąd też niemożliwym jest, by ten sam, to samo (naraż), wiedział i wierzył (18).

Może wszakże zdarzyć się, że ton co jeden widzi lub wie, drugi przyjmuje wiarą. I tak: spodziewamy się (kiedyś) wiedzieć ton w co (teraz) o Trójcy wierzymy, według słów: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo, wtedy zaś twarzą w twarz”⁵⁾. Aniołowie cieszą się już tym oglądem, i tak widzą to, w co my wierzymy.

Podobnie może się to zdarzyć nam ludziom, że jeden człowiek widzi lub wie ton w co drugi wierzy, bo nie umie dojść do tego rozumowo. To jednak, co na ogół podaje się wszystkim ludziom do wierzenia, jest też na ogół niewiedziane, i to właśnie jest zasadniczo przedmiotem wiary. Stąd wiara i wiedza nie dotyczą tego samego.

Ad 1. Niewierzący nie mają znajomości prawd wiary, bo ani nie wiedzą, czy widzą ich samych w sobie, ani nie znają ich wiarygodności. Wierzący zaś nabywają ich znajomości nie drogą rozumowego dowodzenia, lecz pod wpływem światła wiary widzą konieczność ich uwierzenia, jak to już powiedziano⁶⁾.

Ad 2. Racje wysuwane przez Świętych na uzasadnienie prawd wiary nie są dowodami rozumowymi, lecz jakimiś perswazjami, wykazującymi, że nie jest niemożliwe to, co wiara podaje, lub też wychodzą z zasad wiary, czyli powagi Pisma

św., jak mówi Dioniz⁷⁾. Z tych zasad wychodząc, udowadnia się coś wierzącym, podobnie jak wszystkim udowadnia się coś z zasad naturalnie znanych. Stąd też teologia jest wiedzą, jak to na początku dzieła powiedziano⁸⁾.

Ad 3. Prawdy rozumowo udowodnialne należą do prawd, w które trzeba wierzyć nie dlatego, że zasadniczo wszyscy w nie wierzą, lecz dlatego, że są wymogami poprzedzającymi całość wiary; dlatego ci, co nie nabyli ich rozumowym dowodzeniem, muszą je przynajmniej przyjąć wiarą.

Ad 4. Jak to mówi Filozof w wymienionym miejscu: „Zgoła może być i wiedza i opinia o tym samym u różnych ludzi”, co też powiedzieliśmy dopiero co o wiedzy i wierze. Jeśli zaś chodzi o jednego i tego samego (człowieka), to może on mieć i wiedzę i wiarę o tym samym pod pewnym względem, ale nie pod tym samym względem: Może przecież zdarzyć się, że ktoś, jeśli chodzi o jedną i tę samą rzecz, coś wie, a co do innego ma tylko opinię; podobnież co do Boga: Może ktoś rozumowo udowodnić sobie i wiedzieć, że jest jeden, a wierzyć w Trójcę. Nie może być wszakże u jednego człowieka, o tym samym, pod tym samym względem, naraz: wiedza, opinia i wiara; dla każdego z innej racji. Nie można mieć naraz o tym samym wiedzy i opinii, bo w pojęciu wiedzy zawiera się niemożliwość, by było inaczej, niż się mniema. Lecz jeśli chodzi o wiarę, z powodu jej pewności uważa się również za niemożliwe, by było inaczej, niż to, w co się wierzy; i właśnie dla tej racji nie można tego samego, pod tym samym względem, naraz wiedzieć i wierzyć, gdyż, jak to wyżej powiedziano⁹⁾, wiedzieć to widzieć, a wierzyć to nie widzieć.

Artykuł 6

CZY TRZEBA BYŁO PODZIELIĆ PRAWDY WIARY NA OKRESLONE ARTYKUŁY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Należy przecież wierzyć we wszystko, co Pismo św. zawiera, to zaś, z powodu nadmiernej wielości, nie da się sprowadzić do jakiejś określonej liczby. A więc byłoby chyba daremnym trudem dzielić wiarę na artykuły.

2. Podział materialny (ilościowy) można prowadzić w nieskończoność, dlatego nie powinien mieć zastosowania w sztuce (czy rzemiośle). Ale, jak to wyżej powiedziano¹⁾, swoisty punkt ujmowania przedmiotu wiary jest jeden i niepodzielny, a mianowicie prawda pierwsza, a według tego swoistego podejścia nie można dzielić przedmiotu wiary. A więc nie powinno się do prawd wiary stosować podziału materialnego na artykuły

3. Jak to niektórzy mówią: „Artykuł jest niepodzielną prawdą o Bogu, zmuszającą nas do uwierzenia”. Lecz akt wiary jest dobrowolny. jak bowiem mówi Augustyn²⁾: „Każdy wierzy z własnej woli”. A więc chyba nie wypada dzielić prawd wiary na artykuły.

Wbrew temu mówi Izydor³⁾: „Artykuł jest pojmovaniem prawdy Bożej i dążeniem do niej”. Lecz nasze pojmovanie prawdy Bożej domaga się jakiegoś (ich) podzielenia; co bowiem w Bogu stanowi jedno, mnoży się w naszym rozumie. A więc należy dzielić prawdy wiary na artykuły.

Odpowiedź: Wyraz „artykuł”, jak się zdaje, pochodzi z greckiego. Grecki *arthron*, a łaciński *articulus* (Człon, Część czegoś, artykuł), oznacza poniekąd zharmonizowanie odrębnych części; stąd też nawet części ciała, odpowiednio wzajem zharmonizowane, zwiemy członkami ciała; podobnie w gramatyce Grecy nazywali artykułami pewne części mowy przynależne do innych wyrażen, wskazujące na ich rodzaj, liczbę lub przypadek; tak samo i w retoryce: artykuły, to pewne zharmonizowanie (spojenie) części (zdania). Mówi bowiem Cycero ⁴⁾. „Artykuł jest wtedy, gdy wymawia się poszczególne wyrazy odrębnie, jakby odcięte, w ten sposób: Ostrością, krzykiem, mimiką, wrogów odstraszyłeś”. Stąd też mówi się o wyodrębnieniu artykułów między prawdami wiary; to znaczy podzielono je na pewne części, ze sobą wzajem jakoś zharmonizowane. Jak to zaś wyżej powiedziano ⁵⁾, przedmiotem wiary jest to, co tyczy Boga i czego się nie widzi. Czegokolwiek przeto nie widzi się dla jakiejś sobie właściwej odrębnej racji, to musi stanowić odrębny artykuł; nie zachodzi zaś potrzeba tej odrębności, gdy wiele prawd zna się lub nie zna dla jednej i tej samej racji. Np. inną trudność widzenia ma to, że Bóg cierpiał, a inną, że po śmierci zmartwychwstał; dlatego odrębny jest artykuł o zmartwychwstaniu od artykułu o męce. Ale jedną i tę samą trudność ma to, że cierpiał, umarł i był pogrzebany; przyjąwszy bowiem jedno, inne bez trudności przychodzą; dlatego też tworzą one jeden artykuł.

Ad 1. Niektóre prawdy przyjmujemy wiarą dla nich samych, niektóre zaś nie dla nich samych, ale ze względu na inne. Tak bywa i w nauce: jednym zajmuje się jako czymś zamierzonym wprost, a drugim dla wyjaśnienia czegoś innego. Ponieważ zaś wiara dotyczy głównie tych rzeczy które spodziewamy się widzieć w niebie n według słów Apostoła ⁶⁾: „Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy”, dlatego wiarą obejmujemy przede wszystkim to, co wprost prowadzi nas do żywota wiecznego, jako to: trzy osoby Boga Wszechmocnego, tajemnicę Wcielenia Chrystusa itp.; one też stanowią trzon podziału na artykuły wiary.

Poza tym Pismo św. podaje nam do wierzenia niektóre prawdy wcale nie zasadnicze w zamierzeniu, ale tylko służące do zobrazowania wyżej podanych, jak np. że Abraham miał dwóch synów, że za dotknięciem kości Elizeusza zmarły wrócił do życia itp. Te opowiadania biblijne mają służyć do jaśniejszego poznania majestatu Bożego i tajemnicy Wcielenia Chrystusa i tych nie ma potrzeby ujmować w odrębne artykuły.

Ad 2. Swoisty punkt wyjścia i ujmowania przedmiotu wiary może być dwojaki: Pierwsze, ze strony rzeczy uwierzonych, i tak ów swoisty punkt wyjścia i podejścia jest jeden dla wszystkich prawd wiary, bo jest nim prawda pierwsza, i z tej strony nie ma mowy o wyodrębnieniu artykułów. Drugie, swoisty punkt wyjścia i patrzenia na prawdy wiary można brać ze strony naszej - i tak swoistym znamieniem prawdy wiary jest to, że się jej nie widzi; - i właśnie z tej strony pochodzi rozróżnianie artykułów, jak już to wyjaśniliśmy wyżej.

Ad 3. To określenie artykułu nie ma większego znaczenia, bo raczej wysnute jest z etymologii nazwy, i to nazwy łacińskiej; nie wyraża zaś jego właściwego znaczenia, jakie nasuwa grecka nazwa.

Można na to i tak odpowiedzieć: Akt wiary ma być dobrowolny i nikt nie może kogoś siłą fizyczną zmusić do wierzenia; a jednak zmusza go wytyczony sobie cel, bo jak mówi Apostoł ⁷⁾: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć; nie sposób jest podobać się Bogu bez wiary”.

Artykuł 7

CZY Z BIEGIEM CZASU ARTYKUŁY WIARY ULEGŁY ROZWOJOWI?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiada Apostoł ¹⁾: Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy”. W każdym zaś czasie nadzieja zwraca się ku temu samemu. A więc i w każdym czasie w to samo wierzymy.

2. Jak mówi Filozof ²⁾, w naukach, ludzkim sposobem uprawianych, zaznaczył się z biegiem czasu rozwój spowodowany nieuctwem tych, co im dali początek. Ale nauka wiary nie jest ludzkim wymysłem, lecz pochodzi od Boga; jak mówi Apostoł³⁾: „Darem bowiem Boga jest”. Ponieważ zaś żadne uchybienie wiedzy nie spada na Boga, zdaje się, że od początku poznanie prawd wiary było doskonałe i nie ulegało rozwojowi z biegiem czasu.

3. W działaniu łaski dostrzegamy taki sam porządek, co i w działaniu natury; lecz, jak mówi Boecjusz⁴⁾, natura zawsze zaczyna od tego, co doskonałe, że więc ci najdoskonalej znali wiarę, którzy ją pierwsi (innym) przekazali (19).

4. Jak wiara Chrystusa przyszła do nas poprzez Apostołów, tak i w Starym Testamencie poznanie wiary przechodziło od wcześniejszych do późniejszych Ojców, stosownie do słów Księgi Powtórzonego Prawa⁵⁾: „Spytaj ojca twego, a oznajmi tobie”. Lecz Apostołowie najpełniej zostali pouczeni o tajemnicach; byli bowiem pouczeni; „Jak co do czasu wcześniej, tak w porównaniu z innymi obficiej”; jak to mówi glossa do słów Apostoła: „My sami, mający pierwiastki ducha”⁶⁾. A więc zdaje się, że w poznaniu prawd wiary z biegiem czasu nie było żadnego postępu.

Wbrew temu mówi Grzegorz⁷⁾: „Z biegiem czasu rozwijała się wiedza świętych ojców ...; a im bliżsi byli przyjścia Zbawiciela, tym pełniejszą otrzymywali naukę o zbawieniu”.

Odpowiedź: Artykuły wiary taką grają rolę w nauce wiary, jaką zasady same z siebie znane mają w nauce, którą nabywamy naturalnym rozumem; w tych to zasadach, jak to wyłożył Filozof ⁸⁾, jest pewien układ, że jedne mieszczą się domyślnie w drugich (20); wszystkie zresztą zasady sprowadzają się do tej jednej, jako naczelnej: „Niemożliwym jest równocześnie (coś o czymś) twierdzić i zaprzeczać”. Podobnie wszystkie artykuły domyślnie są zawarte w kilku naczelnym prawdach wiary, a mianowicie: Wierzę, że Bóg jest i że troszczy się o zbawienie ludzi, według słów Apostoła⁹⁾: „Przystępującym do Boga trzeba wierzyć, że jest i że jest oddawcą tym, którzy Go szukają”. W bycie bowiem Bożym zawarte jest wszystko, co wierzymy, że w Bogu jest wieczne, i w czym też leży nasze szczęście. Wiara zaś w Opatrzność

zawiera wszystko, co Bóg ustanowił dla zbawienia ludzkiego w doczesności, co jest też drogą do szczęścia. A co do dalszych artykułów, również tak samo jedne zawierają się w drugich, jak np. wiara w odkupienie ludzi domyślnie zawiera w sobie wcielenie Chrystusa, Jego mękę i wszystko z tym związane.

Tak więc należy rozstrzygnąć, że: Jeśli chodzi o podstawową treść artykułów wiary to ona z biegiem czasu nie uległa rozwojowi; w cokolwiek bowiem potomkowie wierzyli, zawierało się uprzednio domyślnie w wierze ich ojców. Jeśli zaś chodzi o jej rozwinięcie, to ilość artykułów wzrosła; niejedno bowiem potomność wyraziście poznała, czego poprzednicy tak wyraźnie nie znali. Stąd też mówi Pan do Mojżesza¹⁰⁾: „Jam Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba; ale imienia mego, Adonai, nie oznajmiłem im”. A Dawid mówi¹¹⁾: „Od starców rozumniejszy jestem”. Apostoł zaś mówi¹²⁾: „Za innych wieków nie była tak oznajmiona (tajemnica Chrystusa) ... jak teraz objawiona została ... Apostołom świętym. Jego i Prorokom”.

Ad 1. Ludzie zawsze spodziewali się tego samego od Chrystusa; ponieważ zaś do tej nadziei nie doszli inaczej, jak tylko przez Chrystusa (wynika z tego, że) im dalej stali co do czasu od Chrystusa, tym dalszymi byli od spełnienia nadziei. Dlatego mówi Apostoł¹³⁾: „Wedle wiary pomarli ci wszyscy, nie doczekawszy (spełnienia) obietnic, ale patrząc na nie z daleka”. Im zaś coś widzi się z dalsza, tym się widzi mniej wyraźnie; stąd wyraźniej znali dobra oczekiwane ci, którzy stali bliżej przyjsia Chrystusa.

Ad 2. Dwojako można patrzeć na postęp w nauce: pierwsze, ze strony nauczyciela, który sam czy zespołowo, dokonuje postępu w nauce z biegiem czasu - i tak należy rozumieć rozrost nauki, tworu rozumu ludzkiego. Drugie, ze strony ucznia; np. mistrz, znający dobrze cały fach, nie przekazuje go uczniowi od razu na początku, bo by umyślowo nie nadażył, lecz Powoli, zniżając się do jego zdolności pojmowania, - i tak należy rozumieć postęp człowieka w poznawaniu wiary z biegiem czasu. Dlatego Apostoł stan Starego Testamentu porównuje do dzieciństwa¹⁴⁾.

Ad 3. Dwa czynniki muszą wyprzedzić narodziny naturalne czegokolwiek: twórca i materia. Biorąc więc pod uwagę czynnik twórczy, naturalnie najpierw jest to, co doskonalsze; i tak to natura zaczyna od tego, co doskonałe; co niedoskonałe bowiem, dojdzie do doskonałości tylko dzięki uprzednio istniejącemu doskonałemu sprawcy. Biorąc zaś pod uwagę czynnik materialny, najpierw jest to co niedoskonałe; i tak to natura idzie od niedoskonałego ku doskonałemu.

W ujawnianiu zaś wiary Bóg jest jako twórca, który ma odwieczną, doskonałą wiedzę. Człowiek zaś jest jako materia odbierająca działanie od Boga; wynika z tego, że poznanie wiary u ludzi idzie od niedoskonałego ku doskonałemu. A chociaż spośród ludzi niektórzy, jako mistrzowie wiary, mieli coś z czynnika sprawczego, to jednak to ujawnianie ducha było im dane dla użytku wspólnego, jak mówi Apostoł¹⁵⁾. I dlatego Ojcom, jako współtwórcom wiary, tyle dano poznania wiary, ile należało przekazać ludowi według wymagań czasu i to albo jawnie, albo obrazowo.

Ad 4. Ostatecznego dopełnienia łaski dokonał Chrystus, stąd też Jego czas zwie się: „Pełnią czasu”¹⁶⁾; i dlatego im kto był bliżej Chrystusa, czy to przed, jak Jan Chrzciel, czy to po, jak Apostołowie, tym pełniej poznawał tajemnice wiary. Przykładem rozwój (cielesny) człowieka: Widzimy, że szczytem jego doskonałości

jest okres młodości; i o tyle doskonalszym jest okres człowieka, czy to przed, czy to po, o ile stoi bliżej wieku młodzieńczego.

Artykuł 8

CZY ARTYKUŁY WIARY PODANO NALEŻYCIE ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. To, co można rozumowo udowodnić i wiedzieć, nie należy do wiary i ludzie tego wiarą nie przyjmują, jak to wyżej powiedziano¹⁾. Lecz wiedza może udowodnić, że Bóg jest jeden. Udowadnia to Filozof²⁾; także liczni inni filozofowie podali na to dowody. A więc: „Bóg jest jeden”, nie powinno liczyć się jako jeden artykuł wiary.

2. Jak wiara koniecznie domaga się, byśmy wierzyli w Boga wszechmocnego, tak tą samą koniecznością trzeba wierzyć, że Bóg wie wszystko i rozciąga swą opatrność nad wszystkimi. Obie zaś prawdy przez niektórych były błędnie pojmowane. A więc wśród artykułów wiary, winna być tak samo wzmianka o mądrości i opatrności Bożej tak, jak i o wszechmocności.

3. Znajomość Ojca i Syna jest ta sama; mówi o tym Jan³⁾: „Kto widzi mnie, widzi i Ojca”. A więc winien być tylko jeden artykuł o Ojcu i Synu; i dla tej samej racji o Duchu Świętym.

4. Osoba Ojca jest wcale mniejszą od osoby Syna i Ducha Świętego. Lecz odnośnie osoby Ducha Świętego podano więcej artykułów; także odnośnie osoby Syna. A więc winno być również więcej artykułów odnośnie osoby Ojca.

5. Jak przypisuje się coś osobie Ojca i osobie Ducha Świętego, toteż i osobie Syna jako Boga. Tymczasem w artykułach wiary umieszczono pewne dzieło przypisywane Ojcu, mianowicie dzieło stworzenia; podobnie umieszczono pewne dzieło przypisywane Duchowi Świętemu, mianowicie że „mówił przez usta Proroków”. A więc wśród artykułów wiary winno być również jakieś dzieło przypisywane Synowi jako Bogu.

6. Sakrament Eucharystii zawiera w sobie specjalną trudność, większą niż inne artykuły; przeto należało o nim włączyć specjalny artykuł. A więc zdaje się, że wyliczenie artykułów nie jest wystarczające.

Wbrew temu jednak stoi powaga Kościoła, który tak właśnie wylicza.

Odpowiedź: Jak już powiedziano⁴⁾, wiara dotyczy przede wszystkim tego, czego widokiem będziemy się cieszyć w żywocie wiecznym i tego, co nas do żywota wiecznego prowadzi. Według zaś obietnicy mamy oglądać: Pierwsze, tajniki Bóstwa, którego widok ma nam przynieść szczęście; drugie, tajemnicę człowieczeństwa Chrystusa, przez którego mamy wstęp do chwały dzieci Bożych, według słów listu do Rzymian⁵⁾. Dlatego też pisze Jan⁶⁾: „A ten jest żywot wieczny n aby poznali Ciebie Boga prawdziwego i którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”.

Dlatego też, jako pierwszy, to podział prawd wiary na ten które dotyczą majestatu Bóstwa i na te, które dotyczą człowieczeństwa Chrystusa, które jest „tajemnicą pobożności”⁷⁾.

Otóż odnośnie majestatu Bóstwa podano nam trzy prawdy do wierzenia: Pierwsze, jedność Bóstwa, i o tym jest pierwszy artykuł; drugie, troistość Osób, i o tym są trzy artykuły n po jednym dla każdej osoby; trzecie, podano nam dzieła własne Bóstwa; z nich pierwsze, to byt natury, i o tym jest artykuł o stworzeniu; drugie dotyczy bytu łaski, i tu, w jednym artykule, zawarto wszystko, co dotyczy uświęcenia ludzkiego; trzecie zaś dotyczy bytu chwały, i o tym jest artykuł o zmartwychwstaniu ciała i o życiu wiecznym. I tak odnośnie Bóstwa mamy siedem artykułów.

Podobnie odnośnie człowieczeństwa Chrystusa podano siedem artykułów; Z nich pierwszy jest o wcieleniu, czyli o poczęciu Chrystusa; drugi o narodzeniu Jego z Dziewicy; trzeci o Jego męce, śmierci i pogrzebie; czwarty o zstąpieniu do otchłani; piąty jest o zmartwychwstaniu; szósty o wniebowstąpieniu; siódmy o przyjściu na sąd. I tak wszystkich razem jest 14.

Niektórzy jednak wyodrębniają 12 artykułów wiary. Sześć dotyczących Bóstwa i sześć człowieczeństwa. Trzy bowiem artykuły o trzech Osobach mieszczą w jednym, bo poznanie trzech Osób jest takie samo. Artykuł zaś o nagrodzeniu chwałą (człowieka) dzielą na dwa; mianowicie: ciała zmartwychwstanie i chwała dla duszy. Podobnie artykuły o poczęciu i narodzeniu (Chrystusa) łączą w jeden.

Ad 1. Dzięki wierze wiele dowiedzieliśmy się o Bogu, do czego filozofowie gołym rozumem dojść nie potrafili; np. o opatrności Bożej, o wszechmocy, że tylko On Sam ma być wyłącznie czczony. Wszystko to ujęte jest w artykule o jedności Boga.

Ad 2. Samo imię *Divinitas*-Bóstwo oznacza pewną troskliwość, jak to już powiedziano⁸⁾. Władza (moc) zaś, u obdarzonych rozumem, działa jedynie poprzez wolę i poznanie. Dlatego też wszechmoc Boga zawiera w jakiś sposób wszechwiedzę i opatrność. Nie mógłby bowiem wszystkiego, co chce nad podległymi sobie dokonać, gdyby ich nie znał i nie rozciągał nad nimi opatrności.

Ad 3. Znajomość Ojca i Syna i Ducha Świętego jest jedna, jeśli chodzi o jedność istoty (Bożej); i o tym jest pierwszy artykuł; jeśli zaś chodzi o odrębność Osób, a tę sprawia pochodzenie i wynikający z niego wzajemny stosunek (21), to w poznaniu Ojca jakoś zawiera się poznanie Syna; nie byłby bowiem Ojcem, gdyby nie miał Syna; a ich spójnią jest Duch Święty. I jeśli chodzi właśnie o ton dobrze myśleli ci, którzy jednym artykułem objęli trzy Osoby.

Ponieważ jednak każda Osoba ma coś na uwadze, co do czego może zakraść się błąd, z tego względu mogą być trzy artykuły o trzech Osobach. Ariusz przecież (22) uznawał Ojca za wszechmocnego i wiecznego, lecz nie uznawał Syna za współrzednego i współistotnego Ojcu; dlatego też, by to określić, należało dodać artykuł o Osobie Syna. Dla tej samej racji, przeciw Macedoniuszowi, trzeba było dodać artykuł trzeci o osobie Ducha Świętego. Podobnie poczęcie Chrystusa i narodzenie, a także zmartwychwstanie i żywot wieczny, dla jednego (wspólnego) względu można objąć jednym artykułem, o ile do jednego dadzą się sprowadzić. Z innego jednak względu można je oddzielić, o ile mają, każdy z osobna, szczególne trudności.

Ad 4. Synowi i Duchowi Świętemu przystoi, że mogą być posłani dla uświęcenia stworzenia, co do czego bardzo wiele (prawd) narzuca się do wierzenia; i

dlatego odnośnie osoby Syna i Ducha Świętego więcej artykułów natworzono niż odnośnie osoby Ojca, która nigdy nie może być wysyłana, jak powiedziano⁹⁾.

Ad 5. Uświęcenia stworzenia przez łaskę i dopełnienia (tego) w chwale dokonuje również dar miłości, przypisywany Duchowi Świętemu i dar mądrości, przypisywany Synowi; stąd też oba dzieła należą i do Syna i do Ducha Świętego, i są im przypisywane według odmiennych racji.

Ad 6. W Sakramencie Eucharystii należy zwrócić uwagę na dwoje: Pierwsze, że jest Sakramentem, a to ma ten sam wzgląd, co i inne skutki łaski uświęcającej. Drugie n że w nim ukrywa się cudownie Ciało Chrystusa, a tak zawiera się we wszechmocy, jak i wszystkie inne cuda przyznawane wszechmocy.

Artykuł 9

CZY WYPADA OBJAĆ SKŁADEM ARTYKUŁY WIARY (23)?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Pismo św. jest prawidłem wiary; nie wolno mu nic dodać, czy ująć; mówi przeciw Stary Testament¹⁾: „Nie przydacie do słowa, które wam mówię, ani ujmiecie z niego”. Wniosek: Nie było dozwolone, po wydaniu Pisma św., ułożyć jakiś Skład, jako prawidło wiary.

2. Jak mówi Apostoł²⁾: „Jedna jest wiara”. Lecz Skład jest wyznaniem wiary. A więc nie wypadało podawać kilku składów.

3. Wyznanie wiary zawarte w Składzie, należy do wszystkich wiernych. Ale nie wszystkim wiernym przystoi wierzyć w Boga, lecz tylko tym, co mają pełną wiarę (24). A więc podanie Składu wiary, pod formułą (jakby tytułem): „Wierzę w jednego Boga”, jest nienależyte.

4. Jak to wyżej powiedziano³⁾, zstąpienie do otchłani jest jednym z artykułów wiary. Lecz w Składzie Ojców nie ma wzmianki o zstąpieniu do otchłani. A więc, zdaje się, jest on nienależycie ułożony.

5. Wyjaśniając słowa Jana⁴⁾: „Wierzycie w Boga i we Mnie wierzcie”, Augustyn tak się wyraża⁵⁾: „Wierzmy Piotrowi i Pawłowi; lecz nie mówimy (inaczej), jak tylko: Wierzę w Boga”. Ponieważ zaś Kościół katolicki jest dziełem czysto stworzonym, wydaje się, że nie wypada mówić: Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”.

6. Skład jest podany po ton by był prawidłem wiary. Lecz prawidło wiary winno być ogłoszone wszystkim i to publicznie. Każdy więc Skład winno się śpiewać we Mszy św., zarówno jak i Skład Ojców. Przeto wydaje się, że ujmowanie artykułów wiary w Skład nie jest stosowne.

Wbrew temu: Kościół powszechny nie może błędzić, bo jest rządzony Duchem Świętym, który jest Duchem Prawdy; obiecał to przecież Pan uczniom, mówiąc⁵⁾: „Gdy przyjdzie ów Duch Prawdy nauczy was wszelkiej prawdy”. Lecz Skład jest wydany powagą Kościoła powszechnego. A więc nic niestosownego w nim się nie zawiera.

Odpowiedź: Jak mówi Apostoł ⁷⁾: „Przystępującemu do Boga należy wierzyć” Nikt zaś nie może uwierzyć, jeśli mu (wpierw) nie była podana prawda, w którą ma wierzyć. Dlatego konieczne było zebrać w jedno prawdę wiary, aby ją można było łatwiej wszystkim podać, by ktoś z powodu nieznamości wiary nie cierpiał na brak prawdy. od tego właśnie zbioru określeń (prawd) wiary pochodzi nazwa Skład.

Ad 1. Pismo św. zawiera prawdę wiary rozwlekłą, różnorodną i częstokroć niejasną; stąd to do wyłowienia prawdy wiary z Pisma św., potrzebne jest długie studium i wprawa; a na to nie mogą sobie pozwolić ci wszyscy, którzy (dopiero) muszą dochodzić do poznania prawdy wiary; tak wielu przecież, oddani innym zajęciom, nie może poświęcić się studiom. Konieczne więc było z treści Pisma św. złożyć jakiś wyraźny skrót i podawać go wszystkim .do wierzenia; co nie jest dodatkiem do Pisma św., a raczej wyciągiem z niego (25).

Ad 2. Wszystkie Składy (wiary) nauczają tej samej prawdy wiary. Kiedy jednak szerzą się błędy, by wiara prostaczków nie była zatruta ze strony heretyków, należy skrętniej pouczyć lud o prawdzie wiary. I tu jest powód, dlaczego trzeba było ułożyć więcej Składów; ale one niczym innym nie różnią się (między sobą), jak tylko, że w jednym obszerniej jest wyłożone to, co w drugim zawiera się domyślnie; jak tego wymagała potrzeba przeciwstawienia się naciskom heretyków.

Ad 3. Skład podaje wyznanie wiary poniekąd w imieniu całego Kościoła, którego jednoczy wiara. Taka bowiem wiara znajduje się u wszystkich tych, co należą do liczby i duszy Kościoła. Dlatego też Skład podaje wyznanie wiary w dostosowaniu do wiary pełnej; z myślą, by jeżeli niektórzy z wiernych nie mieli pełnej wiary, starali się ją zdobyć (26).

Ad 4. Heretycy nie wyrwali się z żadnym błędem co do zstąpienia do otchłani (27); stąd też nie było potrzeby dawać o tym jakiego wyjaśnienia i dlatego nie umieszczono tego w Składzie Ojców, bo uważano za już określone w Składzie Apostolskim. Przecież Skład następny nie przekreśla poprzedniego, ale gon jak powiedziano⁸⁾, raczej wyjaśnia.

Ad 5. Zwrot: „W św. Kościół powszechny”, należy tak rozumieć, że wiara nasza odnosi się do Ducha Świętego, który Kościół uświęca, w sensie: Wierzę w Ducha Świętego, uświęcającego Kościół. Byłoby lepiej i zgodniej z powszechnym użyciem, by nie kłaść tam „w”, lecz mówić po prostu „Św. Kościół powszechny”, jak to także używał papież Leon⁹⁾.

Ad 6. Dlatego śpiewa się publicznie we Mszy św. Skład Ojców, ponieważ jest wyjaśnieniem Składu Apostolskiego i powstał po ujawnieniu się wiary, gdy Kościół cieszył się spokojem. Skład zaś Apostolski, który powstał w czasie prześladowania, przed rozpowszechnieniem się wiary, mówi się cicho w Primie i Komplecie, jakby przeciw ciemnościom błędów przeszłych i przyszłych (28).

Artykuł 10

CZY UKŁADANIE SKŁADU WIARY NALEŻY DO PAPIEŻA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak powiedziano¹⁾, ułożenie nowego Składu konieczne jest dla wyjaśnienia artykułów wiary. Lecz w Starym Testamencie, z biegiem czasu, artykuły wiary rozwijały się coraz to wyraźniej, a to dlatego, że, jak wyżej powiedziano²⁾, prawda wiary ujawniała się w zależności od większego zbliżenia się do Chrystusa. Lecz w Nowym Zakonie ta racja odpada; wniosek: już nie powinno być coraz to dalszego rozwijania artykułów wiary. A więc, zdaje się, nie należy do zakresu władzy papieskiej układanie nowego Składu.

2. Co cały Kościół zakazał pod karą klątwy, nie podlega władzy jakiegoś człowieka. Tymczasem powagą całego Kościoła zabroniono pod karą klątwy ułożenia nowego Składu; powiedziano bowiem w aktach pierwszego soboru Efeskiego³⁾. „Postanowił święty Sobór, że, po ułożeniu Składu Soboru nicejskiego, nikomu nie wolno innej wiary głosić, czy pisać, czy układać, poza określoną przez Ojców świętych, zebranych z Duchem Świętym w Nicei”³⁾; i dodana jest kara klątwy; to samo powtórzono w aktach soboru Chalcedońskiego⁴⁾. A więc zdaje się, że nie leży w zakresie władzy papieża ułożenie nowego Składu(29).

3. Atanazy nie był papieżem, a tylko patriarchą aleksandryjskim; a jednak ułożył Skład, śpiewany w Kościele. A więc układanie Składu nie należy bardziej do papieża, niż do innych.

Wbrew temu: Ułożenia Składu dokonano na soborze powszechnym. Tego jednak rodzaju sobór może być zwołany jedynie powagą papieską. A więc ułożenie Składu należy do władzy papieża.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁵⁾, ułożenie nowego Składu tłumaczy się koniecznością tępienia powstających błędów. Do tej przeto władzy należy ułożenie Składu, do której należy ostatecznie rozstrzygnięcie spraw wiary, by wszyscy trzymali się jej niewzruszenie. To zaś należy do władzy papieża, do którego (decyzji), jak czytamy w Dekretalach⁶⁾, oddawane są wszystkie ważniejsze i trudniejsze sprawy Kościoła (30). Stąd też mówi Pan do Piotra, którego ustanowił papieżem⁷⁾: „Ale ja prosiłem za tobą, by nie ustała wiara twoja; a ty kiedyś nawróciwszy się, utwierdzaj braci twoich”. A racją tego jest ten, że w całym Kościele panować winna jedna wiara, według słów Apostoła⁸⁾: „Abyście to samo mówili wszyscy, ażeby nie było między wami rozterek”; tego zaś nie da się osiągnąć, chyba że (każdą) powstałą kwestię sporną wiary rozstrzygnie ten, który stoi na czele całego Kościoła, i by cały Kościół trzymał się mocno jego orzeczenia. A więc jedynie do władzy papieża należy ułożenie nowego Składu, jak zresztą i wszystko inne, co dotyczy całego Kościoła, jak np. zwołanie soboru powszechnego itp.

Ad 1. Nauka Chrystusa i Apostołów wyczerpująco wyjaśnia prawdę wiary. Ponieważ jednak przewrotni ludzie, na swoją zgubę, przekręcają naukę apostołską,

inne nauki i pisma, jak to czytamy u Piotra⁹⁾, dlatego z biegiem czasu wobec powstających błędów, wyjaśnianie wiary stało się koniecznością.

Ad 2. Zakaz i orzeczenie soboru odnosi się do prywatnych osób, które nie mają prawa wyrokować w sprawach wiary. Również to orzeczenie soboru powszechnego nie odbiera następnemu soborowi prawa do ułożenia nowego Składu, zawierającego nie nową wiarę, ale lepiej wyłożoną. Tego bowiem trzymał się każdy sobór, że następny sobór wyjaśniał coś ponad to, co poprzedni wyłożył, przynaglony powstaniem jakichś herezji. A więc należy do (zakresu) władzy papieża, którego powagą zwołuje się sobór i jego wyrokiem zatwierdza.

Ad 3. Atanazy ułożył streszczenie wiary nie na sposób Składu, ale raczej na sposób jakiegoś wykładu, jak to widać ze samego sposobu jego wyrażania się. Ponieważ jednak jego nauka zawierała krótko całą prawdę wiary, powagą papieską przyjęto ją, i stała się poniekąd prawidłem wiary (31).

ZAGADNIENIE 2

O AKCIE WIARY

Z kolei należy rozpatrzeć akt wiary; najpierw akt wewnętrzny, potem akt zewnętrzny.

Co do pierwszego nasuwa się dziesięć pytań: 1. Co to znaczy wierzyć? chodzi o akt wewnętrzny wiary; 2. Iloma sposobami się wyraża? 3. Czy jest konieczne do zbawienia wierzyć w coś przekraczającego siły rozumu przyrodzonego? 4. Czy jest konieczne wierzyć w ton do czego rozum przyrodzony może dojść? 5. Czy jest konieczne do zbawienia wierzyć w coś wyraźnie określonego? 6. Czy wszyscy na równi obowiązani są do wierzenia w coś wyraźnie określonego? 7. Czy zawsze konieczne jest do zbawienia mieć wiarę wyraźną w Chrystusa? 8. Czy jest konieczne do zbawienia wierzyć wyraźnie w Trójcę? 9. Czy akt wiary jest zasługujący? 10. Czy rozum ludzki zmniejsza zasługę wiary?

Artykuł 1

CZY WIERZYĆ ZNACZY. PRZEKONANYM BĘDĄC ROZUMOWAĆ (32) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Rozumowanie oznacza jakieś dociekanie; ogólnie przecież przyjmuje się, że: rozumować „cogitare”, to jakby roztrząsać „coagitare” lub także równocześnie z czymś rozrabiać „simul agitare”. Otóż Damascen twierdzi, że¹⁾: „Wiara jest przekonaniem bez dociekania”. A więc nie ma miejsca na rozumowanie w akcie wiary.

2. Wiara ma swą siedzibę w rozumie, o czym będzie mowa niżej²⁾. Lecz rozumowanie jest przejawem władzy osądu myślowego (33), która, jak to wyłożono³⁾, mieści się w sferze zmysłowej. A więc rozumowanie nie ma zastosowania we wierze.

3. Wierzyć jest aktem rozumu, gdyż za przedmiot ma prawdę (13). Lecz przekonanie (*assensus*) nie zdaje się być aktem rozumu, a raczej woli; jak zresztą i przyzwolenie (*consensus*), o czym wyżej była mowa⁴). A więc wierzyć nie znaczy: przekonany będąc, rozumować.

Wbrew temu Augustyn tak właśnie określa (słowo) „wierzyć” w dziele o przeznaczeniu Świętych⁵).

Odpowiedź: Słowo „rozumować” ma potrójne znaczenie:

Pierwsze szerokie (i oznacza) wszelkie aktualne myślenie (*consideratio*) rozumu, jak to Augustyn mówi⁶): „To obecnie zwię rozumieniem: że pojmujemy coś, myśląc nad tym”.

Drugie bardziej właściwe (i oznacza) myślenie rozumu, które jest zarazem dociekaniem przed dojściem rozumu do końca - do pewności widzenia (prawdy); jak to Augustyn mówi⁷): „Syna Bożego nie nazywamy Rozumowaniem, lecz Słowem Bożym. Nasze bowiem rozumowanie, o ile dotrze do wiedzy, a przez to do swej pełni, staje się naszym słowem. Przeto trzeba rozumieć Słowo Boga bez rozumowania Boga, nie cierpiącego czegoś formującego, by więc było niepełne-nieuformowane” (34). Według tego rozumowanie, w sensie właściwym, oznacza pracę umysłu dociekającego, który jeszcze nie doszedł do pełnej oczywistości prawdy. Ponieważ zaś w tej pracy może umysł dociekać albo postaci (33) ogólne, co należy do sfery duchowej, albo postaci partykularne, co należy do sfery zmysłowej, przeto, w tym drugim znaczeniu, bierzemy słowo „rozumować” jako akt rozumu dociekającego.

Trzecie, oznacza przejaw władzy osądu myślowego (*actus virtutis cogitativae*).

Otóż jeśli bierzemy słowo „rozumować” ogólnie, w pierwszym znaczeniu, wówczas wyrażenie „przekonany będąc, rozumować” nie oddaje całej treści słowa „wierzyć”; w tym bowiem znaczeniu również ten, kto (w ogóle) myśli nad tym, co wie lub rozumie, będąc przekonany, rozumuje.

Jeśli zaś bierzemy „rozumować” w drugim znaczeniu, wówczas zawieramy w nim całą treść tego aktu, jakim jest „wierzyć”.

Spośród aktów bowiem rozumu: Jedne mają mocne przekonanie, ale bez tego (dalszego) rozumowania, jak np. u tego, kto myśli nad tym, co wie, czy rozumie; jego bowiem myśl już jest urobiona (35). Inne zaś akty rozumu mają rozumowanie niedojrzałe, bez mocnego przekonania i albo nie przechylają się na żadną stronę, jak to ma miejsce u powątpiewającego, albo przechylają się raczej na jedną stronę, ale w oparciu o lichą podstawę dowodową, co się zdarza podejrzewającemu, albo przechylają się na jedną stronę z obawą jednak co do strony przeciwnej, co zachodzi u przypuszczającego (36).

Lecz akt ten „wierzyć”, ma mocne przyłgnięcie do jednej strony i w tym wierzący styka się z tym, który wie i rozumie; jednak jego poznanie nie jest tak doskonałe, by doszło do oczywistości widzenia (prawdy) i w tym styka się z tym, który wątpi, podejrzewa i przypuszcza: a tak cechą właściwą wierzącego jest to, by, choć jest przekonany, (dalej) rozumował. Stąd to ów akt „wierzyć” odróżnia się od wszystkich aktów rozumu, które dotyczą prawdy i fałszu.

Ad 1. Wiara nie jest dociekaniem rozumu przyrodzonego, udawadniającego ton w co się wierzy; obejmuje wszakże jakieś dociekanie tych (faktów), które prowadzą człowieka do uwierzenia, np. że Bóg objawił i uwierzytelnił cudami (37).

Ad 2. „Rozumować” nie jest tu użyte jako przejaw władzy osądu myślowego, lecz jako akt rozumu, według tego, co wyżej powiedziano⁸⁾.

Ad 3. Nie rozum lecz wola dokonuje przechylenia umysłu (*intellectus*) wierzącego w stronę prawdy; dlatego też wyrażamy się, że przekonanie jest aktem rozumu, nakłonionego ku prawdzie przez wolę (38).

Artykuł 2

CZY PODZIAŁ AKTU WIARY NA: WIERZĘ BOGU, WIERZĘ W BOGA, WIERZĘ DLA BOGA, JEST NALEŻYTY?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jedna sprawność ma jeden akt. Lecz wiara jest jedną sprawnością, gdyż jest jedną cnotą. A więc nie należy stawiać więcej aktów wiary.

2. Nie powinno się uważać za szczegółowy akt wiary tego, co jest wspólne każdemu aktowi wiary. Lecz „wierzyć Bogu” jest wspólne każdemu aktowi wiary, bo wiara opiera się o (powagę) prawdy pierwszej. A więc zdaje się, że oddzielanie tego od innych aktów wiary jest niestosowne.

3. Nie można zaliczać do aktów wiary tego, co spotyka się także u niewierzących. Lecz wiarę w Boga spotyka się również u niewierzących. A więc nie powinna się znajdować wśród aktów wiary.

4. Do (zadań) woli należy prowadzić do celu, gdyż jej przedmiotem jest dobro i cel. Ale „wierzyć” jest przejawem rozumu, a nie woli. Przeto nie trzeba dawać tego jednego odróżnienia „wierzę dla (osiągnięcia) Boga”, bo to wyraża drogę do celu.

Wbrew temu jednak Augustyn wprowadza ten podział w dziele o Słowach Pana¹⁾ i w komentarzu do Jana²⁾.

Odpowiedź: O akcie każdej władzy czy sprawności stanowi odnośność władzy czy sprawności do swojego przedmiotu. Potrójnie zaś można pojmować przedmiot wiary.

Ponieważ „wierzyć” jest aktem rozumu, o ile jest on pobudzony przez wolę do uznania za prawdę, jak to wyżej powiedziano³⁾, dlatego można brać przedmiot wiary od strony samego rozumu, albo od strony woli, pobudzającej rozum.

Ze strony zaś rozumu, jak wyżej powiedziano⁴⁾, można się dopatrzeć w przedmiocie wiary dwojga: Pierwsze, to materialny przedmiot wiary i tu mamy akt wiary: wierzyć w Boga; bo jak tamże wykazano: tylko w to mamy wierzyć, co ma styczność z Bogiem. Drugie, to swoisty sposób ujmowania przedmiotu, a jest nim ostateczny argument, dla którego daną prawdę przyjmujemy, i tu mamy akt wiary: wierzyć Bogu; bo jak tamże wykazano, formalnym przedmiotem wiary jest prawda pierwsza; i właśnie w oparciu o nią człowiek nabiera przekonania do prawd wiary i przyjmuje je (7).

Jeżeli zaś bierzemy przedmiot wiary z drugiej strony, o ile wola pobudza rozum, to mamy akt wiary: wierzyć dla (osiągnięcia) Boga; w odniesieniu bowiem do woli, prawda pierwsza oznacza cel (39).

Ad 1. Te trzy (wierzę w Boga, wierzę Bogu, wierzę dla Boga) nie oznaczają trzech różnych aktów wiary, lecz stanowią jeden i ten sam, o ile ma różne odniesienie do przedmiotu wiary.

Zarazem jest to odpowiedzią na zarzut drugi.

Ad 3. Niewierzący uznają Boga dla innej racji niż ta, która zachodzi w akcie wiary. Uznają istnienie Boga nie dla tych warunków, jakich wiara wymaga; po prawdzie właściwie oni w Boga nie wierzą. Mówi przecież Filozof⁵⁾: „W rzeczach niezłożonych uchybienie w poznawaniu polega na niedociągnięciu do całości (poznania)” (40).

Ad 4. Jak to wyżej powiedziano⁶⁾: Wola kieruje rozumem i wszystkimi siłami duszy ku celowi i w tym sensie należy rozumieć (ów) akt wiary. wierzę dla (osiągnięcia) Boga.

Artykuł 3

CZY KONIECZNE JEST DO ZBAWIENIA WIERZYĆ W COŚ PRZEKRACZAJĄCEGO PRZYRODZONE SIŁY ROZUMU (41) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Do zbawienia i doskonałości każdej rzeczy wystarcza to co odpowiada wymogom jej natury. Lecz prawdy wiary, jak wyżej powiedziano¹⁾, przekraczają siły rozumu ludzkiego, gdyż są nieoczywiste. Zdaje się więc, że wiara nie jest konieczną do zbawienia.

2. To ryzyko dla człowieka uznawać za prawdę to, co do czego nie może mieć sądu: czy to co mu się podaje, jest prawdziwe, czy błędne, według Joba²⁾: „Azali nie ucho rozsądza słowa?”. Takiego jednak sądu człowiek nie może mieć w sprawach wiary; człowiek bowiem nie może ich rozpracować aż do pierwszych zasad, za pomocą których wydajemy sąd o wszystkim. A więc ryzykiem jest w nie wierzyć. Przeto wiara nie jest konieczną do zbawienia.

3. Zbawienie człowieka jest od Boga, według Psalmu³⁾: „A zbawienie sprawiedliwych od Pana”. Lecz: „Niewidzialne Boga, przez dzieła Jego, rozumem bywają oglądane, wiekuista też moc Jego i Bóstwo”⁴⁾; co zaś jest rozumem oglądane, temu się nie wierzy. A więc nie jest do zbawienia konieczne, by człowiek cokolwiek wierzył.

Wbrew temu mówi Apostoł⁵⁾: „Bez wiary nie sposób podobać się Bogu”.

Odpowiedź: Natury (wzajem) podporządkowane mają to do siebie, że na doskonałość niższej (podrzędnej) natury (42) zbiegają się dwa (działania): pierwsze, to działanie sobie właściwe, drugie, to działanie idące od natury wyższej (nadrzędnej); np. woda; jej właściwe działanie, to trzymać się środka; ale pod wpływem działania księżycy do tego jej działania dochodzi przyływ i odpływ; podobnie z ciałami

niebieskimi; ich własne działanie, to ruch od zachodu ku wschodowi; ale od wschodu ku zachodowi idą ruchem pierwszego ciała (43).

Otóż jedynie natura rozumna, stworzona, może bezpośrednio odnosić się do Boga; inne bowiem stworzenia nie dosięgają tego co ogólne, a tylko tego co szczegółowe; i mają udział w Boskiej dobroci: albo samym tylko bytowaniem, jak rzeczy martwe, albo mają życie i poznanie konkretów, jak rośliny i zwierzęta. Natura zaś rozumna, ponieważ tworzy ogólne pojęcie dobra i bytu, może bezpośrednio odnosić się do powszechnego źródła bytowania.

Doskonałość przeto rozumnego stworzenia polega nie tylko na tym, co jej przysługuje z jej własnej natury, lecz również na tym, co jej przysługuje z pewnego nadprzyrodzonego udziału w Boskiej dobroci. Stąd też wyżej powiedziano⁶⁾, że ostateczne szczęście człowieka polega na pewnym nadprzyrodzonym oglądzie Boga; a do tego oglądu człowiek nie może dojść, o ile o tym nie będzie, jako uczeń, pouczony przez Boga-nauczyciela, według słów Jana⁷⁾: „Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do mnie”. Stosownie do wymogów swojej natury człowiek nie od razu bierze udział w tym pouczeniu, lecz stopniowo. Każdy przeto taki uczeń musi (wpierw) uwierzyć po to by osiągnął pełną wiedzę, jak to mówi Filozof⁸⁾: „Uczeń winien wierzyć”. A więc, by człowiek osiągnął szczęście doskonałego oglądu (Boga) n wymaga się, by w pierw uwierzył Bogu, jak uczeń (wierzy) mistrzowi uczącemu.

Ad 1. Ponieważ natura człowieka uzależniona jest od nadrzędnej natury, dlatego do swej doskonałości nie wystarczy jej poznanie przyrodzone, ale konieczne dla niej jest pewne nadprzyrodzone (poznanie), jak to wyżej powiedziano⁹⁾.

Ad 2. Jak człowiek przyrodzonym światłem rozumu przyjmuje zasady (pierwsze), tak człowiek wyposażony w cnotę wiary ma poprawny sąd o tym, co należy do zakresu tej cnoty; i tak, za pomocą światła wiary, wlanego człowiekowi przez Boga, przyjmuje to, co dotyczy wiary, a nie inne; dlatego tym, co tkwią w Chrystusie Jezusie, oświeceni przezeń wiarą, nie grozi żadne niebezpieczeństwo, czy groza potępienia (44).

Ad 3. Wiarą wnikamy w tajniki Boga wyższym sposobem i szerzej, niż to może uczynić rozum przyrodzony, który prowadzi do Boga ze stworzeń. Stąd mówi Eklezjastyk¹⁰⁾: „Wiele bowiem rzeczy okazano ci, które przewyższają rozum ludzki”.

Artykuł 4

CZY KONIECZNE JEST WIERZYĆ W TO, CO MOŻNA ROZUMEM PRZYRODZONYM UDOWODNIĆ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. W dziełach Boga nie spotykamy nic zbytecznego; o wiele mniej, niż wśród dzieł natury. Otóż jeśli czegoś dokonano jednym (sposobem), inny jest już zbyteczny. Przeto zbyteczne jest wiarą przyjmować to, co zdołamy poznać przyrodzonym rozumem.

2. Trzeba wierzyć w to, co należy do zakresu wiary. Jak to jednak wyżej powiedziano¹⁾: Wiara i wiedza nie dotyczą tego samego. Ponieważ zaś wiedza dotyczy

tego wszystkiego, co zdołamy poznać przyrodzonym rozumem, wynikałoby z tego, że nie trzeba wierzyć w ton czego można dowieść przyrodzonym rozumem.

3. Wszystko, co należy do zakresu wiedzy, ujmowane jest jednym punktem patrzenia. Jeśli przeto niektóre (z tego zakresu) podaje się do wierzenia, dla tej samej racji należałoby wierzyć we wszystko (co wiedzy dotyczy), a to jest błędem. A więc nie musi się wierzyć w ton co zdołamy poznać przyrodzonym rozumem.

Wbrew temu: Musimy wierzyć, że Bóg jest jeden i bezcielesny n czego filozofowie dowodzą przyrodzonym rozumem.

Odpowiedź: Trzy są powody uzasadniające konieczność przyjęcia przez człowieka wiarą nie tylko tego, co przekracza siły rozumu, ale i tego, co rozum (przyrodzony) zdoła poznać:

Pierwsze, by człowiek w c z e ś n i e j zapoznał się z prawdą Bożą. Ta bowiem gałąź wiedzy, do której należy dowodzić istnienia Boga i innych zagadnień o Bogu, podawana jest ludziom do nauki jako ostatnia, po uprzednim przestudiowaniu wielu innych gałęzi wiedzy, i tak dopiero człowiek, przeżywszy już spory szmat swojego życia, doszedłby do poznania Boga.

Drugie, by znajomość Boga była p o w s z e c h n i e j s z a . Tak wielu przecież nie może oddać się nauce czy to z powodu tępoty umysłowej, czy to z powodu innych zajęć i konieczności życia doczesnego, czy to z powodu lenistwa do nauki; gdyby im nie podano do wierzenia prawd religijnych, w ogóle nie mieliby znajomości Boga.

Trzecie, chodzi o p e w n o ś ć . Rozum bowiem, w sprawach dotyczących Boga, jest bardzo zawodny. Dowodem tego jest, że filozofowie, dociekający spraw ludzkich przyrodzonym rozumem, tak często bładzili i sprzeczne między sobą mieli poglądy. Aby przeto znajomość Boga u ludzi była pewna i niewątpliwa, konieczne było podać im prawdy Boże drogą wiary, jako od Boga objawione, który się mylić nie może.

Ad 1. Dociekanie rozumu przyrodzonego nie wystarczy rodzajowi ludzkiemu do znajomości prawd religijnych, nawet gdy dadzą się rozumem wykazać. Dlatego też przyjęcie ich wiarą nie jest zbyteczne.

Ad 2. Nie może być wiara i wiedza o tym samym u tego samego; ale co jeden wie, drugi może w to wierzyć, jak to wyżej powiedziano²⁾.

Ad 3. Chociaż wszystko, co należy do zakresu wiedzy, ma ten sam punkt widzenia wiedzy, jednak nie wszystko odnosi się do szczęścia jednakowo; dlatego też nie jest jednakowo podane do wierzenia.

Artykuł 5

CZY CZŁOWIEK JEST OBOWIĄZANY WIERZYĆ W COŚ WYRAŹNIE OKREŚLONEGO (20) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Nikt nie jest obowiązany do tego, co nie leży w jego mocy. Lecz wierzyć w coś wyraźnie określonego nie jest w mocy człowieka; mówi bowiem list do

Rzymian¹⁾: „Jak uwierzą temu, o którym nie słyszeli? A jak usłyszą bez przepowiadającego? A jak będą przepowiadać, jeśli nie zostaną posłani?”. Przeto człowiek nie jest obowiązany do wierzenia w coś wyraźnie określonego.

2. Do Boga odnosimy się zarówno wiarą, jak i miłością. Lecz człowiek nie jest obowiązany do zachowania nakazów miłości; wystarczy mieć tylko gotowość ducha (do tego) n jak to jasne jest z owego nakazu Pańskiego u Mateusza²⁾: „Jeśli cię kto uderzy w jeden policzek, nadstaw mu drugi” i z podobnych temu, jak to tłumaczy Augustyn³⁾. A więc także człowiek nie ma obowiązku wierzyć w coś wyraźnie określonego ; wystarczy mu mieć gotowość ducha do uwierzenia temu, co Bóg objawi.

3. Wartość wiary zasadza się poniekąd na posłuszeństwie, stosownie do (słów) listu do Rzymian⁴⁾. „Ku posłuszeństwu dla wiary wśród wszystkich narodów”. Cnota zaś posłuszeństwa nie wymaga od człowieka, by jakieś określone nakazy wykonywał; wystarczy, by miał gotowość ducha do posłuszeństwa, stosownie do słów Psalmu: „Jestem gotów, a nie strwożyłem się, abym strzegł przykazań Twoich”⁵⁾. Zdaje się więc, jeśli chodzi o wiarę, że wystarczy, by człowiek okazał gotowość ducha do uwierzenia temu co może mu być podane przez Boga; że więc nie musi wierzyć w coś określonego.

Wbrew temu powiada list do żydów⁶⁾: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że oddawcą jest tym, którzy Go szukają”.

Odpowiedź: Nakazy prawa, które człowiek ma obowiązek wypełniać, dotyczą aktów cnót, a te są drogą do osiągnięcia zbawienia. Jak to zaś wyżej powiedziano⁷⁾, akty cnót ujmujemy według stosunku sprawności do przedmiotu. W przedmiocie zaś każdej cnoty można uwzględnić: 1) to, co właściwie i samo z siebie stanowi przedmiot cnoty (45), co też koniecznie musi być w każdym akcie cnoty. 2) to, co z właściwą treścią przedmiotu związane jest luźnie (*per accidens*), czyli jest czymś drugorzędnym. Tak np. do właściwego przedmiotu męstwa, samo z siebie (z swej treści), należy wytrzymywać niebezpieczeństwa śmierci i napastować wroga z narażeniem życia dla dobra wspólnego; że jednak człowiek wdziewa zbroję i używa miecza w słusznej wojnie, czy coś podobnego czyni, wiąże się to wprawdzie z przedmiotem męstwa, ale luźnie.

Wyznaczenie przeto uczynku cnotliwego (odnoszącego się) do właściwego i istotnego przedmiotu cnoty jest nakazem koniecznym, jak zresztą i sam akt cnoty; lecz wyznaczenie (nakazanie) aktu cnoty (odnoszącego się) do tego, co ma się luźnie i drugorzędnie do właściwego i istotnego przedmiotu cnoty nie jest nakazem koniecznym, chyba że okoliczność czasu i miejsca tego wymagają (46).

Należy przeto odpowiedzieć, że, jak to wyżej wyłożono⁸⁾, przedmiotem istotnym wiary jest ten czym człowiek osiąga szczęście. Z tym przedmiotem wiary tylko luźny i drugorzędny związek ma wszystko inne, objawione przez Boga i zawarte w Piśmie św., jak np. to, że Abraham miał dwóch synów, że Dawid był synem Izaja itp.

Jeśli więc chodzi i podstawowe prawdy wiary, czyli artykuły wiary człowiek ma w nie wierzyć w sposób wyraźny, tak samo, jak i ma obowiązek w ogóle wierzyć (47). Jeśli zaś chodzi o inne prawdy wiary, człowiek nie musi w nie wierzyć (i znać) w sposób jasny i wyraźny, a tylko domyślnie, lub w gotowości ducha, to znaczy, że ma

być (zawsze) gotów uwierzyć w całą zawartość Pisma św. Te jednak prawdy wtedy tylko ma obowiązek przyjąć na sposób wyraźnie określonych, gdy to mu się stało wiadome, że zawierają się w nauce wiary.

Ad 1. Jeśliby się przyjęło, że człowiek jest moce, czegoś bez pomocy łaski, to wówczas byłby zobowiązany do wielu, czegoś jednak nie mógł spełnić, bez łaski odradzającej (48), jak np. miłować Boga i bliźniego oraz wierzyć w prawdy wiary. Może to jednak z pomocą łaski; a pomoc tę „Ktokolwiek od Boga otrzymuje, z miłosierdzia otrzymuje; a kto jej nie dostaje, ze sprawiedliwości nie dostaje: jako kara za grzech poprzedni, lub nawet pierworodny”, jak to mówi Augustyn⁹⁾.

Ad 2. Człowiekowi wyznaczono i nakazano miłować te dobra miłości godne (*diligibilia*), które z samej swej treści stanowią główny i właściwy przedmiot miłości, tj. Boga i bliźniego. Zarzut zaś mówi o tych nakazach miłości, które należą do przedmiotu miłości jako dalszorzędne.

Ad 3. Cnota posłuszeństwa ma wolę za swą własną siedzibę; stąd do aktu posłuszeństwa wystarczy gotowość woli poddanej rozkazującemu, co jest właściwym i istotnym przedmiotem posłuszeństwa. Lecz ten czy ów nakaz ma się luźnie i dalszorzędnie do właściwego i istotnego przedmiotu posłuszeństwa.

Artykuł 6

CZY WSZYSCY OBOWIĄZANI SĄ W RÓWNYM STOPNIU MIEĆ WIARĘ WYRAŹNIE OKREŚLONĄ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wszyscy są obowiązani do tego, co jest konieczne do zbawienia, jak np. do (zachowania) przykazań miłości. Lecz rozwijanie (i określanie) prawdy objawionej jest konieczne do zbawienia, jak wyżej powiedziano¹⁾. A więc wszyscy na równi są obowiązani do wiary w coś wyraźnie określonego.

2. Nie wolno pytać nikogo o to, w co nie ma obowiązku wierzyć, jako w coś wyraźnie określonego. Lecz niekiedy prostaczków pytają o szczegóły z artykułów wiary. A więc wszyscy są obowiązani wierzyć we wszystko, co jest wyraźnie określone.

3. Jeśli prostaczkowie nie są obowiązani mieć wiarę wyraźnie określoną, a tylko domyślną, to winni mieć tę wiarę domyślną wierząc dostojnikom, co jednak zdaje się być niebezpieczne: Może przecież zdarzyć się, że ci dostojnicy zblądzą. A więc zdaje się, że także i prostaczkowie winni mieć wiarę wyraźnie określoną; i tak wszyscy są obowiązani w równym stopniu do wierzenia w prawdy wyraźnie określone.

Wbrew temu czytamy u Joba²⁾: „Woły orały, a oślice pasły się obok nich”. Co Grzegorz tak wyjaśnia³⁾: Prostaczkowie, których wyobrażają oślice, winni w sprawach wiary trzymać się osób dostojnych, których wyobrażają woły.

Odpowiedź: Rozwijanie (i określanie) prawd wiary dokonuje się za pomocą objawienia Bożego; przekraczają przecież rozum przyrodzony. Objawienie zaś Boże,

według pewnego porządku, przechodzi od wyższych (istot) do niższych; a więc od aniołów do ludzi, od wyższych aniołów do niższych; takie jest zdanie Dionizego⁴). Dla podobnej racji rozwinięte i określone prawdy wiary winny przechodzić od wyżej do niżej postawionych osób. Stąd też, jak przedniejsi aniołowie, którzy oświecają niższych (aniołów), mają bogatszą znajomość spraw Bożych, niż niżsi, jak to mówi Dionizy⁵), tak też osoby wyżej postawione, do których należy pouczać innych, powinny mieć bogatszą znajomość spraw wiary i znać lepiej prawdy (rozwięte) i określone (49).

Ad 1. Rozwijanie prawd wiary nie jest konieczne do zbawienia dla wszystkich w równym stopniu. O wiele bowiem więcej wyraźnie określonych (prawd) winni znać dostojnicy na których spoczywa obowiązek pouczenia innych, niż prostaczkowie.

Ad 2. Nie wolno wypytywać prostaczków o szczególiki prawd wiary, chyba w wypadku podejrzenia, że są uwiedzeni przez heretyków; zwykli oni zniekształcać wiarę prostaczków właśnie w tych szczegółikach. Gdyby jednak stwierdzono, że przyjęli naukę przewrotną, dotyczącą właśnie tych szczegółików, ale bez złej woli, nie należy im tego brać za złe.

Ad 3. Ludzie prości mają wiarę domyślną, wierząc osobom dostojnym o tyle, o ile one trzymają się Bożej prawdy Stąd słowa Apostoła⁶): „Naśladowcami moimi bądźcie, jak ja Chrystusa”. W ten sposób nie ludzkie zapatrywanie, ale prawda. Boża jest prawdem wiary; nawet gdyby niektórzy dostojnicy od tego prawidła odeszli, nie przynosi to uszczerbku wierze prostaczków; mniemają przecież, że wiara ich jest w porządku; chyba Żeby w poszczególnych wypadkach, ze złą wolą, ich błędem przyklaskiwali na przekór wierze całego Kościoła, który przecież chybić nie może, na zapewnienie Pana⁷): „Ja modliłem się za ciebie, Piotrze, aby nie zawiodła wiara twoja”.

Artykuł 7

CZY WSZYSTKIM KONIECZNA JEST DO ZBAWIENIA WYRAŹNIE OKRESLONA WIARA W TAJEMNICĘ WCIELEŃIA CHRYSZTUSOWEGO?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Człowiek nie ma obowiązku wyraźnie wierzyć w to, czego nawet aniołowie nie znają; powiedzieliśmy przecież¹), że rozwijanie i określanie wiary dokonuje się przez objawienie Boże, a to przechodzi do ludzi za pośrednictwem aniołów. Ale przecież aniołowie nie znali tajemnicy wcielenia; pytali nawet²): „Kim jest ów Król chwały?”; i „Któż to jest, który idzie z Edomu?”³); takie jest zdanie Dionizego⁴). A więc ludzie nie mieli obowiązku wierzyć wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa.

2. Pewnym jest, że błogosławiony Jan Chrzciciel był wielką postacią i najbliższą Chrystusowi; o nim to mówi Pan⁵): „Spośród urodzonych z niewiast, nie powstał większy od niego”. Lecz wydaje się, że Jan Chrzciciel nie znał wyraźnie tajemnicy wcielenia Chrystusa, boć pytał Chrystusa⁶): „Tyś jest, który ma przyjść, czy też innego oczekujemy?”. A więc nawet wielcy nie mieli obowiązku wierzyć wyraźnie w Chrystusa.

3. Jak twierdzi Dionizy⁷⁾, wielu spośród pogan osiągnęło zbawienie przy pomocy aniołów. Zdaje się jednak, że poganie nie mieli ani wyraźnej, ani domyślnej wiary w Chrystusa, bo nikt im tego nie objawił. A więc wiara wyraźna w tajemnicę wcielenia Chrystusa nie była wszystkim konieczna do zbawienia.

Wbrew temu twierdzi Augustyn⁸⁾: Wiara wtedy jest prawdziwa, gdy wierzymy, że żaden człowiek, czy to dostojnego wieku, czy młodzieńczego, nie może być uwolniony od kary śmierci i więzów grzechu, jak tylko przez jedyne Pośrednika Boga i ludzi, Jezusa Chrystusa⁹⁾.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁹⁾, właściwym i istotnym przedmiotem wiary jest ten czym człowiek osiąga szczęście. Otóż tajemnica wcielenia i męki Chrystusa jest drogą dostąpienia szczęścia ludzkiego; mówią bowiem dzieje Apostolskie¹⁰⁾ „Bo nie dano ludziom pod niebem innego imienia, w którym byśmy mieli być zbawieni”. Przeto wszyscy, w każdym wieku, musieli jakoś wierzyć w tajemnicę wcielenia Chrystusowego; rozmaicie jednak, zależnie od różnic czasu i osób.

Albowiem przed (wpadnięciem) w stan grzechu, człowiek miał wyraźną wiarę we wcielenie Chrystusa, zjawiającego się jednak dla uwieńczenia (człowieka) chwałą, a nie dla wyzwolenia z grzechu swoją śmiercią i zmartwychwstaniem: człowiek bowiem nie przewidywał przyszłego upadku. Przypuszczalnie jednak przewidywał wcielenie Chrystusa na podstawie tego, co mówi Księga Rodzaju¹¹⁾: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, i przyłączy się do żony swojej;” przy czym mówi Apostoł¹²⁾: „Jest to tajemnica wielka w Chrystusie i Kościele”; trudno zaś przypuścić, by pierwszy człowiek nie znał tej tajemnicy.

Po upadku zaś wierzono wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa, i to nie tylko w samo wcielenie, ale również w mękę i zmartwychwstanie, którymi miał być ród ludzki uwolniony od grzechu i śmierci; inaczej nie przedstawiano by męki Chrystusa za pomocą niektórych ofiar i to tak przed, jak i po ogłoszeniu prawa (mojżeszowego); A sens tych ofiar jasno rozumieli ludzie znaczniejsi; prostaczkowie zaś, pod zasłoną tych ofiar, dopatrując się, z rozporządzenia Bożego, przyszłego Chrystusa, posiadali poniekąd zamglone poznanie; i, jak to wyżej powiedziano¹³⁾, to, co dotyczy tajemnic Chrystusa, tym dokładniej poznawali, im bliższymi byli Chrystusa.

Z nastaniem epoki objawionej łaski, tak wielcy, jak i malin winni wiarą wyraźną przyjąć tajemnice (dotyczące) Chrystusa, zwłaszcza te, które są powszechnie i uroczyście przez Kościół ogłoszone i podane publicznie (do wierzenia), jako to artykuły o wcieleniu, o czym wyżej była mowa¹⁴⁾. Inne zaś szczegółowe rozważania, dotyczące artykułów o wcieleniu, niektórzy winni (znać i) wierzyć więcej lub mniej wyraźnie, zależnie od stanowiska i obowiązku każdego (50).

Ad 1. Jak mówi Augustyn¹⁵⁾, tajemnica królestwa Bożego bynajmniej nie była zakryta przed aniołami; niektóre jednak rysy tejże tajemnicy poznali doskonale dzięki objawieniu Chrystusa.

Ad 2. Jeśli chodzi o przyjście Chrystusa w ciele, to św. Jan Chrzyciel nie pytał tak, jakby tego nie wiedział; przecież sam wyznał to jawnie, mówiąc¹⁶⁾: „A ja

wiedziałem i dałem świadectwo, że On jest Synem Bożym”; dlatego też nie wyraził się: „Tyś jest, który przyszedłeś?”, lecz „Tyś jest, który masz przyjść?”, pytając o przyszłość, a nie o przeszłość.

Podobnie nie można mniemać, jakoby nie wiedział tego, że (Chrystus) przyszedł, by cierpieć; to on właśnie wyrzekł¹⁷⁾: „Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzechy świata”, zapowiadając przyszłą Jego ofiarę.

Dobrze o tym wiedzieli i naprzód to zapowiedzieli także inni prorocy, zwłaszcza Izajasz¹⁸⁾.

Można przeto za Grzegorzem¹⁹⁾ powiedzieć, że nie wiedząc pytał, czy (Chrystus) miał zstąpić do otchłani własną osobą. Wiedział przecież, że owoce męki Jego dosięgały również tych, których otchłani trzymała, według Zacharjasza²⁰⁾: „Ty we krwi przymierza twego wypuściłeś więźniów twoich z dołu, w którym nie masz wody”; ani też nie musiał wierzyć w to wyraźnie, zanim się to stało, że osobiście miał tam zstąpić.

Można także przyjąć zdanie Ambrożego²¹⁾, że (Jan) nie pytał z wątpliwości, czy z nieznajomości, lecz raczej z pobożności.

Można wreszcie za Chryzostomem²²⁾ powiedzieć, że (Jan) nie pytał dlatego, żeby sam nie wiedział, ale by z ust Chrystusa dać dowód Jego uczniom. Stąd to Chrystus w odpowiedzi, dla pouczenia uczniów, wskazał na cudowność (swoich) dzieł (51).

Ad 3. Wielu spośród pogan otrzymało objawienie o Chrystusie, o czym świadczą ich zapowiedzi. I tak: Job²³⁾ wyraża się: „Wiem, że Zbawiciel mój żyje”. Zdaniem Augustyna²⁴⁾, także Sybilla niejedno przepowiedziała o Chrystusie. Również w *Dziejach Rzymian* czytamy, że za panowania Konstantyna Augusta i jego matki, Ireny, znaleziono jakiś grób, a w nim leżący człowiek miał na piersi złotą blaszkę z napisem²⁵⁾: „Chrystus narodzi się z Dziewicy, a ja wierzę Weń. O Słońce, zobaczysz mnie znów, za panowania Ireny i Konstantyna”.

Jeśli zaś niektórzy z nich dostąpili zbawienia bez otrzymania objawienia, to dostąpili go nie bez wiary w Pośrednika; i choć nie mieli wyraźnej wiary, mieli przecież wiarę domyślną, wierząc w Opatrzność, że Bóg ratuje ludzi sposobami sobie właściwymi, i że duch Święty objawiłby niektórym, prawdę szukającym, stosownie do wypowiedzi Joba²⁶⁾: „który uczy nas więcej niż bydłota ziemskie” (52).

Artykuł 8

CZY KONIECZNA JEST DO ZBAWIENIA WYRAŻNA WIARA W TRÓJCĘ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Twierdzi Apostoł¹⁾: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że oddawcą jest tym, którzy go szukają”. Lecz to można przyjąć bez wiary w Trójcę. A więc nie musiano wierzyć wyraźnie w Trójcę.

2. Mówi Pan²⁾: „Ojczy, objawiłem imię Twoje ludziom”; wykładając ton Augustyn powiada³⁾: „Nie to jest imię Twoje, że zwiesz się Bogiem, lecz to, że zwiesz się Ojcem moim”; a potem dodaje: „Przez to, że stworzył świat, Bóg dał się poznać wszystkim poganom; przez to, że nie jest zrównany w czci z fałszywymi bogami, Bóg

dał się poznać Żydom; przez to zaś, że jest Ojcem tego Chrystusa, przez którego gładzi grzechy świata, to imię Jego, wprawdzie zakryte dla ludzi, teraz im objawił”. A więc przed przyjściem Chrystusa nie znano, że w Bóstwie zawiera się Ojcostwo i Synostwo. Wniosek: Nie wierzono wyraźnie w Trójcę.

3. Mamy obowiązek w to w Bogu wyraźnie wierzyć, co stanowi przedmiot szczęścia. Ale przedmiotem szczęścia jest dobro najwyższe, które w Bogu można pojąć nawet bez wyodrębniania Osób. A więc nie było konieczności wierzyć wyraźnie w Trójcę.

Wbrew temu: W Starym Testamencie wielokrotnie była wyrażona Troistość Osób; np. zaraz na początku Księgi Rodzaju⁴⁾, na wyrażenie Trójcy, powiedziano: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”. A więc od początku konieczna była do zbawienia wyraźna wiara w Trójcę.

Odpowiedź: Nie można wierzyć wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa, bez wiary w Trójcę, gdyż w tajemnicy wcielenia Chrystusa zawiera się, że Syn Boży przyjął ciało, że odnowił świat przez łaskę Ducha Świętego i wreszcie, że począł się z Ducha Świętego. Dlatego, jak przed Chrystusem, ludzie przedniejsi wyraźnie wierzyli w tajemnicę wcielenia Chrystusa, a prostaczek domyślnie i jakby we mgle, tak samo i z tajemnicą Trójcy. Dlatego też, także po upowszechnieniu łaski, wszyscy obowiązani są wierzyć wyraźnie w tajemnicę Trójcy; i wszyscy, którzy są odrodzeni w Chrystusie, dostępują tego odrodzenia przez wezwanie Trójcy, stosownie do słów⁵⁾: „Idąc, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

Ad 1. Wszyscy, w każdym czasie, mieli obowiązek wyraźnie wierzyć w obie (prawdy) o Bogu; nie dla wszystkich jednak, i nie w każdym czasie, jest to wystarczające.

Ad 2. Przed przyjściem Chrystusa wiara w Trójcę była ukryta w wierze ludzi wybitnych. Została jednak odkryta światu przez Chrystusa i Apostołów.

Ad 3. Najwyższą dobroć Boga, według ziemskiego sposobu poznania ze skutków, można pojąć bez troistości Osób; lecz, o ile ujmuje się ją samą w sobie, jak ją oglądają szczęśliwi (w niebie), nie może być pojęta bez troistości Osób. Zresztą samo posyłanie Osób Boskich prowadzi nas do szczęśliwości (53).

Artykuł 9

CZY AKT WIARY JEST ZASŁUGUJĄCY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano¹⁾, źródłem zasługi jest miłość. Lecz wiara wyprzedza (jako wymagalnik) miłość, podobnie jak i natura. A więc, jak postępek naturalny nie jest zasługujący, gdyż nie zasługujemy postępkami naturalnymi, tak samo i z aktem wiary.

2. „Wierzyć” stoi w środku między „przypuszczać” i „wiedzieć”, czyli badać rzeczy wiedzy. Lecz to badanie naukowe nie jest zasługujące, tak samo i przypuszczenie (opinia), a więc także „wierzyć” nie jest zasługujące.

3. Ten, kto, wierząc, przekonany jest o jakiejś rzeczy, albo ma dostateczny powód skłaniający go do uwierzenia, albo nie; jeśli ma dostateczny powód skłaniający do uwierzenia, wówczas nie wydaje się, żeby to było dlań zasługujące, gdyż już nie ma wolności wierzyć lub nie wierzyć. Jeśli zaś nie ma dostatecznego powodu pobudzającego do uwierzenia, wówczas byłoby lekkomyślnością uwierzyć, zgodnie z Eklezjastykiem²⁾: „Kto rychło wierzy, jest lekkiego serca” no i chyba nie przynosi to zasługi. A więc „wierzyć” żadnym sposobem nie przynosi zasługi.

Wbrew temu czytamy w liście do żydów³⁾: „Święci przez wiarę dostąpili obietnic”, a to by się nie stało, gdyby nie zasługiwali uwierzeniem. Przeto akt wiary jest zasługujący.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁴⁾, nasze postępy o tyle są zasługujące, o ile pochodzą z wolnej woli, ruszonej łaską przez Boga. Stąd też każdy ludzki postępek, podległy wolnej woli, skierowany ku Bogu, może być zasługujący. Tymczasem zaś „wierzyć” jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, ruszonej łaską przez Boga, i tak podlega wolnej woli skierowanej ku Bogu. A więc akt wiary może być zasługujący (54) . Patrz (38, 3) .

Ad 1. Natura w stosunku do miłości, która jest źródłem zasługi, ma się tak, jak materia do formy (55 A); wiara zaś, w stosunku do miłości, jest jakby przystosowaniem (*dispositio*), poprzedzającym przyjęcie ostatniej formy (czyli doskonałości); jasne zaś, że podmiot czy materia nie może działać, jak tylko mocą formy; podobnie zresztą, jak i przystosowanie poprzedzające, zanim nie nadejdzie forma (55 B); skoro tylko jednak ta forma nadejdzie, tak podmiot (materia), jak i przystosowanie poprzedzające, działają mocą tejże formy, która jest źródłem głównym działania; tak np. żar ognia działa mocą formy substancjalnej (bytowej) Tak więc, ani natura, ani wiara nie mogą się zdobyć na akt zasługujący bez miłości. Z nadejściem jednak miłości, akt wiary staje się przez nią zasługujący. n tak samo zresztą, jak i akty natury, i akt naturalny wolnej woli.

Ad 2. W wiedzy trzeba wyodrębnić dwoje: mianowicie: Samo przekonanie (przechylenie) umysłu o rzeczy poznanej, oraz badanie tejże rzeczy. Otóż przekonanie wiedzy nie podlega wolnej woli, gdyż umysł jest zmuszony do przekonania siłą dowodu; stąd też przekonanie wiedzy nie jest aktem zasługującym. Atoli badanie aktualne rzeczy poznanej podlega wolnej woli; w mocy bowiem człowieka jest badać lub nie badać. Stąd też badanie wiedzy może być aktem zasługującym. jeśli służy celom miłości, a więc czci Bożej lub potrzebom bliźniego.

Jeśli chodzi jednak o wiarę, to jedno i drugie podlega wolnej woli, i dlatego akt wiary może być zasługujący co do obojga. Przypuszczenie (opinia) zaś nie ma mocnego przekonania; według Filozofa⁵⁾, jest ono kruche i słabe; dlatego, zdaje się, nie pochodzi od woli stanowczej i stąd, ze strony przekonania, nie bardzo zdaje się mieć podstawę do zasługi; ze strony wszakże aktualnego badania może mieć cechy zasługi (16).

Ad 3. Wierzący ma dostateczny powód skłaniający do uwierzenia. Skłania go powaga Boskiej nauki, poparta cudami, i coś więcej: wewnętrzne natchnienie Boga

pociągającego; a więc nie wierzy lekkomyślnie. Nie ma jednak dostatecznego powodu, rodzącego wiedzę. Dlatego też nie traci wartości zasługi (38, 3) .

Artykuł 10

CZY DOWODZENIE ROZUMOWE SPRAW WIARY ZMNIEJSZA ZASŁUGĘ (PŁYNAĆĄ) Z UWIERZENIA (56) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Grzegorz wyraża się w jednej z Homilij¹⁾: „Gdzie rozum służy dowodem, wiara nie przynosi zasługi”. Jeśli więc rozum ludzki dostarczy przekonującego dowodu (tym samym) zupełnie wykluczy zasługę z uwierzenia. Zdaje się więc, że wszelkie ludzkie rozumowanie, w zastosowaniu do spraw wiary, umniejsza zasługę z uwierzenia.

2. Cokolwiek zmniejsza wartość cnoty, zmniejsza (również) wartość zasługi; tak bowiem mówi Filozof ²⁾: „Nagrodą za cnotę jest szczęście”. Lecz rozum ludzki zdaje się zmniejszać wartość samej cnoty wiary, gdyż, jak to wyżej wykazano³⁾, wiara z istoty swej dotyczy (prawd) nieoczywistych. Im zaś więcej podaje się racji na (wykazanie) czegoś, tym mniej staje się to nieoczywiste. A więc nasze dowodzenie rozumowe spraw wiary zmniejsza zasługę z uwierzenia.

3. Rzeczy przeciwległe (*contraria*) mają przeciwległą przyczynę (57). Otóż środki stosowane przeciw wierze zwiększają zasługę z uwierzenia: czy to będzie prześladowanie zmuszające do odstąpienia od wiary, czy też ku temu samemu zmierzające przekonywanie. A więc rozum wspierający wiarę zmniejsza zasługę z uwierzenia.

Wbrew temu czytamy u Piotra⁴⁾: „Gotowi zawsze zadosyćuczynić każdemu, co żąda od was sprawy z mieszkającej w was wiary i nadziei”. Nie namawiałby zaś nas do tego Apostoł, gdyby przez to poniosła uszczerbek zasługa z uwierzenia. więc rozum nie zmniejsza zasługi z uwierzenia.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano⁵⁾, akt wiary o tyle może być zasługujący, o ile zależy od woli nie tylko posługującej się (wszystkimi władzami) ale także wpływającej na samo przekonanie (rozumu.) Rozum zaś ludzki zajmując się sprawami wiary, może zająć podwójne stanowisko wobec woli wierzącego:

Pierwsze, może ją poprzedzać: np. gdy ktoś albo w ogóle nie ma woli, albo skorej woli do uwierzenia, chyba przekonany ludzkim rozumem; w tym wypadku nasze dowodzenie rozumowe zmniejsza zasługę z uwierzenia. Podobnie, jak to wyżej powiedziano⁶⁾, uczucie poprzedzające wybór (woli) w sferze cnót moralnych zmniejsza wartość uczynku cnotliwego. Jak bowiem człowiek winien spełniać uczynki cnót moralnych nie pod naporem uczucia lecz sądem rozumu, tak też człowiek winien przyjąć prawdy wiary nie dla rozumu ludzkiego, ale dla powagi Boskiej.

Drugie, działanie rozumu może być następstwem woli wierzącego. Gdy człowiek ma skora wolę do uwierzenia, lubuje się w prawdzie uwierzonej, miłośnie ją obejmuje i rozmyśla nad nią, szukając jej rozumowego uzasadnienia; i w tym wypadku rozum ludzki nie zmniejsza zasługi z uwierzenia, ale jest znakiem większej

zasługi. Podobnie uczucie następujące (wybór woli) w sferze cnót moralnych jest znakiem gorętszej woli, jak to wyżej powiedziano⁷⁾. To też ma na myśli Jan⁸⁾: gdy Samarytanie powiedzieli do kobiety, wyobrażającej rozum ludzki: „Już nie dla twojego opowiadania wierzymy”.

Ad 1. Grzegorz ma na myśli wypadek człowieka nie mającego woli uwierzenia w prawdy wiary, chyba dla dowodów rozumu. Skoro zaś człowiek ma wolę uwierzenia w prawdy wiary dla samej powagi Boskiej, choćby miał dowód rozumowy na którąś z nich, np. na to że Bóg istnieje, nie traci przez to ani nie zmniejsza to zasługi z uwierzenia.

Ad 2. Racje podawane na poparcie wiary nie są dowodami ścisłymi, zdolnymi wywołać w rozumie ludzkim umysłowy ogląd (prawdy); nadal bowiem są nieoczywiste; usuwają wszakże przeszkody do wiary, wykazując, że nie jest niemożliwe to, co wiara naucza; dlatego racje te nie naruszają zasługi z uwierzenia, ani samej wiary (38, etap drugi).

Lecz racje ściśle dowodowe, wykazujące prawidłowość wymagalników poprzedzających wiarę, nie zaś artykułów wiary, chociaż naruszają istotę wiary, czyniąc oczywistym to co podaje się (do wierzenia), mimo to nie zmniejszają miłości, dzięki której wola jest skora do uwierzenia także tego, co jest nieoczywiste; i dlatego zasługa nie ponosi uszczerbku (38, etap pierwszy).

Ad 3. Środki przeciw wierze: jak przekonywanie człowieka, czy zewnętrzne prześladowanie, o tyle zwiększają zasługę z wiary, o ile są znakiem większej stałości i gotowości woli. Stąd to męczennicy, nie odstępując od wiary z powodu prześladowań, mieli większą zasługę; podobnie mędracy, nie porzucając wiary pod naporem zarzutów miotanych na nią przez (pseudo) filozofów i heretyków, wynosili z tego większą zasługę.

Lecz to, co idzie po linii wiary, nie zawsze zmniejsza gotowość woli do wierzenia i dlatego nie zawsze zmniejsza zasługę z uwierzenia.

ZAGADNIENIE 3

O ZEWNĘTRZNYM AKCIE WIARY

Z kolei należy zająć się zewnętrznym przejawem wiary; jest nim wyznanie; co do tego nasuwają się dwa pytania: 1. Czy wyznanie jest przejawem wiary? 2. Czy wyznanie wiary jest konieczne do zbawienia?

Artykuł 1

CZY WYZNANIE JEST AKTEM WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jeden i ten sam akt nie może należeć do różnych cnót. Ale wyznanie należy do pokuty; jest jego częścią. Nie jest przeto aktem wiary.

2. Niekiedy od wyznania wiary powstrzymuje człowieka obawa lub także jakiś wstyd (*confusio*); stąd też Apostoł¹⁾ prosi o modlitwę za siebie, aby mu było dane „ze śmiałością głosić tajemnicę Ewangelii”. Otóż raczej do męstwa, które miarkuje śmiałość (*audatias*) i obawy, należy, by nie odejść od dobra z powodu wstydu czy obawy. A więc, zdaje się, wyznanie nie jest aktem wiary, ale raczej męstwa lub stałości.

3. Żar wiary pobudza niejednego tak do ujawnienia wiary na zewnątrz, jak i do spełniania innych dobrych zewnętrznych uczynków; czytamy bowiem w liście do Galatów²⁾: „Wiara działa poprzez miłość”. Lecz owe inne zewnętrzne uczynki nie znajdują się wśród aktów wiary. A więc także i wyznanie nie powinno.

Wbrew temu glossa zwykła, ów tekst Pawła³⁾: „Dzieło wiary z mocą”, wyjaśnia: „Chodzi o wyznanie, które, ściśle mówiąc, jest dziełem wiary”.

Odpowiedź: Akty zewnętrzne należą istotnie do tej cnoty, której zadanie same sobą urzeczywistnia ją; np. post samym sobą urzeczywistnia zadanie wstrzemięźliwości, która ma ujarzmić ciało; stąd też jest aktem wstrzemięźliwości. Wyznanie zaś tego, co do wiary należy, samym sobą odnosi się, jako do celu, do spraw wiary, stosownie do wypowiedzi Pawła⁴⁾: „Mając tego samego ducha wiary, wierzymy... i dlatego mówimy”. Zewnętrzna bowiem wypowiedź ma na celu oznaczać to, o czym się wewnątrz myśli. Dlatego też, jak wewnętrzne uznawanie prawd wiary, istotnie jest aktem wiary n tak samo i zewnętrzne wyznanie.

Ad 1. Pismo św. mówi o potrójnym wyznaniu: Pierwsze, to wyznanie tego co do wiary należy; ono to jest własnym aktem wiary, gdyż odnosi się do celu wiary, jak wyżej rzeczono⁵⁾. Drugie, to wyznanie, jakim jest dziękczynienie, lub uwielbienie; jest ono aktem kultu Bożego; odnosi się bowiem do oddawania zewnętrznej czci Bogu, co jest celem kultu Bożego. Trzecie, to wyznanie grzechów; zmierza do usunięcia grzechu, co jest zadaniem pokuty; dlatego należy do pokuty.

Ad 2. Według Filozofa⁶⁾, to co usuwa przeszkodę, nie jest właściwie mówiąc przyczyną, chyba z dalsza. Dlatego męstwo, usuwające przeszkodę do wyznawania wiary, obawę i wstyd, nie jest właściwie i istotnie przyczyną wyznania, ale raczej z dalsza nieistotnie.

Ad 3. Wiara wewnętrzna, za pośrednictwem miłości, posługując się innymi cnotami, powoduje wszystkie zewnętrzne przejawy cnót, nakazując je, a nie dobywając z siebie; wyznanie zaś dobywa z siebie jako własny akt, bez pośrednictwa innej cnoty.

Artykuł 2

CZY WYZNANIE WIARY JEST KONIECZNE DO ZBAWIENIA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. To, zdaje się, starczy do zbawienia, przez co człowiek osiąga cel cnoty. Tymczasem własnym celem wiary jest złączenie umysłu ludzkiego z prawdą Bożą, co

może się stać bez zewnętrznego wyznania. Wyznanie przeto wiary nie jest konieczne do zbawienia.

2. Zewnętrznym wyznaniem wiary człowiek ujawnia wiarę swoją innemu człowiekowi. Lecz to nie jest konieczne, chyba u tych, co muszą innych nauczać prawd wiary. Zdaje się przeto, że prostaczkowie nie mają obowiązku wyznania wiary.

3. Nie jest konieczne do zbawienia to, co może stać się kamieniem obrazy i wszczęć zaburzenia wśród innych, według słów Apostoła¹⁾: „Nie dawajcie zgorszenia, ani Żydom, ani Grekom, ani Kościołowi Bożemu”. Otóż wyznanie wiary wywołuje nieraz odruch ze strony niewierzących. Wyznanie przeto wiary nie jest konieczne do zbawienia.

Wbrew temu mówi Apostoł²⁾: „Sercem wierzy się ku sprawiedliwości, a ustami wyznaje ku zbawieniu”.

Odpowiedź: Przykazania prawa Bożego obejmują to, co jest konieczne do zbawienia. Ponieważ zaś wykonanie wiary jest czymś afirmatywnym, dlatego może być podane jedynie w formie przykazania nakazującego. W ten sam też sposób znajduje się wśród rzeczy koniecznych do zbawienia, w jaki może rozciągać się nad nim przykazanie nakazujące prawa Bożego (58).

Otóż, jak to wyżej powiedziano³⁾, przykazania nakazujące, choć obowiązują na zawsze, jednak nie zawsze obowiązują; obowiązują zaś zależnie od miejsca i czasu, i w ogóle od innych należnych okoliczności, które powinno się brać pod uwagę w ludzkim postępowaniu, by miało charakter cnoty.

Tak więc nie jest konieczne do zbawienia uzewnętrzniać wiarę zawsze i wszędzie, lecz w określonym miejscu i czasie; a mianowicie gdyby zaniedbanie tegoż uzewnętrznienia miało przynieść ujmę dla czci Bogu należnej, a także gdyby tego wymagał pożytek bliźniego; np. gdyby ktoś nagabywany o to czy wierzy, milczał, a tym wywołał mniemanie albo że nie wierzy, albo że wiara nie jest prawdziwa, albo też inni z powodu jego milczenia mieliby się załamać we wierze. W tych to wypadkach wyznanie wiary jest nieodzowne do zbawienia.

Ad 1. Cel wiary, jako też innych cnót, winien kierować się do przedmiotu miłości, a jest nim miłość Boga i bliźniego. Kiedykolwiek przeto wymaga tego cześć Boga lub pożytek bliźniego, człowiek nie powinien poprzestawać na złączeniu się swoją wiarą z samą Bożą prawdą, lecz ją uzewnętrzniać.

Ad 2. Gdy zajdzie konieczność, w wypadku zagrożenia wiary, każdy ma obowiązek ujawnić swoją wiarę innym czy to dla nauczania względnie wzmocnienia innych, czy to dla zgromienia naigrawań ludzi niewierzących; w innych czasach wszyscy wierni nie mają obowiązku nauczania ludzi prawd wiary (47).

Ad 3. Jeśli zewnętrzne wyznanie wiary, powodujące wzburzenie wśród niewierzących, nie przynosiłoby żadnego pożytku dla wiary i wiernych, w takim wypadku nie byłoby chwalebne wiarę publicznie manifestować: dlatego Pan przestrzega⁴⁾: „Nie dawajcie psom świętego, ani nie rzucajcie pereł waszych przed wieprze... aby obróciwszy się, wag nie poszarpały”. Ale jeśli spodziewana jest jakaś korzyść dla wiary, lub naciska konieczność, nie licząc się z odruchem niewierzących, winien człowiek publicznie ujawnić wiarę; dlatego też Pan, uczniom oznajmującym

Mu: „Że faryzeusze, usłyszawszy Jego słowo, zgorszyli się”, odpowiedział: „Zostawcie ich” to znaczy: niech się oburzają: „ślepi są i przewodnikami ślepych”⁵⁾ (59).

ZAGADNIENIE 4

O CNOCIE WIARY SAMEJ W SOBIE

Następnie przechodzimy do omawiania cnoty wiary samej w sobie; a więc: pierwsze, o wierze samej w sobie; drugie o posiadaczach wiary; trzecie, o sprawcy wiary; czwarte, o jej skutkach.

Pierwsze ujmijmy w osiem pytań: 1. Co to jest wiara? 2. W której władzy duszy, jako w swoim podmiocie, ma swą siedzibę? 3. Czy jej życiem (forma) jest miłość? 4. Czy wiara pełna i niepełna są jedno ilościowo? 5. Czy wiara jest cnotą? 6. Czy jest jedną cnotą? 7. O jej miejscu wśród innych cnót; 8. Porównanie jej pewności z pewnością cnót poznawczych.

Artykuł 1

CZY DOBRE JEST TO OKRESLENIE WIARY: WIARA JEST PODSTAWĄ TEGO, CZEGO SIĘ SPODZIEWAMY DOWODEM NA TO, CZEGO NIE WIDZIMY

Zdaje się, że niedobre jest określenie wiary podane przez Apostoła¹⁾: „Wiara jest podstawą tego, czego się spodziewamy, dowodem na to, czego nie widzimy”, bo:

1. Jakość nigdy nie jest podstawą (substantia). Lecz wiara, jako cnota boska, co wyżej wykazano²⁾, jest jakością; a więc nie jest podstawą (60).

2. Oddzielne cnoty mają oddzielne przedmioty; lecz to, czego się spodziewamy, jest przedmiotem nadziei; przeto nie powinno znajdować się w określeniu wiary jako jego przedmiot.

3. Wiarę więcej udoskonala miłość niż nadzieja, gdyż, jak to niżej powiemy³⁾, miłość jest życiem wiary; w określeniu przeto wiary należało raczej umieścić to, co się miłuje, a nie to, czego się spodziewamy.

4. Nie można tego samego umieszczać w różnych grupach podziałowych; „podstawa” zaś i „dowód” stanowią różne, nie podporządkowane sobie grupy; a więc nie ma sensu zwać wiarę podstawą i dowodem; tym samym to określenie wiary jest niestosowne (61).

5. Dowód służy do wykazania prawdziwości tego, co chcemy udowodnić; lecz po wykazaniu prawdziwości, mówimy o tym, że to jest nam jasne. Zdaje się więc, że wyrażenie: „dowód na to, czego nie widzimy”, zawiera w sobie jakąś przeciwstawność; dowód bowiem, rzecz wprawdzie niejasną, robi jasną. A więc bezsensowny jest ten zwrot: „dowód na to, czego nie widzimy”; tym samym to określenie wiary jest nienależyte.

Wbrew temu stoi powaga Apostoła.

Odpowiedź: Chociaż niektórzy nie uważają powyższych słów Apostoła za określenie wiary, bo określenie zawiera sedno i istotę rzeczy (42), jednak według słuszności, wszystko co wchodzi do określenia wiary, uwzględnione jest w tym opisie, a tylko wyrażenia nie są dostosowane do wymagań określenia; podobnie czynią filozofowie: porzucają formę ścisłego dowodzenia (sylogizmu), ale jego zręby zachowują.

Wyjaśniając rzecz, zauważmy, że sprawności poznajemy z ich aktów, a akty ze swoich przedmiotów; ponieważ zaś wiara jest także sprawnością, dlatego trzeba ją określić przez jej własny akt w odniesieniu do przedmiotu własnego.

Otóż, jak wyżej powiedziano⁴⁾, akt wiary - wierzyć - jest aktem rozumu, godzącego się na coś jednego określonego z nakazu woli; przeto akt wiary odnosi się tak do przedmiotu woli, którym jest dobro i cel, jak i do przedmiotu rozumu, którym jest prawda; a ponieważ wiara, co wyżej udowodniono⁵⁾, jako że jest cnotą boską, ma to samo za przedmiot i za cel, z konieczności przedmiot wiary i cel muszą być ze sobą współmiernie dostosowane.

Już uprzednio dowiedziono⁶⁾, że przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, o ile jest nie widziana, i o ile ze względu na nią przystaje się na wszystko; z tej to racji prawda pierwsza w stosunku do aktu wiary spełnia rolę celu (62) i to jako coś niewidomego, co należy do istoty rzeczy spodziewanej, według słów Apostoła⁷⁾: „Spodziewamy się tego, czego nie widzimy”. Widzieć bowiem prawdę, znaczy tyle, co ją mieć; i nikt nie spodziewa się tego, co już posiada; nadzieja bowiem dotyczy tego, czego się nie ma, jak to wyżej rzeczono⁸⁾. Tak więc ów stosunek aktu wiary do celu, który jest przedmiotem woli, wyrażony jest w tych słowach: „Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy”.

Przez podstawę bowiem zwykło się uważać pierwszy zaczątek każdej rzeczy, zwłaszcza gdy wszystko, co stąd płynie, zawiera się załączkowo (*virtute*) w pierwszym zaczątku; tak np. wyrażamy się, że pierwsze zasady (44) nieudowodnialne są podstawą wiedzy; albowiem pierwsze posiadane zaczątki wiedzy, to właśnie owe zasady; w nich też załączkowo zawiera się cała wiedza. W tym też sensie mówi się o wierze, że „jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy”: a mianowicie: pierwszym krokiem w nas do osiągnięcia rzeczy, których się spodziewamy, jest przekonanie wiary; ono to w załączku zawiera wszystkie rzeczy oczekiwane. Mamy bowiem nadzieję dostąpić szczęścia w tym, że będziemy oglądać bez obsłonek tę prawdę, którą przyjmujemy wiarą, jak to widać z tego, co się wyżej powiedziało o szczęśliwości⁹⁾.

Stosunek zaś aktu do przedmiotu rozumu - chodzi przy tym o przedmiot wiary - wyrażony jest słowami: „Dowodem na ton czego nie widzimy”; użyto zaś „dowód” w znaczeniu skutku dowodu. Dowód przecież skłania rozum do przyłgnięcia do jakiejś prawdy; i właśnie mocne przyłgnięcie rozumu do nieoczywistej prawdy wiary zwie się tu: „dowód”. Nawet inny rękopis ma: *convictio*-przekonanie; i tak używa Augustyn¹⁰⁾; albowiem rozum wierzącego, przekonany powagą Boga, przyjmuje to, czego nie widzi.

Kto by zaś chciał powyższe wyrażenia ująć w formę określenia, może tak: Wiara jest to usprawnienie umysłu, zaczynające w nas życie wieczne i skłaniające rozum do przyjęcia rzeczy nieoczywistych.

Tym też wiara różni się od wszystkich innych (cnót), które dotyczą rozumu; zwąc wiare „dowodem”, wyodrębnia się ją od przypuszczenia, podejrzenia i powątpiewania, które nie mają mocnego przyłgnięcia rozumu do czegoś; mówiąc: „na to, czego nie widzimy”, wiara odcina się od wiedzy i intuicji, przez które coś staje się oczywiste; zwąc ją: „podstawą tego, czego się spodziewamy”, cnota wiary wyodrębnia się od wiary ogólnie branej (4), która nie prowadzi do oczekiwanego szczęścia.

Wszystkie zaś inne określenia wiary, jakiegokolwiek by były, są tylko wyjaśnieniem tego, który daje Apostoł. A więc, co mówi Augustyn¹¹⁾, że „Wiara jest cnotą, którą wierzy się w ton czego się nie widzi”, co mówi Damascen¹²⁾, że „Wiara jest nie dociekającym przyzwoleniem”, i co mówią inni, że „Wiara jest poniekąd pewnością umysłu co do rzeczy nieobecnych ponad opinią, poniżej wiedzy”, sprowadza się do wyważenia Apostoła: „Dowodem na ton czego nie widzimy”. Co zaś mówi Dionizy¹³⁾, że „Wiara jest trwałym fundamentem wierzących, utwierdzającym ich w prawdzie i pokazującym w nich prawdę”, to sprowadza się do wyrażenia: „podstawą tego, czego się spodziewamy”.

Ad 1. „Podstawa” nie oznacza tu rodzaju najogólniejszego, wyodrębnionego w podziale (bytu) od innych rodzajów; lecz w tym sensie, że w każdym rodzaju (czyli grupie podziałowej bytu) znajduje się coś podobnego do podstawy, gdy to, co zajmuje pierwsze miejsce w każdym rodzaju (grupie), zawierając i mając w mocy inne, również uważa się, że jest ich podstawą.

Ad 2. Ponieważ wiara należy do rozumu o ile on ulega nakazowi woli, musi odnosić się, jako do celu, do przedmiotów tych cnót, które doskonalą wolę; wśród nich jest nadzieja, o czym niżej¹⁴⁾. Dlatego w określeniu wiary położono przedmiot nadziei.

Ad 3. Miłość obejmuje rzeczy widzialne i niewidzialne, obecne i nieobecne; stąd, ściśle biorąc, to, co się miłuje mniej pasuje do wiary, niż to, czego się spodziewa, gdyż nadzieja zawsze dotyczy tego, co jest nieobecne i niewidzialne.

Ad 4. „Podstawa” i „dowód”, użyte w określeniu wiary, nie oznaczają odmiennych rodzajów wiary ani różnych aktów, lecz różne ustosunkowanie tego samego jednego aktu do odmiennych przedmiotów, jak to jest jasne z tego, co się wyżej rzekło¹⁵⁾.

Ad 5. Dowód, wysnuty z własnych składników rzeczy, czyni tę rzecz oczywistą; ale dowód wzięty z powagi Boskiej, nie czyni rzeczy w sobie oczywistą i w takim znaczeniu użyto „dowód” w określeniu wiary.

Artykuł 2

CZY WIARA MA SWĄ SIEDZIBĘ W ROZUMIE JAKO W (SWOIM) PODMIOCIE?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn wyraża się, że¹⁾: „Wiara polega na woli wierzących”. Lecz wola jest inną władzą, a rozum inną. A więc wiara nie ma siedziby w rozumie, jako w (swoim) podmiocie.

2. Przyzwolenie wiary na uwierzenie w coś, pochodzi od woli, Bogu posłusznej. Cała więc wartość wiary, zdaje się, wypływa z posłuszeństwa. Lecz

posłuszeństwo ma swą siedzibę w woli, a więc i wiara; a przeto nie rezyduje w rozumie.

3. Rozum, albo jest spekulatywny, albo praktyczny. Otóż wiara nie jest w rozumie spekulatywnym, gdyż nie zajmuje się wcale, jak się to mówi²⁾, tym czego należy unikać i od czego stronić, nie jest przeto źródłem działania; tymczasem, według (Apostoła)³⁾: „Wiara (jest), która przez miłość działa”.

Podobnie nie rezyduje w rozumie praktycznym, którego przedmiotem jest prawda przygodna – to, co się czyni i jak postępuje. Przedmiotem zaś wiary jest prawda odwieczna, jak to wynika z tego, co się wyżej powiedziało⁴⁾. A więc wiara nie ma rozumu za swój podmiot (63).

Wbrew temu: Wiare zastąpi w niebie ogląd, według Apostoła⁵⁾: „Teraz widzimy niejasno, przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz”. Lecz ogląd należy do rozumu, a tym samym i wiara.

Odpowiedź: Ponieważ wiara jest jakąś cnotą, jej akt musi być doskonały. do doskonałości zaś aktu, pochodzącego od dwóch działających źródeł, potrzeba, by oba źródła działania były udoskonalone; tylko wtedy bowiem można dobrze rznąć (drzewo), gdy drwal zna swoje rzemiosło, no i piła jest należycie przystosowana do rżnięcia. W tych zaś władzach duszy, które odnoszą się do przeciwstawnych przedmiotów (64), to przystosowanie do dobrego działania zwie się sprawnością, o czym było wyżej⁶⁾; dlatego też, od aktu wyłonionego przez takie dwie władze wymaga się, by był udoskonalony jakąś sprawnością, już uprzednio istniejącą w obu władzach. Otóż wyżej zaznaczono⁷⁾, że „wierzyć” jest aktem rozumu pobudzonego przez wolę do uznania; a więc tenże akt pochodzi i od woli i od rozumu; dlatego też, według powyższego, oba muszą być udoskonalone przez sprawność; przeto, jeżeli akt wiary ma być doskonały, musi zaistnieć jakieś usprawnienie tak we woli, jak i w rozumie. Tak np. by akt władzy pożądawczej był doskonały, trzeba przyjąć sprawność roztropności w rozumie i sprawność umiarkowania w władzy pożądawczej. Otóż „wierzyć” jest bezpośrednio aktem rozumu, gdyż przedmiotem tego aktu jest prawda, a ta istotnie należy do rozumu. Stąd wniosek: Wiara, która jest właściwym źródłem tego aktu, musi być w rozumie, jako w swoim podmiocie.

Ad. 1. Augustyn bierze wiare w znaczeniu aktu wiary, znajdującego się w woli wierzących, i to o ile rozum uznaje prawdy wiary z nakazu woli.

Ad. 2. Nie tylko wola ma być skora do posłuszeństwa, lecz także rozum musi być należycie przystosowany do ulegania nakazowi woli; tak np. władza pożądawcza musi być należycie przystosowana do wykonania rozkazu rozumu; stąd nie tylko musi być sprawność cnoty w woli nakazującej, lecz również w rozumie przyzwalającym.

Ad 3. Wiara rezyduje w rozumie spekulatywnym jako w swoim podmiocie. jasno to widać z przedmiotu wiary. Ponieważ jednak prawda pierwsza - przedmiot wiary - według Augustyna⁸⁾, jest ujściem dla wszystkich naszych tęsknot i postępów, dlatego (wiara) działa poprzez miłość; zresztą, jak się to mówi⁹⁾, rozum spekulatywny, w dalszym działaniu, przechodzi w rozum praktyczny (65).

Artykuł 3

CZY MIŁOŚĆ JEST ŻYCIEM (FORMĄ) WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Każda rzecz stanowi gatunek przez swoją formę. Jeśli chodzi więc o rzeczy stojące naprzeciw siebie przeciwstawnie, jak np. różne gatunki jednego rodzaju, to forma jednej nie może być formą drugiej rzeczy. Lecz wiara i miłość stoją naprzeciw siebie przeciwstawnie jako różne gatunki cnoty¹⁾. A więc miłość nie może być formą (życiem) wiary.

2. Forma i ta rzecz, do której forma należy, są w jednym (podmiocie), gdyż razem tworzą jedność bytową (*unum simpliciter*). Tymczasem wiara jest w rozumie, a miłość we woli. Miłość przeto nie jest życiem (formą) wiary.

3. Forma jest źródłem (bytu) rzeczy. Lecz źródłem wiary ze strony woli, zdaje się jest raczej posłuszeństwo niż miłość, zgodnie ze słowami Apostoła²⁾: „Ku posłuszeństwu wiary wśród wszystkich narodów”. A więc raczej posłuszeństwo jest życiem wiary, a nie miłość.

Wbrew temu: Każda rzecz działa poprzez swoją formę. Wiara zaś działa poprzez miłość. A więc miłość Boża jest życiem wiary.

Odpowiedź: Jak z powyższych wynika³⁾, o przynależności aktów dobrowolnych do gatunku stanowi ich cel, który jest przedmiotem woli. To zaś, co stanowi o przynależności czegoś do gatunku w rzeczach naturalnych, pełni rolę formy. Dlatego forma każdego aktu dobrowolnego jest poniekąd celem, ku któremu (ów akt) zmierza, bo od niego bierze przynależność gatunkową i również, bo trzeba, by sposób działania stosował się współmiernie do celu. Jasnym zaś jest z powyższych⁴⁾, że akt wiary zmierza do przedmiotu woli, a jest nim dobro - jako do swego celu. To zaś dobro, które jest celem wiary, mianowicie dobro Boże, jest właściwym przedmiotem miłości Bożej. A więc miłość jest formą-życiem wiary, dlatego że miłość doskonali i kształtuje akt wiary.

Ad 1. Miłość jest formą wiary bo kształtuje jej akt. Nic nie przeszkadza, by jeden akt był kształtowany przez różne sprawności, a przez to należał do różnych gatunków, według różnych względów, jak to wyżej wyłożono⁵⁾, gdy była mowa o uczynkach ludzkich w ogólności.

Ad 2. Zarzut dotyczy formy wewnętrznej; a w ten sposób miłość nie jest formą wiary, lecz o ile kształtuje jego akt w sensie wyżej podanym (66).

Ad 3. Także posłuszeństwo, podobnie nadzieja, zarówno jak i każda inna cnota, mogłyby poprzedzić akt wiary; słusznie jednak miłość uświęca (akt wiary), o czym niżej⁶⁾, i dlatego sama tylko miłość uchodzi za życie wiary.

Artykuł 4

CZY WIARA NIEOŻYWIONA MOŻE STAĆ SIĘ OŻYWIONĄ I NA ODWRÓT?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Św. Paweł wyraża się¹⁾: „Gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniszczy to, co jest częściowe”. Wobec zaś wiary ożywionej, wiara nieożywiona jest czymś niedoskonałym (częściowym). Gdy więc zaistnieje wiara ożywiona, ustąpić musi wiara nieożywiona i nie będą stanowić jednej liczbowo sprawności.

2. Zmarły nie wraca do życia. Lecz wiara nieożywiona jest martwą, jak to mówi Jakub²⁾: „Wiara bez uczynków martwą jest”. Wiara przeto nieożywiona nie może stać się ożywioną.

3. Nadejście łaski Bożej nie wywołuje w człowieku wierzącym mniejszego skutku niż w niewierzącym. Lecz nadejście jej do człowieka niewierzącego wywołuje w nim sprawność wiary. A więc nadejście jej do człowieka wierzącego, który już miał sprawność nieożywionej wiary, chyba wywołuje w nim jakąś inną sprawność wiary.

4. Jak twierdzi Boecjusz³⁾: „Przypadłości nie mogą ulec przekształceniu”. Lecz wiara należy do przypadłości. Nie może przeto ta sama wiara raz być ożywioną, drugi raz nieożywioną (60).

Wbrew temu, glossa międzyliniowa do słów Jakuba: Wiara bez uczynków martwą jest”, powiada: „w nich ożyje”. A więc wiara, ongiś martwa i niepełna, staje się pełną i żywą.

Odpowiedź: Co do tego różne są wypowiedzi: Jedni twierdzili, że wiara nieożywiona i ożywiona to dwa różne usprawnienia, że z nadejściem wiary ożywionej, zanika wiara nieożywiona; a gdy człowiek, mając wiarę ożywioną, popełni grzech śmiertelny, otrzymuje od Boga wlane, nowe usprawnienie wiary nieożywionej. To jednak zdaje się być niepodobne, by nadejście łaski usuwało z człowieka jakiś dar Boga i także, by człowiekowi udzielono jakiś dar Boga z powodu grzechu śmiertelnego.

Dlatego inni tak głosili: Wprawdzie usprawnienie wiary ożywionej i nieożywionej są różnymi sprawnościami, to jednak nadejście wiary ożywionej nie usuwa usprawnienia wiary nieożywionej, która zostaje w człowieku razem z usprawnieniem wiary ożywionej. Lecz to również wydaje się niepodobne, by w człowieku mającym wiarę ożywioną, zostawało bezczynne usprawnienie wiary nieożywionej.

Należy przeto inaczej rozstrzygnąć, a mianowicie, jednym i tym samym usprawnieniem. Tłumaczy się to że usprawnienie wiary ożywionej i nieożywionej jest tym, że sprawności różniczkują się według tego, co istotnie dotyczy sprawności. Ponieważ zaś wiara jest doskonałością rozumu, stąd to istotnie dotyczy wiary, co i rozumu. Co zaś dotyczy woli, nie dotyczy wiary istotnie tak, by według tego miała się różnicować sprawność wiary; a właśnie rozróżnienie między wiarą ożywioną i nieożywioną pochodzi od miłości, a więc tego, co dotyczy woli, nie zaś tego, co

dotyczy rozumu. Stąd wiara ożywiona i nieożywiona nie stanowią różnych sprawności.

Ad 1. Słowa Apostoła są słuszne w wypadku, gdy niedoskonałość tkwi w samej naturze rzeczy niedoskonałej; wtedy to z nadejściem tego, co doskonałe, ustąpić musi to, co niedoskonałe; tak np. z nastaniem otwartego oglądu (Boga), ustępuje wiara, gdyż w swej naturze ma to, że dotyczy rzeczy nieoczywistych.

Skoro jednak niedoskonałość nie tkwi w naturze rzeczy niedoskonałej wówczas rzecz liczbowo ta sama - niedoskonała, staje się doskonałą; tak np. dzieciństwo nie należy do istoty człowieka; stąd to ten sam liczbowo człowiek, który był dzieckiem, staje się mężczyzną. Zaś nieożywienie wiary nie należy do istoty wiary, ale ma się do niej jako przypadłość (60), jak to powiedziano⁴⁾, dlatego też sama nieożywiona wiara staje się ożywioną.

Ad 2. To, co daje życie zwierzęciu, to jest dusza, należy do jego istoty; jest przeciw jej formie istotną; i dlatego zmarły nie może wrócić do życia; ale zmarły i żywy należą do innych gatunków; to zaś, co czyni wiarę pełną czy żywą, nie należy do istoty wiary i dlatego nie ma podobieństwa (67).

Ad 3. Łaska przynosi wiarę nie tylko wtedy, kiedy wiara od nowa zaczyna być w człowieku, lecz także w czasie trwania. Powiedziano przeciw wyżej⁵⁾, że Bóg stale dokonuje usprawiedliwienia człowieka, jak słońce stale oświetla powietrze (68). Stąd to łaska nie mniej jest czynna nawiedzając wierzącego, jak niewierzącego; u obu przeciw sprawia wiarę; u pierwszego utwierdzając ją i doskonaląc, u drugiego od nowa stwarzając.

Można też odpowiedzieć, że to jest przypadłościowe (*per accidens*), że łaska nie przyniesie wiary temu, który ją już ma, a to z powodu stanu podmiotu; tak np. biorąc coś przeciwnego, następny grzech śmiertelny nie pozbawi łaski tego, który już ją utracił pierwszym grzechem śmiertelnym.

Ad 4. Że wiara ożywiona stanie się nieożywioną, przez to nie zmienia się sama wiara, a tylko podmiot wiary, którym jest dusza: że niekiedy ma wiarę bez miłości, a niekiedy z miłością.

Artykuł 5

CZY WIARA JEST CNOTĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Cnota odnosi się do dobra; albowiem, jak określa Filozof¹⁾: „Cnota jest tym, co jej posiadacza czyni dobrym”. Ale wiara odnosi się do prawdy. A więc wiara nie jest cnotą.

2. Doskonalszą jest cnota włana niż nabyta. Lecz, jak to widać u Filozofa²⁾, wiara z powodu swojej niedoskonałości nie jest wliczona między nabyte cnoty poznawcze. A więc tym bardziej nie może być uznana za cnotę wlaną.

3. Jak powiedziano³⁾, wiara ożywiona i nieożywiona są tego samego gatunku; lecz wiara nieożywiona nie jest cnotą, bo nie ma powiązania z innymi cnotami; a więc i wiara ożywiona nie jest cnotą.

4. Łaski darmo dane i owoce są odrębne od cnót; tymczasem św. Paweł wlicza wiarę między łaski darmo dane⁴, a także między owoce⁵. Wiara przeto nie jest cnotą (69).

Wbrew temu: Człowieka usprawiedliwiają cnoty; jak bowiem mówi (Filozof)⁶: „Sprawiedliwość zawiera w sobie wszelką cnotę”. Otóż wiara usprawiedliwia człowieka, według (słów Apostoła)⁷: „Usprawiedliwieni tedy z wiary mamy pokój” itd. A więc wiara jest cnotą.

Odpowiedź: Jak to wynika z powyższych⁸, dzięki ludzkiej cnotie nasze postępowanie jest dobre; przeto jakakolwiek sprawność jest stałym źródłem dobrego postępowania, można ją uważać za cnotę ludzką; właśnie taką sprawnością jest wiara ożywiona.

Ponieważ „wierzyć” jest aktem rozumu, uznającego prawdę z nakazu woli, dwoje trzeba na to, aby ten akt był doskonały: Pierwsze, by rozum niezawodnie zmierzał do swego przedmiotu - do prawdy; drugie, by wola niezawodnie kierowała się do celu ostatecznego, z powodu którego coś uznaje za prawdę. Oboje zawiera akt wiary ożywionej. Albowiem w istocie samej wiary tkwi ten że zawsze prowadzi rozum do prawdy; jak bowiem wyżej powiedziano⁹, do wiary nie może zakraść się błąd. Miłość zaś, która kształtuje wiarę, sprawia w duszy ten że wola niezawodnie kieruje się ku dobremu celowi. Dlatego też wiara ożywiona jest cnotą.

Wiara zaś nieożywiona nie jest cnotą; albowiem, chociaż ma wymaganą doskonałość aktu wiary niepełnej ze strony rozumu, nie ma jednak wymaganej doskonałości ze strony woli; tak np. jak wyżej powiedziano¹⁰, gdyby we władzy pożądawczej było umiarkowanie, a nie było roztropności w umyśle, umiarkowanie nie byłoby cnotą; do aktu bowiem umiarkowania wymagany jest udział rozumu i udział władzy pożądawczej; tak, do aktu wiary, wymagany jest udział woli i udział rozumu.

Ad 1. Sama prawda jest dobrem rozumu, gdyż jest jego doskonałością; stąd to o tyle wiara odnosi się do jakiegoś dobra, o ile wiara prowadzi rozum do prawdy; dalej: przez to, że miłość kształtuje wiarę, wiara odnosi się także do dobra, które jest przedmiotem woli.

Ad 2. Wiara, o której mówi Filozof, opiera się o takie rozumowanie ludzkie, które nie dochodzi do koniecznych wniosków; może też tu zakraść się błąd. Dlatego też ta wiara nie jest cnotą. Lecz ta wiara, o której mówimy, opiera się o prawdę Boską, która jest nieomylna, nie może też zakraść się do niej błąd; dlatego też wiara ta może być cnotą (4).

Ad 3. Wiara pełna i niepełna nie różnią się gatunkowo; nie znajdują się też w różnych gatunkach; różnią się między sobą tak, jak w jednym gatunku różni się to, co doskonałe i niedoskonałe. Stąd wiara nieożywiona, jako że jest niedoskonała, nie dociąga do pełni doskonałości cnoty; a przecież wyraża się (Filozof)¹¹, że Cnota jest jakąś doskonałością.

Ad 4. Niektórzy głoszą, że wiara, wliczona między łaski darmo dane, to wiara nieożywiona. Lecz to jest niepodobne do prawdy, gdyż łaski darmo dane, tam wyliczone, nie są udziałem wszystkich członków. Kościoła. Stąd Apostoł wyraża się: „Są różne dary”¹²; i nieco dalej¹³: Jednemu dano ten drugiemu owo. Wiara zaś

nieożywiona jest udziałem wszystkich członków Kościoła, gdyż niepełność jej nie należy do jej bytu, biorąc ją jako dar gratisowy.

Raczej należy powiedzieć, że wliczono ją tam, aby podnieść jej ważność, np. stałość wiary, jak to czyni glossa, lub (dar) głoszenia wiary.

Zalicza się zaś wiarę między owoce, gdyż, dla swej pewności, ma nie jakąś słodycz w swoim przejawie. Stąd list do Galatów, gdzie wylicza się owoce, przedstawia wiarę jako pewność o rzeczach nieoczywistych.

Artykuł 6

CZY WIARA JEST JEDNĄ CNOTĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak u św. Pawła¹⁾ wiara uznana jest za dar Boga; tak samo Izajasz²⁾ wymienia mądrość i wiedzę między darami Bożymi. Lecz mądrość i wiedza tym różnią się między sobą, że, jak to widać u Augustyna³⁾, mądrość dotyczy tego co wieczne, wiedza zaś tego co doczesne. Ponieważ więc wiara dotyczy tego co wieczne, a niekiedy i tego co doczesne, przeto zdaje się, nie być jedną cnotą, ale podzieloną na części.

2. Jak wyżej podano⁴⁾, wyznanie jest przejawem wiary. Otóż wyznanie wiary nie jest jedno i to samo u wszystkich; co bowiem my wyznajemy jako dokonane, starotestamentowi Ojcowie wyznali jako przyszłe; widać to u Izajasza⁵⁾: „Oto Panna pocznie”. A więc nie ma jednej wiary.

3. Wiara jest wspólna dla wszystkich wiernych Chrystusa. Lecz jedna przypadłość nie może należeć do różnych podmiotów. Przeto nie może być jedna wiara u wszystkich.

Wbrew temu są słowa Apostoła⁶⁾: „Jeden Pan, jedna wiara”.

Odpowiedź: Jeśli bierzemy wiarę z punktu sprawności, to można ją ujmować dwojako: Pierwsze, ze strony przedmiotu; i tak wiara jest jedna: przedmiotem bowiem formalnym (7 a) wiary jest prawda pierwsza; przyjmując ją, wierzymy we wszystko, co wiara zawiera. Drugie, ze strony podmiotu; i tak wiara różnicuje się, zależnie od różnych (podmiotów).

Otóż jasnym jest, że wiara, zarówno jak i wszelki inny akt sprawności, tworzy gatunek od siebie właściwego ujmowania przedmiotu, ale ujednostkawia się ze strony podmiotu. Tak więc, biorąc wiarę jako usprawnienie którym wierzymy, wiara jest gatunkowo jedna, wieloraka jednak liczbowo w różnych (podmiotach).

Jeśli zaś bierzemy ją według tego w co wierzymy to również wiara będzie jedną, gdyż wszyscy wierzą w to samo; chociaż bowiem są różne prawdy wiary powszechnie wiarą przyjmowane, jednak wszystkie sprowadzają się do jednej.

Ad 1. Sprawy doczesne, które wiara podaje, o tyle należą do przedmiotu wiary, o ile wiążą się z tym co wieczne - z prawdą pierwszą, jak to wyżej dowiedziono⁷⁾. Dlatego wiara, obejmująca sprawy wieczne i doczesne, jest jedna. Inaczej rzecz się ma

z mądrością i wiedzą, które dotyczą rzeczy doczesnych i wiecznych według odrębnych, swoistych sposobów ujmowania.

Ad 2. Różnica między tym, co przeszłe i przyszłe, nie pochodzi od jakiejś różności w tym, w co się wierzy, lecz z odmiennego ustosunkowania się wierzących do jednej prawdy wiary. O czym już zresztą wyżej była mowa⁸⁾.

Ad 3. Racja ta wychodzi z różności wiary w liczbowo różnych podmiotach.

Artykuł 7

CZY WIARA ZAJMUJE PIERWSZE MIEJSCE MIĘDZY CNOTAMI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Glossa zwykła Ambrożego do tekstu Łukasza¹⁾: „Mówię wam przyjacielom moim”, powiada, że męstwo jest fundamentem wiary. Lecz fundament jest chyba pierwszy niż spoczywająca na nim budowla. A więc wiara nie jest pierwszą między cnotami.

2. Pewna glossa do Psalmu: „Nie obruszaj się²⁾”, powiada: „Nadzieja prowadzi do wiary³⁾ a przecież, o czym niżej⁴⁾, nadzieja jest jedną z cnot. A więc wiara nie zajmuje pierwszego miejsca między cnotami.

3. Powiedziano wyżej⁵⁾, że rozum wierzącego skłania się do uznania tego, co do wiary należy, z posłuszeństwa Bogu. Lecz posłuszeństwo również należy do cnot. Przeto wiara nie jest pierwszą cnotą.

4. Fundamentem jest wiara ożywiona, a nie nieożywiona, jak to wyraża glossa do listu do Koryntian⁶⁾. Wyżej zaś podano⁷⁾, że to miłość kształtuje wiarę. A więc miłość nadaje wierze cechę fundamentu, a przeto raczej miłość jest fundamentem, a nie wiarą, gdyż fundament jest pierwszą częścią budowli; i tak, zdaje się, miłość jest pierwszą, a nie wiara.

5. Według kolejności aktów idzie kolejność sprawności. Otóż w akcie wiary akt woli, którego bogaci miłość, wyprzedza akt rozumu, którego bogaci wiara, jak przyczyna wyprzedza skutek. Miłość przeto wyprzedza wiarę. A więc wiara nie zajmuje pierwszego miejsca między cnotami.

Wbrew temu są słowa Apostoła⁸⁾: „Wiara jest podstawą rzeczy, których się spodziewamy”. Otóż podstawa ma cechę pierwszeństwa. A więc wiara ma pierwsze miejsce między cnotami.

Odpowiedź: Pierwszeństwo jednego przed drugim może być dwojakie: Jedno istotne, drugie nieistotne.

Otóż z istoty swej wiara zajmuje pierwsze miejsce między wszystkimi cnotami. Ponieważ źródłem działania jest cel, co wyżej omówiono⁹⁾, wynika z tego, że cnoty boskie muszą mieć pierwszeństwo przed innymi cnotami, a to dlatego, że ich przedmiotem jest cel ostateczny; ten zaś cel ostateczny musi gościć wpierw w rozumie, a potem w woli; wola przecież o tyle ruszy się ku czemuś, o ile to ma wpierw swą poznawczą siedzibę w rozumie (70). A ponieważ cel ostateczny jest we woli w postaci nadziei i miłości, a w rozumie w postaci wiary, trzeba przyjąć, że wiara ma

pierwszeństwo przed wszystkimi cnotami; poznanie bowiem naturalne nie może osiągnąć Boga - przedmiot szczęśliwości tak, jak Doń zmierzają nadzieja i miłość.

Nieistotnie zaś może jakaś cnota mieć pierwszeństwo przed wiarą. Przyczyna bowiem nieistotna ma nieistotne pierwszeństwo. Jak to widać u Filozofa¹⁰); do przyczyny nieistotnej należy usuwać przeszkodę. W tym też znaczeniu niektóre cnoty mają nieistotne pierwszeństwo przed wiarą, gdyż usuwają przeszkody do wiary; i tak: męstwo dławi nieopanowany strach odstręczający od wiary; pokora zaś pychę, która nie pozwala rozumowi poddać się prawdzie wiary; to samo można zastosować i do niektórych innych cnót, chociaż, według Augustyna¹¹), nie mogą być prawdziwymi cnotami, jeśli nie poprzedzi ich wiara.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Ogólnie mówiąc, nadzieja nie może prowadzić do wiary; nie można przecież żywić nadziei (osiągnięcia) wiecznej szczęśliwości, jeśli się nie wierzy w możliwość jej (osiągnięcia); bo jak widać z powyższego¹²), nadzieja nie dotyczy rzeczy niemożliwych.

Nadzieja jednak może pomóc komuś do wytrwania we wierze lub do mocnego w niej tkwienia; w tym też sensie mówi się, że nadzieja prowadzi do wiary.

Ad 3. Posłuszeństwo ma dwa znaczenia: Niekiedy bowiem wyraża ochoczość woli do wypełniania przykazań boskich; i tak nie jest osobną cnotą, lecz ogólnie zawiera się w każdej cnotie; wszystkie bowiem przejawy cnót podpadają pod nakazy prawa Bożego, co wyżej omówiono¹³); w tym też znaczeniu wiara domaga się posłuszeństwa.

Można też mówić o posłuszeństwie inaczej, a mianowicie o ile wyraża skłonność do wypełniania nakazów, noszących cechę powinności; i tak posłuszeństwo jest osobną cnotą - częścią sprawiedliwości; oddaje bowiem przełożonemu powinność będąc mu posłusznym; w tym znaczeniu posłuszeństwo następuje po wierze; ta bowiem poucza człowieka, że Bóg jest przełożonym i należy Mu się posłuszeństwo.

Ad 4. Do pojęcia fundamentu nie tylko należy by był pierwszym, lecz również by był związany z innymi częściami budowli; nie spełniałby zadania fundamentu, gdyby się z nim nie wiązały inne części budowli. Spoidłem zaś duchowego budowania jest miłość, stosownie do (Apostoła)¹⁴): „Nade wszystko miejcie miłość, która jest zawiązką doskonałości”. Stąd też, bez miłości, wiara nie może być fundamentem. Nie wynika jednak z tego, by miłość miała pierwszeństwo przed wiarą.

Ad 5. Owszem, do wiary wymagany jest uprzednio akt woli, ale o ile ten akt woli nie jest przepojony miłością; tenże bowiem zakłada uprzednie istnienie wiary; wola przecież nie potrafi mieć się ku Bogu doskonałą miłością, jeśli rozum nie będzie miał prawidłowej wiary o Nim.

Artykuł 8

CZY WIARA JEST PEWNIEJSZĄ OD WIEDZY I RESZTY CNÓT POZNAWCZYCH ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powątpiewanie przeciwstawia się pewności; stąd zdaje się, że to jest pewniejsze, co mniej może nasuwać wątpliwości; np. to jest bielsze, co mniej ma

czerni. Otóż intuicja, wiedza, no i mądrość nie nasuwają wątpliwości co do tej materii, około której się obracają; wierzący zaś może czasami cierpieć z powodu natręctwa wątpliwości i wątpić w to co się wierzy. A więc wiara nie jest pewniejsza od cnót poznawczych.

2. Wzrok jest pewniejszy od słuchu. Lecz (Apostoł ¹⁾ mówi, że: „Wiara jest ze słyszenia”; intuicja zaś, wiedza i mądrość zawierają jakieś umysłowe widzenie. Przeto wiedza, czy intuicja, są pewniejsze od wiary.

3. Wśród tych, które dotyczą intuicji (pojmowania), im coś jest doskonalsze tym jest pewniejsze. Lecz intuicja jest doskonalszą od wiary, gdyż wiara prowadzi nas do pojmowania n stosownie do słów Izajasza, według innej wersji²⁾: „Jeśli nie uwierzycie, nie pojmiecie”.

Także Augustyn wypowiada się o wiedzy³⁾: „Wiedza wzmacnia wiarę”. A więc zdaje się, że wiedza, czy intuicja są pewniejsze od wiary.

Wbrew temu Apostoł mówi⁴⁾: „Przyjąwszy przez nas głoszone słowo ze słuchu”, to znaczy: wiarą, „przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale, jak w rzeczywistości jest, jako słowo Boże”. Lecz nic nie jest pewniejsze od słowa Bożego. A więc ani wiedza, ani cokolwiek innego, nie jest pewniejsze od wiary.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁵⁾, spośród cnót poznawczych, dwie, mianowicie roztropność i sztuka, obracają się około rzeczy przygodnych (63 B); góruje nad nimi wiara pewnością, gdyż obraca się około swojej materii, tj. rzeczy wiecznych, gdzie nic nie może mieć się inaczej jak jest; pozostałe trzy cnoty poznawcze, mianowicie: mądrość, wiedza i intuicja, obracają się około rzeczy koniecznych, co wyżej omówiono⁶⁾. Należy jednak zauważyć, że mądrość, wiedza i intuicja są używane w dwóch znaczeniach: pierwsze, jako cnoty poznawcze; tak je nazwał Filozof ⁷⁾; drugie, jako dary Ducha Świętego.

Co do pierwszego znaczenia, należy zauważyć, że pewność można ujmować z dwóch stron. pierwsze, ze strony przyczyny pewności, co można tak wyrazić: To jest pewniejsze co ma pewniejszą przyczynę; w tym sensie wiara jest pewniejszą od trzech pozostałych (cnót), gdyż wiara opiera się o prawdę Bożą, a owe trzy pozostałe opierają się o rozum ludzki; drugie, ze strony podmiotu, co można wyrazić: To jest pewniejsze, do czego pełniej dochodzi rozum ludzki; w tym sensie, ponieważ sprawy wiary przewyższają rozum ludzki, czego nie czynią te sprawy, które są w zasięgu owych trzech (cnót), dlatego

z tej strony wiara jest mniej pewna. Ponieważ wszakże zasadniczo o rzeczy rozstrzyga się według jej przyczyny, a tylko pod pewnym względem rozstrzyga się o niej według usposobienia podmiotu, dlatego zasadniczo wiara jest pewniejsza; inne zaś (cnoty) są pewniejsze pod pewnym względem, a mianowicie jeśli uwzględni się nasz sposób poznawania.

Podobnie, jeśli bierzemy owe trzy (cnoty), jako dary obecnego życia, to ustosunkowują się one do wiary jako do swojego źródła i zakładają go. Stąd także i w tym wypadku wiara jest od nich pewniejszą.

Ad 1. To powątpiewanie nie dotyczy przyczyny wiary, a tylko nas samych, gdyż nie ogarniamy w pełni rozumem spraw wiary (71).

Ad 2. Nie mówiąc o innych, wzrok jest pewniejszy od słuchu; jeśli jednak ten, od którego się słyszy, znacznie przesięga wzrok patrzącego, wówczas pewniejszy jest słuch od wzroku; np. ktoś o niskim poziomie wiedzy więcej pewnym jest tego, co słyszy od jakiegoś naukowca, niż tego, co mu się według jego mniemania wydaje; o wiele więcej człowiek pewniejszy jest tego, co słyszy od Boga - który mylić nie może, niż tego, co widzi własnym rozumem - który może mylić.

Ad 3. Intuicja i wiedza przewyższają doskonałością poznanie wiary, jeśli chodzi o większą jasność, ale nie przewyższają, jeśli chodzi o pewność tkwienia (przy prawdzie). Cała przecież pewność daru intuicji (pojętności) i daru wiedzy wywodzi się z pewności wiary; tak, jak pewność poznania wniosków wywodzi się z pewności zasad. Biorąc wiedzę, mądrość i intuicję jako cnoty poznawcze, opierają się one o przyrodzone światło rozumu, któremu brak pewności i światła słowa Bożego, na którym opiera się wiara (72).

ZAGADNIENIE 5

O POSIADACZACH WIARY

Z kolei należy mówić o posiadaczach wiary; co do czego postawimy cztery pytania: 1. Czy anioł, lub człowiek mieli wiarę zaraz po swoim stworzeniu? 2. Czy szatani mają wiarę? 3. Czy heretycy, odrzucając jeden artykuł, mają wiarę w reszcie artykułów? 4. Czy spośród posiadaczy wiary jeden ma większą wiarę od drugiego?

Artykuł 1

CZY ANIOŁ LUB CZŁOWIEK MIELI WIARĘ ZARAZ PO SWOIM STWORZENIU ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Hugo od św. Wiktora w swoich Sentecjach (73) powiada¹⁾: „Ponieważ człowiek nie ma otwartego oka kontemplacji, nie zdoła dojrzeć Boga i jego tajników”. Ale anioł zaraz po swoim stworzeniu, jeszcze przed utwierdzeniem (w dobrem) czy upadkiem, posiadał otwarte oko kontemplacji; jak bowiem mówi Augustyn²⁾: „Widział rzeczy w Słowie”.

Podobnie pierwszy człowiek w stanie pierwotnej niewinności (50) miał otwarte oko kontemplacji; mówi przecież Hugo od św. Wiktora³⁾: „W pierwotnym stanie człowiek znał swego Stwórcę, ale nie tym poznaniem, którym za pomocą samego słuchu coś z zewnątrz odbieramy, lecz tym, które dokonuje się wewnątrz nas z natchnienia; nie tym, którym teraz wierzący szukają za pomocą wiary Boga oddalonego, lecz tym, którym oglądają Go wyraźniej przez uobecnienie kontemplacji”. A więc człowiek i anioł nie posiadali wiary tuż po swoim stworzeniu.

2. Poznanie wiary jest „na po omacku” i zamglone, zgodnie ze słowami⁴⁾: „Teraz widzimy niejasno, przez zwierciadło”. Otóż w okresie tuż po stworzeniu nie było wcale jakiegoś „na po omacku” ani u człowieka ani u anioła, gdyż zaćmienie

(umysłu) jest karą za grzech. A więc w okresie tuż po stworzeniu nie mogła istnieć wiara ani u człowieka, ani u anioła.

3. Apostoł wyraża się⁵⁾: „Wiara tedy pochodzi ze słuchania, a słuchanie poprzez słowo Boże”. Otóż to nie zachodziło w okresie tuż po stworzeniu anioła czy człowieka; nie było tam przecież słyszenia od kogoś. A więc tuż po stworzeniu ani człowiek, ani anioł nie mieli wiary.

Wbrew temu mówi Apostoł⁶⁾: „Przystępujący do Boga winien wierzyć, że Bóg jest i że nagradza tych którzy Go szukają”. Otóż anioł i człowiek, tuż po swoim stworzeniu, byli w stanie przystąpienia do Boga; potrzebowali przeto wiary.

Odpowiedź: Niektórzy twierdzą, że aniołowie przed utwierdzeniem (w dobrem) i upadkiem, oraz człowiek przed grzechem (pierworodnym) nie posiadali wiary, a to dla jasnej kontemplacji rzeczy Boga tyjących, jaką wtedy byli obdarzeni.

Ponieważ jednak, według Apostoła⁷⁾: „Wiara jest dowodem na to, czego nie widzimy” i jak Augusty, mówi⁸⁾: „Wiarą uznajemy to czego nie widzimy”, ta tylko jasność (wyrazistość) wyklucza pojęcie wiary, która czyni oczywistym i widocznym to, w co przede wszystkim wierzymy. Naczelnym zaś przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, której ogląd nas uszczęśliwia i zajmuje miejsce wiary.

Przeto, ponieważ anioł przed utwierdzeniem i człowiek przed grzechem nie cieszyli się taką szczęśliwością, by istotę Boga oglądali, jasnym jest, że nie mieli aż tak jasnego poznania, które by wykluczało pojęcie wiary. Stąd brak wiary u nich mógł wtedy tylko zaistnieć, gdyby w ogóle nie mieli żadnego pojęcia o sprawach wiary.

Gdyby człowiek i anioł mieli od samego swojego stworzenia jedynie gołą swoją naturę, jak twierdzą niektórzy, można by było utrzymywać, że ani anioł przed utwierdzeniem, ani człowiek przed grzechem nie mieli wiary. Wszak poznanie wiary stoi ponad poznaniem naturalnym, jakie ma o Bogu nie tylko człowiek, ale i anioł.

Ponieważ jednak, jak to już powiedzieliśmy⁹⁾, człowiek i anioł przy swoim stworzeniu otrzymali dar łaski, dlatego trzeba zgodzić się na to, że razem z otrzymaną, ale jeszcze nie wykorzystaną łaską, był u nich poniekąd zaczątek upragnionej szczęśliwości, która wprawdzie lęgnie się w postaci nadziei i miłości we woli, ale w postaci wiary w rozumie, jak wyżej podano¹⁰⁾. Stąd konieczny wniosek, że anioł przed utwierdzeniem posiadał wiarę; podobnie i człowiek przed grzechem pierworodnym.

Należy wszakże zauważyć, że w przedmiocie wiary jest coś niejako formalnego, mianowicie prawda pierwsza, przekraczająca wszelkie naturalne poznanie stworzenia; i jest coś materialnego, mianowicie to, co uznajemy, opierając się o prawdę pierwszą.

Co do pierwszego z nich, to: Powszechnie wiara jest u wszystkich, którzy mają znajomość Boga, opierając się o (autorytet) prawdy pierwszej, ale nie mają jeszcze obiecanej szczęśliwości.

Co do tych prawd, które podano nam jako materię wierzenia, to jeden wierzy w to, co drugi wie jasno; rozumie się, w naszym obecnym stanie, o czym była mowa wyżej¹¹⁾.

Wychodzi z tego, że anioł przed utwierdzeniem i człowiek przed grzechem posiadali jasne poznanie takich niektórych tajemnic Bożych, które my obecnie możemy znać jedynie poprzez wiarę.

Ad. 1. Chociaż słowa Hugona od św. Wiktora mają swą wymowę i siłę powagi, to jednak można rzec, że ta kontemplacja, która obala potrzebę wiary, jest kontemplacją niebian, gdzie oglądają prawdę nadprzyrodzoną w jej istocie. Ale tej kontemplacji nie miał ani anioł przed utwierdzeniem, ani człowiek przed grzechem; wszakże ich kontemplacja była wyższa od naszej; dzięki niej, bliżej stojąc Boga, wiele więcej mogli poznać jasno z Bożych skutków i tajemnic, niż my. Nie gościła przeto u nich taka wiara, którą by tak szukali Boga oddalonego, jak my Go szukamy; był im bowiem więcej bliski poprzez światło mądrości, niż nam; choć nawet im nie był tak obecny, jak jest dla szczęśliwych w świetle chwały (74).

Ad 2. Mroki umysłowe człowieka, czy anioła, tuż po swoim stworzeniu, nie były winą, czy karą: rozum jednak człowieka, czy anioła był poniekąd obciążony mrokami naturalnymi, w znaczeniu, że wszelkie stworzenie w porównaniu z bezmiarem światła Bożego, to ciemność. I te to mroki dostatecznie tłumaczą potrzebę wiary.

Ad 3. Tuż po stworzeniu nie było słyszenia mowy człowieka z zewnątrz, lecz tylko Boga wewnątrz tchnącego; tak i prorocy słyszeli zgodnie z Psalmistą¹²⁾: „Będę słuchał, co powie we mnie Pan Bóg”.

Artykuł 2

CZY SZATANI MAJĄ WIARĘ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn powiada¹⁾: „Wiara zasadza się na woli wierzących”. Wola zaś wtedy jest dobrą, gdy kogoś skłania do uwierzenia Bogu. A ponieważ nie znajdziesz u szatanów świadomej dobrej woli, jak powiedziano²⁾, zdaje się więc, że szatani nie mają wiary.

2. Wiara jest jakimś darem łaski Bożej, stosownie do słów (Apostoła)³⁾: „Łaską jesteście zbawieni przez wiarę, darem bowiem Boga jest”; szatani zaś z powodu grzechu stracili dary łaski, Jak to mówi glossa⁴⁾ do słów Ozeasza⁵⁾: „Oni patrzą na bogów cudzych i miłują skórki jagód winnych”. A więc nie ostała się wiara w szatanach po grzechu.

3. Spośród grzechów niewiara zdaje się być cięższym grzechem; widać to z komentarza Augustyna⁶⁾ do tych słów⁷⁾: „Gdybym był nie przyszedł i nie mówił im, nie mieliby grzechu; lecz teraz nie mają wymówki z grzechu swego”. Otóż u niektórych ludzi spotyka się grzech niewiary A więc, jeśli szatani mieli wiarę, grzech niektórych ludzi byłby cięższy od grzechu szatana, co zdaje się być bezsensowne; a więc szatani nie mają wiary.

Wbrew temu mówi Jakub⁸⁾: „Czarci wierzą i drżą”.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁹⁾, rozum wierzącego uznaje prawdę wiary nie dlatego, żeby ją widział samą w sobie, lub rozłożył ją aż do pierwszych zasad rozumianych samych przez się, lecz na rozkaz woli pobudzającej rozum.

Że zaś wola wpływa na przekonanie rozumu, może to pochodzić z dwóch źródeł: pierwsze, od woli skierowanej ku dobru; i taki przejaw wiary jest chwalebny; drugie, gdy rozum jest zmuszony do sądu, że należy uwierzyć w ton co jest głoszone, chociaż nie jest przekonany oczywistością rzeczy (75). Np. gdyby jakiś prorok, głosząc słowo Boże, zapowiedział coś z przyszłości i uwierzytelnił cudem wskrzeszając zmarłego, cud ten zmusiłby rozum patrzącego do przyznania, że to jawnie Bóg się odzywa, który nie kłamie, choć to coś zapowiedziane w przyszłości samo w sobie nie byłoby oczywiste. I tak ostałoby się pojęcie wiary.

Należy ostatecznie powiedzieć, że wierni Chrystusowi cieszą się posiadaniem wiary pierwszego sposobu, i ta wiara nie ma miejsca u szatanów; jest za to u nich wiara w drugim znaczeniu; patrzą przecież na liczne jawne wskaźniki i z nich wnioskują, że nauka Kościoła od Boga pochodzi, chociaż nie są im oczywiste te prawdy, których Kościół naucza, np. Bóg jest jeden i troisty, czy coś podobnego.

Ad 1. Wiara szatanów jest poniekąd wymuszona oczywistością cudów; dlatego też nie przynosi to chwały dla ich woli, że wierzą.

Ad 2. Wiara, która jest darem łaski, nawet nieożywiona, pobudza człowieka do uwierzenia poniekąd z upodobania w dobrem; a wiara, którą mają szatani, nie jest darem łaski; raczej zmusza ich do uwierzenia przyrodzona bystrość rozumu.

Ad 3. Samo nawet to nie podoba się szatanom, że znaki (cuda) potwierdzające wiarę są tak oczywiste, że zmuszają ich do uwierzenia; dlatego też przez to, że wierzą, wcale nie zmniejsza się ich złośliwość.

Artykuł 3

CZY MOŻE MIEĆ WIARĘ NIEOŻYWIONĄ W INNE ARTYKUŁY TEN, KTO ODRZUCIŁ (CHOĆBY) JEDEN ARTYKUŁ WIARY ?

Zdaje się, że heretyk, odrzuciwszy jeden artykuł wiary, może zachować wiarę nieożywioną w resztę artykułów.

1. Przecież przyrodzony rozum heretyka nie jest mocniejszy od rozumu katolika. Rozum zaś katolika potrzebuje pomocy daru wiary do uwierzenia w jakikolwiek artykuł wiary. Zdaje się, że również heretycy nie mogą uwierzyć w jakieś artykuły wiary bez daru wiary nieożywionej.

2. Jak wiara rozciąga się na wiele artykułów wiary, tak jedna nauka, np. geometria, rozciąga się na wiele wniosków. Otóż jakiś człowiek może mieć wiedzę geometrii o niektórych danych geometrycznych, a o innych nie; tym samym może jakiś człowiek uwierzyć w niektóre artykuły wiary, a w inne nie.

3. Jak człowiek z posłuszeństwa wobec Boga wierzy w artykuły wiary, tak samo zachowuje przykazania (z posłuszeństwa Bogu). Tymczasem człowiek może jednych nakazów posłuchać, a innych nie. A więc może uwierzyć w jedne artykuły wiary, a w inne nie.

Wbrew temu: Jak grzech ciężki sprzeciwia się miłości, tak odrzucenie jednego artykułu sprzeciwia się wierze. Tymczasem jeden grzech śmiertelny ruguje miłość z człowieka; tak samo odrzucenie jednego artykułu ruguje wiarę.

Odpowiedź: Heretyk odrzucający (choćby) jeden artykuł wiary, traci wszelką wiarę: ożywioną i nieożywioną. A oto dowód na to:

O gatunku każdej sprawności decyduje swoisty punkt wyjścia i ujmowania przedmiotu; bez niego sprawność traci swój gatunek. Otóż punktem wyjścia i ujmowania przedmiotu wiary jest prawda pierwsza, o ile ujawnia się w Piśmie św. i nauce Kościoła, która pochodzi od prawdy pierwszej. Ktokolwiek przeto nie uznaje nauki Kościoła za nieomyślne i Boskie prawidło nauki, która pochodzi od prawdy pierwszej i zawiera się w Piśmie św., ten nie ma sprawności wiary; przyjmuje zaś prawdy wiary nie wiarą ale czymś innym; tak np. może ktoś znać jakieś osiągnięcie wiedzy, ale nie znać jego przewodu dowodowego; jasne, że taki nie ma wiedzy o tym (osiągnięciu), tylko opinię.

Oczywistym jest, że kto uznaje naukę Kościoła za nieomyślne prawidło, ten jest przekonany do wszystkiego, co Kościół uczy; i na odwrót, jeśli kto z pomiędzy prawd głoszonych przez Kościół, przyjmuje co chce, a odrzuca co nie chce, ten wcale nie uznaje nauki Kościoła za nieomyślne prawidło. n uznaje tylko własną wolę.

Stąd jasny wniosek, że heretyk, uparcie odrzucający jeden artykuł wiary, nie jest gotów trzymać się zawsze nauki Kościoła; gdy zaś nie czyni tego uparcie, nie jest heretykiem, ale jest w błędzie. A więc oczywistym jest, że taki heretyk co do jednego artykułu, nie ma wiary również w resztę artykułów, lecz jakieś przypuszczenie (opinię) według swojego widzimisie.

Ad 1. Jeśli chodzi o te artykuły, które heretyk przyjmuje bez błędu, to nie przyjmuje ich w ten sam sposób, co wierzący, tj. uznając po prostu prawdę pierwszą, do czego potrzebuje człowieka pomocy sprawności wiary; ale przyjmuje te prawdy według własnej woli i sądu.

Ad 2. Odmienne wnioski tej samej nauki mają odmienne racje dowodowe tak, że można znać jeden bez (znajomości) drugiego. Stąd człowiek może znać niektóre wnioski danej nauki, a innych nie. Otóż wiara uznaje wszystkie artykuły dla jednej racji, mianowicie dla prawdy pierwszej, podanej nam w Piśmie św. według nauki trzeźwo myślącego Kościoła. Dlatego też, kto tę rację dowodową odrzucił, całkowicie stracił wiarę.

Ad 3. Różne przykazania prawa można spełnić albo dla różnych bezpośrednich pobudek; i tak można spełnić jeden, nie spełniając drugiego; albo dla jednej, naczelnej pobudki, a jest nią doskonałe posłuszeństwo Bogu, a tak, uchybia się, przekraczając choćby jedno przykazanie, zgodnie ze słowami Jakuba¹⁾: „Kto w jednym upada, stał się winnym wszystkiego”.

Artykuł 4

CZY JEDEN (CZŁOWIEK) MOŻE MIEĆ WIĘKSZĄ WIARĘ OD DRUGIEGO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Rozmiar (*quantitas*) sprawności bierzemy podług ich przedmiotów. Otóż każdy posiadacz wiary, obejmuje nią wszystko, co tyczy wiary, gdyż, jak to wyżej

powiedziano¹⁾, kto odrzuca choćby jedno, całkowicie traci wiarę. A więc zdaje się, że wiara nie może być większa u jednego, niż u drugiego.

2. Co jest u zenitu nie może przybierać ani więcej ani mniej. Otóż wiara w swej pobudce sięga zenitu; wiara przecież wymaga od człowieka, by ponad wszystko oparł się o prawdę pierwszą. Przeto wiara nie przyjmuje więcej i mniej.

3. Wiara zajmuje takie samo stanowisko w poznaniu darmowym (76), co intuicja pierwszych zasad w poznaniu naturalnym, a to dlatego, że artykuły wiary pełnią rolę pierwszych zasad poznania darmowego, co wynika z powyższych²⁾. Otóż intuicja pierwszych zasad równa jest u wszystkich ludzi. Przeto i wiara jest równa u wszystkich wierzących.

Wbrew temu: Gdziekolwiek spotyka się coś małego i wielkiego, tam też mówi się o czymś większym i mniejszym. Otóż o wierze mówi się, że jest mniejsza lub większa; odzywa się bowiem Pan do Piotra³⁾: „Małej wiary, czemu zwątpiłeś?” A do niewiasty⁴⁾: „Niewiasto, wielka jest wiara twoja”. A więc wiara może być większa u jednego, niż u drugiego.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁵⁾, rozmiar sprawności może zależeć od dwojga: Pierwsze, od przedmiotu; drugie, od udziału podmiotu.

Otóż przedmiot wiary można podwójnie ujmować: Pierwsze, ze strony swoistego punktu wyjścia; drugie, ze strony tego, co podaje się jako materię do wierzenia.

Jak już powiedziano⁶⁾, swoistym dla wiary punktem wyjścia jest coś jednego i niezłożonego, a mianowicie prawda pierwsza; i z tej strony wiara nie różnicuje się u wierzących, ale jest gatunkowo jedna u wszystkich, jak to wyżej powiedziano⁷⁾.

Jeśli zaś chodzi o materię podaną nam do wierzenia, to mamy wiele prawd; mogą też być więcej lub mniej określonej, i z tej strony może jeden człowiek wierzyć w większą a drugi w mniejszą liczbę (prawd) wyraźnie określonych; w ten sposób, jeśli chodzi o większe wyjaśnienie wiary, ktoś może mieć większą wiarę.

Jeśli zaś bierzemy pod uwagę udział podmiotu we wierze, to może on być dwojaki, gdyż, jak z powyższych wynika⁸⁾, akt wiary jest dziełem rozumu i woli. Może więc wiara być w kimś większa: pierwsze, ze strony rozumu, ze względu na większą pewność i trwałość; drugie, ze strony woli, ze względu na większą gotowość, czyli gorliwość, lub zaufanie (77) .

Ad 1. Kto uparcie odrzuca coś z tego, w co należy wierzyć, nie ma usprawienia wiary; posiada zaś go ten, kto wprawdzie nie wierzy we wszystko w sposób wyraźnie określony, ale gotów jest we wszystko uwierzyć; i w ten sposób, ze strony przedmiotu, jeden może mieć większą wiarę od drugiego, o ile wierzy w większą ilość (prawd) wyraźnie określonych; powiedziano to wyżej⁹⁾.

Ad 2. Do treści wiary należy, by stawiać prawdę pierwszą ponad wszystko; ale nawet między tymi, którzy ją ponad wszystko stawiają, niektórzy poddają się jej z usposobieniem większej pewności i gorliwości niż inni; i w tym sensie wiara jednego może być większa od wiary drugiego.

Ad 3. Intuicja pierwszych zasad wypływa z samej natury ludzkiej, tę zaś mają na równi wszyscy; wiara zaś wypływa z daru łaski, której nie mają wszyscy na równi, co

już wyżej powiedziano¹⁰⁾; a więc nie zachodzi ta sama racja. Jednak, zależnie od większej zdolności rozumu, jeden więcej lub mniej poznaje sens zasad pierwszych, niż inny.

ZAGADNIENIE 6

O SPRAWCZEJ PRZYCZYNIE WIARY

Z kolei zastanowimy się nad sprawczą przyczyną wiary; zachodzą tu dwa pytania: 1. Czy wiara jest człowiekowi wlana przez Boga? 2. Czy wiara nieożywiona jest darem Boga?

Artykuł 1

CZY WIARA JEST CZŁOWIEKOWI WLANA PRZEZ BOGA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Wyraża się Augustyn¹⁾: „Wiedza rodzi w nas wiarę, karmi ją, obrania i wzmacnia”. Otóż to, co w nas rodzi wiedza, zda się być nabyte raczej niż wlane. A więc zdaje się, że wiara nie jest nam wlana przez Boga.

2. Zdaje się, że nabyte przez człowieka jest to, do czego on sam dochodzi słuchem i wzrokiem. Lecz człowiek dochodzi do wiary patrząc na cuda i słysząc naukę wiary; mówi przecież Jan ²⁾: „Poznał ojciec, że to ta była godzina, w której rzekł mu Jezus: syn twój żyje; i uwierzył on sam, i cały dom jego”. A w liście do Rzymian czytamy ³⁾, że wiara jest „ze słuchania”. Wiarę przeto u człowieka należy uważać jakoby za nabytą.

3. Człowiek może nabyć to, co jest w mocy jego woli. Otóż, zdaniem Augustyna ⁴⁾: „Wiara zależy od woli wierzących”. Przeto człowiek może nabyć wiarę.

Wbrew temu czytamy w liście do Efezów ⁵⁾: „Łaską zbawieni jesteście przez wiarę i to nie z was, aby się kto nie chlubił ... darem Boga jest bowiem”.

Odpowiedź: Wiara domaga się dwojga: pierwsze, podania człowiekowi prawd wiary, by mógł wierzyć w coś wyraźnie określonego; drugie, uznania za prawdę przez wierzącego (człowieka) tego, co mu się (do wierzenia) podaje.

Jeśli chodzi o pierwsze z nich, musimy Przyjąć, że wiara pochodzi od Boga. Sfera bowiem wiary przekracza rozum ludzki, tym samym jest niedostępna dla poznania ludzkiego, chyba że Bóg ją objawi. Otóż niektórym Bóg objawił prawdy wiary bezpośrednio, np. apostołom i prorokom; innym zaś podaje je Bóg poprzez wysłanych głosicieli wiary n stosownie do listu do Rzymian ⁶⁾: „Jak będą głosić, jeśli wpierw nie będą posłani?”

Jeśli chodzi o drugie, tj. o uznanie przez człowieka za prawdę tego, co mu się podaje, to tu można dopatrzeć się podwójnej przyczyny: pierwsza z zewnątrz naprowadzająca, czyli dostrzeżony cud, względnie perswazja ludzka do wiary

nakłaniająca; ale ani jedno, ani drugie nie jest skuteczną przyczyną; przecież spośród patrzących na jeden i ten sam cud i przysłuchujących się temu samemu kazaniu, jedni wierzą, inni nie (38). Dlatego musimy przyjąć inną przyczynę, wewnętrzną, która od wewnątrz pobudza człowieka do uznania za prawdę tego, co do wiary należy.

Pelagianie za tę przyczynę i to jedyną uważali wolną wolę człowieka; dlatego też twierdzili, że sam początek wiary pochodzi od nas, że mianowicie w nas jest możliwość uznania za prawdę tego, co do wiary należy; ale dopełnienie wiary pochodzi od Boga, który podaje nam prawdy w które mamy wierzyć (78).

Lecz to jest błędem; ponieważ człowiek, uznając za prawdę to, co należy do zakresu wiary, wzbija się ponad swoją naturę, dlatego musi to w nas pochodzić od źródła nadprzyrodzonego, działającego wewnątrz, a tym jest Bóg. Dlatego w swym głównym akcie, jakim jest uznanie za prawdę (przekonanie) wiara pochodzi od Boga, pobudzającego łaskę od wewnątrz (79).

Ad 1. Wiedza rodzi i karmi wiarę na sposób zewnętrznego przekonywania, jakie daje któraś z nauk. Ale głównym i właściwym sprawcą wiary jest to, co do uznania za prawdę pobudza od wewnątrz.

Ad 2. Także i ta racja dotyczy przyczyny z zewnątrz podającej prawdy wiary, czy nakłaniającej do uwierzenia słowem lub czynem.

Ad 3. Owszem, wiara zależy od woli wierzących, ale ta wola człowieka musi być przez Boga uzbrojoną łaską po to by wzbija się do tego, co przewyższa naturę, jak to wyżej powiedziano ⁷⁾.

Artykuł 2

CZY WIARA NIEOŻYWIONA JEST DAREM BOGA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa ¹⁾: „Dzieła Boże są doskonałe”. Wiara zaś nieożywiona jest czymś niedoskonałym. A więc wiara nieożywiona nie jest dziełem Boga.

2. Jak postępek uznajemy za zniekształcony dlatego, że mu brak należytej wartości, tak samo wiarę uważamy za nieożywioną dlatego, że jej brak należytej wartości. Otóż zniekształcony postępek - grzech - nie pochodzi od Boga, co wyżej omówiono ²⁾. A więc również i wiara nieożywiona nie pochodzi od Boga.

3. Kogo Bóg uleczy, uleczy całkowicie; mówi bowiem Jan ³⁾: „Jeśli tedy człowiek przyjmuje obrzezanie w szabat, żeby nie naruszać mojżeszowego prawa, czemuż na mnie się oburzacie, że całego człowieka uzdrowiłem w szabat?”. Otóż wiara leczy człowieka z niewiary. Ktokolwiek przeto otrzymuje od Boga dar wiary, ten równocześnie jest uleczonej od wszystkich grzechów. To zaś nie dokonuje się inaczej, jak tylko przez wiarę ożywioną. A więc tylko wiara ożywiona jest darem Boga. Przeto wiara nieożywiona nie pochodzi od Boga.

Wbrew temu mówi pewna glossa ⁴⁾: „Wiara pozbawiona miłości jest darem Boga”; a chodzi tu właśnie o (wiarę) nieożywioną. A więc wiara nieożywiona jest darem Boga.

Odpowiedź: Niepełność (zniekształcenie) jest jakąś utratą (*privatio*); zauważyć trzeba, że utrata tkwi niekiedy w samej istocie gatunku, niekiedy zaś nie, ale dołącza się do rzeczy ukształtowanej już w swoim własnym gatunku; tak np. utrata należnej równowagi między cieciami tkwi w samym pojęciu (czyli gatunku) choroby; ciemność zaś nie tkwi w samej istocie ciała przezroczystego, ale dołącza się doń.

A więc, ponieważ w wyznaczeniu przyczyny sprawczej jakiejś rzeczy, chodzi o wyznaczenie przyczyny takiej rzeczy, która jest już ukształtowana w swoim własnym gatunku, dlatego co nie jest przyczyną sprawczą utraty, nie może być uznane za przyczynę sprawczą tej rzeczy, do której należy utrata, a chodzi o utratę tkwiącą w samej istocie jej gatunku; nie można uważać za sprawcę choroby tego, co nie jest sprawcą zakłócenia wśród cieczy (80); ale może być coś sprawcą ciała przezroczystego, choć nie jest sprawcą ciemności, która przecież nie należy do istoty gatunku ciała przezroczystego.

Otóż nieożywienie (zniekształcenie) wiary nie tkwi w samej istocie gatunkowej wiary, gdyż wiara jest nieożywioną na skutek braku jakiejś zewnętrznej wartości, jak to wyżej powiedziano ⁵⁾. Dlatego też ten jest sprawcą wiary nieożywionej, kto jest sprawcą wiary w jej istocie, a jak to wyżej powiedziano ⁶⁾, jest nim Bóg. A więc wychodzi na to, że wiara nieożywiona jest darem Boga.

Ad 1. Choć zasadniczo wiara nieożywiona nie jest wykończona - brak jej doskonałości cnoty - to jednak jest wykończona według jakiejś (swoistej) doskonałości, wystarczającej do zachowania pojęcia wiary.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano ⁷⁾, zniekształcenie postępu tkwi w samej istocie gatunkowej postępu, biorąc go z punktu moralnego; to zniekształcenie bowiem postępu jest spowodowane utratą wewnętrznej wartości; ta zaś polega na uwzględnieniu należnych okoliczności postępu; dlatego też nie można twierdzić, że Bóg jest sprawcą zniekształconego postępu; chociaż bowiem jest sprawcą postępu jako uczynku, nie jest jednak sprawcą jego zniekształcenia.

Można również odpowiedzieć, że zniekształcenie wyraża nie tylko utratę należnej wartości, lecz także stan przeciwny; tak przecież ma się zniekształcenie do postępu, jak fałsz do wiary; i dlatego: jak zniekształcony postęp nie pochodzi od Boga, tak samo i jakaś wiara fałszywa; i jak wiara nieożywiona pochodzi od Boga, tak samo i postępy przedmiotowo dobre, pochodzą od Boga, chociaż nie są ozdobione miłością, jak to ma często miejsce u grzeszników (81).

Ad 3. Ten, kto otrzymał od Boga wiarę bez miłości, zasadniczo nie jest uleczony od niewiary; nie została przecież zmaszana w nim wina uprzedniej niewiary; jest jednak uleczony pod pewnym względem w tym znaczeniu, że zaprzestaje tego grzechu. Często przecież zdarza się, że ktoś zaprzestaje popełniania jednego grzechu, a to za sprawą Boga, ale, ciężarem własnej nieprawości, popełnia inne grzechy. W podobny sposób Bóg daje niekiedy człowiekowi dar wiary, a nie daje daru miłości; tak np. niektórym, nie dając miłości, udziela daru proroctwa, lub czegoś podobnego.

ZAGADNIENIE 7

O SKUTKACH WIARY

Przystępujemy z kolei do omawiania skutków wiary; nasuwają się tu dwa pytania: 1. Czy bojaźń jest skutkiem wiary? 2. Czy oczyszczenie serca jest skutkiem wiary?

Artykuł 1

CZY BOJAŹŃ JEST SKUTKIEM WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Skutek przecież nie wyprzedza przyczyny; lecz bojaźń wyprzedza wiarę; mówi bowiem Eklezjastyk ¹⁾: „Którzy się Pana boicie, wiercie Mu”. A więc bojaźń nie jest skutkiem wiary.

2. Rzeczy przeciwne (*contraria*) nie mają tej samej przyczyny; tymczasem, jak to wyżej powiedziano ²⁾, bojaźń i nadzieja to rzeczy przeciwne; wiara zaś rodzi nadzieję, jak to mówi glossa ³⁾; a więc nie jest przyczyną bojaźni.

3. W wypadku zaistnienia dwóch rzeczy przeciwnych, jedna nie jest przyczyną drugiej. Otóż przedmiotem wiary jest jakieś dobro, prawda pierwsza; przedmiotem zaś bojaźni, jak to wyżej powiedziano ⁴⁾, jest zło. Powiedziano również wyżej ⁵⁾, że gatunek aktów pochodzi od przedmiotu. Przeto wiara nie jest przyczyną sprawczą bojaźni.

Wbrew temu są słowa Jakuba ⁶⁾: „Czarcie wierzą i drżą”.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano ⁷⁾, bojaźń jest ruchem władzy dążnościowej (13B). Źródłem zaś wszystkich ruchów dążnościowych jest dostrzeżone dobro lub zło. Przeto u źródła bojaźni i wszystkich przejawów dążnościowych musi być jakieś dostrzeżenie.

Otóż dzięki wierze mamy poniekąd dostrzeżenie (grożących nam) jakichś kar, sądem Bożym nakładanych, gdy ktoś lęka się być ukarany od Boga; i w ten to sposób wiara jest przyczyną bojaźni; ale jest to bojaźń niewolnicza.

(Wiara) jest również przyczyną bojaźni dziecięcej; zachodzi ona wtedy, gdy ktoś boi się rozłąki z Bogiem lub, z poszanowania dla Boga, lęka się nawet porównywać z Nim; od wiary przecież mamy ocenę Boga, jako niezmiernego i najwyższego Dobra, z którym rozłąka jest najgorszym nieszczęściem, a silić się z Nim zrównać, jest złem.

Otóż przyczyną pierwszej, niewolniczej bojaźni jest wiara nieożywiona; zaś przyczyną drugiej, dziecięcej bojaźni jest wiara ożywiona; ona to poprzez miłość daje możliwość człowiekowi przyłgnięcia do Boga i poddania się Jemu.

Ad 1. Bojaźń Boża w ogóle nie może wyprzedzać wiary; przecież gdybyśmy zupełnie nie wiedzieli o Bożych nagrodach i karach, a o tym właśnie poucza nas wiara, wcale byśmy się Go nie bali; założywszy jednak wiarę w niektóre artykuły wiary, np.

w wybitną dostojność Boga, rodzi się (zaraz) bojaźń z szacunkiem, z czego następnie wypływa, że człowiek uniża rozum swój przed Bogiem i wierzy we wszystkie Boże obietnice. Stąd też dalsze słowa cytatu: „A nie zginie zapłata wasza”.

Ad 2. Ta sama rzecz, dla przeciwnych (odmiennych) względów, może stać się przyczyną rzeczy przeciwnych; ale nie może nią być ta sama rzecz dla tych samych względów. Otóż wiara rodzi nadzieję przez to, że daje ocenę nagród, których Bóg udziela sprawiedliwym; jest też ona sprawcą bojaźni przez to, że wzbudza w nas ocenę kar, którymi (Bóg) chce chłostać grzeszników (57) .

Ad 3. Pierwszorzędnym i swoistym przedmiotem wiary jest dobro-prawda pierwsza; lecz do wierzenia podaje się także dalsze prawdy, a więc także to co złe, np. że nieszczęściem jest nie ulegać Bogu lub odeń się oddalić, że grzesznicy odbiorą od Boga ciężkie kary; w tym sensie wiara może być przyczyną bojaźni.

Artykuł 2

CZY OCZYSZCZENIE SERCA JEST SKUTKIEM WIARY?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Czystość serca dotyczy zwłaszcza afektu. Tymczasem wiara mieści się w rozumie. Wiara przeto nie sprawia oczyszczenia serca.

2. Nie może współistnieć z nieczystością to, co sprawia oczyszczenie serca. Lecz wiara może współistnieć z brzydotą grzechu, jak to widać u tych, co mają wiarę nieożywioną. Wiara przeto nie oczyszcza serca.

3. Gdyby wiara w jakiś sposób oczyszczała serce ludzkie, przede wszystkim oczyszczałaby rozum człowieka. Lecz nie oczyszcza rozumu z mroków, skoro (sama) daje poznanie zamglone. A więc w żaden sposób wiara nie oczyszcza serca.

Wbrew temu mówi Piotr¹⁾: „Wiarą oczyszczając serca ich”.

Odpowiedź: Zanieczyszczenie każdej rzeczy pochodzi ze zmieszania jej z rzeczami podlejszymi; np. nie zanieczyści srebra domieszka złota, owszem uszlachetni go; uczyni to zmieszanie go z ołowiem czy cyną. Jasne, że stworzenie rozumne jest pocześniejsze od wszystkich stworzeń doczesnych i cielesnych, stąd też doznaje zanieczyszczenia ulegając rzeczom doczesnym przez miłość do nich. Od tego też zabrudzenia oczyszcza się ruchem odwrotnym, a mianowicie zwracając się ku temu, którego ma nad sobą, ku Bogu; otóż samym owym pierwszym zaczątkiem tego ruchu jest wiara. Jak mówi list do żydów²⁾: „Zwracający się ku Bogu musi wierzyć”. Stąd to wiara jest pierwszym zaczątkiem oczyszczania serca; ona usuwa mroki błędu; uzbrojona zaś w miłość, dokonuje pełnego oczyszczenia.

Ad 1. To, co poczyna się w myśli, jest zaczątkiem tego, co rodzi się w afekcie (sercu); przecież dostrzeżone dobro obudza afekt(82).

Ad 2. Nawet wiara nieożywiona usuwa sobie przeciwne zanieczyszczenie, a mianowicie mroki błędu; zachodzą one wtedy n gdy rozum ludzki chaotycznie lgnie do rzeczy od siebie niższych i sili się mierzyć Boga miernikiem stosowanym do rzeczy zmysłowych. Skoro tylko wiarę uwieńczy miłość, wówczas nie ścierpi w sobie

żadnego zanieczyszczenia, gdyż, jak mówi Księga Przypowieści ³⁾: „Wszystkie występki zakrywa miłość”.

Ad 3. Mroki wiary - owo zanieczyszczenie - nie stanowią winy; są raczej naturalnym brakiem rozumu ludzkiego - w obecnym stanie naszego życia (83) .

ZAGADNIENIE 8

O DARZE POJĘTNOŚCI

Omówimy teraz odpowiadające cnocie wiary dary pojętności i wiedzy. Zagadnienie daru pojętności ujmiemy w osiem pytań: 1. Czy pojętność jest darem Ducha Świętego? 2. Czy może współistnieć z wiarą w tym samym (podmiocie)? 3. Czy pojętność-dar Ducha świętego jest sfery spekulatywnej tylko, czy też i praktycznej? 4. Czy wszyscy, co są w stanie łaski, mają dar pojętności? 5. Czy ten dar może być u niektórych pozbawionych łaski? 6. Jaki jest stosunek daru pojętności do innych darów? 7. O tym, co spośród błogosławieństw odpowiada temu darowi? 8. O tym, co spośród owoców jemu odpowiada (84)?

Artykuł 1

CZY POJĘTNOŚĆ JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Dary z łaski udzielone są czymś innym niż dary naturalne; są im naddane. Otóż intuicja jest wrodzonym usprawnieniem duszy do poznania zasad samorzutnie pojmowanych. A więc nie można jej uważać za dar Ducha świętego (85) .

2. Według Dionizego¹⁾, stworzenia czerpią z darów Bożych zależnie od każdego proporcji i sposobu (bytowania i działania). Tenże Dionizy uczy²⁾, że sposób działania ludzkiej natury jest taki, iż nie poznaje prawdy niezależnie od czegokolwiek, (co stanowi istotę umysłu), ale za pomocą rozumowania, (co jest istotną właściwością rozumu) (86). A więc to poznanie Bożeń udzielone ludziom winno się raczej zwać darem rozumu, a nie pojętności.

3. Wyodrębniając władze duszy, przeciwstawiamy woli umysł. Ale żaden dar Ducha Świętego nie nosi nazwy: „dar woli”. Żaden przeto dar Ducha Świętego nie powinien zwać się pojętnością.

Wbrew temu mówi Izajasz³⁾: „Spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i pojętności”.

Odpowiedź: Nazwa umysł - intelekt oznacza jakieś dogłębne (*intimus*) poznanie; łacińskie *intelligere*, a polskie pojmować, wyraża jakby: *intus legere*, czyli czytać, jać co jest w głębi. Jasno to widać na różnicy między intelektem a zmysłami; poznanie bowiem zmysłowe obraca się koło zewnętrznych, odczuwalnych (*sensibilis*) własności; poznanie zaś intelektualne wnika aż do istoty rzeczy. Jak to się bowiem (potocznie) mówi⁴⁾, przedmiotem intelektu jest to, czym coś jest.

Otóż wiele jest rodzajów rzeczy, co kryją się wewnątrz rzeczy a poznanie ludzkie musi jakby wnikać w ich głębię. I tak: pod (zasłaną) przypadłości kryje się natura jestestwa (60), pod dźwiękiem słów kryje się ich znaczenie, w podobieństwach i wyobrażeniach kryje się prawda wyobrażona (87); (w porównaniu z rzeczami odczuwalnymi, które chwytają zmysły, jako coś zewnętrznego, ton co jest intelektualnie poznawane w rzeczy, jest poniekąd w jej wnętrzu), w przyczynach kryją się skutki i na odwrót; tym też wszystkim może zająć się intelekt. Ponieważ wszakże poznanie ludzkie zaczyna się od zmysłu, jakby od zewnątrz, jasne jest, że im światło intelektu jest silniejsze, tym bardziej może wnikać do głębi.

Otóż światło przyrodzone naszego intelektu ma moc ograniczoną, dlatego też może dojść tylko do czegoś ograniczonego. Człowiek przeto potrzebuje nadprzyrodzonego światła do dalszego wnikania i poznawania tego, czego nie zdoła poznać siłą światła przyrodzonego; właśnie owo nadprzyrodzone światło dodane człowiekowi zwie się darem pojętności (pojmowania).

Ad 1. Dzięki przyrodzonemu i wrodzonemu nam światłu poznajemy jedynie jakieś ogólne zasady i to w sposób samorzutny. Człowiek jednakże skierowany jest ku szczęściu nadprzyrodzonemu, jak to wyżej powiedziano⁵⁾ i dlatego musi sięgać dalej i wyżej, a do tego potrzebny mu jest dar pojmowania.

Ad 2. Rozumowanie (*discursus*) rozumu zawsze zaczyna się od tego, co się już pojęło i kończy się na pojmowaniu; w rozumowaniu przecież wychodzimy od tego, co już pojmujemy; i wtedy dopiero rozumowanie osiąga swój rezultat, gdy dochodzimy do pojmowania tego, co wprawdzie było nam nieznanne. Rozumowanie więc nasze wychodzi z tego, co się już przedtem pojęło.

Otóż dar łaski nie wyrasta z światła natury, ale jest mu naddany i poniekąd go udoskonala i dlatego też ten naddatek nie nazywamy „rozumem” ale raczej „Pojmowaniem” - intelektem; to bowiem naddane światło tak się ma do tego, co znamy w sposób nadprzyrodzony, jak się ma światło natury do tego, co poznajemy jako pierwsze (88).

Ad 3. Wola oznacza po prostu działanie dążnościowe, a nie wyraża jakiegoś wyróżnienia; intelekt zaś oznacza jakieś wyróżnienie poznania wnikającego do głębi; stąd też ów dar nadprzyrodzony raczej oznaczamy nazwą pojętności niż nazwą woli.

Artykuł 2

CZY DAR POJMOWANIA MOŻE WSPÓLISTNIEĆ Z WIARĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Mówi Augustyn¹⁾: „To, nad czym się myśli, kończy się u pojmującego zrozumieniem”. Ale ton w co się wierzy nie kończy się zrozumieniem, stosownie do Apostoła²⁾: „Nie jakbym już dostąpił (zrozumiał), albo już był doskonałym”. A więc, zdaje się, wiara i pojmowanie nie mogą razem współlistnieć.

2. Wszystko, co się pojmuje, widzi się intuicyjnie. Lecz wiara dotyczy rzeczy niewidzialnych, jak to wyżej omówiono³⁾. A więc wiara i pojmowanie nie mogą razem współlistnieć.

3. Pojmowanie jest pewniejsze niż wiedza. Lecz wiedza i wiara nie mogą dotyczyć tego samego, jak to wyżej powiedziano⁴). Tym mniej chyba pojmowanie i wiara.

Wbrew temu mówi Grzegorz⁵): „Pojmowanie oświeca umysł o słuchanych (prawdach) „Otóż umysł kogoś wierzącego może być oświecony (do pojmowania prawd) usłyszanych; mówi przecież Łukasz⁶), że Pan „Otworzył uczniom umysł, żeby rozumieli pisma”. A więc (dar) pojmowania może współistnieć z wiara.

Odpowiedź: Tu potrzebne jest podwójne rozróżnienie: Jedno od strony wiary, drugie od strony (daru) pojmowania.

Patrzac od strony wiary, trzeba wyodrębnić: 1) te prawdy przewyższające przyrodzony rozum, których wiara dotyczy przede wszystkim i wprost, jak że Bóg jest troisty i jeden, że Syn Boży jest wcielony itp.; 2) inne prawdy wiary tyczące, które w jakiś sposób są z tamtymi związane, i tu należy wszystko, co zawiera się w Piśmie św.

Patrzac zaś ze strony daru pojętności, pojmowanie czegoś może być dwojakie: *pełne*, gdy mianowicie dochodzimy do przeniknięcia istoty rzeczy pojmowanej, do sedna prawdy wypowiedzi pojmowanej, według tego, jak się ma sama w sobie. I jeśli chodzi o ten sposób, nie potrafimy, póki trwa czas wiary, pojąć tych (tajemnic), których wiara dotyczy wprost. Potrafimy jednak, nawet w ten sposób, pojąć te inne (prawdy), które łączą się z wiara.

Drugi sposób to pojmowanie czegoś *niepełne*, gdy mianowicie wprowadzicie nie pojmujemy czym jest, lub jaka jest sama istota rzeczy, lub prawda wypowiedzi; pojmujemy jednak, że to, co na zewnątrz daje się widzieć, nie sprzeciwia się prawdzie, w tym sensie, że człowiek pojmuje, iż dla tego, co na zewnątrz się widzi, nie wolno odstępować od tego, co do zakresu wiary należy; i w tym znaczeniu nic nie zawadza, póki trwa czas wiary, pojmować również te prawdy które przede wszystkim stanowią przedmiot wiary (89).

Zarazem jest to odpowiedzią na zarzuty; pierwsze bowiem trzy dotyczą sposobu pełnego pojmowania; ostatni zaś („wbrew”) dotyczy pojmowanie tego, co łączy się z wiara.

Artykuł 3

CZY DAR POJMOWANIA JEST SPEKULATYWNY, CZY RÓWNIEŻ I PRAKTYCZNY (63) ?

Zdaje się, że pojmowanie, jako dar Ducha Świętego, nie jest praktyczne, a tylko spekulatywne.

1. Jak to mówi Grzegorz¹): „Intelekt (umysł) dosięga spraw wyższych”. Lecz to, czym zajmuje się intelekt praktyczny, to nie są sprawy górne, lecz niziny, mianowicie szczegóły (życia), około których obraca się działalność. Przeto dar pojmowania nie należy do intelektu praktycznego.

2. Dar pojmowania jest czymś godniejszym niż intuicja, będąca cnotą poznawczą. Lecz, jak to widać u Filozofa²), intuicja, jako cnota poznawcza, dotyczy jedynie tego, co konieczne; tym bardziej zatem pojmowanie jako dar dotyczy jedynie

tęgo co konieczne. Lecz intelekt praktyczny nie zajmuje się tym co konieczne, ale tym co przygodne, z czym może być rozmaicie, co właśnie należy do zakresu ludzkiej działalności. A więc dar pojmowania nie ma charakteru praktycznego.

3. Dar pojętności oświeca umysł do poznawania tego, co przekracza rozum ludzki. Z tego jednak, co się wyżej powiedziało³⁾ widać, że pole działalności ludzkiej, której dotyczy intelekt praktyczny, nie przekracza rozumu naturalnego, który kieruje całą działalnością. A więc dar pojmowania nie należy do intelektu praktycznego.

Wbrew temu mówi Psalmista⁴⁾: „Dobre pojmowania mają wszyscy, którzy go spełniają”.

Odpowiedź: Jak to powiedziano⁵⁾, dar pojmowania odnosi się nie tylko do tego, co należy do wiary, przede wszystkim i głównie, lecz także do tego wszystkiego, co z wiarą się łączy. Postępowanie zaś dobre ma jakąś łączność z wiarą; jak powiada Apostoł⁶⁾: „Wiara działa przez miłość”; dlatego też dar pojmowania rozciąga się również i na jakieś pole działania; wszakże nie aż tak, by się tym głównie zajmował, lecz o ile w działalności kierujemy się zasadami wiecznymi; dostrzegać je i radzić się ich, według Augustyna⁷⁾, jest zadaniem rozumu wyższego, w czym właśnie zasila rozum dar pojętności (90).

Ad 1. Pole działania ludzkiego (*operabilia*) rozważane w samym sobie nie cieszy się jakąś zaszczytną górnnością; o ile jednak odnosi się do normy prawa wiecznego i do celu, jakim jest szczęście w Bogu, cieszy się ową górnnością i tak dar pojmowania ma w nim swoje zastosowanie.

Ad 2. Do godności daru pojmowania należy to, że nie rozważa prawd wiecznych, czyli koniecznych, samych w sobie i dla siebie, lecz także o ile one są jakąś normą ludzkiego postępowania; tym bowiem szlachetniejszą staje się cnota poznawcza, im szersze kręgi obejmuje.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano⁸⁾, rozum ludzki i prawo wieczne są normą ludzkiego postępowania. Prawo zaś wieczne przekracza przyrodzone siły rozumu; dlatego też poznanie ludzkiego postępowania, o ile jest regulowane prawem wiecznym, przekracza przyrodzone siły rozumu i domaga się nadprzyrodzonego światła daru Ducha Świętego (91).

Artykuł 4

CZY DAR POJMOWANIA MAJĄ WSZYSCY POSIADAJĄCY ŁASKĘ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiada Grzegorz¹⁾: „Dar pojmowania jest udzielany przeciw tępotcie umysłu”. Lecz wielu ma umysł tępy, choć posiada łaskę. A więc nie mają daru pojmowania wszyscy posiadacze łaski.

2. Spośród tego, co dotyczy poznania, tylko jedna wiara, zdaje się, jest konieczną do zbawienia, gdyż jak mówi list do Efezów²⁾, przez wiarę Chrystus gości w naszych sercach. Otóż spośród posiadaczy wiary nie wszyscy mają dar pojmowania; owszem, jak mówi Augustyn³⁾, wierzący powinni modlić się, aby pojmowali. A więc

dar pojmowania nie jest konieczny do zbawienia i nie jest u wszystkich łaską obdarzonych.

3. Nigdy nie wolno zabierać posiadaczom łaski tego, co jest wspólne dla wszystkich posiadaczy łaski. Lecz niekiedy łaska pojmowania i (łaska) innych darów z pożytkiem zanika; niekiedy bowiem, jak mówi Grzegorz⁴⁾: „Gdy duch wzbija się w górę, zgłębiając co wzniosłe, kiśnieje w twardej tępocie odnośnie rzeczy przyziemnych i znikomych”. A więc nie wszyscy posiadacze łaski mają dar pojmowania.

Wbrew temu są słowa Psalmu⁵⁾: „Nie pojmują, ani nie rozumieją n chodzą w ciemnościach”. Żaden jednak posiadacz łaski nie chodzi w ciemności, stosownie do słów Jana⁶⁾: „Kto idzie za mną nie chodzi w ciemności”. A więc każdy posiadacz łaski cieszy się darem pojmowania.

Odpowiedź: Każdy posiadacz łaski musi mieć prawość woli; jak bowiem mówi Augustyn⁷⁾, dzięki łasce dokonuje się prawidłowe nastawienie woli ku dobremu. Otóż nie może być mowy o prawidłowym skierowaniu woli ku dobremu, o ile nie zaistnieje wpierw poznanie prawdy; tak przecież mówi Filozof⁸⁾, że przedmiotem woli jest dobro poznane.

Otóż jak dar miłości Ducha Świętego układa wolę człowieka poprawnie, by szła prosto w kierunku jakiegoś dobra nadprzyrodzonego, tak samo dar pojmowania oświeca umysł człowieka, by poznał tę prawdę nadprzyrodzoną, ku której winna zmierzać wola poprawnie nastawiona. Dlatego też, jak wszyscy posiadacze łaski uświęcającej mają dar miłości, tak samo mają również i dar pojmowania (92).

Ad 1. Niektórzy posiadacze łaski uświęcającej mogą cierpieć na tępotę odnośnie tego, co jest konieczne do zbawienia; jednak Duch święty poucza ich wystarczająco odnośnie tego, co do zbawienia konieczne, stosownie do słów Jana⁹⁾: „Namaszczenie jego poucza nas o wszystkim.”

Ad 2. Chociaż nie wszyscy posiadacze wiary pojmują w pełni to, co im się podaje do wierzenia, pojmują wszakże, że należy w to wierzyć i że nigdy przenigdy nie wolno od tego odstąpić.

Ad 3. Dar pojmowania nigdy nie zanika u świętych, jeśli chodzi o to, co do zbawienia konieczne; niekiedy wszakże zanika, jeśli chodzi o inne (dalsze rzeczy); a to dlatego, by nie mogli wszystkiego jasno rozumem zgłębić, by więc usunąć okazję do pychy.

Artykuł 5

CZY DAR POJĘTNOŚCI ZNAJDUJE SIĘ RÓWNIEŻ U TYCH, CO NIE MAJĄ ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wykładając słowa psalmu¹⁾: „Pragnęła dusza moja pożądać sprawiedliwości twoich”, Augustyn mówi²⁾: „Mknie naprzód myśl, a za nią postępuje ociężała słaba

chęć ludzka”. Lecz u wszystkich posiadaczy łaski uświęcającej miłość wznieca chęć skorą. A więc mogą mieć dar pojmowania ci, co nie mają łaski uświęcającej.

2. Czytamy u Daniela³⁾, że do wizji prorockiej potrzebne jest pojmowanie; zdaje się więc, że proroctwo nie może się obejść bez daru pojmowania. Tymczasem można spotkać proroctwo bez łaski uświęcającej; tak np. u Mateusza⁴⁾, na słowa. W imię twoje prorokowaliśmy”, pada odpowiedź: „Nigdy was nie znałem”. A więc dar pojętności może być bez łaski uświęcającej.

3. Dar pojętności odpowiada cnotcie wiary, stosownie do Izajasza, według innej wersji⁵⁾: „Jeśli nie uwierzycie, nie pojmiecie”; tymczasem wiara może istnieć bez łaski uświęcającej. A więc także i dar pojętności.

Wbrew temu mówi Pan⁶⁾: „Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do mnie”. Według zaś Grzegorza⁷⁾, uczymy się, lub zgłębiamy usłyszaną naukę za pomocą (daru) pojmowania. Ktokolwiek przeto ma dar pojętności, przychodzi do Chrystusa, co się nie stanie bez łaski uświęcającej. A więc dar pojmowania nie istnieje bez łaski uświęcającej.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁸⁾, dary Ducha Świętego uzdalniają duszę, by była podatna na natchnienia Ducha świętego (93). Tak więc, o tyle owo intelektualne (poznawcze) światło łaski uchodzi za dar pojętności, o ile przezeń umysł człowieka jest podatny na działanie Ducha świętego. Sens zaś właściwy tej podatności polega na tym, że człowiek pojmuje prawdę o celu. Stąd, póki w tej powolności na działanie Ducha Świętego intelekt ludzki nie dojdzie do tego, by miał prawidłowy pogląd na cel, póty nie osiągnie daru pojętności, nawet gdyby oświecony Duchem Świętym poznał jakieś inne prawdy.

A prawidłowy pogląd na ostateczny cel, ma ten, kto sądzi o nim bezbłędnie i łączy do niego, jako najlepszego; co zachodzi jedynie u człowieka łaską uświęcającą obdarzonego. Podobnie w dziedzinie moralnej, sprawność cnoty daje człowiekowi prawidłowy pogląd na cel. Stąd, kto nie ma łaski uświęcającej, nie ma też i daru pojętności.

Ad 1. Myślą zwie Augustyn wszelkie oświecenie poznawcze; nie ma ono wszakże cech doskonałego daru, chyba że umysł ludzki wyrobi się na tyle, że będzie miał prawowity pogląd na cel.

Ad 2. Pojmowanie, wymagane do proroctwa, jest jakimś oświeceniem umysłu odnośnie tego, co jest objawione prorokom; nie daje zaś oświecenia umysłu odnośnie prawowitego poglądu na cel ostateczny, co stanowi sedno daru pojętności.

Ad 3. Wiara oznacza li tylko uznanie za prawdę tego, co się podaje do wierzenia; tymczasem dar pojętności oznacza jakieś pojmowanie prawdy; jak to zaś wyżej powiedziano⁹⁾, to pojmowanie prawdy, zwłaszcza gdy chodzi o cel, może mieć miejsce jedynie u tego, kto jest obdarzony łaską uświęcającą. A więc dar pojmowania i wiara nie mają tego samego przeznaczenia.

Artykuł 6

CZY DAR POJĘTNOŚCI RÓŻNI SIĘ OD RESZTY DARÓW ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Rzeczy, mające te same przeciwstawniki, są również też same. Czytamy zaś u Grzegorza¹⁾: „Głupota przeciwstawia się mądrości; pojętność tępotcie; namysł (rozważa) lekkomyślności; wiedza nieznamomości”. Otóż nie widać różnicy między głupotą, tępotą, nieznamomością i lekkomyślnością. Przeto i dar pojętności nie różni się od innych darów.

2. Pojętność-intuicja, jako cnota poznawcza różni się od innych cnót poznawczych tą sobie tylko właściwą cechą, że dotyczy zasad znanych same przez się. Lecz dar pojętności nie dotyczy jakichś zasad znanych same przez się, albowiem do tego, co samorzutnie samo przez się poznajemy, wystarczy przyrodzone usprawienie intuicyjne do poznawania zasad pierwszych; do tego zaś, co poznajemy w sposób nadprzyrodzony, wystarczy wiara; gdyż, jak już powiedziano²⁾, w poznaniu nadprzyrodzonym, artykuły wiary pełnią poniekąd rolę pierwszych zasad. Przeto dar pojętności nie różni się od reszty darów poznawczych.

3. Każde poznanie umysłowe albo jest spekulatywne, albo praktyczne. Powiedziano zaś³⁾, że dar pojmowania ma charakter jednego i drugiego. A więc nie różni się od innych darów poznawczych, ale wszystkie w sobie zawiera.

Wbrew temu: Wszystko, co się społem da wyliczyć, musi być w jakiś sposób od siebie wyodrębnione; przecież odrębność leży u podłoża liczby. Lecz dar pojętności wyliczamy społem z innymi darami; tak czyni Izajasz⁴⁾. A więc dar pojętności jest odrębny od innych darów.

Odpowiedź: Jasna jest różnica między darem pojętności, a trzema innymi darami, tj. darem pobożności (dzieciństwa) męstwa i bojaźni; przecież dar pojętności należy do władzy poznawczej, a owe zaś trzy do władzy dążnościowej.

Nie jest zaś tak jasna różnica między darem pojętności, a tymi trzema: mądrości, wiedzy i rady, które przecież razem z nim należą do władzy poznawczej.

Niektórym wydaje się, że różnica między darem pojętności a darem wiedzy i rady polega na tym, że te dwie dotyczą poznania praktycznego, dar zaś pojętności dotyczy spekulatywnego; od daru zaś mądrości, który także należy do poznania spekulatywnego, tym się różni, że do daru mądrości należy osąd, do daru zaś pojętności należy zdolność umysłu do pojmowania prawd podanych do wierzenia, czyli wnikanie w ich głębię. To też mieliśmy na uwadze, podając wyżej liczbę darów⁵⁾.

Zastanawiając się jednak głębiej nad darem pojętności, widać, że dotyczy on nie tylko tego, co spekulatywne, lecz także sfery działania, jak to wyżej powiedziano⁶⁾. Podobnie i dar wiedzy dotyczy obu, o czym niżej⁷⁾.

Dlatego też sprawę ich odróżniania musimy ująć inaczej. Wszystkie przecież te cztery dary odnoszą się do poznania nadprzyrodzonego, które w nas opiera się na wierze, jak mówi list do Rzymian: „Wiara tedy ze słyszenia”⁸⁾. Stąd to trzeba podać człowiekowi jakieś (prawdy) do wierzenia, nie widziane, tylko słyszane, i te wiarą

przyjmuje. Wiara zaś przede wszystkim i głównie dotyczy prawdy pierwszej, drugorzędnie dopiero niektórych spraw związanych ze stworzeniami; i wreszcie obejmuje także kierownictwo nad ludzką działalnością, gdyż, zapłodniona miłością, rozwija działalność; jasne to z powyższych⁹⁾.

Tak więc odnośnie tego, co wierze (naszej) podaje się do wierzenia, dwoje jest wymagane z naszej strony: pierwsze, byśmy to intelektem przeniknęli, czy pojęli - i to jest rola daru pojętności; drugie zaś, trzeba, by człowiek miał o tym poprawny sąd, by sądził że trzeba do tego Ignąć i stronić od przeciwnych temu (twierdzeń). Ten to więc sąd, gdy chodzi o sprawy Bożeń należy do daru mądrości; gdy zaś o sprawy stworzone, należy do daru wiedzy, gdy wreszcie chodzi o zastosowanie do poszczególnych zajęć życia, należy do daru rady (94).

Ad 1. Powyższe wyodrębnienie czterech darów wyraźnie odpowiada wyodrębnieniu ich przeciwstawników, podanych przez Grzegorza. Tępota bowiem przeciwstawia się bystrości; wyrażamy się bowiem obrazowo: bystry umysł, gdy może wnikać do głębi tego, co podaje się (do wierzenia). Stąd tępota umysłu zachodzi wtedy, gdy umysł nie jest w stanie wnikać do głębi.

Głupim jest ten, kto wydaje przewrotny sąd o wspólnym celu życia; dlatego też przeciwstawia się mądrości, która o powszechnej przyczynie wydaje sąd poprawny.

Nieznajomość zaś wyraża ubóstwo umysłu również i wszystkich szczegółów, i dlatego przeciwstawia się wiedzy, która ułatwia człowiekowi wydawanie sądu o poszczególnych przyczynach, tj. o stworzeniach.

Lekkomyślność zaś wyraźnie przeciwstawia się namysłowi (rozwadze) n. dzięki któremu człowiek nie podejmuje działania, nim się nie zastanowi (95).

Ad 2. Dar pojętności dotyczy pierwszych zasad poznania darmowego. Inaczej wszakże niż wiara; do wiary bowiem należy uznać prawdę, do daru zaś pojętności należy wnikać umysłem w uznane prawdy.

Ad 3. Dar pojętności obejmuje oba poznania: spekulatywne i praktyczne; nie chodzi o wydawanie osądu, ale o pojmowanie tego, co jest głoszone.

Artykuł 7

CZY DAROWI POJĘTNOŚCI ODPOWIADA SZÓSTE BŁOGOSŁAWIENSTWO, MIANOWICIE: BŁOGOSŁAWIENI CZYSTEGO SERCA itd. ?

Zdaje się, że darowi pojętności nie odpowiada szóste błogosławieństwo, mianowicie: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”¹⁾.

1. Czystość bowiem serca, zdaje się, najbardziej dotyczy afektu (82). Tymczasem dar pojmowania nie dotyczy afektu, a raczej władzy poznawczej. Przeto wspomniane błogosławieństwo nie odpowiada darowi pojętności.

2. W *Dziejach Apostolskich*²⁾ czytamy: „Wiarą oczyszczając ich serca”. Otóż owocem oczyszczania serca jest czystość serca. A więc to błogosławieństwo raczej należy do cnoty wiary, niż do daru pojmowania.

3. Dary Ducha świętego bogacą człowieka na życie doczesne. Otóż oglądanie Boga, które nas czyni szczęśliwymi, nie należy do życia doczesnego; omówiono to już

wyżej³⁾. A więc szóste błogosławieństwo, mówiące o oglądaniu Boga, nie należy do daru pojętności.

Wbrew temu Augustyn wyraża się⁴⁾: „Szóste działanie Ducha Świętego, a jest nim pojmowanie, przystoi czystym serca; oni to czystym okiem mogą oglądać to czego oko nie widziało”.

Odpowiedź: W szóstym błogosławieństwie, jak zresztą i w pozostałych, zawiera się dwoje: Pierwsze, sprawa zasługi, to czystość serca; drugie, sprawa nagrody, to oglądanie Boga, co już wyżej omówiono⁵⁾. Oboje też w jakiś sposób należą do daru pojętności.

Mamy bowiem dwojaką czystość: Pierwsza, poprzedzająca i przysposabiająca do oglądania Boga, to oczyszczenie serca od nieuporządkowanych uczuć; tego właśnie oczyszczenia serca dokonują cnoty i dary przynależne władzy dążnościowej. Druga zaś czystość serca ma charakter uzupełnienia (pierwszej) do oglądania Boga; ta czystość serca polega na oczyszczeniu umysłu od złudzeń wyobraźni i od błędów; chodzi o to, by nauki o Bogu nie przyjmować jakby jakichś cielesnych wyobrażeń, czy też sposobem przewrotnych heretyków; i tę czystość sprawia dar pojętności.

Również i ogląd Boga jest podwójny: Pierwszy, doskonały, to oglądanie istoty Bożej. Drugi, niedoskonały, gdyż, wprawdzie nie wiemy o Bogu czym jest, wiemy jednakże czym nie jest; tym doskonalszą bowiem w tym życiu jest znajomość Boga, im jaśniej pojmujemy, że On stoi ponad wszystkim, do czego umysłem dochodzimy. Otóż oba sposoby oglądu Boga należą do daru pojmowania: Pierwszy do daru pojętności uwieńczonego, jak to będzie w niebie; drugi zaś do daru pojętności zaczątkowego, jak to jest na ziemi.

Zarazem jest to odpowiedź na zarzuty; dwa bowiem pierwsze potracają o czystość w pierwszym znaczeniu; trzeci zaś potracą o doskonały ogląd Boga. Dary bowiem bogacą nas teraz w sposób zaczątkowy, ale pełnego uwieńczenia doczekają się w przyszłości, jak to wyżej powiedziano⁶⁾.

Artykuł 8

CZY SPOŚRÓD OWOCÓW WIARA ODPOWIADA DAROWI POJĘTNOŚCI (96) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Pojętność jest owocem wiary, stosownie do Izajasza¹⁾: „Jeśli nie uwierzycie, nie pojmiecie”; tak, według innej wersji; bo my w miejscu tego mamy: „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się”. Wiara przeto nie może być owocem pojętności.

2. To co wcześniejsze, nie jest owocem tego co późniejsze. Otóż wiara, zdaje się, jest wcześniejszą od pojętności; wiara przecież jest fundamentem całej budowy duchowej, jak to wyżej powiedziano²⁾. A więc wiara nie jest owocem daru pojętności.

3. Liczniejsze są dary dotyczące intelektu, niż władzy dążnościowej. Otóż spośród owoców tylko jeden, tj. wiarę, przypisujemy intelektowi; reszta zaś należy do

władzy dążnościowej. A więc wiarę można przypisać zarówno darowi pojętności, jak i mądrości, wiedzy i rady.

Wbrew temu: Celem każdej rzeczy jest jej owoc. Otóż dar pojmowania, zdaje się, ma głównie na uwadze pewność wiary w znaczeniu owocu; mówi nawet glossa³⁾: „Wiara, jako owoc, jest pewnością o rzeczach niewidzialnych”. A więc spośród owoców, wiara odpowiada darowi pojmowania.

Odpowiedź: Wykładając o owocach, powiedzieliśmy⁴⁾, że przez owoce ducha rozumiemy te stany końcowe i rozkoszne, które rodzą się w nas pod wpływem działania Ducha Świętego. Stan ten końcowy i rozkoszny ma charakter celu i jest właściwym przedmiotem woli. Dlatego też należy przyjąć, że ów stan końcowy i rozkoszny woli jest poniekąd także owocem tego wszystkiego, co tyczy innych władz. Otóż biorąc ten rodzaj udoskonalenia jakiejś władzy przez dar lub cnotę, możemy doszukać się podwójnego owocu: Pierwszy, dotyczący swojej władzy; drugi, jakby końcowy, dalszy, dotyczący woli. Stosownie do tego, darowi pojętności odpowiada, jako swój owoc, wiara, tj. pewność wiary. jako zaś końcowy, dalszy owoc, odpowiada mu radość, która dotyczy woli (97).

Ad 1. Pojętność jest następstwem wiary, jako cnoty ale tu nie bierzemy wiary w tym znaczeniu, ale jako owoc i tak oznacza jakąś pewność wiary, do której dochodzi człowiek poprzez dar pojętności.

Ad 2. Ogólnie biorąc wiara nie może poprzedzać pojmowania intelektu; nie mógłby przecież człowiek przystać wiarą na niektóre prawdy podane, gdyby ich wprawdzie w jakiś sposób nie pojmował. Doskonałość jednak pojmowania następuje po wierze jako cnotcie: dopiero za doskonałością pojmowania idzie pewność wiary (98).

Ad 3. Poznanie praktyczne nie zawiera w sobie owocu; to bowiem poznanie nie jest dla samego siebie, ale dla czegoś innego; za to poznanie spekulatywne zawiera w sobie owoc, a jest nim pewność tego, co się poznaje. Dlatego też darowi rady, który dotyczy poznania praktycznego nie odpowiada żaden własny owoc. Darowi zaś mądrości, pojętności i wiedzy, jako że mogą również rozciągać się na teren poznania spekulatywnego, odpowiada tylko jeden owoc, pewność, i ten zwie się wiarą.

Wiele zaś owoców przypisujemy stronie dążnościowej, gdyż, jak już powiedzieliśmy⁵⁾, w nazwie owoc mieści się pojęcie celu, a ten należy więcej do sił dążnościowych, niż do poznawczych.

ZAGADNIENIE 9

O DARZE WIEDZY

Z kolei omawiamy dar wiedzy. Ujmujemy go w cztery pytania: 1. Czy wiedza jest darem? 2. Czy dotyczy spraw Bożych? 3. Czy ma charakter spekulatywny, czy też praktyczny? 4. Które z błogosławieństw mu przysługuje?

Artykuł 1

CZY WIEDZA JEST DAREM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Dary Ducha Świętego stoją ponad przyrodzonymi siłami. Tymczasem wiedza jest osiągnięciem przyrodzonego rozumu. Mówi bowiem Filozof ¹⁾: „Udowadnianie jest to dowód rodzący wiedzę”. A więc wiedza nie jest darem Ducha Świętego.

2. Jak wyżej powiedziano²⁾, Ducha Świętego są wspólne wszystkim Świętym. Augustyn zaś mówi³⁾ że: Wielu wiernych nie posiada wiedzy, choć ma wiarę”. A więc wiedza nie jest darem.

3. Jak wyżej powiedziano⁴⁾, dar jest czymś doskonalszym od cnoty. Jeden przeto dar starczy do udoskonalenia jednej cnoty. Tymczasem dar pojętności, jak z powyższego wynika⁵⁾, odpowiada cnotcie wiary; a więc nie odpowiada jej dar wiedzy, ani nie widać, jakiej jeszcze innej cnotcie mógłby odpowiadać. Ponieważ zaś, jak wyżej powiedziano⁶⁾, dary są udoskonaleniem cnot, przeto jak się zdaje, wiedza nie jest darem.

Wbrew temu Izajasz wlicza go do siedmiu darów⁷⁾.

Odpowiedź: Łaska jest doskonalszą od natury; nie zawodzi też i tam, gdzie człowiek siłami natury może się udoskonić. Ponieważ zaś siłą przyrodzonego rozumu człowiek uznaje jakąś prawdę stosownie do jej pojmowania, dlatego w podwójny sposób jest uposażony odnośnie tejże prawdy. pierwsze, że ją jakoś pojmuje; drugie, że wyrabia sobie o niej pewny sąd.

Dlatego też dwojga wymaga się na to, by intelekt ludzki doskonale przystał na prawdę wiary: pierwsze, by poprawnie pojmował podawane do wierzenia prawdy i, jak to wyżej powiedziano⁸⁾, to należy do daru pojętności; drugie, by wyrobił sobie pewny i prawowity sąd o nich, to znaczy, by umiał rozeznąć, w które prawdy należy wierzyć, a w które nie; i na to konieczny jest dar wiedzy (rozeznania).

Ad 1. Rozmaita jest pewność poznania u rozmaitych natur, zależnie od sposobu bytowania każdej poszczególnej natury. I tak, człowiek wyrabia sobie pewny sąd o prawdzie za pomocą wnioskowania rozumu; stąd to wiedza ludzka jest nabytkiem rozumu dowodzącego. Bóg zaś ma pewny sąd o prawdzie bez jakiegokolwiek dociekania, drogą prostej intuicji, jak to już powiedziano⁹⁾; dlatego też Boża wiedza nie posługuje się wnioskowaniem, czy rozumowaniem, jest bowiem absolutna (niezależna) i prosta; do niej też podobną jest wiedza-dar Ducha Świętego, jako że jest poniekąd udziałowym upodobnieniem się do niej.

Ad 2. Dwojaka może być wiedza odnośnie tego, w co mamy wierzyć: pierwsza informuje człowieka w co należy wierzyć, dając rozeznanie między tym, w co należy wierzyć, a tym, w co wierzyć nie należy. W tym sensie wiedza (rozeznanie) jest darem i przystoi wszystkim świętym. Druga zaś wiedza o prawdach wiary nie tylko informuje nas w co należy wierzyć, lecz również poucza, jak wiarę ujawniać, jak innych do wiary naprowadzać, i jak przekonywać jej przeciwników Tę to wiedzę zaliczamy do łask darmo danych (69) ; nie jest udziałem wszystkich, lecz tylko

niektórych. Stąd Augustyn, poniżej słów cytowanych, dodaje: „Co innego jest wiedzieć, w co człowiek winie, wierzyć, a co innego jest, jak tym, w co się wierzy, służyć wiernym i opierać się sprzeciwom niewierzących”.

Ad 3. Doskonalsze są dary od cnót moralnych i poznawczych, ale nie są doskonalsze od cnót boskich; owszem wszystkie dary zmierzają, jako do celu, w kierunku udoskonalenia cnót boskich. Dlatego też nic nie zawadza, by różne dary przynależały do jednej cnoty boskiej.

Artykuł 2

CZY DAR WIEDZY OBRACA SIĘ OKOŁO SPRAW BOŻYCH ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Augustyn wyraża się: „Wiedza rodzi wiarę, karmi ją i wzmacnia”¹⁾. Otóż wiara obraca się około spraw Bożych, gdyż, jak wyżej podano²⁾, przedmiotem wiary jest prawda pierwsza. A więc również i dar wiedzy dotyczy spraw Bożych.

2. Dar wiedzy (rozeznania) jest godniejszy niż wiedza nabyta. Otóż istnieje już jakaś nabyta wiedza dotycząca spraw Bożych, mianowicie wiedza metafizyczna. A więc tym bardziej dar wiedzy dotyczy spraw Bożych.

3. Czytamy w liście do Rzymian³⁾: „Co niewidzialne rzeczy Boga, przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”. Jeśli więc istnieje wiedza o rzeczach stworzonych, chyba również istnieje o sprawach Bożych.

Wbrew temu mówi Augustyn⁴⁾: „Właściwą nazwą nauki o sprawach Bożych jest mądrość; wiedza zaś jest właściwą nazwą dla spraw ludzkich”.

Odpowiedź: Pewny sąd o jakiejś rzeczy można sobie najlepiej wyrobić, badając jej przyczynę; stąd też, stosownie do układu przyczyn, idzie układ sądów. Jak bowiem przyczyna pierwsza jest przyczyną drugiej, tak też sąd o przyczynie drugiej urabiamy na podstawie znajomości przyczyny pierwszej; o pierwszej zaś przyczynie nie można sobie urobić sądu na podstawie znajomości innej przyczyny; dlatego też sąd urobiony na podstawie znajomości pierwszej przyczyny jest zasadniczy i najdoskonalszy.

W zespole zaś, w którym znajduje się coś najdoskonalszego, nazwę wspólną rodzaju przyznajemy tym, którzy nie dociągają do owego najdoskonalszego; owo zaś najdoskonalsze cieszy się osobną nazwą; tak uczy logika. W rodzaju (zespole) bowiem pojęć wymiennych (*convertibilis*) to, co oddaje istotną treść, nosi osobną nazwę: określenie; to zaś, co nie wchodzi w istotną treść, pozostając jednak wymiennym, zachowuje sobie nazwę wspólną: właściwość (*proprium*) (61).

Otóż, jak powiedzieliśmy⁵⁾, nazwa wiedzy wyraża jakąś pewność sądu. Jeśli więc sąd pewny urabiamy na podstawie znajomości najwyższej przyczyny, wówczas nadajemy mu osobną nazwę: mądrość. Tego bowiem zwiemy mądrym w danym rodzaju, kto zna najwyższą przyczynę tego rodzaju i z jej wyżyny może wyrokować o wszystkim; w pełni jednak tego uważamy za mędrca, kto poznał najwyższą w ogóle przyczynę - Boga. Dlatego też poznanie spraw Bożych nazywamy mądrością; poznanie zaś spraw ludzkich zwiemy wiedzą; a ta wspólna nazwa wyraża pewność sądu przypisywaną sądowi, którym wyrokuje się ze (znajomości) przyczyn wtórnych; i

gdy nazwę wiedzy weźmiemy w takim znaczeniu, będziemy mieć dar odrębny od daru mądrości; tak więc dar wiedzy dotyczy jedynie spraw ludzkich, względnie jedynie spraw stworzeń.

Ad 1. Choć to, około czego obraca się wiara, są to sprawy Boże i wieczne, jednakże sama wiara w duszy wierzącego jest czymś doczesnym; dlatego też do daru wiedzy należy rozeznąć, w co trzeba wierzyć, do daru zaś mądrości należy owe prawdy uwierzone rozumieć, tak same w sobie, jak i w łączności wzajemnej ze sobą. Stąd też dar mądrości przypisujemy raczej miłości; ta przecież łączy umysł człowieka z Bogiem.

Ad 2. Zarzut ten posługuje się nazwą „wiedza” w ogólnym znaczeniu, a tak wiedza nie jest specjalnym darem; jest nim wtedy, gdy ściśle ogranicza się do wyrokowania ze znajomości spraw stworzenia.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano⁶⁾, każda sprawność poznawcza formalnie odnosi się do środka, poprzez który coś poznajemy, materialnie zaś do tego, co poprzez ów środek chcemy poznać; a ponieważ ważniejsze jest to, co formalne, dlatego te wiedze (nauki), które, wychodząc z zasad matematyki, wyciągają wnioski dotyczące dziedziny naturalnej, zaliczają się raczej do nauk matematycznych, jako z sobą spokrewnionych, chociaż, jeśli chodzi o samą materię poznawczą, raczej spokrewnione są z (filozofią) przyrody; dlatego też (Filozof) mówi⁷⁾, że te (nauki) stanowią raczej filozofię naturalną. Ponieważ zaś człowiek ze stworzeń dochodzi do poznania Boga, dlatego, zdaje się, raczej należy to uważać za wiedzę, gdyż do niej należy formalnie, a nie za mądrość, gdyż do niej należy materialnie; i na odwrót: gdy wyrokujemy o sprawach stworzeń ze znajomości spraw Bożych, będzie to raczej mądrością, niż wiedzą (99).

Artykuł 3

CZY DAR WIEDZY JEST NATURY PRAKTYCZNEJ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Augustyn¹⁾: „Działalność, którą wkładamy w sprawy zewnętrzne, przypisujemy wiedzy”. Otóż taka wiedza, której przypisujemy działalność, ma charakter praktyczny. Przeto wiedza, jako dar, jest wiedzą praktyczną.

2. Powiada Grzegorz²⁾: „To żadna wiedza, jeśli nie przynosi pożytku pobożności; zupełnie też bezużyteczna jest pobożność, jeśli nie ma rozeznania wiedzy”. Ze słów tych wynika, że wiedza kieruje pobożnością. Tego zaś nie można przypisać wiedzy spekulatywnej. A więc wiedza, jako dar, nie ma charakteru spekulatywnego, lecz praktyczny.

3. Jak wyżej powiedziano³⁾, dary Ducha Świętego są udziałem ludzi sprawiedliwych. Tymczasem wiedzę spekulatywną mogą mieć również ludzie niesprawiedliwi, stosownie do Jakuba⁴⁾: „Kto więc umie czynić dobrze, a nie czyni, ten ma grzech”. A więc dar wiedzy nie ma charakteru spekulatywnego, lecz praktyczny.

Wbrew temu mówi Grzegorz⁵⁾: „Wiedza czasu odpowiedniego wystawi ucztę, gdy z wnętrza umysłu przepędzi czczość nieznajomości”. Otóż nieznajomość będzie

całkowicie usunięta jedynie obopólną wiedzą: spekulatywną i praktyczną. A więc wiedza, jako dar, ma charakter spekulatywny i praktyczny.

Odpowiedź: Jak wyżej rzeczono⁶⁾, dar wiedzy zarówno jak i dar pojętności, mają na celu pewność wiary. Wiara zaś przede wszystkim i głównie ma charakter spekulatywny, gdyż dotyczy prawdy pierwszej. Ponieważ jednak prawda pierwsza jest zarazem celem ostatecznym, ze względu na który rozwijamy naszą działalność, dlatego też wiara rozciąga się i na działalność, stosownie do słów (Apostoła)⁷⁾: „Wiara przez miłość działa”. Stąd też trzeba przyjąć, że dar wiedzy przede wszystkim i głównie dotyczy spekulacji, mianowicie że człowiek rozpoznaje w co winien wierzyć, drugorzędnie jednak rozciąga się na działalność, gdy mianowicie w działaniu kierujemy się znajomością prawd wiary i tym, co one za sobą pociągają.

Ad 1. Augustyn mówi o darze wiedzy rozciągającym się również na pole działania; należy doń działalność, ale nie jedynie i nie głównie. W ten też sposób kieruje pobożnością.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na drugi zarzut.

Ad 3. Powiedziano⁸⁾ o darze pojętności, że nie każdy kto pojmuje, ma dar pojętności, lecz tylko ten, kto pojmuje jakby w oparciu o stan łaski; podobnie należy myśleć o darze wiedzy, że więc ci tylko mają dar wiedzy, którzy w oparciu o wlaną łaskę, mają prawowity sąd o sprawach wiary i postępowania tak, że w żadnym wypadku nie zejną z drogi sprawiedliwości; i to oznacza owa wiedza Świętych, o której mówi się⁹⁾: „Sprawiedliwego prowadził Pan drogami prostymi... i dał mu wiedzę świętych”.

Artykuł 4

CZY DO DARU WIEDZY STOSU JE SIĘ TRZECIE BŁOGOSŁAWIENSTWO, MIANOWICIE: BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY PŁACZĄ, ALBOWIEM ONI BĘDĄ POCIESZENI ¹⁾ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak zło jest przyczyną smutku i płaczu, tak dobro jest przyczyną radości. Otóż wiedza ujawnia głównie raczej to co dobre, a nie to co złe; to drugie bowiem poznajemy dzięki dobru; jak to się mówi²⁾: „To bowiem, co prawe, jest sędzią dla siebie i tego, co nieprawe”. A więc wspomniane błogosławieństwo nie stosuje się do daru wiedzy.

2. Badanie prawdy to pole działania wiedzy. Lecz badanie prawdy rodzi raczej radość, a nie smutek; czytamy przecież w Księdze Mądrości³⁾: „Nie sprawia przykrości jej towarzystwo, ani odrazy wspólne z nią życie, ale radość i wesele”. A więc wspomniane błogosławieństwo nie pasuje do daru wiedzy.

3. Dar wiedzy ma więcej charakter spekulatywny niż praktyczny. O ile zaś dotyczy spekulacji z daleka jest od smutku, gdyż, jak mówi (Filozof)⁴⁾: „Intelekt spekulatywny nie mówi o tym, co trzeba naśladować i od czego stronić”, ani też o tym, co radosne, a co smutne. Przeto nie ma sensu łączyć wspomniane błogosławieństwo z darem wiedzy.

Wbrew temu mówi Augustyn⁵⁾: „Wiedza przystoi smutnym; poznali przecież ogrom tego zła, nękającego ich, którego ongiś jako dobro pożąдали”.

Odpowiedź: Do wiedzy właściwie należy poprawny sąd o stworzeniach. Stworzenie zaś jest dla człowieka okazją oderwania się od Boga, stosownie do słów Księgi Mądrości⁶⁾: „Stworzenia stały się przedmiotem nienawiści... i łapką dla nóg głuptasów”, tj. tych, co nie mają o nich prawidłowego sądu i mniemają, że w nich znajdują dobro doskonałe; grzeszą przeto, czyniąc z nich swój cel i tracą prawdziwe dobro. To właśnie rozpoznanie szkody, wypływające z prawidłowej znajomości świata, daje dar wiedzy. Stąd też uważa się, że: „Błogosławieni, którzy płaczą”, słusznie stosuje się do daru wiedzy.

Ad 1. Dobra stworzone o tyle pobudzają do radości duchowej, o ile służą dobru Bożemu; z niego właściwie wypływa radość duchowa. Dlatego też pokój duchowy, oraz radość zeń płynąca, przynależą wprost do daru mądrości, darowi zaś wiedzy na pierwszym miejscu odpowiada smutek z powodu dawnych wykroczeń, z kolei zaś pociecha (polegająca na tym), że człowiek poprawnym sądem wiedzy sprowadza stworzenia ku dobru Bożemu. Stąd to w tym Błogosławieństwie smutek uchodzi za zasługę, a wypływająca zeń pociecha za nagrodę; pociecha zaczątkowa w tym życiu, pełna w przyszłym.

Ad 2. Samo badanie prawdy sprawia człowiekowi radość; przedmiot jednak badanej prawdy może niekiedy przynieść smutek; i w tym znaczeniu smutek przypisujemy (darowi) wiedzy.

Ad 3. (Darowi) wiedzy, branemu ze strony spekulatywnej, nie przysługuje jakieś Błogosławieństwo; wszak błogosławieństwo-szczęście człowieka (100) nie polega na badaniu stworzeń, a raczej na kontemplacji Boga (73 C); jednakże człowiekowi, a mówimy tu o szczęściu ziemskim, daje nieco szczęścia należyte używanie stworzeń i umiarkowane do nich przywiązania. Dlatego też (darowi) wiedzy nie przyznajemy błogosławieństwa związanego z kontemplacją, gdyż ono przysługuje darom pojętności i mądrości, które obracają się około spraw Bożych.

ZAGADNIENIE 10

O NIEWIERZE W OGÓLNOŚCI (101)

Z kolei zabieramy się do wad przeciwstawnych (wierze); najpierw omówimy niewiarę, przeciwstawną wierze; potem bluźnierstwo, przeciwstawne wyznaniu; wreszcie nieznaną i tępotę, przeciwstawną pojętności i wiedzy.

Co do pierwszego; powiemy: pierwsze, ogólnie o niewierze; drugie, o herezji; trzecie, o odstępstwie.

Pierwsze (niewiarę) ujmemy w dwanaście pytań: 1. Czy niewiara jest grzechem? 2. Gdzie, jako w podmiocie ma swą siedzibę? 3. Czy jest największym spośród grzechów? 4. Czy wszystkie postępkі niewierzących są grzeszne? 5. O gatunkach niewiary. 6. Porównanie ich między sobą. 7. Czy należy rozprawiać o

wierze z niewierzącymi? 8. Czy należy ich przymuszać do uwierzenia? 9. Czy należy z nimi obcować? 10. Czy niewierzący mogą mieć władzę zwierzchnią nad chrześcijanami? 11. Czy należy tolerować obrzędy niewierzących? 12. Czy należy chrzcić dzieci niewierzących wbrew woli rodziców?

Artykuł 1

CZY NIEWIARA JEST GRZEchem ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Czytamy u Damascena¹⁾, że każdy grzech jest przeciwny naturze. Otóż niewiara, zdaje się, nie jest przeciwna naturze; Augustyn przecież wyraża się²⁾: „Móc mieć wiarę, jak i móc mieć miłość, jest prawem natury wszystkich ludzi; mieć zaś wiarę, co zachodzi u niewierzących, nie jest sprzeczne z naturą; dlatego też nie jest grzechem.

2. Nie ma mowy o grzechu tam, gdzie go uniknąć nie można, gdyż każdy grzech jest dobrowolny. Otóż nie jest w mocy człowieka, by uniknąć niewiary; wszak może jej uniknąć jedynie wtedy, gdyby miał wiarę; mówi bowiem Apostoł³⁾: „Jak uwierzą temu, o którym nie słyszeli? A jak usłyszą bez przepowiadającego?” Przeto niewiara, zdaje się, nie jest grzechem.

3. Jak już powiedziano⁴⁾, rozróżniamy siedem wad głównych, do których sprowadzają się wszystkie grzechy. Ale wydaje się, że w żadnej z nich nie zawiera się niewiara. A więc niewiara nie jest grzechem.

Wbrew temu: Przeciwieństwem cnoty jest wada. Lecz wiara jest cnotą, a jej przeciwieństwem jest niewiara. A więc niewiara jest grzechem.

Odpowiedź: Niewiarę można dwojako ujmować: Pierwsze, jako czysty brak; inaczej mówiąc: samym tym, że ktoś nie ma wiary, już byłby niewierzącym. Drugie, jako przeciwieństwo wiary, gdy ktoś odmawia słuchania (prawd) wiary, czy nawet nimi pogardza, o czym czytamy u Izajasza⁵⁾: „Kto uwierzył słuchowi naszemu?” i na tym właśnie polega istota niewiary; w takim też ujęciu niewiara jest grzechem.

Gdy zaś ujmujemy niewiarę jako czysty brak, co spotyka się u tych, którzy nie słyszeli o wierze, to ona nie ma znamienia grzechu, lecz raczej kary; taka bowiem nieznanostwo spraw Bożych pochodzi z grzechu pierwszego rodzica. Tacy niewierzący są potępieni z powodu innych grzechów, które bez wiary nie mogą być odpuszczone; nie są jednak potępieni z powodu grzechu niewiary. Stąd to mówi Pan⁶⁾: „Gdybym nie przyszedł i do nich nie przemawiał, nie mieliby grzechu”; Augustyn, wyjaśniając te słowa, tak powiedział⁷⁾: „Mówi o tym grzechu, że nie uwierzyli w Chrystusa”.

Ad 1. Posiadanie wiary nie tkwi w ludzkiej naturze; lecz w ludzkiej naturze jest, by umysł człowieka nie stawiał oporu wewnętrznemu natchnieniu i zewnętrznemu głoszeniu prawdy; w tym sensie niewiara jest sprzeczna z naturą.

Ad 2. Zarzut ten mówi o niewiarze w znaczeniu czystego braku.

Ad 3. Niewiara jako grzech łęgnie się z pychy; zaślepiony nią człowiek nie chce swego rozumu poddać zasadom wiary i zdrowej nauce Ojców. dlatego też Grzegorz wyraża się⁸⁾: „z próżnej chwały łęgną się zuchwalstwa nowinkarskie”.

Można również na to odpowiedzieć, że jak cnoty boskie nie sprowadzają się do cnót kardynalnych, lecz stoją nad nimi, tak samo i wady, przeciwstawne cnotom boskim, nie sprowadzają się do wad głównych.

Artykuł 2

CZY NIEWIARA GNIEŹDZI SIĘ W ROZUMIE JAKO PODMIOCIE ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak mówi Augustyn¹⁾, każdy grzech łęgnie się we woli. Lecz niewiara jest jakimś grzechem, jak to wyżej powiedziano²⁾. A więc niewiara gnieździ się nie w rozumie, ale we woli, jako swym podmiocie.

2. Niewiara nosi znamię grzechu dlatego, że gardzi głoszoną wiarą. Lecz pogarda mieści się we woli. A więc i niewiara mieści się we woli.

3. Glossa do słów Apostoła³⁾: „Sam szatan przedzierzga się w anioła światłości”, tak mówi: „Gdy zły duch udaje dobrego, chociaż byśmy uwierzyli że jest dobrym, nie będzie to groźnym błędem, zwłaszcza, gdy on zachowuje się i wypowiada jak anioł dobry”. Wytlumaczenie tego mamy w dobrze nastawionej woli tego, który idzie za złym aniołem, myśląc, że ma do czynienia z dobrym. Cały grzech niewiary, zdaje się, tkwi w przewrotności woli; nie gnieździ się w rozumie, jako swym podmiocie.

Wbrew temu: Rzeczy wzajem przeciwne mieszczą się w tym samym podmiocie. Lecz wiara, której przeciwieństwem jest niewiara, gnieździ się w rozumie, jako (swoim) podmiocie. A więc również i niewiara gnieździ się w rozumie.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano⁴⁾, grzech mieści się w tej władzy, w której jest początek występku grzesznego. Występek zaś grzeszny może mieć dwojaki początek: Pierwszy naczelny i powszechny, który nakazuje (zarządza) wszystkie grzeszne postęпки; i tym początkiem jest wola; każdy przecież grzech jest dobrowolny. Drugi zaś, początkiem grzesznego występku, początkiem właściwym i najbliższym, jest ta (władza), która z siebie wydaje grzeszny występpek. tak np. początkiem obżarstwa i rozpusty jest władza pożądawcza, stąd też w niej mają one swe legowisko.

Otóż nieuznawanie (czegoś za prawdę), co jest właściwym przejawem niewiary, jest czynnością rozumu, pobudzonego przez wolę; tak samo zresztą jak i uznawanie. Dlatego też niewiara, jak i wiara, mieszczą się wprawdzie w rozumie, jako w swoim najbliższym podmiocie, ale również i we woli, jako naczelnej sile pobudzającej. W tym to znaczeniu mówimy, że każdy grzech łęgnie się we woli.

W świetle też tego jasna jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Pogarda woli powoduje sprzeciw rozumu, w którym dopiero dokonuje się występpek niewiary; a więc przyczyna niewiary mieści się we woli; sama zaś niewiara gnieździ się w rozumie.

Ad 3. Ten, kto uważa anioła złego za dobrego, nie zaprzecza wiary, gdyż, jak też glossa mówi: „Tylko zmysł cielesny myli się: umysł wszakże nie odstępuje od prawdziwej i poprawnej nauki”. Gdyby ktoś jednak, jak tamże czytamy, przystał do szatana, gdy on zaczyna na swoje przeciągać, tj. na zło i fałsz, wtedy nie obejdzie się bez grzechu.

Artykuł 3

CZY NIEWIARA JEST N AJWIĘKSZYM SPOŚRÓD GRZECHÓW ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn wyraża się¹⁾: „Nie śmiem pochopnie ryzykować odpowiedzi na pytanie, czy należy stawiać wyżej katolików o najgorszych obyczajach ponad jakimś heretykiem, u którego, poza samą herezją, ludzie nie dopatrują się nic zdrożnego”. Lecz heretyk jest niewierzącym. A więc nie należy tak bez zastrzeżeń twierdzić, że niewiara jest największym grzechem.

2. To, co zmniejsza grzech lub usprawiedliwia od grzechu, chyba nie jest największym z grzechów. Lecz niewiara usprawiedliwia lub zmniejsza grzech; mówi bowiem Apostoł²⁾: „Pierwej byłem bluźniercą i prześladowcą i gwałtownikiem, alem dostąpił miłosierdzia Bożego, bo nie wiedząc czyniłem to w niewierności”. A więc niewiara nie jest największym spośród grzechów.

3. Za większy grzech należy się większa kara; jasne to z tekstu Księgi Powtórzonego Prawa³⁾: „Według miary grzechu, będzie i razów miara”. Lecz większa kara należy się wierzącym, którzy popełniają grzech, jak niewierzącym; wynika to z listu do Żydów⁴⁾: „Co sądzicie? O ileż cięższej kary godnym ten uznany będzie, kto Syna Bożego podepta i Krew Testamentu, przez którą był uświęcony, jakby pokalaną, zlekceważy”. A więc niewiara nie jest największym grzechem.

Wbrew temu, Augustyn, wykładając słowa Jana⁵⁾: „Gdybym był nie przyszedł i do nich nie przemawiał, nie mieliby grzechu”, pisze⁶⁾: „Przez to ogólne wyrażenie (grzechu) chce, byśmy mieli na myśli ów wielki grzech! A chodzi o ów grzech (niewiary), zawiązek wszystkich grzechów”. Niewiara przeto jest największym spośród grzechów.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁷⁾, grzech istotnie polega na odwróceniu się od Boga. Stąd tym cięższy jest jakiś grzech, im bardziej nas od Boga oddala. Otóż niewiara najbardziej oddala człowieka od Boga; pozbawia go nawet prawdziwego poznania Boga; wszak błędne jego poznanie nie zbliża Doń, ale wprost oddala. Nie można też przyjąć, że kto ma fałszywe pojęcie o Bogu, jednak Go jakoś poznaje, gdyż to, co jest w jego pojęciu, nie jest Bogiem.

A więc jasne, że grzech niewiary jest najgorszym spośród wszystkich występków moralnych. Inaczej się ma sprawa z grzechami przeciwstawiającymi się innym cnotom boskim, o czym niżej⁸⁾.

Ad 1. Nic nie przeszkadza, by grzech, który z swojego charakteru uchodzi za cięższy, stał się mniej ciężkim z powodu jakichś okoliczności. Dlatego Augustyn nie

chciał ryzykować wypowiedzi, co do złego katolika i heretyka, który poza herezją jest bez zarzutu; albowiem grzech heretyka, choć cięższy z swojego charakteru, może jednak stać się lżejszy z powodu jakiejś okoliczności; i na odwrót, grzech katolika może stać się cięższym z powodu jakiejś okoliczności.

Ad 2. Niewiara zawiera nieznaną i sprzeciw wobec wiary; od tego też drugiego nosi piętno najcięższego grzechu; bo ze strony nieznaną ma jakąś rację usprawiedliwiającą, zwłaszcza gdy ktoś nie grzeszy ze złej woli, jak to zachodziło u Apostoła.

Ad 3. Biorąc pod uwagę sam charakter grzechu, niewierzący, za grzech niewiary, surowszą karę ponosi niż inny grzesznik za jakikolwiek inny występki; jeśli jednak chodzi o inny grzech, np. o cudzołóstwo popełnione przez wierzącego i przez niewierzącego, to, choć wszystko inne może być równe, ciężiej grzeszy wierzący niż niewierzący, a to tak z powodu znajomości prawdy poprzez wiarę, jak również z powodu Sakramentów wiary, w których jest wychowany, i którym grzesząc urąga.

A r t y k u ł 4

CZY KAŻDY POSTĘPEK NIEWIERZĄCEGO JEST GRZECEM ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Glossa¹⁾ do tekstu Apostoła²⁾: „Wszystko, co nie jest z wiary, grzechem jest”, tak się wyraża: „Całe życie niewierzących jest grzechem”. Lecz do życia niewierzących należy to co czynią. A więc wszelka działalność niewierzącego jest grzechem.

2. Wiara kieruje pobudką. Otóż zgoła nie może być dobrego uczynku bez prawej pobudki. A więc u niewierzących nie może być żadnej dobrej działalności.

3. Zniszczenie fundamentu pociąga zniszczenie nadbudowy. Otóż akt wiary poprzedza działalność wszystkich cnót, ponieważ więc u niewierzących nie ma aktu wiary, przeto zgoła nic dobrego zdziałać nie mogą, lecz grzeszą każdym postępkiem.

Wbrew temu mówią Dzieje Apostolskie³⁾, że miłe były Bogu jałmużny Korneliusza, jeszcze jako poganina. A więc nie każdy postępki niewierzącego jest grzechem, lecz jakiś jego postępki jest dobry.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁴⁾, grzech śmiertelny pozbawia nas łaski uświęcającej, ale nie psuje całkowicie dobra natury. Stąd, ponieważ niewiara jest jakimś grzechem ciężkim, niewierzący, wprawdzie tracą łaskę, zostaje im jednak jakieś dobro natury. Jasne przeto jest, że niewierzący nie mogą spełniać dobrych uczynków z łaski płynących, tj. zasługujących; zdołają jednak jakoś spełniać dobre uczynki, na które zdobędzie się dobro ich natury. Nie koniecznie więc muszą grzeszyć każdym postępkiem; ilekroć jednak spełniają jakiś postępki pod wpływem niewiary, wtedy grzeszą. Jak bowiem człowiek wierzący może popełnić jakiś uczynek grzeszny, lekki lub ciężki, nie kierując się motywami wiary, tak samo niewierzący może spełnić jakiś dobry uczynek, nie kierując się motywami niewiary.

Ad 1. Zdanie to można rozumieć: albo, że życie niewierzących nie może się obejść bez grzechu, gdyż nie można pozbyć się grzechów bez wiary; albo, że cokolwiek czynią kierując się niewiarą, jest grzechem. Dlatego też dodaje tamże glossator: „każdy po pogańsku żyjący, lub postępujący, ciężko grzeszy”.

Ad 2. Wiara kieruje pobudką do ostatecznego celu nadprzyrodzonego; przyrodzone zaś światło rozumu może również kierować pobudką do jakiego dobra współrzednego z naturą.

Ad 3. Niewiara nie może aż tak całkowicie stępić przyrodzonego rozumu niewierzących, by u nich nie pozostała jakaś zdolność poznania prawdy; dzięki niej mogą rozwijać jakąś działalność w dziedzinie dobra.

Co do Korneliusza, to trzeba zaznaczyć, że nie był niewierzącym; inaczej jego postępowanie nie byłoby miłe Bogu, któremu bez wiary nikt zgoła nie może się podobać; miał więc wiarę domyślną, gdyż jeszcze nie rozpowszechniono prawdy ewangelicznej. Dlatego posłano doń Piotra, by go pełniej o wierze pouczył.

Artykuł 5

CZY MAMY WIĘCEJ GATUNKÓW NIEWIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Ponieważ wiara i niewiara są sobie przeciwne, muszą dotyczyć jednego. Otóż, choć wiara obejmuje materialnie wielki zakres, jednak jej swoistym (formalnym) przedmiotem jest prawda pierwsza; z niej też czerpie swą jedność. Przeto prawda pierwsza jest również przedmiotem niewiary; a to, co niedowiarek odrzuca, wobec niewiary zajmuje raczej pozycję materii obojętnej. Otóż różnica gatunkowa nie pochodzi od strony materialnej, ale od strony formalnej (swoistego podejścia). A więc niewiara nie ma różnych gatunków, zależnie od różnaitości tego, w czym niedowiarkowie błędzą.

2. Od prawdy wiary można odstąpić nieskończonymi sposobami. Gdyby więc wyznaczono różne gatunki niewiary według różnaitości błędów, wyniknęłoby z tego, że pojawią się nieskończone gatunki niewiary, a jeśli tak, to nie należałoby się takimi naukowo zajmować.

3. Nie znajdziesz tego samego (elementu) w różnych gatunkach. Otóż zdarza się, że ktoś jest heretykiem dlatego, że popełnia różne błędy. A więc różnaitość błędów nie wpływa na tworzenie odmiennych gatunków niewiary; tym samym niewiara nie ma wielu gatunków.

Wbrew temu: Każdej cnotie przeciwstawia się więcej gatunków wad. Jasne to ze słów Dionizego¹⁾ i Filozofa²⁾: „Dobro chadza jedną drogą, zło zaś wieloma”. Lecz wiara jest jedną cnotą. A więc ma liczne przeciwstawne gatunki niewiary.

Odpowiedź: Jak powiedziano³⁾, każda cnota polega na tym, że dosięga do jakichś prawideł poznania, czy postępowania ludzkiego. Otóż, tylko jednym sposobem można dosięgnąć prawideł w jakimś jednym zakresie, za to wieloma drogami można od prawideł odejść; stąd to jednej cnotie przeciwstawiają się liczne wady.

Podwójnie zaś można patrzeć na różnorodność wad, przeciwstawiających się każdej cnotcie: pierwsze, od strony różnego ustosunkowania się do cnoty - i według tego wyszczególniono niektóre gatunki wad przeciwstawnych cnotcie; tak np. cnotcie moralnej przeciwstawia się jedna wada przez przesadę cnoty, a druga wada przez niedociągnięcie do cnoty; po drugie, tę różnorodność wad, przeciwstawiających się jednej cnotcie, można ujmować od strony sponiewierania tego wszystkiego, co jest nieodzowne do całości cnoty; według tego jednej cnotcie, np. umiarkowaniu, czy męstwu, przeciwstawiają się nieskończonej ilości wady, gdyż przelicznymi sposobami mogą zdarzyć się przekroczenia różnych okoliczności cnoty, czyli odejścia od wymagań cnoty. Stąd też Pitagorejczycy uważali zło za nieskończone.

Przeto trzeba tak rozstrzygnąć: Jeśli ujmujemy niewiarę w porównaniu do wiary, to rozmaite są gatunki niewiary ilościowo określone. Grzech bowiem niewiary polega na oporze wobec wiary, a to może zachodzić dwojako: albo ktoś opiera się wierze, której jeszcze nie przyjął, i taką niewiarę spotykamy u pogan; albo ktoś opiera się wierze chrześcijańskiej już podanej i to podanej albo figuralnie - i taką jest niewiara żydów, albo sposobem uzewnętrzniania prawdy - i taką jest niewiara heretyków. Stąd to, ogólnie biorąc, podaje się trzy powyższe gatunki niewiary.

Jeśli zaś chce się wyodrębnić gatunki niewiary, biorąc pod uwagę błędy w poszczególnych sprawach wiary, to tak nie ma określonych gatunków niewiary, gdyż, według Augustyna, błędy mogą się mnożyć w nieskończoność⁴).

Ad 1. Swoistą (formalną) stronę jakiegoś grzechu można ujmować dwojako: pierwsze od strony pobudki grzeszącego, i wtedy ten ku czemu grzesznik się zwraca, jest swoistym (formalnym) przedmiotem grzechu; z niego też idzie zróżniczkowanie gatunków; drugie (można wziąć pod uwagę) względem zła; i tak to dobro, od którego się odeszło, staje się swoistym (formalnym) przedmiotem grzechu; lecz z tej strony grzech nie otrzymuje cechy gatunkowej, owszem, jest utratą.

Tak więc należy odpowiedzieć, że przedmiotem niewiary jest prawda pierwsza, jako to (dobro) od którego *odchodzi*; przedmiotem zaś jej swoistym (formalnym) ku któremu się niewiara zwraca, jest fałszywy Pogląd, jaki wyznaje; z tej też strony otrzymuje gatunkową różnicę; tak np. miłość, która łączy się do najwyższego Dobra, jest jedna; ale rozmaite są przeciwstawne miłości wady, które, przez zwrot ku różnym dobrom doczesnym, odciągają od Dobra najwyższego, przy równoczesnych różnych zwichrowanych ustosunkowaniach się do Boga. Tak samo i wiara; ponieważ uznaje jedną, pierwszą prawdę, jest jedną cnotą; liczne są wszakże gatunki niewiary, gdyż niewierzący idą za różnymi fałszywymi nowinkami.

Ad 2. Zarzut ten dotyczy rozróżnienia gatunków niewiary ze strony różnych prawd, co do których się błądzi.

Ad 3. Jak wiara jest jedna dlatego, że tak liczne prawdy uznaje w odniesieniu do jednej, tak samo niewiara może być jedna, chociażby w wielu błądziła, o ile wszystko do jednego sprowadza. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by człowiek błądził różnymi gatunkami niewiary; przecież jeden człowiek może mieć różne wady i cierpieć na rozmaite cielesne choroby.

Artykuł 6

CZY NIEWIARA POGAN JEST CIĘŻSZĄ OD NIEWIARY INNYCH ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Jak choroba ciała tym jest groźniejsza, im ważniejszemu organowi zagraża, tak grzech tym, zdaje się, jest cięższy im ważniejszemu składnikowi cnoty sprzeciwia się. Lecz pocześniejszym składnikiem cnoty wiary jest wiara w jedność Boga, a właśnie uchylają jej poganie swą wiarą w wielość bogów. A więc niewiara ich jest najcięższą.

2. Tym groźniejsza jest herezja niektórych spośród heretyków, im liczniejszym i ważniejszym prawdom zaprzeczają; tak np. herezja Ariusza, (22) który odłączył Bóstwo (od człowieczeństwa Chrystusa), była groźniejsza niż herezja Nestoriusza (29), który odłączył człowieczeństwo Chrystusa od osoby Syna Bożego. Lecz poganie w o wiele liczniejszych i ważniejszych (prawdach) odchodzą od wiary niż żydzi i heretycy; przecież zgoła żadnej prawdy wiary nie uznają. A więc ich niewiara jest najcięższą.

3. Każde dobro ściera ostrze zła. Otóż w judaizmie spotykamy jakieś pierwiastki dobra; gdyż uznają Stary Testament, jako od Boga pochodzący; również u heretyków znajdujemy pierwiastki dobra; szanują przecież Nowy Testament. A więc mniej chyba grzeszą niż poganie, którzy odrzucają oba Testamenty.

Wbrew temu czytamy u Piotra¹⁾: „Lepiej by im było nie poznać drogi sprawiedliwości, niż poznawszy, znowu się odwrócić”. Otóż poganie nie poznali drogi sprawiedliwości, heretycy zaś i żydzi coś niecoś poznali, ale porzucili. A więc ich grzech jest cięższy.

Odpowiedź: Jak w poprzednim artykule wyłożyliśmy, niewiarę można ujmować dwojako: pierwsze, w porównaniu jej do wiary, i tak ciężej przeciw wierze grzeszy ten, kto opiera się wierze już podanej, niż ten, kto opiera się wierze jeszcze nie podanej; tak np. ciężej grzeszy ten, kto nie dotrzymuje uczynionej obietnicy niż ten, kto nie spełni tego, czego zgoła nie obiecał. Według tego niewiara heretyków, którzy jawnie opowiadają się za Ewangelią, a mimo to opierają się jej przez to że jej nadużywają, jest cięższym grzechem niż (niewiara) żydów którzy nigdy prawdy ewangelicznej nie przyjęli. Ponieważ jednak (żydzi) przyjęli jej wyobrażenie (zapowiedź) w Starym Testamencie, co jednak skazili błędną jej wykładnią, dlatego też ich niewiara jest cięższym grzechem, niż niewiara pogan, którzy żadnym sposobem nie zetknęli się z prawdą ewangeliczną.

Drugie ujęcie niewiary to zaprzepaszczenie tych (prawd), które wiarę stanowią. Według tego, ponieważ więcej błędów mają poganie niż żydzi, a żydzi niż heretycy, cięższą jest niewiara pogan niż żydów, i żydów niż heretyków; z wyjątkiem niektórych, np. manichejczyków (103), którzy więcej zbłądzili w sprawach wiary niż poganie.

Porównując ciężar (zła) obu, (widzimy, że) pierwszy przeważa nad drugim z powodu winy, gdyż, jak wyżej powiedziano²⁾, niewiara nosi piętno winy więcej z racji oporu wobec wiary, niż z tego, że się nie zna tego, co wiarę stanowi; to bowiem, jak

tamże powiedziano, zdaje się raczej nosić na sobie piętno kary. Dlatego, mówiąc po prostu, niewiara heretyków jest najgorsza.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 7

CZY WOLNO ROZPRAWIAĆ PUBLICZNIE Z NIEWIERZĄCYMI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiada Apostoł¹⁾: „Nie spieraj się słowy, gdyż to na nic się nie zda, tylko na ruinę przysłuchującym się”. Lecz publiczne rozprawianie z niewierzącymi nie może się obejść bez słownego spierania się. Przeto nie wolno publicznie rozprawiać z niewierzącymi.

2. Ustawa Marcjana Augusta, potwierdzona kanonami²⁾, tak mówi: „Krzywdę czyni najdosłójniejszemu soborowi, kto sprawy raz zawyrokovane i prawidłowo zarządzone odważyłby się znowu wyciągać i publicznie rozstrząsać (104). Tymczasem wszystkie sprawy wiary zostały rozstrzygnięte przez święte sobory. A więc grzeszy ciężko i czyni krzywdę soborowi, kto waży się publicznie rozstrząsać sprawy wiary.

3. W dyspucie posługujemy się jakąś argumentacją; argumentacja zaś ma na celu rzecz wątpliwą uczynić wiarygodną; tymczasem spraw wiary jako najpewniejszych, nie można podawać w wątpliwość. Przeto o sprawach wiary nie należy dysputować publicznie.

Wbrew temu czytamy w *Dziejach Apostolskich*³⁾ jak to: „Szawel coraz bardziej wzmacniał się i zawstydział Żydów”... i że: „Mówił z poganami i rozprawiał z Grekami”.

Odpowiedź: W rozprawianiu na temat wiary można dopatrzeć się dwóch stron: pierwsza, to strona rozprawiająca; druga, to słuchacze.

U rozprawiającego trzeba przeniknąć pobudkę; jeśli bowiem rozprawia tak, jakby powątpiewał o wierze, lub jakby nie zakładał wiary jako pewnika, lecz dopiero usiłował argumentami dowieść, niewątpliwie popełnia grzech powątpiewania o wierze i grzech niewiary. Jest jednak godne pochwały, gdy ktoś dysputuje na temat wiary po to, by usunąć błędy lub dla samego się w tym wprawiania.

U słuchaczy trzeba zbadać, czy przysłuchujący się dyspucie są należycie pouczeni i silni we wierze, czy też są to ludzie prości i chwiejni we wierze. Żadnego przecież nie ma niebezpieczeństwa prowadzić dysputę o wierze wobec mądrych i silnych we wierze.

Co do prostaczków, trzeba wyodrębnić. 1. tych, których niewierzący a więc żydzi, heretycy i poganie, nęcą i nagabują, usiłując zniweczyć w nich wiarę; 2. tych, których nikt o to nie czepia, jak to ma miejsce w krajach, gdzie nie ma niedowiarków.

W pierwszym wypadku trzeba koniecznie prowadzić publiczne dysputy o wierze, byleby tylko znaleźli się ludzie odpowiednio przygotowani i zdolni, którzy by potrafili rozprawić się z błędami; tym sposobem prostaczkowie utwierdzą się we wierze, a niewierzącym odbierze się możliwość mamienia ich. Samo milczenie odpowiedzialnych czynników, którzy mają obowiązek stawienia oporu burzycielom

prawdziwej wiary, uchodziłoby za potwierdzenie błędu, dlatego (upomina) Grzegorz⁴): „Jak nieoględna wypowiedź prowadzi do błędu tak nierozważne milczenie zostawia w błędzie tych, co mogli być pouczeni”.

W drugim zaś wypadku byłoby niebezpieczne rozprawiać o wierze w obecności prostaczków których wiara dlatego jest stała, że nigdy nie odmiennego od swojej wiary nie słyszą. Nie przyniosło by im zatem pożytku przysłuchiwanie się zarzutom przeciw wierze, wygłaszanym przez niewierzących przy sposobności dysputy.

Ad 1. Apostoł nie zabrania całkowicie dysputy; zabrania tylko bezładnej, która raczej polega na kłótni słownej niż na poważnej wymianie myśli.

Ad 2. Ustawa ta nie zabrania takiej publicznej dysputy o wierze, która służy utrwaleniu wiary, ale takiej, co wychodzi z powątpiewania o wierze.

Ad 3. Nie powinno się dysputować o sprawach wiary tak, jakby się je podawało w wątpliwość, lecz mając na celu uwypuklenie prawdy i usunięcie błędów. Zdarzają się sytuacje, że trzeba dysputować z niewierzącymi dla dobra wiary. niekiedy dla jej obrony, zgodnie z wypowiedzią Piotra⁵): „Gotowi zawsze zadość uczynić każdemu, co żąda od was sprawy o mieszkającej w was nadziei i wierze”; niekiedy zaś dla przekonania błądzących, stosownie, do słów Apostoła⁶): „Żeby mógł napominać przez zdrową naukę, i tych którzy się sprzeciwiają przekonywać”.

Artykuł 8

CZY POWINNO SIĘ PRZYMUSZAĆ NIEWIERZĄCYCH DO WIARY ?

Zdaje się, że żadną miarą nie powinno się zmuszać niewierzących do wiary.

1. Czytamy bowiem u Mateusza¹), że służy gospodarza, na którego roli zasiano kąkol, podsunęli mu myśl: „jeśli chcesz, pójdziemy i wydrzemy go”; a on na to: „Nie, abyście snąc wydzierając kąkol, nie wydarli z nim i pszenicy”; w związku z tym pisze Chryzostom²): „To powiedział Pan, by zakazać zabijania heretyków. Nie wolno przecież ich zabijać; jeśli bowiem ich wytraciecie, z konieczności musi razem z nimi ucierpieć i wielu świętych”. A więc, zdaje się, że dla tej samej racji, nie wolno jakichś niedowiarków przymuszać do wiary.

2. Powiedziane jest w Dekretach³) i w uchwale Synodu w Toledo⁴): „Co do żydów, synod święty nakazuje, by odtąd nikt ich nie przymuszał do wiary”. A więc, dla tej samej racji, również i innych niewierzących nie wolno zmuszać siłą do wiary.

3. Powiada Augustyn⁵): „Wszystko inne może człowiek (czynić) niechcący, ale wierzyć może tylko z własnej chęci”. Otóż chęci woli nie można siłą narzucić. A więc zdaje się, że nie wolno niewierzących siłą do wiary przynaglać.

4. Ezechiel w imieniu Boga mówi⁶): „Nie chcę śmierci grzesznika”. Lecz, jak wyżej powiedziano⁷), każdy z nas winien dostosować swoją wolę do woli Bożej. A więc i my nie powinniśmy chcieć uśmiercania niewierzących.

Wbrew temu czytamy u Łukasza⁸): „Idź na drogi i opłotki i przymuszaj, żeby weszli, aby dom mój się zapełnił”. Lecz ludzie wchodzą do domu Bożego, tj. do świętego Kościoła, drzwiami wiary. A więc niektórych trzeba przymuszać do wiary.

Odpowiedź: Między niewierzącymi jedni są tacy, co nigdy nie przyjęli wiary, jak np. poganie i żydzi; takich żadną miarą nie wolno przymuszać do wiary by uwierzyli, bo wierzyć to rzecz woli. Wierni jednak, w miarę możliwości, powinni ich siłą ukrócić w wypadku, gdyby stawili wierze przeszkody czy to bluźnierstwami, czy to złą propagandą, czy nawet otwartymi prześladowaniami. I dlatego wierni Chrystusa częstokroć stają do walki z niewierzącymi, nie po to, by ich zmusić do uwierzenia, gdyż nawet gdyby ich zwyciężyli i w niewolę podbili, zostawiliby im wolną decyzję co do przyjęcia wiary, ale po to, by ich siłą okiełznać, by nie stawiali przeszkód wierze Chrystusowej.

Drudzy spośród niewierzących są tacy, co już kiedyś wiarę przyjęli i ją wyznają, jako to heretycy i wszyscy odstępcy; takich należy fizycznie zmusić, by wypełnili ton do czego się zobowiązali i by trzymali się tego, co przyjęli (106).

Ad 1. Niektórzy na podstawie tych autorytatywnych słów (Chryzostoma) myśleli, że zakazane jest uśmiercanie heretyków, a nie ich wyklęcie. Jasne to z przytoczonych słów Chryzostoma.

Augustyn zaś tak pisze o sobie do Wincentego⁹⁾: „Pierwotnie byłem zdania, że nikogo nie wolno siłą włączać do jedności z Chrystusem, tylko działać słowem, walczyć w dyspucie. Tę jednak moją opinię pokonali nie tyle ci, co przekonywali słowem, ale ci, co udowadniali na przykładach. Siła bowiem praw tak była korzystną, że wielu mówiło: Bogu dzięki „że skruszył nasze kajdany (niewiary)”.

Jak zaś trzeba rozumieć słowa Pańskie: „Pozwólcie obojgu rósć aż do czasu żniwa”, widać z dalszych słów: „abyście zaś wydzierając kąkol, nie wydarli razem z nim i pszenicy”. Jak Augustyn pisze, zbijając list Parmeniana¹⁰⁾: „Skoro dość jasno okazuje się że nie ma się czego bać, to jest, gdy zbrodnia każdego tak stała się dla wszystkich wyraźna i okazała obrzydła, że prawie żadnych, lub nie takich znalazła obrońców, którzy mogliby dokonać schizmy, nie może gnuśnieć w uśpieniu surowa karność”.

Ad 2. Żadną miarą nie wolno przymuszać do wiary żydów, jeżeli wcale wiary nie przyjęli; jeśli jednak przyjęli wiarę należy ich koniecznie przymusić do zachowania wiary, jak to w tymże kanonie powiedziano.

Ad 3. Jak złożenie ślubów zależy od wolnej woli, a ich spełnienie już nie, ale jest musiem, tak przyjęcie wiary zależy od wolnej woli, ale zachowanie przyjętej jest musiem; dlatego też należy przymuszać heretyków, by trzymali się wiary. Mówi Augustyn do Bonifacego¹¹⁾: „Skąd to jest, że oni zwykli wołać: wolno jest wierzyć lub nie wierzyć? Wobec kogo Chrystus użył siły? Niech dojrzą w Pawle najpierw Chrystusa zniewalającego, a potem nauczającego”.

Ad 4. Jak mówi Augustyn¹²⁾: „Nikt z nas nie pragnie zguby jakiegoś heretyka; lecz nie inaczej odzyskał spokój dom Dawida, póki nie zginął w wojnie Absalom, syn jego, w wojnie, którą wszczął przeciw ojcu. Podobnie Kościół katolicki, gdy po zagubie niektórych (członków), resztę skupia, ból serca matczynego koi uwolnienie rzesz nieprzebranych”.

Artykuł 9

CZY WOLNO OBCOWAĆ Z NIEWIERZĄCYMI ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Apostoł ¹⁾: „Jeśli kto z pogan prosi was na ucztę, a chcecie iść, wszystko, co przed wami położą, jedzcie”. A Chryzostom mówi²⁾: „Nie zakazujemy, owszem, jeśli chcecie pozwalamy iść na przyjęcie do pogan”. Ale iść na przyjęcie do kogoś to tyle, co z nim obcować. A więc wolno obcować z niewierzącymi.

2. Apostoł wyraża się³⁾: „Bo czy to moja rzecz sądzić tych, co są zewnątrz?”. Zewnątrz zaś są niewierzący. Ponieważ więc wyrokiem Kościoła niektórym zakazano kontaktów z wiernymi, zdaje się, że nie ma zakazu, by wierni stykali się z niewierzącymi.

3. Pan nie może posłużyć się niewolnikiem inaczej, jak tylko obcując z nim przynajmniej słownie; przecież pan kieruje niewolnikiem swoim przy pomocy rozkazów. Otóż chrześcijanie mogą mieć niewierzących niewolników: żydów, pogan czy saracenów. A więc mogą swobodnie z nimi obcować.

Wbrew temu czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa⁴⁾: „Nie wejdiesz z nimi w przymierze, ani się zlitujesz nad nimi, ani się małżeństwem z nimi łączyć będziesz”; glossa zaś zwykła do tekstu Księgi Kapłańskiej⁵⁾: „Kobieta, która po upływie miesiąca” itd. tak mówi: „tak należy wystrzegać się bałwochwalstwa, byśmy nie stykali się ani z bałwochwalcami, ani z ich uczniami, ani z nimi nic wspólnego nie mieli.

Odpowiedź: W dwojaki sposób zakazuje się wiernym obcować z jakąś osobą: pierwsze, jako karę dla tej osoby, z którą wiernym nie wolno się stykać; drugie, jako zabezpieczenie tych, którym zakazano obcować z innymi. Jedno i drugie ma oparcie w słowach Apostoła⁶⁾; skoro bowiem wyrzekł słowa wyklęcia, dodaje jako uzasadnienie: „Czy nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza?” Po czym daje uzasadnienie ze strony kary wymierzonej sądem Kościoła, gdy mówi: „Czy i wy nie sądzicie tych, którzy są wśród was?”

Jeśli chodzi o pierwszy sposób, to Kościół nie zakazuje wiernym obcowania z tymi niewierzącymi, którzy wcale wiary Chrystusowej nie przyjęli, a chodzi tu o pogan i żydów; nie ma przecież nad nimi władzy sądowniczej duchowej, a tylko świecką i to w wypadku, gdy, przebywając między chrześcijanami, popełnią jakieś przestępstwo, a wtedy wierni karzą ich karami doczesnymi.

Tym jednak sposobem, tj. jako kara, Kościół zabrania obcowania z tymi niewierzącymi, którzy od przyjętej wiary odchodzą, czy to skazując wiarę jak heretycy, czy całkowicie odstępując od wiary, jak apostaci-odstępcy; w obu bowiem wypadkach Kościół wydaje wyrok klątwy.

Jeśli chodzi o drugi sposób, to zdaje się trzeba wydzielić różne typy ludzi, zatrudnień i okresów. Otóż osobom mocnym we wierze nie należy zakazywać obcowania z tymi niewierzącymi, którzy wcale wiary nie przyjęli, mianowicie z poganami i żydami, zwłaszcza gdy zmusza konieczność; a to w tej nadziei, że obcowanie ich z niewierzącymi przyniesie raczej nawrócenie niewierzących, niż

odstępstwo wiernych od wiary. Prostaczkom zaś i słabeuszom we wierze, co do których zachodzi uzasadniona obawa przed ich wywróceniem się, należy zabronić obcowania z niewierzącymi; w szczególności, by nie łączyli się z nimi bliską zażyłością i by bez potrzeby nie stykali się z nimi.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Kościół nie ma nad niewierzącymi takiej władzy sądowniczej, by im mógł wymierzać kary duchowe (107); nad niektórymi wszakże niewierzącymi ma taką władzę (świecką), że może im wymierzać kary doczesne; tym się tłumaczy fakt, że Kościół niekiedy z powodu jakichś szczególnych przestępstw zakazuje niewierzącym obcować z wiernymi.

Ad 3. Więcej ma prawdopodobieństwa, że sługa pozostający pod władzą pana, nawróci się na wiarę wierzącego pana, niż na odwrót; dlatego nie ma zakazu dla wiernych posiadania niewierzących sług. Gdyby jednak panu groziło niebezpieczeństwo z obcowania z takim sługą, winien go się pozbyć, stosownie do nakazu Pańskiego⁷⁾: „Jeśli noga wiedzie cię do grzechu, odetnij ją i wyrzuć od siebie”.

W odpowiedzi na przeciwny do zarzutów argument (chodzi o „Wbrew temu”), należy zauważyć, że Panu w tym zakresie chodziło o tych pogan, do których krainy mają przyjść żydzi, skłonni do bałwochwalstwa; istniała obawa, że przez stałe z nimi obcowanie stracą wiarę; dlatego tamże czytamy: „bo uwiedzie syna twego, by nie szedł za mną”⁸⁾.

Artykuł 10

CZY NIEWIERZĄCY MOGĄ MIEĆ ZWIERZCHNOŚĆ CZY WŁADZĘ NAD WIERNYMI (108) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Apostoł¹⁾: „Wszyscy ci, co są pod jarzmem jako niewolnicy, niech mają panów swoich za godnych wszelkiej czci”; a że mówi o niewierzących, świadczą o tym dalsze słowa: „A ci, co mają panów wierzących, niech ich nie lekceważą”. U Piotra zaś czytamy¹⁾: „Słudzy bądźcie poddani panom z wszelką bojaźnią, nie tylko dobrym i skromnym, ale i przykrym”. Nie nakazywano by zaś tego powagą apostołską, gdyby niewierzący nie mogli mieć władzy zwierzchniczej nad wiernymi. A więc zdaje się, że niewierzący mogą być zwierzchnikami wierzących.

2. Wszyscy domownicy jakiegoś władcy muszą mu podlegać. Tymczasem niektórzy wierni byli domownikami niewierzących władców; czytamy przecież w liście do Filipian³⁾: „Pozdrawiają was wszyscy święci, najwięcej zaś ci, którzy są z domu cesarskiego”, to jest Nerona - niewierzącego. A więc niewierzący mogą być władcami wierzących.

3. Według Filozofa⁴⁾, niewolnik jest narzędziem pana w tym, co potrzebne do życia ludzkiego tak, jak sługa mistrza jest jego narzędziem w tym, co dotyczy wykonywania rzemiosła. W takich zaś warunkach może wierzący podlegać niewierzącemu; mogą przecież wierzący być pracownikami u niewierzących. A więc niewierzący mogą mieć władzę nad wiernymi, nawet jako ich panowie.

Wbrew temu: Władza zwierzchnia musi rozstrzygać sprawy sporne swoich podwładnych. Lecz niewierzącym nie wolno sądzić wiernych; mówi bowiem Apostoł⁵⁾: „Jak śmie ktoś z was, mając sprawę przeciw drugiemu, sądzić się przed grzesznikami”, tj. niewierzącymi, „a nie przed świętymi?” A więc, zdaje się, niewierzący nie mogą być zwierzchnikami wierzących.

Odpowiedź: O tym można mówić podwójnie: Pierwsze, o wprowadzeniu władzy czy zwierzchnictwa niewierzących nad wierzącymi od nowa; i na to żadną miarą nie wolno pozwolić: byłaby to hańba i niebezpieczeństwem dla wiary; jakżesz łatwo, poddani cudzej władzy, mogą być przekabaceni przez swoich zwierzchników do pójścia za ich wolą; chyba że podwładny jest mężem wielkiej cnoty. n podobnie niewierzący, poznaawszy ułomności wierzących, z pogardą odnoszą się do wiary. Stąd to Apostoł zakazał wiernym wytaczać sprawy przed sędzią niewiernym. Dlatego Kościół nie pozwala, by niewierni dochodzili do władzy nad wiernymi, lub stawali się ich przełożonymi na jakimś urzędzie.

Drugie, możemy mówić o władzy czy zwierzchnictwie już będącym. Co do tego trzeba zauważyć, że władzę i zwierzchnictwo wprowadziło prawo ludzkie; podział zaś na wierzących i niewierzących pochodzi z prawa Bożego. Prawo zaś Bożen wywodzące się z łaski, nie niweczy prawa ludzkiego, wywodzącego się z przyrodzonego rozumu. Stąd podział na wierzących i niewierzących. rozpatrywany w swej istocie, nie obala władzy i zwierzchnictwa niewierzących nad wierzącymi.

Może jednak słusznie Kościół, mający przecież za sobą powagę Boską, swoim wyrokiem i zarządzeniem, to prawo do panowania i zwierzchnictwa znieść. Niewierzący bowiem, z racji swej niewiary, zasługują na pozbawienie ich władzy nad wiernymi, którzy przeniesieni są do (Królestwa) Dzieci Bożych.

Kościół niekiedy tak postępuje, a niekiedy nie. Co do tych niewierzących, którzy podlegają także doczesnej władzy Kościoła i jego członków, prawo kościelne postanawia, że niewolnik należący do żyda, skoro tylko stanie się chrześcijaninem, z miejsca staje się wolnym, bez żadnego okupu, o ile był synem niewolnicy, to jest urodzony w niewoli; to samo odnosi się do niewolnika niewiernego, kupionego do służby; jeśli jednak był kupiony na handel, musi się go w ciągu trzech miesięcy wystawić na sprzedaż. Kościół nie wyrządza tym krzywdy; ponieważ żydzi są poddanymi Kościoła, może rozporządzać ich rzeczami; podobnie świeccy książęta wydali wiele ustaw dla swoich podwładnych w obronie ich wolności.

Powyższe zarządzenie Kościoła nie dotyczy niewiernych, którzy nie podlegają władzy doczesnej Kościoła, czy jego członków chociaż według prawa Kościół mógłby to uczynić; nie czyni jednak tego dla uniknięcia zaburzeń; podobnie uczynił Pan: wykazał, że ma prawo zwolnić się od płacenia podatku, gdyż: Synowie (królewscy) wolni są (od płacenia); a jednak kazał wyrównać podatek dla uniknięcia zwady⁶⁾. Tak samo uczynił Paweł; podawszy niewolnikom naukę, by szanowali swoich panów dodaje⁷⁾: „Aby imię Pana i nauka nie były bluźnione”.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. To zwierzchnictwo cesarza istniało pierwaj nim nastął podział na wierzących i niewierzących. dlatego nie zostało zniesione przez fakt nawrócenia się niektórych na wiarę; było nawet potrzebne, by niektórzy z wiernych należeli do grona

domowników cesarskich dla obrony innych wierzących; np. św. Sebastian krzepił serca chrześcijan, załamujących się w męczarniach, i nadal ukrywał się pod płaszczem żołnierskim na dworze Dioklecjana.

Ad 3. Niewolnicy podlegają swoim panom przez całe życie, a poddani swoim rozkazodawcom we wszystkich sprawach; słudzy zaś mistrzów sztuki podlegają im jedynie w szczególnym typie zatrudnienia. Dlatego większe niebezpieczeństwo tkwi w tym, że niewierzący mają władzę czy zwierzchnictwo nad wierzącymi, niż w tym, że użyją ich do posługi w jakimś rzemiośle. Stąd to Kościół zezwala, by chrześcijanie mogli uprawiać rolę u Żydów; tu bowiem nie mają konieczności przebywania z nimi. Salomon również uprosił od króla Tyru mistrzów robót przy obróbce drzewa, o czym pisze Księga Królewska⁸). A przecież, gdyby istniała obawa, że obcowanie i współzycie z nimi spowoduje ruinę dla wierzących, byłoby to z gruntu zabronione.

Artykuł 11

CZY NALEŻY TOLEROWAĆ OBRZĘDY NIEWIERZĄCYCH (109) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Niewierzący, sprawując swoje obrzędy, wyraźnie popełniają grzech. Otóż jeśli kto może powstrzymać kogoś od grzechu, a nie uczyni tego, to na grzech pozwala; w tym sensie wypowiada się glossa¹) do słów (Apostoła)²): „Nie tylko, że sami je czynią, ale jeszcze pochwalają czyniących takowe”. A więc ci, co cierpią ich obrzędy, grzeszą.

2. Obrzędy żydowskie równają się bałwochwalstwu: do słów bowiem (Apostoła)³): „A nie poddajcie się znowu pod jarzmo niewoli”, dodaje glossa międzyliniowa: „Nie lżejszą jest niewola tego prawa (żydowskiego), niż bałwochwalstwa”. Tymczasem nikt by nie dopuścił do tego, by ktoś sprawował obrzędy bałwochwalcze; owszem, jak to opisuje Augustyn⁴), władcy chrześcijańscy najpierw nakazali zamknąć świątynie bożków, a potem je burzyć. Podobnie przeto nie powinno się tolerować obrzędów żydowskich.

3. Jak wyżej powiedziano⁵), najcięższym grzechem jest niewiara. Otóż prawo nie pobłaża innym występkom, takim jak cudzołóstwo, kradzież itp., ale je karze. A więc nie powinno się pobłażać obrzędom niewierzących.

Wbrew temu mówi Grzegorz o żydach⁶): „Niech mają swobodę zachowania i obchodzenia wszystkich swoich świąt, jak mieli dotychczas oni i ojcowie ich od dawnych czasów”⁷).

Odpowiedź: Rządy ludzkie wypływają z rządów Bożych i mają je naśladować, Bóg zaś, choć jest wszechmocny i najlepszy, dopuszcza jednak, by na świecie działo się jakieś zło, które mógłby ukrócić, (ale nie czyni tego), by jego ukrócenie nie zniszczyło większych dóbr, a także by nie pociągnęło za sobą gorszego zła.

Tak więc zwierzchnicy, sprawujący rządy nad ludźmi, słusznie tolerują niektóre zło po to, by nie przekreślić większego dobra, lub by nie wyszło z tego większe zło;

jak to mówi Augustyn⁸⁾: „Usuń nierządnicę od spraw ludzkich a obudzisz wszystkie namiętności”.

Tak więc, choć niewierzący grzeszą swoimi obrzędami, można to tolerować: albo ze względu na jakieś stąd spodziewane dobro, albo ze względu na jakieś zło, którego chce się uniknąć.

Z tego np. że Żydzi sprawują swoje obrzędy, w których ongiś była wyrażona ta prawda wiary, którą obecnie wyznajemy, nie ma ten dobry skutek, że od nieprzyjaciół mamy świadectwo dla wiary naszej, że jakby w wyobrażeniu mamy przedstawione to, w co wierzymy; dlatego też toleruje się ich obrządki.

Nie toleruje się jednak tych obrzędów niewierzących, które nie zawierają w sobie żadnej prawdy, ni pożytku, chyba ograniczenie. dla uniknięcia zła, np. oburzenia, czy niezgody, które by mogły stąd płynąć, lub by nie stworzyć przeszkody do zbawienia tym, którzy dzięki tolerancji powoli skłaniają się ku wierze. Dlatego też ongiś Kościół tolerował również obrządki heretyków i pogan, gdy jeszcze było dużo niewierzących.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 12

CZY NALEŻY CHRZCIĆ DZIECI ŻYDÓW I INNYCH NIEWIERZĄCYCH Wbrew WOLI ICH RODZICÓW?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Większy jest węzeł małżeński niż prawo władzy ojcowskiej nad dziećmi; prawo bowiem władzy ojcowskiej może być przez człowieka zniesione, gdy syn usamodzielnia się (110), węzeł zaś małżeński nie może być rozwiązany przez człowieka, jak o tym mówi Mateusz¹⁾: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza”. Otóż niewiara powoduje rozwiązanie węzła małżeńskiego; mówi przecież Apostoł²⁾: „jeśliby niechrześcijanin chciał odejść, niech odejdzie, gdyż ani brat, ani siostra nie są poddani niewolnictwu w tych rzeczach”; a kanon³⁾ postanawia: „W wypadku, gdy strona niewierząca nie chce żyć z drugą stroną (wierzącą) inaczej, jak tylko z obrazą Stworzyciela, wtedy owa druga strona nie powinna z nią współżyć”. A więc tym bardziej z powodu niewiary ustaje prawo władzy ojcowskiej nad swoimi dziećmi; można przeto chrzcić ich dzieci wbrew ich woli.

2. Więcej pomocy trzeba udzielić człowiekowi znajdującemu się w niebezpieczeństwie śmierci wiecznej, niż w niebezpieczeństwie śmierci doczesnej. Otóż grzeszyłby ten, kto by spotkał człowieka w niebezpieczeństwie śmierci doczesnej i nie przyszedł mu z pomocą. Ponieważ więc dzieci Żydów i innych niewierzących znajdują się w niebezpieczeństwie wiecznej śmierci, gdyż zostaną przy rodzicach i będą wychowane według ich niewiary, przeto, zdaje się, winno się im je odebrać, ochrzcić i wychować we wierze.

3. Dzieci niewolników są niewolnikami i zostają pod władzą pana. Lecz Żydzi są niewolnikami królów i książąt. a więc są nimi i ich dzieci. Królowie więc i książęta mają władzę rozporządzania dziećmi Żydowskimi według swojej woli. Zgoła przeto nie będzie żadnej krzywdy, jeśli je ochrzczą wbrew woli rodziców.

4. Każdy człowiek więcej należy do Boga, od którego ma duszę, niż do ojca cielesnego, od którego ma ciało. Żadnej przeto nie będzie niesprawiedliwości, jeśli się odbierze dzieci żydowskie rodzicom cielesnym i odda Bogu przez chrzest.

5. Skuteczniej zbawia człowieka chrzest niż kaznodziejstwo. Chrzest przecież z miejsca gładzi plamę grzechu, powinnośc kary i otwiera bramę nieba. Otóż gdy zaniechanie kazań grozi nieszczęściem, winę za to ponosi ten, który ich zaniechał, tak, jak z tym u Ezechiela⁴⁾, który „ujrzy miecz przychodzący, a nie zatrąbi”. A więc, w razie gdyby dzieci żydowskie miały iść na potępienie na skutek nie udzielenia im chrztu, o wiele większy grzech popełniają ci, co mogli im go udzielić, a nie uczynili tego.

Wbrew temu: Nikomu nie wolno wyrządzać krzywdy. Otóż działaby się żydom krzywda, gdyby chrzczono ich dzieci wbrew ich woli; utraciliby przecież prawo władzy rodzicielskiej nad dziećmi, które znalazły się w gronie wiernych.

A więc nie wolno ich chrzczyć wbrew ich woli.

Odpowiedź: W Kościele największym autorytetem cieszy się obyczaj, którym zawsze i we wszystkich sprawach należy się kierować; przecież nawet nauka doktorów katolickich bierze swą powagę od Kościoła (111). Stąd bardziej należy polegać na autorytecie Kościoła, niż na powadze Augustyna, Hieronima, czy kogokolwiek innego. Otóż nie było nigdy w użyciu Kościoła chrzczyć dzieci żydowskie wbrew woli rodziców, mimo że w dawnych czasach dzierżyło władzę wielu najbardziej katolickich i najpotężniejszych monarchów, jak Konstantyn, i Teodozjusz, a w ścisłej z nimi przyjaźni żyli najbardziej świątobliwi biskupi, jak Sylwester z Konstantynem i Ambroży z Teodozjuszem; i gdyby to było zgodne z rozumem, na pewno by nie zaniechali tego wyprosić u nich. Dlatego byłoby niebezpiecznie wprowadzać nową praktykę chrzczenia dzieci żydowskich wbrew woli ich rodziców, w sprzeczności z przestrzeganym dotąd obyczajem Kościoła.

Ma to podwójne uzasadnienie: Pierwsze, chodzi o niebezpieczeństwo zagrażające wierze. Gdyby bowiem dzieci przyjęły chrzest przed używaniem rozumu, wówczas, po dojściu do wieku młodzieńczego, rodzice bez trudu mogliby je odstręczyć od tego, co w niemowlęctwie przyjęły; obróciło by się to na szkodę dla wiary.

Drugie, to złamanie przyrodzonej sprawiedliwości. Syn bowiem z natury rzeczy jest częścią ojca; początkowo, póki jest w łonie matki, stanowi z nią jedno ciało; po narodzeniu zaś, ale przed używaniem rozumu, nadal zostaje w troskliwych rękach rodziców, jakby w jakimś duchowym łonie; przed używaniem bowiem rozumu dziecko nie różni się od zwierzęcia nierozumnego; dlatego jak wół czy koń należy do właściciela i ten może ich używać według swej woli, zgodnie z prawem cywilnym, jako własnym narzędziem; podobnie, z prawa naturalnego, syn, przed dojściem do używania rozumu, ma zostawać pod opieką ojca. Było by więc sprzeczne z przyrodzoną sprawiedliwością wyrwać dziecko spod opieki rodzicielskiej, czy rozporządzać nim wbrew woli rodziców, zanim ono dojdzie do używania rozumu.

Skoro jednak (dziecko) zaczyna używać wolnej woli, już jest panem siebie i może sobą rozporządzać w tym, co wypływa z prawa Bożego czy naturalnego; wtedy można go naprowadzać do wiary, ale nie siłą, tylko przekonywaniem; może też, nawet

wbrew woli rodziców przystać na wiarę i dać się ochrzcić; nigdy jednak przed używaniem rozumu. Dlatego też o dzieciach dawnych ojców mówimy, że dostępują zbawienia przez wiarę rodziców; czym daje się do zrozumienia, że obowiązkiem rodziców jest zatroszczyć się o zbawienie swoich dzieciń zwłaszcza nim dojdą do używania rozumu.

Ad 1. W małżeństwie obie strony są już w używaniu wolnej woli i każda ze stron może wbrew woli drugiej przystać na wiarę. Nie zachodzi to u dziecka, które jeszcze nie ma używania rozumu. Skoro jednak dojdzie do używania rozumu, wówczas podobieństwo chwyta, o ile zechce się nawrócić.

Ad 2. Nikogo nie można ratować od śmierci doczesnej wbrew zarządzeniu prawa cywilnego, np. jeśli ktoś jest przez sędziego skazany na karę śmierci doczesnej, nikt nie powinien go siłą ratować; stąd też nikomu nie wolno burzyć ładu prawa naturalnego dla uwolnienia (dziecka) z niebezpieczeństwa śmierci wiecznej, prawa, które postanawia, że syn ma być pod opieką ojca.

Ad 3. Żydzi są niewolnikami zwierzchników tak zwaną niewolą cywilną, która nie przekreśla ładu prawa naturalnego czy Boskiego.

Ad 4. Człowiek kieruje się ku Bogu rozumem, którym też może Go poznać. Stąd też dziecko, przed używaniem rozumu, naturalnym pędem kieruje się ku Bogu rozumem rodziców, których opiece z natury podlega; według też ich rozporządzenia załatwia się jego sprawy religijne.

Ad 5. Ryzyko wynikające z zaniedbania kaznodziejstwa spada tylko na tych, którym zlecono obowiązek głoszenia kazań. Stąd Ezechiel wpraw mówi⁵⁾: „Dałem cię na stróża domowi Izraela”. Troska zaś o sakrament zbawienia dzieci niewierzących należy do ich rodziców. Dlatego też im grozi niebezpieczeństwo w razie odmówienia sakramentów ich dzieciom i narażenia ich na utratę zbawienia.

ZAGADNIENIE 11

O HEREZJI

Z kolei zastanawiamy się nad herezją; ujmiemy to w cztery pytania: 1. Czy herezja jest gatunkiem niewiary? 2. Około jakiej materii się obraca? 3. Czy heretyków należy tolerować? 4. Czy nawracających należy z powrotem przyjmować?

Artykuł 1

CZY HEREZJA JEST GATUNKIEM NIEWIARY (112) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano¹⁾, siedzibą niewiary jest rozum. Otóż trudno przypisać herezję rozumowi; raczej należy ją łączyć z siłami dążnościowymi mówi bowiem Hieronim²⁾: „Herezja, z greckiego, wyraża wybór, czyli że taką sobie każdy obiera naukę, jaką uważa za lepszą”. Jak to zaś wyżej powiedziano³⁾, wybór jest aktem siły dążnościowej. A więc herezja nie jest gatunkiem niewiary

2. O gatunku wady decyduje szczególnie cel; stąd mówi Filozof ⁴⁾: „Ten, kto popełnia cudzołóstwo w celu kradzieży, więcej jest złodziejem niż cudzołożnikiem”. Otóż celem herezji jest korzyść doczesna, najczęściej stanowisko i sława, a te należą do wady pychy lub do żądz; mówi bowiem Augustyn⁵⁾: „Tego zwiemy heretykiem, który wymyśla błędne lub nowe zdania, względnie takowe przyjmuje, dla korzyści doczesnych, a najwięcej dla swojego wywyższenia i sławy”. A więc herezja nie jest gatunkiem niewiary, lecz raczej pychy.

3. Niewiara, jako że ma siedzibę w rozumie, nie należy do ciała. Za to herezja jest dziełem ciała; mówi bowiem Apostoł⁶⁾: „Jawne są uczynki ciała, którymi są: nieczystość, rozpusta” a potem między innymi wylicza: „swary i sekty”, które nie są czym innym, jak herezją. Przeto herezja nie jest gatunkiem niewiary.

Wbrew temu: Prawdzie przeciwstawia się fałsz. Otóż za heretyka uważamy tego, kto wymyśla lub przyjmuje błędne lub nowe zdania; a więc przeciw - stawia się prawdzie, na której opiera się wiara; przeto należy do niewiary (jako jej gatunek).

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁷⁾, wyraz herezja oznacza wybór. Wybór zaś, o czym już była mowa⁸⁾, dotyczy środków do celu, który został uprzednio wytyczony. Jak zaś z powyższego wynika⁹⁾, w przeżyciu wiary wola przechyla się ku jakiejś prawdzie, jako ku swemu dobru. Stąd wynika, że naczelną prawdą pełni rolę ostatecznego celu, a drugorzędna jest środkiem do celu. Ponieważ zaś każdy kto wierzy, wierzy komuś mówiącemu, dlatego wydaje się, że punktem centralnym i ostatecznym w każdym uwierzeniu jest ta osoba, której wypowiedziom daje się wiarę; a gdy się komuś chętnie daje wiarę, to za drugorzędne poniekąd uważa się ton w co się wierzy.

Tak więc, kto ma prawdziwą wiarę chrześcijańską, ten z własnej woli wierzy Chrystusowi i przyjmuje to, co prawdziwie stanowi Jego naukę. Od tej prawdziwości wiary chrześcijańskiej można odejść w podwójny sposób: Pierwsze, gdy ktoś nie chce wierzyć samemu Chrystusowi; taki ma poniekąd złą wolę, źle nastawioną do samego celu; i to stanowi o odmienności gatunkowej pogan i żydów.

Drugie, gdy ktoś chce uwierzyć Chrystusowi, ale uchybia, przebijając w tych (prawdach), które ma przyjąć ze względu na Chrystusa; bo nie wybiera tego, co Chrystus faktycznie uczył, ale to, co mu własny umysł podsuwa. Dlatego też herezja jest gatunkiem niewiary, a heretykami są ci, co powołują się na naukę Chrystusa, faktycznie jednak łamią Jego dogmaty .

Ad 1. Jak dopiero co wyżej powiedziano, wybór taką pełni rolę wobec niewiary n jaką pełni wola wobec wiary.

Ad 2. O gatunku wady decyduje jej cel bliski; cel dalszy jest dla niej przyczyną i stanowi o jej rodzaju. Tak np. gdy kto cudzołoży w intencjach złodziejskich, z celu bliskiego i z przedmiotu jest to gatunek cudzołóstwa; widać wszakże jasno, że to cudzołóstwo pochodzi z zamiaru kradzieży i w niej się zawiera, jak skutek zawiera się w przyczynie, albo gatunek w rodzaju; jasne to z wykładu wyżej podanego o ludzkim postępowaniu w ogólności¹⁰⁾. Podobnie w naszym wypadku: celem przedmiotowym bliskim herezji jest trzymanie się błędnego własnego zdania, z czego też pochodzi jej

gatunek, za to cel dalszy ujawnia jej przyczynę, mianowicie pychę lub żądę, które ją powodują.

Ad 3. Jak twierdzi¹¹⁾ Izydor (113), herezja wyraża wybieranie, a sekta przystanie na coś. Herezja przeto i sekta znaczą jedno, i należą do dzieł ciała, nie ze względu na samą treść aktu niewiary w odniesieniu do bliskiego przedmiotu, ale ze względu na przyczynę, którą jest, jak to wyżej powiedziano¹²⁾ albo dążenie do celu grzesznego, o ile wywodzi się z pychy lub żądy, albo jakieś urojenie wyobraźni, co, według Filozofa¹³⁾, jest źródłem błędu. Wyobraźnia zaś poniekąd należy do ciała, gdyż jej działanie nie może obejść się bez narządu cielesnego.

Artykuł 2

CZY, ŚCIŚLE MÓWIĄC, HEREZJA DOTYCZY TEGO, CO NALEŻY DO WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Zdaniem Izydora¹⁾, jak są teraz herezje i sekty wśród chrześcijan, tak również były u żydów i faryzeuszów. Otóż spory tych ostatnich nie dotyczyły materii wiary. A więc herezja nie dotyczy materii wiary, jako sobie właściwego przedmiotu.

2. Materią wiary są rzeczy, w które wierzymy. Otóż herezja nie dotyczy jedynie rzeczy, lecz także wyrażen i tłumaczenia Pisma św. jak mówi Hieronim²⁾: „Ktokolwiek inaczej pojmuje. Pismo św., niż tego domaga się sens Ducha Świętego, który jest jego autorem, choć nie odstąpił od Kościoła, może jednak być uważany za heretyka”; gdzie indziej zaś powiada³⁾: „Słowa nieobliczalnie wypowiedziane stają się herezją”. A więc herezja nie obraca się właściwie około materii wiary.

3. Niekiedy nawet święci doktorowie mają odmienne zdania w sprawach wiary, jak np. Hieronim i Augustyn, co do ustania (obowiązywania) Starego Prawa; a jednak działo się to bez popadnięcia w herezję. A więc herezja właściwie nie obraca się około materii wiary.

Wbrew temu mówi Augustyn przeciw manichejczykom: „Heretykami zwiemy tych, co w Kościele Chrystusowym żywią myśli skażone i opaczne; przywoływani zaś na zdrową i prawowitą drogę, upornie sprzeciwiają się, nie chcą wyzbyć się swoich zaraźliwych i zgubnych haseł, owszem nadal ich bronią⁴⁾. Lecz te właśnie zaraźliwe i zgubne hasła przeciwstawiają się dogmatom wiary, którymi „sprawiedliwi żyją⁵⁾. A więc herezja dotyczy spraw wiary, jako sobie właściwej materii.

Odpowiedź: Herezja zachodzi wtedy, gdy burzy wiarę Chrystusową. Nie ma zaś mowy o burzeniu wiary Chrystusowej, gdy ktoś żywi błędne mniemania w sprawach dla wiary obcych, np. w dziedzinie geometrii itp., co zgoła nie dotyczy wiary. n lecz jedynie wtedy gdy ktoś żywi błędne zdania w sprawach tyczących wiary. Jak zaś wyżej zaznaczono⁶⁾, do dziedziny wiary może coś należeć w dwojaki sposób: Pierwsze, wprost i przede wszystkim, to artykuły wiary; drugie, nie wprost i drugorzędnie, to takie sprawy, których zaprzeczenie prowadzi do obalenia jakiegoś artykułu wiary; w jednym i drugim wypadku może być herezja, w ten sam sposób co i wiara.

Ad 1. Jak herezje żydów i faryzeuszów były fałszywymi zapatrywaniami tyczącymi judaizmu i faryzaizmu, tak również herezje chrześcijańskie obracają się około wiary Chrystusowej.

Ad 2. Ten inaczej wyjaśnia Pismo św. natchnione Duchem Świętym, kto nakreśla wykład Pisma św. w kierunku odwrotnym do tego, co Duch święty objawił. Stąd czytamy u Ezechiela⁷⁾ o fałszywych prorokach: „Którzy nie przestali potwierdzać mowy” za pomocą błędnego wykładu Pisma św.

Podobnie i słowami, które wypowiadamy, wyznajemy swoją wiarę; jak bowiem wyżej powiedziano⁸⁾, wyznanie jest przejawem wiary; dlatego też, jeśli nieobliczalna wypowiedź dotyczy materii wiary, może stąd płynąć szkoda dla wiary; stąd też Leon papież. w liście do Proteriusza biskupa aleksandryjskiego, tak pisze⁹⁾: „Wrogowie krzyża Chrystusowego czyhają na każdy nasz postępek i wypowiedź tak, że choć żadnej nie dajemy okazji, lub co najwyżej błahą, już kłamliwie wołają, że my zgadzamy się z Nestoriuszem”.

Ad 3. Czytamy u Augustyna¹⁰⁾: „Żadną miarą nie można zaliczać do heretyków tych, którzy, bez żadnego uporczywego zaciętrzewienia bronią swojego zapatrywania, chociaż jest ono błędne i przewrotne; szukając przytem ze staranną pilnością prawdy, gotowi je sprostować, skoro tylko ją znajdą”; nie zajmują przecież z wyboru stanowiska sprzecznego z nauką Kościoła.

Tak więc niektórzy doktorowie zdają się mieć odmienne zapatrywania albo co do tego we wierze, co obojętnie może być tak lub owak, albo w niektórych sprawach wiary, co do których Kościół jeszcze dotychczas nie zajął wyraźnego stanowiska; skoro jednak zostaną jasno określone powagą Kościoła powszechnego, wówczas uchodziłby za heretyka ten, który by uparcie przeciwstawiał się takiemu orzeczeniu.

Powagę tę ma przede wszystkim Najwyższy Kapłan (papież). Postanawia bowiem Dekrety¹¹⁾: „Ilekoć chodzi o sprawy wiary, sędzę, że wszyscy nasi bracia i współbiskupi winni się zwracać jedynie do Piotra, jako do źródła swojego imienia i godności; wbrew jego powadze ani Hieronim, ani Augustyn, ani którykolwiek z świętych doktorów, nie obroni swojego zdania”. Dlatego też pisze Hieronim do papieża Damazego¹²⁾: „Takaż to jest, najświętobliwszy ojcze, wiara, jakiej nauczyliśmy się w Kościele katolickim; jeśli w nim jest jeszcze coś niewykończonego lub nie dość starannie ułożonego, oczekujemy naprawy od ciebie, który skupiasz wiarę i władzę Piotra. A gdy to nasze wyznanie zostanie zatwierdzone wyrokiem twojej władzy apostołskiej, wówczas każdy może mnie obwinić, że niedoświadczony, zły, nawet niekatolik, ale nigdy nie może uznać mnie za heretyka”.

Artykuł 3

CZY HERETYKÓW NALEŻY TOLEROWAĆ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Apostoł¹⁾: „Sługa Boży... winien być uprzejmy, z łagodnością strofujący tych, co prawdzie się sprzeciwiają, w nadziei, że kiedyś da im Bóg pokutę do poznania prawdy... i wyrwą się z siideł diabła”. Otóż jeśli nie będzie się tolerowało

heretyków, ale Śmiercią karało, odbierze się im możliwość pokuty, co, zdaje się, jest sprzeczne z nakazem Apostoła.

2. Trzeba tolerować to, co uchodzi za konieczne dla Kościoła. Otóż herezje uchodzą za konieczne dla Kościoła. Mówi bowiem Apostoł ²⁾: „Muszą być... herezje, aby się okazało, którzy spośród was są wypróbowani”. A więc należy tolerować heretyków.

3. Polecił Pan sługom swoim, aby pozwolili kąkolowi rósć aż do pory żniwa³⁾, a chodzi tu, jak to mówi glossa, o koniec świata. Otóż według mniemania świętych, kąkol ten oznacza heretyków. Przeto trzeba tolerować heretyków.

Wbrew temu czytamy u Apostoła⁴⁾: „Heretyka, po pierwszym i drugim upomnieniu unikaj, wiedząc, że jest przewrotny”.

Odpowiedź: Na heretyków trzeba patrzeć z dwóch stron: pierwsze, ze strony ich samych; drugie, ze strony Kościoła.

Ze strony heretyków popełniają oni grzech, którym zasłużyli sobie nie tylko na to, by zostali karą kłętwy wyłączeni z Kościoła, lecz także usunięci ze świata karą śmierci. O wiele bowiem cięższą zbrodnią jest psuć wiarę, która daje życie dla duszy, niż fałszować pieniądze, które służą życiu doczesnemu. Skoro więc świeccy władcy z miejsca sprawiedliwie karzą fałszerzy pieniędzy i innych złoczyńców karą śmierci, tym bardziej heretyków można z miejsca, skoro tylko udowodni się im winę herezji, nie tylko ukarać kłętwą, ale także sprawiedliwie uśmiercić.

Ze strony zaś Kościoła jest miłosierdzie troszczące się o nawrócenie błądzących; stosownie do nauki Apostoła, nie potępia ich od razu, lecz dopiero: „Po pierwszym i drugim upomnieniu”; po tym zaś, skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję w jego nawrócenie, mając na uwadze zbawienie innych Kościoł karą kłętwy wyklucza go z swojego łona i następnie zostawia go sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci. Mówi przecież Hieronim⁵⁾: „Trzeba odciąć zgangrenowane członki i usunąć z trzody parszywą owcę, aby cały dom nie spłonął, nie popsuła się cała masa, nie zaraziło się całe ciało, nie zginęła cała trzoda. Ariusz w Aleksandrii był tylko iskrą; a że nie stłumiono jej zawczasu, jej ogień cały świat spustoszył”.

Ad 1. Łagodność ta wymaga, by heretyka raz i drugi upomnieć; skoro jednak odmawia nawrócenia, trzeba go uważać za przewrotnego; jasne to z przytoczonych słów Apostoła⁶⁾.

Ad 2. Korzyść wypływająca z herezji nie jest przez heretyków zamierzona, a jest nią, według Apostoła, wypróbowanie stałości wiernych, oraz, co podaje Augustyn⁷⁾: „Abyśmy otrząsnąwszy się z lenistwa, zabrali się skrzętnie do badania Pisma św.”. W zamierzeniu zaś swoim mają psuć wiarę, co przecież jest największą szkodą. I dlatego należy więcej brać pod uwagę to, co wprost mają w swoich zamiarach, co też usprawiedliwia ich wykluczenie, niż to, czego nie zamierzali, a co dawałoby podstawę do ich tolerowania.

Ad 3. „Co innego kłętwa, a co innego doszczętne wytepienie” ⁸⁾. Jak twierdzi Apostoł ⁹⁾, wyklina się heretyka, by: „Duch jego był uratowany na dzień Pana”. Nie jest też sprzeczne z zakazem pańskim tepienie doszczętne heretyków karą śmierci;

zakaz ten przecież dotyczy tego wypadku, gdy nie można wyrwać kąkolu bez wyrwania pszenicy; mówiliśmy o tym wyżej, gdy wykładaliśmy ogólnie o niewierzących¹⁰⁾.

Artykuł 4

CZY KOŚCIÓŁ WINIEN PRZYJMOWAĆ Z POWROTEM NAWRACAJĄCYCH SIĘ Z HEREZJI ?

Zdaje się, że wracających z herezji Kościół ma przyjmować z powrotem bez zastrzeżeń, bo:

1. Mówi Jeremiasz w imieniu Pana¹⁾: „Cudzołożyłaś z licznymi kochankami; wszakże wróć do mnie, mówi Pan”. Otóż wyrok Kościoła jest wyrokiem Boga, stosownie do słów Starego Testamentu²⁾: „Tak małego wysłuchacie, jako i wielkiego, i nie będziecie mieć względu na osobę żadnego, ponieważ sad Boży jest”. A więc mimo wszystko należy przyjąć z powrotem tych, co popełnili wiarołomstwo swoją niewiarą, która jest wiarołomstwem duchowym.

2. Pan poleca Piotrowi, by bratu grzeszącemu odpuszczał³⁾: „Nie tylko siedem razy, ale aż do siedemdziesięciu siedmiu razy”; a przez to należy rozumieć, według Komentarza Hieronima do tych słów, że: „ilekroć by ktoś zgrzeszył, trzeba mu odpuścić”. A więc ilekroć by jakiś heretyk popadł w grzech herezji Kościół winien go przyjąć z powrotem.

3. Herezja jest pewną niewiarą. Lecz Kościół przyjmuje innych niewierzących, wykazujących chęć nawrócenia się. A więc winien i heretyków z powrotem przyjmować.

Wbrew temu orzekają Dekrety⁴⁾: „Komu by, po wyrzeczeniu się błędu, udowodniono, że z powrotem wrócił do herezji, której się wyparł, należy go zostawić sądownictwu świeckiemu”. A więc Kościół nie powinien ich przyjmować.

Odpowiedź: Stosownie do pouczenia Pańskiego, Kościół obejmuje wszystkich swoją miłością, nie tylko przyjaciół, ale także wrogów i prześladowców, zgodnie z tym, co czytamy u Mateusza⁵⁾: „Miłujcie nieprzyjacioły wasze, czyńcie dobrze tym, którzy was nienawidzą”. Miłość zaś to ma do siebie, że człowiek życzy i czyni dobrze bliźniemu.

Mamy zaś podwójne dobro. Jedno, duchowne: zbawienie duszy, które przede wszystkim ma miłość na względzie; tego też (dobra) winien każdy życzyć drugiemu z miłości; stosownie do tego Kościół dopuszcza heretyków nawracających się do Pokuty, otwierającej im drogę do zbawienia, ile razy by popadli w herezję. Drugie dobro, które miłość ma, jako drugorzędne, na uwadze, to dobro doczesne, jako to: życie cielesne, posiadanie bogactw, dobra sława, godności kościelne czy świeckie; nie mamy bowiem obowiązku tego z miłości innym życzyć, chyba ze względu na zbawienie wieczne i tych, i owych. Stąd to, jeśliby któreś z tych dóbr znalazło się w ręce jednego i utrudniało wieczne zbawienie wielu ludziom, nie wypada tego dobra życzyć z miłości jednemu, ale raczej trzeba pragnąć, by go utracił: tak dlatego,

ponieważ zbawienie wieczne trzeba przedkładać nad dobro doczesne, jak i dlatego, że dobro wielu ważniejsze jest od dobra jednostki.

Gdyby jednak zawsze przyjmowano nawracających się heretyków i zachowano ich życie oraz inne doczesne dobra, wówczas mogłoby to być ze szkodą dla zbawienia innych: już to dla tego, że ponowną herezją mogliby innych omamiać, już to dlatego, że gdyby im to uszło bezkarnie, inni łatwo popadaliby w herezję. Czytamy bowiem u Eklezjastesa⁶⁾: „A że nie dość szybko wydaje się wyrok przeciw złym, bez żadnej bojaźni synowie człowieczy broją złości”. Dlatego też Kościół, za pierwszym razem, powracających z herezji nie tylko dopuszcza do Pokuty, ale również zachowuje ich przy życiu, a niekiedy nawet w drodze dyspensy przywraca im godności kościelne, które uprzednio piastowali, o ile widziano ich prawdziwe nawrócenie; czytamy, że czyniono tak dość często dla dobra pokoju. Skoro jednak po powrocie i przyjęciu znowu wpadają w herezję, jest to widomy znak ich niestałości we wierze; dlatego też, skoro ponownie wrócą, dopuszcza się ich wprawdzie do pokuty, ale nie mogą uniknąć wyroku śmierci.

Ad 1. Trybunał Boży zawsze przyjmuje powracających, gdyż Bóg czyta w sercach i wie, kto nawraca się szczerze. Kościół jednak nie może tego naśladować; co do tych bowiem, co zostali przyjęci i znowu popadli w herezję, podejrzewa, że nie nawracają się szczerze; dlatego też nie zagradza im drogi do zbawienia, ale nie chroni ich od niebezpieczeństwa śmierci.

Ad 2. Pan mówi do Piotra o grzechu wobec niego popełnionym, a ten trzeba zawsze odpuścić, czyli by darować bratu znowu proszącemu o darowanie. Nie ma zaś na myśli grzechu popełnionego wobec bliźniego lub Boga, którego odpuszczenie, zdaniem Hieronima⁷⁾, nie zależy od naszej woli. Lecz i tu prawo ustanawia przepisy n zgodnie z wymaganiami czci Bożej i pożytku bliźniego.

Ad 3. Inni niewierni, którzy nigdy wiary nie przyjęli, po jej przyjęciu jeszcze nie pokazują śladów niestałości we wierze, jak to czynią heretycy, którzy powtórnie upadli; nie można więc ich jednakowo traktować.

ZAGADNIENIE 12

O ODSTĘPSTWIE (114)

Z kolei będzie mowa o odstępstwie; nasuwają się tu dwa pytania: 1. Czy odstępstwo należy do niewiary? 2. Czy z powodu odstępstwa od wiary podwładni są uwolnieni od władzy zwierzchników odstępców?

Artykuł 1

CZY ODSTĘPSTWO PRZYNALEŻY DO NIEWIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Trudno przyjąć, by to co jest źródłem każdego grzechu, mogło przynależeć do niewiary, ponieważ istnieje tyle grzechów bez niewiary. Otóż, jak się zdaje, odstępstwo jest źródłem każdego grzechu; czytamy bowiem u Eklezjastyka¹⁾: „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga” i zaraz potem: „Pycha jest początkiem każdego grzechu”. Przeto odstępstwo nie przynależy do niewiary.

2. Niewiara mieści się w rozumie. Odstępstwo zaś, zdaje się, raczej mieści się w zewnętrznym uczynku, czy w mowie, lub też w wnętrzu woli; czytamy bowiem w Przypowieściach²⁾: „Człowiek odstępca, mąż nieużyteczny, chodzi z przewrotnymi ustami, mruga oczami, pociera nogą, palcem mówi, złym sercem złość knuje, w każdym czasie rozsiewa kłótnie”. Również uznany byłby za odstępce ten, kto by się poddał obrzezaniu, lub złożył cześć grobowi Mahometa. A więc odstępstwo nie należy wprost do niewiary.

3. Herezja, jako że przynależy do niewiary, jest jakimś określonym gatunkiem niewiary. Gdyby więc odstępstwo należało do niewiary, wynikałoby z tego, że byłoby jakimś określonym gatunkiem niewiary, co, jak się zdaje, nie zgadza się z tym, co wyżej było powiedziane³⁾. A więc odstępstwo nie należy do niewiary.

Wbrew temu czytamy u Jana⁴⁾: „Wielu uczniów odeszło precz”, czyli odstąpiło; o nich to mówił nieco wyżej: „Są wśród was tacy, co nie wierzą”⁵⁾. A więc odstępstwo przynależy do niewiary.

Odpowiedź: Odstępstwo oznacza jakieś odejście od Boga. To zaś dokonuje się rozmaicie, zależnie od różnych sposobów złączenia człowieka z Bogiem. Otóż po pierwsze, człowiek łączy się z Bogiem za pomocą wiary; po drugie, za pomocą uległej jak się należy woli do zachowania Jego przykazań; po trzecie, za pomocą czegoś specjalnego, nadobowiązkowego, jako to: zakon, klerykatura, święcenia (115).

Otóż usunąwszy ton co następuje, zostaje to, co poprzedza; ale nie na odwrót. Zdarza się więc, że ktoś odstępuje od Boga, występując z zakonu, do którego wstąpił, albo porzuca święcenia, które przyjął; zwiemy to odstępstwem od zakonu czy kapłaństwa.

Zdarza się również, że ktoś odstępuje od Boga, bo jego umysł stawia opór Bożym przykazaniom.

Przy obu tych odstępstwach może jeszcze człowiek trwać w łączności z Bogiem poprzez wiarę. Skoro jednak utraci wiarę, wtedy, jak się zdaje, zupełnie odchodzi od Boga. Stąd bezwzględnie i zasadniczo odstępstwo oznacza odstąpienie czyjeś od wiary; odstępstwo to zwiemy zaprzaństwem. W ten to sposób odstępstwo, bezwzględnie wzięte, przynależy do niewiary.

Ad 1. Zarzut ten mówi o odstępstwie w drugim znaczeniu, czyli o woli wierzącej przeciw Bożym przykazaniom, co spotyka się w każdym grzechu śmiertelnym.

Ad 2. Wiarę stanowi nie tylko wiara wewnętrzna serca, lecz także ujawnienie wiary wewnętrznej za pomocą zewnętrznych słów i czynów; wyznanie przecież jest przejawem wiary. W podobny też sposób niektóre zewnętrznie wyrażone słowa, czy uczynki przynależą do niewiary o ile są oznakami niewiary tak, jak o oznakach zdrowia mówimy, że są zdrowe.

Przytoczony zaś cytat, choć może oznaczać każde odstępstwo, najlepiej wszakże stosuje się do odstępstwa od wiary; wiara przecież daje pierwsze oparcie na to, czego się spodziewamy, bo bez wiary nie sposób podobać się Bogu; utraciwszy wiarę, nie zostaje w człowieku nic, co by było użyteczne do zbawienia wiecznego; stąd to czytamy w Przypowieściach⁶⁾: „Człowiek odstępca to mąż nieużyteczny”. Wiara przecież jest życiem duszy jak to mówi Apostoł ⁷⁾: „Sprawiedliwy z wiary żyje”. Jak więc z utratą życia cielesnego wszystkie członki i części ciała tracą należną sprzężność, tak z utratą świętości życia, którą stanowi wiara, pokazuje się rozluźnienie we wszystkich członkach: najpierw w mowie, która najlepiej ujawnia to, co jest w sercu, potem w oczach, dalej w ruchach, wreszcie we woli, która ciągnie do złego. To wszystko sprawia, że odstępca: „sieje kłótnie” siląc się innych odciągnąć od wiary, którą sam utracił.

Ad 3. O gatunku danej jakości lub formy nie stanowi ton na czym kończy się i zaczyna ruch, lecz raczej na odwrót: o gatunkach ruchów stanowią ich zakończenia. Odstępstwo zaś odnosi się do niewiary jako do terminu końcowego ruchu odstępcy od wiary. Przeto odstępstwo nie jest określonym gatunkiem niewiary, lecz jakąś okolicznością obciążającą, stosownie do słów Piotra⁸⁾: „Lepiej by im było nie poznać drogi sprawiedliwości, niż poznawszy, odwrócić się”.

Artykuł 2

CZY Z POWODU ODSTĘPSTWA OD WIARY ZWIERZCHNIK TRACI WŁADZĘ NAD PODWŁADNYMI TAK, ŻE NIE MAJĄ OBOWIĄZKU GO SŁUCHAĆ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Ambroży mówi¹⁾, że chociaż cesarz Julian był odstępca, miał pod swoimi rozkazami żołnierzy-chrześcijan; i gdy im nakazał: „Gotujcie szyki do obrony rzeczypospolitej”, dawali mu posłuch. A więc z powodu odstępstwa zwierzchnika podwładni nie są uwolnieni od jego władzy.

2. Odstępca od wiary jest niewiernym. Otóż znamy niektórych świętych mężów, którzy wiernie służyli panom niewiernym, jako Józef Faraonowi, Daniel Nabuchodonozorowi, Mardocheusz Aswerowi. A więc odstępstwo od wiary nie rozwiązuje stosunku służbowego tak, by podwładni nie musieli zachować posłuszeństwa zwierzchnikowi.

3. Od Boga odchodzi się zarówno odstępstwem od wiary, jak i każdym innym grzechem. Gdyby więc z powodu odstępstwa od wiary zwierzchnicy tracili prawo do panowania nad podwładnymi wierzącymi, wówczas, dla tej samej racji, traciliby je również z powodu innych grzechów, co jednak jest oczywistym nonsensem. Przeto z powodu odstępstwa od wiary, nie wolno odmawiać posłuszeństwa zwierzchnikowi.

Wbrew temu zarządza Grzegorz VII (116) . „Trzymając się postanowień świętych poprzedników, my, powagą apostołską, zwalniamy od przysięgi tych, którzy zobowiązani są przysięgą na wierność wobec wyklętych; i póki nie uczynią kroków ku poprawie, z całą surowością zakazujemy, by im nie dochowywano wierności”. Otóż, jak postanawiają Dekretały²⁾, odstępcy od wiary są wyklęci, jak zresztą i heretycy. A więc nie wolno zachować posłuszeństwa wobec zwierzchników - odstępców od wiary.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano³⁾, niewiara sama z siebie nie wyklucza władzy. n władza przecież jest wprowadzona przez prawo narodów, które jest prawem ludzkim (117), różnicę zaś między wierzącymi i niewierzącymi wprowadza prawo Boże, które nie obala prawa ludzkiego.

Może wszakże ktoś, z powodu grzechu niewiary, wyrokiem sądu być pozbawionym prawa do władzy, jak zresztą niekiedy i za inne przestępstwa. Nie należy zaś do kompetencji Kościoła karać niewiarę tych, co nigdy wiary nie przyjęli, zgodnie ze słowami Apostoła⁴⁾: „Czy to moja rzecz sądzić tych, którzy są poza nami?”

Może jednak karać sądownie tych, co wiarę przyjęli. Słusznie też spada na nich kara, że nie mogą mieć władzy nad podwładnymi wierzącymi; mogłoby to przecież obrócić się na wielką szkodę dla wiary, gdyż jak powiedziano⁵⁾: „Człowiek odstępca złym sercem złość knuje i rozsiewa kłótnie”, siląc się oderwać ludzi od wiary. Dlatego też, skoro tylko ktoś wyrokiem sądu został ogłoszony wyklętym z powodu odstępstwa od wiary jego podwładni są z miejsca uwolnieni od jego władzy i od przysięgi wierności. do jakiej byli mu zobowiązani.

Ad 1. W owym czasie Kościół jeszcze młody nie miał możliwości okiełznania ziemskich władców; stąd też tolerował, by wierni zachowali posłuszeństwo Julianowi Odstępcy w tym, co nie sprzeciwiało się wierze, a to dla uniknięcia większego nieszczęścia dla wiary.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano⁶⁾, inaczej trzeba traktować tych niewierzących, którzy nigdy wiary nie przyjęli.

Ad 3. Jak już powiedziano⁷⁾, odstępstwo od wiary całkowicie zrywa z Bogiem, co nie zachodzi przy niektórych innych grzechach.

ZAGADNIENIE 13

OGÓLNIE O GRZECHU BLUŻNIERSTWA

Z kolei zajmiemy się grzechem bluźnierstwa, który przeciwstawia się wyznaniu wiary; najpierw ogólnie o bluźnierstwie, potem zaś o bluźnierstwie, jako grzechu przeciw Duchowi Świętemu.

Pierwsze ujmijmy w cztery pytania: 1. Czy bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary? 2. Czy bluźnierstwo zawsze jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy bluźnierstwo jest najcięższym grzechem? 4. Czy bluźnierstwo spotykamy u potępieńców?

Artykuł 1

CZY BLUŹNIERSTWO PRZECIWSTAWIA SIĘ WYZNANIU WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Bluźnić znaczy wyrządzić zniewagę Stwórcy obelgą lub urąganiem. To zaś raczej jest złorzeczeniem Bogu niż niewiarą. Przeto bluźnierstwo nie przeciwstawia się wyznaniu wiary (118).

2. Glossa międzyliniowa do słów Apostoła¹⁾: „Bluźnierstwo niech będzie dalekie od was”, dodaje: „(bluźnierstwo) przeciw Bogu lub świętym”. Otóż wyznanie wiary, zdaje się, dotyczy tylko tego, co łączy się z Bogiem - przedmiotem wiary. A więc nie zawsze bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary.

3. Niektórzy podają trzy gatunki bluźnierstwa: Pierwszy z nich przypisuje to Bogu, co jest niegodne Boga; drugi odmawia Mu tego, co jest godne Niego; trzeci przypisuje stworzeniu to, co należy się Bogu; zdaje się więc, że bluźnierstwo jest nie tylko przeciw Bogu, lecz również przeciw stworzeniu. Wiara zaś ma za przedmiot Boga. A więc bluźnierstwo nie przeciwstawia się wyznaniu wiary.

Wbrew temu czytamy u Apostoła²⁾: „Wpierw byłem bluźniercą i prześladowcą”, a zaraz dodaje: „Nie wiedząc, czyniłem to w niewierze”.

Odpowiedź: Nazwa „bluźnierstwo” jak się zdaje, wyraża jakąś ujmę dla czyjejś wybitnej dobroci, zwłaszcza Bożej. Jak zaś twierdzi Dionizy³⁾, Bóg z samej swej istoty jest prawdziwą dobrocią. Stąd cokolwiek przystoi Bogu, należy do Jego dobroci; co zaś Mu nie przystoi, temu daleko do doskonałej dobroci, która stanowi Bożą istotę.

A więc ktokolwiek odmawia Bogu tego, co Mu przystoi, lub przyznaje Bogu to, co Mu nie przystoi, przynosi ujmę dla Bożej dobroci. A może to zachodzić dwojako: pierwsze, samym tylko mniemaniem rozumu; drugie, z domieszką w sercu jakiegoś obrzydzenia; gdy na odwrót wiarę w Bogu uszlachetnia miłość ku Niemu.

Ta więc ujma dla Bożej dobroci może mieć miejsce albo samym rozumie, albo również i w sercu. Jeśli ogranicza się tylko do serca, będzie to bluźnierstwo serca; jeśli zaś ujawni się na zewnątrz w mowie, będzie bluźnierstwo języka; ono też właśnie przeciwstawia się wyznaniu (wiary).

Ad 1. Kto powstaje przeciw Bogu słownie, posuwając się do urągania, ten uchybia Bożej dobroci nie tylko błędzeniem rozumu, ale również przewrotnością woli, czującej odrazę do Bożej czci, oraz stawiającej jej, gdzie się da, przeszkody; i to jest skończone bluźnierstwo (119).

Ad 2. Jak Bóg znajduje chwałę z świętych swoich, gdyż doznają uznania Jego dzieła, które w nich dokonuje, tak i bluźnierstwo przeciw świętym w następstwie godzi w Boga.

Ad 3. Właściwie mówiąc, nie można uważać owych trzech (odmian) za osobne gatunki grzechu bluźnierstwa. Albowiem przypisać Bogu to, co Mu nie przystoi, lub odmówić Mu tego, co Mu przystoi, różni się między sobą tylko na sposób twierdzenia i przeczenia; to zaś rozróżnienie nie wyodrębnia gatunków sprawności; jedną i tą samą przeciw wiedzą wykrywamy fałsz twierdzenia i przeczenia, jak zresztą z powodu

jednej i tej samej nieznanomości rzeczy można popełnić błąd w obu wypadkach, gdyż przeczenie udowadniamy twierdzeniem.

Przypisywanie zaś stworzeniom tego, co jest właściwe Bogu, wydaje się sprowadzać do przypisywania Bogu czegoś, co Mu nie przystoi; cokolwiek bowiem jest Bogu właściwe, stanowi Samego Boga; przypisywanie zaś jakiemuś stworzeniu tego, co jest właściwe Bogu, wychodzi na utożsamienie Boga ze stworzeniami.

Artykuł 2

CZY BLUŹNIERSTWO JEST ZAWSZE GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Glossa¹⁾ do tekstu Apostoła²⁾: „Teraz zaś złóżcie i wy wszystko” itd.. wyraża się: „Po zakazaniu (grzechów) ciężkich, zabrania mniejszych”, a przy tym mówi o bluźnierstwie. Przeto bluźnierstwo zalicza się do grzechów mniejszych, czyli lekkich.

2. Każdy grzech śmiertelny jest przekroczeniem któregoś z Dziesięciorga Przykazań. Aliści nie widać przeciw któremu by z nich miało wykaczać bluźnierstwo. A więc bluźnierstwo nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzechy popełnione bez zastanowienia nie są śmiertelne; dlatego, jak widać z tego, co wyżej powiedziano³⁾, odruchy, jako że poprzedzają zastanowienie rozumu, nie stanowią grzechu śmiertelnego (120). Tymczasem bluźnierstwo niekiedy wymyka się bez zastanowienia; nie zawsze przeto jest grzechem śmiertelnym.

Wbrew temu czytamy w Księdze Kapłańskiej⁴⁾: „Kto by bluźnił imię Pańskie, niech śmiercią zginie”. Ale karę śmierci wymierza się jedynie w wypadku grzechu śmiertelnego. A więc bluźnierstwo jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁵⁾, grzech śmiertelny polega na tym, że człowiek oderwał się od głównego źródła życia duchowego, którym jest miłość Boża. Stąd to wszystkie grzechy niweczające miłość, są śmiertelne, same z siebie. Bluźnierstwo zaś z przedmiotu swego sprzeniewierza się miłości Bożej, gdyż, jak wyżej powiedziano⁶⁾, przynosi ujmę dla Bożej dobroci, która jest przedmiotem miłości; dlatego też bluźnierstwo jest grzechem śmiertelnym z swego przedmiotu.

Ad 1. Tę glossę nie należy rozumieć tak, jakoby wszystkie podane przez nią grzechy były śmiertelne, lecz tak: ponieważ wyżej wymienił tylko większe (grzechy), dlatego zaraz potem dodaje kilka mniejszych, a wśród nich mówi o kilku większych.

Ad 2. Ponieważ, jak wyżej powiedziano⁷⁾, bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary, jego zakaz sprowadza się do zabronienia niewiary, co wyrażają te słowa: „Jam jest Pan Bóg twój” itd. Również zakaz ten wyraża przykazanie: „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego nadaremnie”. O wiele niecierniej wzywa imienia Bożego nadaremnie ten, kto rzuca fałsze na Boga, aniżeli ten, kto wzywa imienia Boga na potwierdzenie jakiegoś fałszu.

Ad 3. Bluźnierstwo odruchowe, bez zastanowienia, może komuś wyrwać się w podwójny sposób: pierwsze, gdy ktoś nawet nie zauważa, że wypowiada bluźnierstwo;

to może zająć wtedy, gdy ktoś nagle, pod naporem jakiegoś uczucia, wybucha i wymyśla słownie, nawet nie zdając sobie sprawy ze znaczenia tych wymyślań; w takim razie będzie to grzech lekki, gdyż nie zachodzi tu w pełni właściwe bluźnierstwo; drugie, gdy ktoś zdaje sobie sprawę, że wypowiada bluźnierstwo, bo rozumie znaczenie wypowiedzi; w takim razie nie jest wytłumaczony od grzechu ciężkiego, tak jak nie jest ten, co porwany nagłym gniewem, zabija kogoś blisko siebie siedzącego.

Artykuł 3

CZY GRZECH BLUŹNIERSTWA JEST NAJCIEŻSZYM GRZECEM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Według Augustyna¹⁾, zło uważane jest za takie dlatego, bo przynosi szkodę. Otóż większą szkodę wyrządza grzech mężobójstwa, bo odbiera życie człowiekowi, niż grzech bluźnierstwa, który Bogu nie może wyrządzić żadnej szkody. A więc grzech mężobójstwa jest cięższy niż grzech bluźnierstwa.

2. Kto krzywoprzysięga, wzywa Boga na świadka fałszu; tym samym, zdaje się twierdzić, że Bóg jest fałszywy. Lecz nie każdy bluźnierca posuwa się aż do tego, by nazywał Boga fałszywym. A więc krzywoprzysięstwo jest cięższym grzechem niż bluźnierstwo.

3. Glossa międzyliniowa i zwykła do słów psalmu²⁾: „Nie podnoście ku górze rogu waszego”, powiada: „Największą wadą jest usprawiedliwianie grzechu”. A więc bluźnierstwo nie jest największym grzechem.

Wbrew temu: Glossa³⁾ do słów Izajasza⁴⁾: „Do narodu strasznego” itd., powiada: „Każdy grzech, w porównaniu z bluźnierstwem, jest lżejszy”.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁵⁾, bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary; zawiera w sobie przeto ciężar niewiary; grzech zaś nabiera ciężkości, gdy dołącza się obrzydzenie woli; tym bardziej jeszcze, gdy wybucha słowami; tak jak wiara nabiera większej chwały, gdy wieńczy ją miłość i wyznanie. Skoro więc, jak to wyżej powiedziano⁶⁾, niewiara z przedmiotu swego jest największym grzechem, wynika z tego, że również bluźnierstwo jest największym grzechem: tego samego rzędu, z dodatkiem obciążającej okoliczności.

Ad 1. Jeśli porównamy mężobójstwo z bluźnierstwem biorąc pod uwagę przedmiot, przeciw któremu wykraczają, jasno widać, że bluźnierstwo, jako że jest grzechem wprost przeciw Bogu, przemaga ciężarem swoim mężobójstwo, które jest grzechem przeciw bliźniemu. Jeśli zaś w tym porównaniu uwzględnimy skutek: szkodę wyrządzoną, wówczas przeważa mężobójstwo; większą bowiem szkodę wyrządza bliźniemu mężobójstwo niż Bogu bluźnierstwo; ponieważ jednak, jak widać z powyższych⁷⁾, o ciężarze winy stanowi bardziej pobudka przewrotnej woli niż następstwa postępków, dlatego, istotnie biorąc, bluźnierca ciężiej grzeszy niż mężobójca, jako że w swoim zamiarze chce wyrządzić szkodę czci Bożej. Jeśli jednak chodzi o

kary wymierzane za wykroczenia przeciw bliźniemu, wówczas mężobójstwo zajmuje pierwsze miejsce.

Ad 2. Glossa⁸⁾: do słów Apostoła⁹⁾: „Błudnierstwo niech będzie dalekie od was”, powiada: „gorsze jest bludnierstwo od krzywoprzysięstwa”. Krzywoprzysięzca bowiem ani nie wypowiada, ani nie myśli czegoś fałszywego o Bogu, jak to czyni bludnierca; Boga zaś bierze na świadka fałszu, nie sądząc przy tym, by Bóg stał się fałszywym świadkiem, a tylko spodziewając się, że Bóg nie będzie świadczył jakimś jawnym znakiem.

Ad 3. Usprawiedliwianie grzechu jest jakąś okolicznością obciążającą każdy grzech, a więc i samo bludnierstwo; i o tyle można go uważać za największy grzech, że każdy grzech czyni większym.

Artykuł 4

CZY POTĘPIEŃCY BLUŻNIĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Niektórych złych ludzi odstrasza obecnie od bludnierstwa lęk przed groźącymi karami. Otóż potępieńcy czują już te kary na własnej skórze i raczej mają do nich wstręt. A więc tym bardziej wzdrygają się przed bludnierstwem.

2. Bludnierstwo jako najcięższy grzech, najwięcej też obciąża. Lecz w życiu pozagrobowym nie ma zasługiwania i obciążania się. A więc nie ma tam miejsca na bludnierstwo.

3. Czytamy u Eklezjastesa¹⁾: „Na którymkolwiek miejscu drzewo upadnie, tam będzie”. Widać z tego, że po śmierci nie zwiększy się ani ilość zasługi, ani ilość grzechu ponad to, co z tego życia przyniesiono. Lecz wielu jest potępionych, którzy za życia doczesnego wcale nie bluźnili. Przeto i w życiu pozagrobowym również nie będą bluźnić.

Wbrew temu czytamy w Apokalipsie²⁾: „Paleni byli ludzie wielkim żarem i bluźnili imię Boga, który ma władzę nad tymi plagami”; w tym miejscu glossa dodaje: „Potępieni w piekle, choć mają świadomość, że zasłużyli na karę, biadać jednak będą, że Bóg aż taką władzę posiada, iż wymierza im chłostę”. A to byłoby bludnierstwo w życiu doczesnym, a więc i w przyszłym.

Odpowiedź: Jak już powiedziano³⁾, do istoty bludnierstwa należy zohydzenie sobie Bożej dobroci. Otóż ci, co są w piekle, zachowują przewrotność woli oderwanej od Bożej sprawiedliwości; w ten sposób, nadal są przywiązani do tego, za co karę ponoszą, chcieliby, gdyby mogli nadal tym się rozkoszować i nienawidzą kar, które im wymierzono za tego pokroju grzechy. Owszem biadają nad popełnionymi grzechami, ale nie z nienawiści do nich, ale z powodu kar, jakie za nie cierpią. Tak więc owo zohydzenie Boskiej sprawiedliwości jest u nich właśnie wewnętrznym bludnierstwem serca. Prawdopodobnie też po zmartwychwstaniu spotkamy u nich również bludnierstwo słowne, jak u świętych będzie chwamba ustna Boga.

Ad 1. Obecnie odstrasza ludzi od bluźnierstwa strach przed karami, których chcą uniknąć; lecz potępiący w piekle już nie mają nadziei ich uniknięcia, i dlatego, zrezygnowani, idą na całego za wszystkim, ku czemu ich gna ich przewrotna wola.

Ad 2. Zasłużyć na nagrodę lub karę, to przywilej życia doczesnego; stąd u ziemian dobro zasługuje na nagrodę, a zło na karę. U niebian zaś dobro ich nie zasługuje, ale stanowi ich nagrodę: szczęście. Podobnież zło potępińców nie zasługuje na karę, ale stanowi karę potępińca (121).

Ad 3. Każdy umierający w grzechu śmiertelnym zabiera z sobą wolę zohydżającą sobie w pewnym punkcie Bożą sprawiedliwość; i w tym właśnie punkcie może się u niego lęgnąć bluźnierstwo.

ZAGADNIENIE 14

O BLUŹNIERSTWIE PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU

Z kolei należy zastanowić się nad szczególnym bluźnierstwem, a mianowicie nad bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu. Ujmiemy to w cztery pytania: 1. Czy bluźnierstwo lub grzech przeciw Duchowi Świętemu oznacza to samo, co grzech z czystej złości? 2. O gatunkach tego grzechu; 3. Czy jest on niedopuszczalny? 4. Czy może ktoś zgrzeszyć przeciw Duchowi Świętemu na początku, zanim popełni inne grzechy?

Artykuł 1

CZY GRZECH PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU OZNACZA TO SAMO, CO I GRZECH Z CZYSTEJ ZŁOŚCI (12) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak to widać u Mateusza¹⁾, grzech przeciw Duchowi Świętemu to grzech bluźnierstwa. Lecz nie każdy grzech z czystej złości jest grzechem bluźnierstwa; spotykamy przecież poza nim wiele innych grup grzechów popełnionych z czystej złości. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu to nie to samo, co grzech z czystej złości.

2. W podziale kładziemy grzech z czystej złości naprzeciw grzechowi z nieznajomości, i naprzeciw grzechowi z ułomności. Lecz, jak to widać u Mateusza²⁾, grzech przeciw Duchowi Świętemu kładziemy w podziale naprzeciw grzechowi (popełnionemu) wobec Syna Człowieczego. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu to nie to samo, co grzech z czystej złości; gdyż, „jeśli przeciwstawniki są różne, to i to jest różne, czego owe przeciwstawniki dotyczą”.

3. Grzech przeciw Duchowi Świętemu to pewien rodzaj grzechu, pod którym kryją się określone gatunki. Otóż grzech z czystej złości nie jest specjalnym rodzajem grzechu, a tylko jakimś warunkiem lub okolicznością ogólną, którą można spotkać w każdym rodzaju grzechu. Przeto grzech przeciw Duchowi Świętemu to nie to samo, co grzech z czystej złości.

Wbrew temu twierdzi Magister³⁾: „Grzech przeciw Duchowi Świętemu popełnia ten, kto ma upodobanie w złości i to dla niej samej”. A to właśnie znaczy grzeszyć z czystej złości. Przeto, jak się zdaje, grzech z czystej złości oznacza to samo, co i grzech przeciw Duchowi Świętemu.

Odpowiedź: Spotykamy trzy zdania o grzechu czy bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu;

I. Starodawni bowiem doktorowie, jak: Atanazy⁴⁾, Hilary⁵⁾, Ambroży⁶⁾, Hieronim⁷⁾, Chryzostom⁸⁾ twierdzą, że grzech przeciw Duchowi Świętemu zachodzi wtedy kiedy ktoś mówi bluźnierstwo ściśle tylko przeciw Duchowi Świętemu, czy to Duch Święty oznacza imię istotne odpowiadające całej Trójcy, której każda Osoba jest duchem i jest świętą, czy to oznacza imię osobiste jednej z osób Trójcy; stosownie do tego bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu odróżnia się od bluźnierstwa przeciw Synowi Człowieczemu⁹⁾. Chrystus przecież czynił jedne rzeczy jako człowiek, np. jadł, pił itp., a drugie jako Bóg, np. wypędzał czarty, wskrzeszał zmarłych itp., a czynił to tak mocą własnego Bóstwa, jak i mocą Ducha Świętego, gdyż jako człowiek był napełniony Duchem Świętym.

Jak stwierdzamy u Mateusza¹⁰⁾, żydzi najpierw miotali bluźnierstwa na Syna Człowieczego, szkalując Go, że jest obżartuchem, że nadużywa wina i przyjaźni się z celnikami. Potem zaś posunęli się do bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu przez to, że te dzieła, których sam dokonywał mocą swojego Bóstwa i mocą Ducha Świętego, przypisywali księciu czartów¹¹⁾; dlatego właściwie uważa się, że bluźnili przeciw Duchowi Świętemu.

II. Augustyn zaś¹²⁾, bluźnierstwo lub grzech przeciw Duchowi Świętemu nazywa dozgonną zawziętością, w tym sensie, że ktoś trwa w grzechu ciężkim aż do śmierci, czemu daje wyraz nie tylko w słowach, ale ma to w sercu i życiu, i to nie raz, ale wielokroć. Taka zaś postawa zwrócona jest przeciw Duchowi Świętemu dlatego, że jest przeciwna odpuszczeniu grzechów, którego dokonuje Duch Święty - miłość i Ojca i Syna.

Nie zarzuca też Pan żydom, że grzeszą przeciw Duchowi Świętemu; nie było jeszcze przecież u nich dozgonnej zawziętości; upomniał ich tylko, by tym sposobem mówienia, nie posunęli się aż do grzechu przeciw Duchowi Świętemu. W tym też sensie należy pojmować tekst Marka¹³⁾ gdzie po słowach. „Kto by zaś bluźnił przeciw Duchowi Świętemu itd.” dodaje Ewangelista: „Ponieważ mówili: Ma ducha nieczystego”.

III. Inni ujmują to zgoła inaczej mówiąc, że grzech czy bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu zachodzi wtedy gdy wykracza się przeciw dobroci przypisywanej Duchowi Świętemu; tak bowiem Duchowi Świętemu przypisuje się dobroć, jak Ojcu potęgę, a Synowi mądrość. Dlatego też, powiadają, grzech z ułomności jest grzechem przeciw Ojcu, grzech z nieznamości jest grzechem przeciw Synowi, zaś grzech z czystej złości, czyli, jak to wyżej wyjaśniono¹⁴⁾, z samego wyboru zła, jest grzechem przeciw Duchowi świętemu.

To zaś może zachodzić dwojako: albo z pociągu wynikłego z wadliwego usprawnienia, co zwiemy złością; i tak grzech ze złości i grzech przeciw Duchowi Świętemu nie są jednym i tym samym; albo, gdy z pogardy odrzuca się i odsuwa ton co by mogło przeszkodzić wybór grzechu; jak np. rozpacz (grzebie) nadzieję, a zuchwalstwo bojaźń itp., o czym niżej¹⁵⁾. To zaś wszystko, co przeszkadza wybrać grzech, są to skutki Ducha Świętego w nas. I dlatego właśnie popełnić grzech pod wpływem takiej złości znaczy grzeszyć przeciw Duchowi Świętemu.

Ad 1. Jak wyznanie wiary polega nie tylko na jej ujawnieniu słowami, ale i czynem, tak samo bluźnierstwo przeciw Duchowi świętemu może zaistnieć w słowie, sercu i czynie.

Ad 2. Przyjmując trzecią opinię, bluźnierstwo przeciw Duchowi świętemu jest czymś innym niż bluźnierstwo przeciw Synowi Człowieczemu, gdyż Syn Człowieczy jest równocześnie Synem Bożym, to jest „Mocą Boga i Mądrością Boga”. Według tego grzech przeciw Synowi Człowieczemu, będzie grzechem z nieznajomości lub z ułomności.

Ad 3. Grzech z czystej złości, pochodzący ze skłonności sprawności wadliwej, właściwie nie jest osobnym grzechem, a raczej powszechnym warunkiem grzechu; i dopiero wtedy stanowi specjalny grzech, gdy pochodzi ze specjalnej pogardy do skutków działających w nas przez Ducha świętego; według tego też grzech przeciw Duchowi świętemu tworzy specjalny rodzaj grzechu. To samo głosi pierwsze zdanie. Według zaś drugiego zdania, nie stanowi specjalnego rodzaju grzechu, gdyż dozgonna zawziętość może być okolicznością każdego rodzaju grzechu.

Artykuł 2

CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ SZESĆ GATUNKÓW GRZECHU PRZECIWI DUCHOWI ŚWIĘTEMU, A MIANOWICIE: ROZPACZ, NIEPOKUTA itd. ?

Zdaje się, że niesłusznie podaje się sześć gatunków grzechu przeciw Duchowi świętemu, a mianowicie: „rozpacz, zarozumiałość, niepokuta, upór, zwalczanie prawdy poznanej, zazdroszczenie bliźniemu łaski”, jak je podaje Magister¹⁾ (123).

1. Odrzucać bowiem Bożą sprawiedliwość czy miłosierdzie to rzecz niewiary. Otóż rozpacz odrzuca Boże miłosierdzie, a zarozumiałe zuchwalstwo Bożą sprawiedliwość. A więc jedno i drugie jest raczej gatunkiem niewiary niż grzechu przeciw Duchowi świętemu.

2. Zawzięta niepokuta raczej zda się dotyczyć grzechu przeszłego, zatwardziały upór zaś grzechu przyszłego. Ale przeszłość i przyszłość nie stanowią o gatunku cnoty czy wady. n przecież tą samą wiarą wierzymy w Chrystusa narodzonego, którą starożytny świat wierzył w Jego przyjście. Przeto nie powinno się uważać niepokutliwości i uporczywości za dwa gatunki grzechu przeciw Duchowi świętemu.

3. Jak czytamy u Jana²⁾: „Łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa”. A więc, zdaje się, zwalczanie prawdy poznanej i zazdroszczenie drugiemu łaski raczej łączyłyby się z bluźnierstwem przeciw Synowi, niż z bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu.

4. Bernard (124) powiada, że³⁾: „Odmawiać posłuszeństwa, to tyle, co stawić opór Duchowi Świętemu”. Zaś glossa wyraża się⁴⁾: „Udawana pokuta jest bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu”: Także odszczepieństwo (112), zdaje się wprost sprzeciwiać Duchowi Świętemu, który jest ostoją jedności Kościoła. Zatem wydaje się, że wymieniona ilość gatunków grzechu przeciw Duchowi świętemu jest niewystarczająca.

Wbrew temu Augustyn pisze⁵⁾: „Grzech przeciw Duchowi Świętemu popełniają ci, co nie mają nadziei odpuszczenia grzechów lub nie mając zasług śmia liczyć na miłosierdzie Boże”. Gdzie indziej pisze⁶⁾: „Kto kończy życie w uporczywości serca, winien jest grzechu przeciw Duchowi Świętemu”. Zaś w innym dziele⁷⁾: „trwanie w niepokucie jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu”. Oraz⁸⁾: „Zionąc zawiścią bliźnim szkodzić, to grzech przeciw Duchowi Świętemu”: Wreszcie⁹⁾: „Kto gardzi prawdą, albo nienawistnie odnosi się do ludzi, którym objawiona jest prawda, lub jest niewdzięczny dla Boga, który swoim natchnieniem poucza Kościół”, ten zda się grzeszyć przeciw Duchowi Świętemu”.

Odpowiedź: Wymienione tu gatunki można zastosować do grzechu przeciw Duchowi Świętemu, pojętemu w trzeci sposób. Różnica między nimi pochodzi z odrzucenia lub z pogardy tego, co może człowiekowi dopomóc, by nie wybierał grzechu. Może to być albo od strony sądu Bożego, albo ze strony darów, albo wreszcie od strony samego grzechu.

I. Człowieka bowiem może powstrzymać od wyboru grzechu pamięć na sprawiedliwy a zarazem miłosierny sąd Boży; oraz dzięki nadziei, rodzącej się z uwagi na miłosierdzie, które odpuszcza grzechy i dobre nagradza; i to grzebie r o z p a c z ; oraz bojaźń, rodząca się z myśli o boskiej sprawiedliwości, która karze grzechy; i tę grzebie z a r o z u m i a ł o ś ć (zuchwałość), gdy mianowicie człowiek dufa w sobie zuchwale, że otrzyma nagrodę chwały (wiecznej) bez zasłużenia sobie na nią, lub przebaczenie bez pokuty.

II. Dary Bożen odciągające nas od grzechu, są dwa: pierwszy, to poznanie prawdy, i przeciw temu stoi z w a l c z a n i e prawdy poznanej, gdy mianowicie człowiek zwalcza poznana prawdę wiary po to, by swobodniej grzeszyć n . drugi zaś, to pomoc łaski od wewnątrz, przeciw czemu stoi z a z d r o s z c z e n i e bliźniemu łaski, gdy mianowicie człowiek patrzy z zazdrością nie tylko na osobę bliźniego, ale także na rozrost łaski Bożej na całym świecie.

III. Dwa są zaś względy ze strony grzechu, które mogą odciągnąć człowieka od grzechu. Pierwszym jest nieporządność i brzydota postępków; świadomość tego zwykle pobudza człowieka do pokuty za grzech popełniony; przeciw temu stoi z a w z i ę t o ś ć (niepokuta) i to nie w znaczeniu trwania w grzechu aż do śmierci, w jakim wyżej użyto tego wyrażenia (tak bowiem nie byłaby osobnym grzechem, a tylko jakąś okolicznością grzechu); ale chodzi tu o zawziętość zawierającą w sobie postanowienie nie nawrócenia się (nie czynienia pokuty).

Drugim zaś, jest małość i krótkotrwałość dobra, którego człowiek szuka w grzechu; tak o tym mówi Apostoł¹⁰: „Cóż za pożytek mieliście wtedy z tych rzeczy, których teraz wstydzicie się”. Myśl o tym zwykła wołę człowieka naprowadzać na to, by nie utwierdzał się w grzechu; i to niweczy za twardziałość (upór), gdy mianowicie człowiek utwierdza swoje postanowienie, by trwać w grzechu.

O tych to dwóch grzechach czytamy u Jeremia sza¹¹: „Nie masz żadnego, który by za grzech swój pokutował, mówiąc: Cóż uczyniłem?” i to odnosi się do pierwszego (do zawziętości); „Wszyscy zwrócili się do biegu swego, jak koń galopem pędzący do bitwy”, co odnosi się do drugiego (do zatwardziałości).

Ad 1. Grzech rozpaczny lub zuchwalstwa nie polega na niewierze w sprawiedliwość lub miłosierdzie Bożen lecz na pogardzie dla nich.

Ad 2. Zatwardziałość i zawziętość różnią się nie tyle według przeszłości i przyszłości, ale według pewnych istotnych racji, a mianowicie z różnego uwzględnienia tego, co w grzechu może być uwzględnione, jak to powiedziano wyżej¹²).

Ad 3. Chrystus zostawił nam łaskę i prawdę w postaci darów Ducha Świętego, które dał ludziom.

Ad 4. Odmawianie posłuszeństwa należy do zatwardziałości-uporu; udawanie pokuty do zawziętości; odszczepieństwo do zazdrośczenia drugiemu łaski, która jednoczy członki Kościoła.

Artykuł 3

CZY GRZECH PRZECIWI DUCHOWI ŚWIĘTEMU JEST NIEODPUSZCZALNY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Wyraża się Augustyn¹): „Nigdy nie trzeba tracić nadziei w czyjeś zbawienie, póki cierpliwość Boża przyzywa do pokuty”. Otóż gdyby jakiś grzech był nieodpuszczalny trzeba by było stracić nadzieję o los grzesznika. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu jest odpuszczalny.

2. Żaden grzech nie dostąpi odpuszczenia, o ile Bóg duszy nie uleczy. Lecz glossa do słów psalmu: „Który leczy wszystkie słabości twoje”, tak powiada²): „Żadna nieuleczalna choroba nie może się ostać wobec wszechmocnego lekarza”. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu nie jest nieodpuszczalny.

3. Wolna wola odnosi się do dobra i zła. Otóż, póki trwa życie doczesne, można odstąpić od każdej cnoty, skoro nawet upadł anioł z nieba; dlatego też czytamy u Joba³). „W aniołach swoich znalazł nieprawość; jakoż daleko więcej u tych, którzy zamieszkują domy gliniane?” Dla tej samej racji można z każdego grzechu wrócić do stanu świętości; a więc grzech przeciw Duchowi Świętemu jest odpuszczalny.

Wbrew temu czytamy u Mateusza⁴): „Kto by mówił przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani na tym świecie, ani w przyszłym”. Augustyn zaś tak się wyraża⁵): „Tak wielka jest złość tego grzechu, że nie może zdobyć się na pokorę modlitwy błagalnej”.

Odpowiedź: Zależnie od różnych pojęć grzechu przeciw Duchowi Świętemu rozmaicie można mówić o odpuszczalności. Jeśli bowiem przez grzech przeciw Duchowi Świętemu rozumiemy dozągoną zawziętość, wówczas to uważamy za nieodpuszczalne, czego żadną miarą nie odpuszcza się. Grzech bowiem ciężki, w którym trwa człowiek aż do śmierci, jeśli nie jest w tym życiu pokutą zgładzony, nie będzie i w przyszłym. Według zaś dwóch innych pojęć, grzech nieodpuszczalny należy rozumieć nie tak, by żadną miarą nie miał być odpuszczony, ale że sam w sobie daje podstawę do tego, by nie był odpuszczony; i to podwójnie:

Po pierwsze ze względu na karę; na mniejszą bowiem karę zasługuje ten, kto grzeszy z nieznajomości lub z ułomności; kto zaś popełnia grzech z czystej złości, nie znajduje żadnego usprawiedliwienia, które by łagodziło jego karę. Podobnie i taki, co bluźnił przeciw Synowi Człowieczemu, zanim było ujawnione Jego Bóstwo, mógł jakoś usprawiedliwić się, widząc słabości Jego ciała, i tak na mniejszą sobie karę zasłużyć. Kto jednak zbluźnił przeciw samemu Bóstwu, przypisując diabłu dzieła Ducha Świętego, żadnego nie ma usprawiedliwienia, które by zmniejszało jego karę. Stąd też, zdaniem Chryzostoma⁶⁾, grzech ten nie będzie żydom odpuszczony ani w tym, ani w przyszłym życiu; za to też ucierpieli w tym życiu od Rzymian, a w przyszłym czeka ich kara piekła. Podobnie też Atanazy, rozprawiając na temat słów Mateusza⁷⁾: „Ktokolwiek mówiłby” itd., podaje jako przykład ich ojców; swarzyli się najpierw z powodu braku wody i chleba, i Pan zniósł to cierpliwie - tłumaczyła ich słabość ciała; potem wszakże zgrzeszyli ciężiej, bluźniąc poniekąd przeciw Duchowi Świętemu tym, że dobrodziejstwa Boga, który ich z Egiptu wyprowadził przypisali bożkowi, gdy mówili⁸⁾: „Ci są bogowie twoi, Izraelu, którzy cię wywiedli z ziemi egipskiej”. Dlatego też Pan ukarał ich docześnie, gdyż w tym dniu wytracił około 23 tysiące ludzi, a ponad to zapowiedział im karę w przyszłym życiu, grożąc⁹⁾: „A ja w dzień pomsty nawiedzę ten ich grzech”.

Po drugie ze względu na winę. Jak jakąś chorobę uważa się za nieuleczalną z samego charakteru choroby, gdyż niszczy to, czym można chorobę uleczyć, np. choroba odbierająca siły natury, wzbudzająca wstręt do jedzenia i do lekarstw, choć taką chorobę Bóg mógłby uleczyć, tak i grzech przeciw Duchowi Świętemu jest nieodpuszczalny z samej swojej natury, gdyż niszczy to, czym dokonuje się odpuszczenie grzechów. To jednak nie zagraża drogi odpuszczenia i uleczenia dla wszechmocy i miłosierdzia Bożego, który takowych niekiedy jakby cudownie duchowo odradza (125).

Ad 1. O nikim nie można zwątpić w tym życiu, biorąc pod uwagę wszechmoc i miłosierdzie Boże; lecz uwzględnwszy charakter grzechu, niektórych, według Apostoła¹⁰⁾, uważa się za: „Synów niedowiarstwa”.

Ad 2. Zarzut ten mówi o wszechmocy Bożej, a nie o charakterze grzechu.

Ad 3. Wprawdzie wolna wola zawsze w tym życiu może się zmienić, wszakże niekiedy odrzuca od siebie, ile jest w jej mocy, to czym mogłaby się zwrócić ku dobremu. Stąd z jej strony grzech jest nieodpuszczalny, chociaż Bóg mógłby go odpuścić.

Artykuł 4

CZY GRZECH PRZECIWI DUCHOWI ŚWIĘTEMU MOŻE BYĆ PIERWSZYM GRZECEM CZŁOWIEKA ?

Zdaje się że człowiek nie może popełnić grzechu przeciw Duchowi Świętemu jako pierwszego (w życiu), a więc by go nie poprzedziły inne grzechy.

1. Naturalny porządek bowiem wiedzie od stanu niedoskonałego do doskonałego. Widać to w sferze dobra; jak się wyraża Księga Przypowieści¹⁾: „Droga sprawiedliwych jako jasna światłość wschodzi i rośnie aż do pełnego dnia”. W sferze jednak zła, według Filozofa²⁾, tylko największe zło uważa się za doskonałe (skończone) (119). Ponieważ zaś grzech przeciw Duchowi Świętemu jest najcięższy, wynikałoby z tego, że człowiek do tego grzechu dochodzi poprzez inne mniejsze grzechy.

2. Grzeszyć przeciw Duchowi świętemu, to grzeszyć z czystej złości, czyli z wyboru. Lecz człowiek nie może się zdobyć na to od razu; wpieryw musi grzeszyć wielokrotnie; Filozof bowiem twierdzi³⁾: „Chociaż człowiek może czynić nieprawość, nie może jednak tego czynić od początku (życia) jako człowiek zły”, czyli z wyboru. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu można popełnić dopiero po innych grzechach.

3. Pokuta i zawziętość (brak pokuty) dotyczą tego samego. Lecz pokuta odnosi się jedynie do grzechów już popełnionych; a więc tak samo i zawziętość (brak pokuty), która jest gatunkiem grzechu przeciw Duchowi Świętemu. Przeto grzech przeciw Duchowi Świętemu zakłada istnienie innych grzechów .

Wbrew temu powiada Eklezjastyk⁴⁾: „Łatwo jest w oczach Bożych nagle wzbogacić ubogiego”. A więc i na odwrót możliwe jest, że ktoś, za poduszczeniem złości diabła, na początku (życia) ulegnie pokusie i popełni najcięższy grzech, jakim jest grzech przeciw Duchowi Świętemu.

Odpowiedź: Jak powiedziano⁵⁾, jednym ze sposobów grzeszenia przeciw Duchowi Świętemu to grzeszenie z czystej złości. Dwojakim zaś sposobem, jak tamże powiedziano, można grzeszyć z czystej złości.

Pierwsze, z pociągu sprawności (126) i tu właściwie nie ma grzechu przeciw Duchowi Świętemu; taki też sposób grzeszenia z czystej złości nie ma miejsca na początku (życia). Wpieryw przecież muszą zaistnieć (powtarzane) postęпки, które by wytworzyły sprawność skłaniającą do grzechu.

Drugie, może ktoś grzeszyć z czystej złości odrzucając i gardząc tym, co służy człowiekowi do uchronienia się od grzechu; i to właściwie znaczy, jak wyżej powiedziano⁶⁾, grzeszyć przeciw Duchowi świętemu. To wszakże również częstokroć zakłada inne grzechy. n gdyż jak mówi Księga Przypowieści⁷⁾: „Niebożnik, gdy przyjdzie w głębokość grzechów, gardzi”.

Może się jednak zdarzyć, że ktoś w pierwszym grzesznym postępku zgrzeszy pogardą przeciw Duchowi Świętemu, tak z powodu wolności woli, jak również z powodu licznych uprzednich predyspozycji, lub wreszcie z powodu jakiegoś gwałtownego pociągu do złego przy słabym przywiązaniu człowieka do dobrego.

Ludziom wszakże doskonałym prawie nigdy, albo nigdy to się nie przydarzy, by od razu na początku zgrzeszyli przeciw Duchowi Świętemu. Dlatego też twierdzi Orygenes⁸⁾: „Nie sądzę, żeby ktoś z tych, co znajdują się na najwyższym szczeblu doskonałości, z nagłą wewnątrz zubożał albo upadł; upadek jego musi postępować powoli i stopniowo”.

To samo można powiedzieć, jeśli weźmiemy grzech przeciw Duchowi Świętemu dosłownie, a więc jako bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu. Takie bowiem bluźnierstwo, o jakim mówi Pan, zawsze pochodzi ze złośliwej pogardy.

Jeśli zaś przez grzech przeciw Duchowi Świętemu będziemy rozumieć dozągoną zawziętość, według pojmowania Augustyna⁹⁾, sprawa jest jasna, gdyż do zaistnienia grzechu przeciw Duchowi Świętemu musi być stałe popełnianie grzechów aż do końca życia.

Ad 1. W większości wypadków postęp w dobrym czy złym idzie od stanu niedoskonałego ku doskonałemu, czy człowiek wzrasta w dobrym, czy złym. Tu i tu wszakże jeden może zacząć od wyższego (stopnia) niż drugi; i tak to, od czego ktoś zaczyna może być doskonałe w dobrym lub złym w swoim zakresie, choć jest niedoskonałe w skali postępu człowieka wznoszącego się ku lepszemu lub ku gorszemu.

Ad 2. Zarzut ten dotyczy grzechu ze złości, o ile jest popełniony z pociągu sprawności.

Ad 3. Wziąwszy zawziętość po myśli Augustyna, o ile znaczy trwanie w grzechu aż do śmierci, jest jasne, że zawziętość zakłada uprzednie grzechy tak samo jak i pokuta. Lecz gdy mówimy o zawziętości habitualnej (127), jako gatunku grzechu przeciw Duchowi Świętemu, wówczas jasne jest, że zawziętość może zaistnieć nawet przed grzechami; ten bowiem, który żadnego grzechu nie popełnił, może uczynić postępowanie pokutowania lub niepokutowania na wypadek przyszłego grzechu.

ZAGADNIENIE 15

O WADACH PRZECIWSZTAWIAJĄCYCH SIĘ WIEDZY I POJĘTNOŚCI

Następnie wypada nam rozpatrzyć wady przeciwstawne wiedzy i pojętności. Ponieważ jednak wyłożyliśmy już o nieznajomości (*ignorantia*)¹⁾, która przeciwstawia się wiedzy, wtedy gdyśmy mówili o przyczynach grzechów obecnie zajmiemy się ślepotą umysłu i tępotą zmysłu, które przeciwstawiają się darowi pojętności; co też ujmiemy w trzy pytania: 1. Czy zaślepienie umysłu jest grzechem? 2. Czy tępota zmysłu jest odrębnym grzechem od zaślepienia umysłowego? 3. Czy grzechy te lęgną się z grzechów cielesnych?

Artykuł 1

CZY ZAŚLEPIENIE UMYSŁU JEST GRZEchem (128) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Nie jest grzechem to co usprawiedliwia od grzechu; lecz zaślepienie umysłu usprawiedliwia od grzechu; czytamy bowiem u Jana²⁾: „Gdybyście byli ślepi, nie mielibyście grzechu”. Przeto zaślepienie umysłu nie jest grzechem.

2. Kara jest czymś innym od winy. Lecz ślepotą umysłu jest poniekąd karą; jasne to ze słów Izajasza²⁾: „Zaślep serce ludu tego”. Ponieważ jest złem, przeto może od Boga pochodzić jedynie tylko jako kara. A więc zaślepienie umysłu nie jest grzechem.

3. Jak mówi Augustyn³⁾, każdy grzech jest dobrowolny. Lecz zaślepienie umysłowe nie jest dobrowolne, gdyż zdaniem Augustyna⁴⁾: „Wszyscy chcą poznać jasno prawdę”; a u Eklezjastesa czytamy⁵⁾: „Słodkie jest światło i miła rzecz dla oczu widzieć słońce”. A więc ślepotą umysłu nie jest grzechem.

Wbrew temu Grzegorz⁶⁾, między wadami lęgnącymi się z rozpusty, wymienia ślepotę umysłu.

Odpowiedź: Jak ślepotą cielesną jest utratą tego, co jest początkiem cielesnego patrzenia, tak ślepotą umysłu jest utratą tego, co jest początkiem umysłowego czy intelektualnego patrzenia. Potrójny zaś jest początek (intelektualnego) patrzenia:

Pierwszym jest przyrodzone światło rozumu; a ponieważ światło to stanowi o gatunku duszy rozumnej (129), dlatego dusza nigdy go nie traci; może jednak niekiedy doznać przeszkody w swoim działaniu ze strony uszkodzeń władz niższych, których rozum ludzki potrzebuje do myślenia; widać to, jak wyłożyliśmy⁷⁾, na przykładzie wariatów i furiatów.

Drugim początkiem intelektualnego patrzenia jest habitualne światło, przydane światłu przyrodzonego rozumu (127) i (44); niekiedy właśnie tego światła dusza jest pozbawiona i taka utrata zwie się ślepotą; jest to karą; w tym sensie utrata światła łaski jest jakąś karą. Stąd to o niektórych mówi Księga Mądrości⁸⁾: „Zaślepiła ich złość ich”.

Trzecim źródłem intelektualnego patrzenia jest jakaś zasada poznawcza, w świetle której człowiek poznaje inne (rzeczy); umysł zaś człowieka może liczyć się z tą zasadą poznawczą lub nie; że zaś nie liczy się z nią, ma to dwojakie wytłumaczenie. Pierwsze, niekiedy wola człowieka dobrowolnie wzdryga się przed zastanawianiem się nad taką zasadą; mówi o tym Psalmista⁹⁾: „Nie chciał zrozumieć, aby dobrze postępować”. Drugie, umysł człowieka tak pochłonięty jest innymi zajęciami, w których ma większe upodobanie, że daleki jest od pamięci o tejże zasadzie; mówi o tym Psalmista¹⁰⁾: „Przypadł ogień”, tj. (ogień) pożądliwości, „i nie ujrzeli słońca”. W jednym i drugim wypadku ślepotą umysłu jest grzechem.

Ad 1. Ślepotą, która usprawiedliwia od grzechu pochodzi z kalectwa naturalnego - niemożności patrzenia.

Ad 2. Zarzut ten mówi o drugiej ślepotcie, która jest karą.

Ad 3. Każdemu człowiekowi miłym jest z samej rzeczy pojmować prawdę. Ubocznie jednak może ktoś odnosić się do tego z nienawiścią, gdy to przeszkadza człowiekowi w tym, co bardziej lubi.

Artykuł 2

CZY TĘPOTA ZMYŚLU JEST INNYM GRZECEM NIŻ ŚLEPOTA UMYŚLU (130) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jednej rzeczy jedno się przeciwstawia. Lecz zdaniem Grzegorza 1) n darowi pojętności przeciwstawia się tępota, no i także zaślepienie umysłu, gdyż rozum jest jednym ze źródeł patrzenia. A więc tępota zmysłu oznacza to samo, co i ślepota umysłowa.

2. Mówiąc o tępocie, Grzegorz zwie ją²⁾: „Otepieniem zmysłu (utrudniającym) pojmowanie”. Lecz otepienie zmysłu do pojmowania to tyle, co mieć utrudnienie w myśleniu; to zaś należy do ślepoty umysłowej. A więc otepienie zmysłu to tyle co ślepota umysłowa.

3. Jeśli się w czymś różnią, to chyba najwięcej w tym, że ślepota jest dobrowolna, jak to wyżej powiedziano³⁾, tępota zaś zmysłu jest naturalnym kalectwem. Lecz naturalne kalectwo nie jest grzechem. Według tego przeto tępota zmysłu nie byłaby grzechem; to wszelako nie jest po myśli Grzegorza⁴⁾, który zalicza ją do wad, które się lęgną z obżarstwa.

Wbrew temu: Odmienne przyczyny wywołują odmienne skutki. Lecz Grzegorz⁵⁾ twierdzi, że tępota zmysłu lęgnie się z obżarstwa, ślepota zaś umysłu z rozpusty; a to są przecież odrębne wady. A więc i one są różnymi wadami.

Odpowiedź: Tępota przeciwstawia się bystrości. Byстрыm zaś jest ten, co ma wnikliwy umysł; stąd też tępym zwiemy tego, co ma zakutą pałę, niezdatną do wnikania. Obrazowo zaś mówimy o cielesnym zmyśle, że wnika do sedna, gdyż dosięga swój przedmiot z pewnej odległości, albo gdy może dostrzec w przedmiocie, jakby wnikając, nawet to, co najmniejsze i dogłębne. Stąd też, w sferze cielesnego (poznania), ten ma bystry zmysł n kto może dostrzec coś odległego wzrokiem, słuchem, powonieniem; i na odwrót, ten jest tępogo zmysłu, kto dopiero dostrzega coś wielkiego i to z bliska.

Otóż na podobieństwo zmysłu cielesnego mówimy także o zmyśle w poznaniu umysłowym; jak mówi (Filozof)⁶⁾, zmysł ten dotyczy pierwszych (zasad) i końcowych (wniosków), podobnie, jak zmysł (cielesny) dotyczy poznawania przedmiotów zmysłowych, które stanowią punkt wyjściowy poznania. Otóż ten zmysł, który dotyczy poznania umysłowego, nie ujmuje swego przedmiotu na odległość cielesną, ale innym sposobem: np. z właściwości rzeczy przenika jej istotę, a ze skutku poznaje przyczynę.

A więc o tym mówimy, że ma bystry zmysł w poznaniu umysłowym, kto od razu, skoro tylko dostrzegł jakąś właściwość rzeczy lub także skutek, zaraz rozumie naturę rzeczy, i kto w poznaniu rzeczy posunie się aż do uchwycenia najmniejszych jej

warunków (bytowania); takiego zaś zwiemy tępym w poznaniu umysłowym, który do poznania prawdy o rzeczy dochodzi dopiero po wielu tłumaczeniach i nawet wtedy nie może w pełni uchwycić wszystkiego, co należy do sedna rzeczy.

Tak więc tępota zmysłu w poznaniu umysłowym oznacza jakąś słabość umysłu do poznawania dóbr duchowych; ślepotą zaś umysłu oznacza całkowitą utratę (zdolności) ich poznawania.

I jedno, i drugie przeciwstawia się darowi pojętności; dzięki któremu człowiek z pewnym rozumieniem poznaje dobra duchowe i subtelnie przenika ich głębię.

Tępota zaś nosi na sobie piętno grzechu, zarówno jak ślepotą umysłową, gdyż jest dobrowolnie (zawiniona); widać to na przykładzie takiego (człowieka), który wzdyga się lub nie chce wyzbyć się przywiązań cielesnych na rzecz duchowych.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzut.

Artykuł 3

CZY ŚLEPOTA UMYSŁOWA I TĘPOTA ZMYŚLU LĘGNĄ SIĘ Z GRZECHÓW CIELESNYCH ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn¹⁾, odwołując następujące zdanie²⁾: „Boże, któryś chciał, by tylko ludzie czystego serca prawdę poznali”, tak powiada: „Można zgodzić się na to, że wielu, również serca nieczystego poznało znaczną ilość prawd”. Otóż właśnie wady cielesne najbardziej ludzi kalają. A więc ślepotą umysłu i tępotą zmysłu nie lęgną się z wad cielesnych.

2. Ślepotą umysłu i tępotą zmysłu są pewną niedomogą w sferze intelektualnej duszy; wady zaś cielesne są to nadużycia ciała. Lecz ciało nie oddziałuje na duszę, lecz raczej odwrotnie. A więc wady cielesne nie rodzą ślepoty umysłu i tępoty zmysłu.

3. Każdy ulega wpływom raczej tego co bliższe, niż dalsze. Lecz bliższe są dla umysłu wady duchowe, niż cielesne. A więc ślepotą umysłu i tępotą zmysłu raczej wywodzą się z wad duchowych, niż z wad cielesnych.

Wbrew temu Grzegorz twierdzi³⁾, że tępota zmysłu do poznania intelektualnego lęgnie się z obżarstwa, ślepotą zaś umysłu z rozpusty.

Odpowiedź: Doskonałość działania intelektualnego w człowieku polega na abstrakcji od wyobrażeń zmysłowych; stąd to im więcej rozum ludzki wolny jest od tego rodzaju wyobrażeń, tym swobodniej może obracać się w sferze intelektualnej i porządkować wszystkie rzeczy zmysłowe; tak też mówi Anaksagoras, że rozum musi być niezależny po to by mógł rozkazywać; jak zaś uczy Filozof ⁴⁾, działacz musi panować nad materią, by mógł nią poruszać (131).

Jasnym zaś jest, że rozkosz przykuwa uwagę ku temu, w czym człowiek znajduje przyjemność. Stąd mówi Filozof ⁵⁾: „Każdy człowiek to robi najlepiej, co mu sprawia przyjemność; a co nieprzyjemne, albo wcale nie (robi), albo partaczy”. Wady zaś cielesne, tj. obżarstwo i rozpusta, obracają się około rozkoszy dotyku, mianowicie używania pokarmów i stosunków płciowych; one bowiem spośród wszystkich rozkoszy cielesnych są najbardziej gwałtowne.

Dlatego też wady te najlepiej przykuwają uwagę człowieka ku rzeczom cielesnym, czego następstwem jest osłabienie jego działania w sferze intelektualnej; i to bardziej rozpusta niż obżarstwo, gdyż rozkosze płciowe są gwałtowniejsze, niż rozkosze jedzenia. I dlatego rozpusta rodzi ślepotę umysłu, która prawie całkowicie przekreśla poznanie dóbr duchowych; obżarstwo zaś rodzi tępotę zmysłu, która osłabia umysł człowieka do poznania tychże.

Na odwrót przeciwstawne cnoty tj. wstrzemięźliwość i czystość, najlepiej przysposabiają człowieka do doskonałego działania umysłu. Dlatego czytamy u Daniela⁶⁾: „Chłopcom tym”, tj. zachowującym wstrzemięźliwość i powściągliwość, „dał Bóg umiejętność i naukę we wszelkich Księgach i w mądrości” (132) .

Ad 1. Chociaż niejeden hołdujący wadom cielesnym może niekiedy wnikliwie wchodzić w sferę poznania umysłowego, czy to z powodu siły wrodzonych zdolności, czy wyrobionego usprawnienia, to jednak, z konieczności, uwagę od tej wnikliwości zgłębiania częstokroć odciągają rozkosze cielesne; w ten sposób ludzie o sercu nieczystym mogą niejedną prawdę poznać; nieczystość jednak serca w tym im przeszkadza.

Ad 2. Ciało nie oddziałuje na sferę intelektualną w sensie dokonywania w niej zmian, ale przeszkadzając jej w działaniu według tego, co się wyżej powiedziało.

Ad 3. Im wady cielesne stoją dalej od umysłu, tym bardziej rozpraszają jego uwagę na rzeczy odległe; stąd też więcej utrudniają kontemplację umysłu.

ZAGADNIENIE 16

O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH WIARY, WIEDZY I POJĘTNOŚCI

Z kolei zastanowimy się nad przykazaniami dotyczącymi wyżej wymienionych. Wyczerpiemy to w dwóch pytaniach: 1. O przykazaniach dotyczących wiary. 2. O przykazaniach dotyczących daru wiedzy i pojętności.

Artykuł 1

CZY W STARYM ZAKONIE TRZEBA BYŁO DAĆ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCE WIARY ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Przykazanie odnosi się do tego, co jest należne i konieczne. Lecz najkonieczniejszym dla człowieka jest wierzyć, stosownie do słów listu do Żydów¹⁾: „Bez wiary nie sposób podobać się Bogu”. A więc przede wszystkim trzeba było dać przykazania o wierze.

2. Jak wyżej powiedziano²⁾, Nowy Testament zawiera się w Starym tak, jak to, co jest wyobrażone w tym, co wyobraża. Lecz w Nowym Testamencie mamy wyraźny nakaz wiary; widać to u Jana³⁾: „Wierzycie w Boga, i we mnie wierzcie”. A więc

również i w Starym Zakonie, zdaje się, należało dać jakieś przykazania dotyczące wiary.

3. Dla tej samej racji nakazuje się uczynki cnotliwe, co i zakazuje się wad przeciwnych. Lecz w Starym zakonie znachodzimy wiele przykazań zakazujących niewiary; np.: „Nie będziesz miał bogów innych poza mną⁴⁾”; także w Księdze Powtórzonego Prawa⁵⁾ zakazano słuchać słów proroka czy wieszczbiarza, silącego się odciągnąć od wiary. A więc również i w Starym Zakonie należało dać przykazania dotyczące wiary.

4. Jak wyżej powiedziano⁶⁾, wyznanie jest przejawem wiary. Otóż w Starym Zakonie dano przykazania dotyczące wyznawania i szerzenia wiary; nakazano bowiem⁷⁾, by dawano wyjaśnienie swoim dzieciom, pytającym o świętowanie paschy (133); a w Księdze Powtórzonego Prawa⁸⁾ nakazano uśmiercać takiego, co rozsiewa naukę sprzeczną z wiarą. Przeto Stary Zakon winien mieć przykazania dotyczące wiary.

5. Wszystkie księgi Starego Testamentu mieszczą się w Starym Prawie; dlatego Pan wyraża się⁹⁾: Napisano w Zakonie, „Znienawidzili mnie bez powodu”, co przecież znajduje się w psalmie 34¹⁰⁾ i 68¹¹⁾. Czytamy też u Eklezjastyka¹²⁾: „Którzy boicie się Pana, wierzcie mu”. A więc w Starym Zakonie były przykazania dotyczące wiary (134).

Wbrew temu Apostoł zwie¹³⁾ Stary Zakon: „Prawem uczynków” i kładzie to w podziale naprzeciw „Prawu wiary”. A więc w Starym Zakonie nie trzeba było dawać przykazań dotyczących wiary.

Odpowiedź: Władca wydaje prawo tylko dla swoich podwładnych; dlatego też przykazania prawa zakładają poddaństwo każdego przyjmującego prawo wobec tego, który prawo ustanowił. Pierwszym zaś (znakiem) uległości człowieka wobec Boga jest wiara; mówi przecież Apostoł¹⁴⁾: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest”; i dlatego wiara musi poprzedzać przykazania prawa. Stąd to w Księdze Wyjścia¹⁵⁾ najpierw podano to, co tyczy wiary, a potem to, co tyczy przykazań prawa, gdyż najpierw mówi: „Jam jest Pan Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej”; podobnie Księga Powtórzonego Prawa¹⁶⁾ najpierw mówi: „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg twój jeden jest”, a potem zaraz zaczyna mówić o przykazaniach.

Ponieważ jednak wiara obejmuje wiele (prawd) podporządkowanych tej wierze, którą wierzymy, że Bóg jest, a to zajmuje pierwsze i główne miejsce między wszystkimi prawdami wiary, jak to już wyżej wyłożono¹⁷⁾, dlatego, gdy już zaistnieje wiara w Boga, poddająca Bogu umysł człowieka, można wydawać przykazania dotyczące innych prawd wiary; tak też twierdzi Augustyn¹⁸⁾ w komentarzu do słów: „To jest przykazanie moje”¹⁹⁾, że dano nam wiele przykazań odnośnie wiary. Otóż w Starym Zakonie nie wolno było wyjaśniać ludowi tajników wiary i dlatego, skoro posiadli wiarę w jednego Boga, żadnych innych w Starym Zakonie nie dano przykazań odnośnie wiary.

Ad 1. Wiara jest konieczną jako zaczątek życia duchowego; dlatego też zakłada się ją do przyjęcia prawa.

Ad 2. Również i tam zakłada Pan jakąś wiarę, a mianowicie w jednego Boga, gdyż mówi: „Wierzycie w Boga”; nadto coś nakazuje, mianowicie wiarę we wcielenie, czyli że Bóg i Człowiek stanowią jedno; ale to wyjaśnienie wiary jest rzeczą Nowego Testamentu; dlatego też dodaje: „I we mnie wierzcie”.

Ad 3. Przykazania zakazujące odnoszą się do tych grzechów, co gubią cnotę. Jak zaś wyżej powiedziano²⁰⁾, cnotę gubią poszczególne uchybienia. Dlatego też, założywszy wiarę w jednego Boga, trzeba było w Starym Zakonie dać przykazania zakazujące, dzięki którym powstrzymano by ludzi od tych poszczególnych uchybień, które by mogły zagubić wiarę.

Ad 4. Również wyznanie i nauczanie wiary zakładają uległość człowieka wobec Boga przez wiarę; dlatego w Starym Zakonie raczej można było dać przykazania dotyczące wyznania i nauki wiary, niż dotyczące samej wiary.

Ad 5. Również i w tym cytacie u podłoża leży wiara, którą wierzymy, że Bóg jest; stąd mówi najpierw: „Którzy boicie się Pana” - co nie może obejść się bez wiary. Dalsze zaś słowa: „Wierzcie Mu” - odnoszą się do niektórych szczególnych prawd wiary, a zwłaszcza do tych (nagród), które obiecał Bóg tym, co Mu są posłuszni; dlatego dodano: A nie zginie zapłata wasza²¹⁾.

Artykuł 2

CZY W STARYM ZAKONIE NALEŻYCI PODANO PRZYKAZANIA DOTYCZĄCE WIEDZY I POJĘTNOŚCI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Wiedza i pojętność należą do dziedziny poznania. Poznanie zaś wyprzedza i kieruje działaniem. Przeto przykazania dotyczące wiedzy i pojętności winny wyprzedzać przykazania dotyczące działania. Ponieważ zaś naczelnymi przykazaniami prawa (Zakonu) są Dziesięcioro Przykazań, wychodzi z tego, że w Dziesięciorgu Przykazań powinno znaleźć się jakieś przykazanie dotyczące wiedzy i pojętności.

2. Uczenie się (*disciplina*) wyprzedza nauczanie (*doctrina*); wpierw bowiem człowiek uczy się od drugiego, niż naucza innych. Otóż w Starym Zakonie dano kilka przykazań o nauczaniu, i to tak nakazujących, np. przykazano¹⁾: „Będiesz ich nauczał syny i wnuki twoje”, jak i zakazujących, np. ²⁾: „Nie przydadcie do słowa, które wam mówię, ani nie ujmiecie z niego”. A więc wynikałoby z tego, że powinno się również dać jakieś przykazania nakazujące człowiekowi uczenie się.

3. Wiedza i pojętność, zdaje się, więcej są potrzebne kapłanowi niż królowi; czytamy przecież u Malachiasza³⁾: „Wargi kapłańskie będą strzec wiedzy i będą szukać prawa z ust jego”; u Ozeasza zaś⁴⁾: „Iżesz odrzucił wiedzę, odrzucę i ja ciebie, byś mi nie służył w kapłaństwie”. Lecz, jak to widać z Księgi Powtórzonego Prawa⁵⁾, nakazano królowi, by zdobył wiedzę prawa. A więc tym bardziej winno się przykazać prawem, by kapłani uczyli się prawa.

4. Nie można śpiąc rozważać tego, co należy do zakresu wiedzy i pojętności; również zewnętrzne zajęcia w tym przeszkadzają. Zgoła przeto nieodpowiednie jest przykazanie w (Starym Zakonie) ⁶⁾: „Będiesz o nich (przykazaniach) rozmyślał siedząc w domu twoim, idąc drogą, śpiąc i wstając”. A więc w Starym Zakonie podano przykazania odnośnie wiedzy i pojętności w sposób niestosowny.

Wbrew temu: Czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa⁷⁾: „Żeby wszyscy, słyszący te przykazania, mówili: Oto lud mądry i myślący”.

Odpowiedź: Co do wiedzy i pojętności możemy rozważyć trzy sprawy: pierwsze, to zdobycie ich; drugie, to używanie ich; trzecie, to utrwalenie ich.

Zdobywamy wiedzę lub pojmowanie uczeniem się i nauczaniem; jedno i drugie jest też przykazane w prawie; czytamy bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa⁸⁾: „I będą te słowa, które ja tobie przykazuję, w sercu twoim”; a to dotyczy uczenia się. Obowiązkiem bowiem ucznia jest włożyć serce swoje w to, czego się uczy; dalsze zaś słowa⁹⁾: „I będziesz je opowiadał synom twoim” dotyczą nauczania.

Używanie zaś wiedzy lub pojętności polega na rozważaniu tego, co kto wie lub co pojął; odnośnie tego mamy dalsze słowa¹⁰⁾: „I będziesz o nich rozmyślał siedząc w domu twoim”.

Utrwalenie zaś polega na zapamiętaniu; mówi o tym dalej (taż Księga)¹¹⁾: „I przywiążesz je jako znak do ręki twojej, i będą ruszać się między oczyma twoimi; i napiszesz je na podwoju i na odrzwiach domu twego”; wszystko to oznacza trwałą pamięć na przykazania Pańskie; nie może przecież wyjść z pamięci to, co stale tkwi przed naszymi zmysłami, czy to będzie zmysł dotyku, a więc to, co trzymamy w ręce, czy wzroku, a więc to, co stale znajduje się przed naszymi oczami, lub z czym mamy stale do czynienia – jako to odrzwia domu. Jeszcze wyraźniej pisze o tym też Księga¹²⁾: „Nie zapominaj słów, które widziały oczy twoje; i niech nie wypadają z serca twego po wszystkie dni żywota twego”.

Wszystkie te przykazania, w pełniejszej formie, znajdziemy w Nowym Testamencie, tak w nauczaniu ewangelicznym, jak i apostołskim.

Ad 1. Czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa¹³⁾: „To jest wasza mądrość i pojętność przed ludźmi”. Z tego można wyciągnąć wniosek, że wiedza i pojętność wierzących w Boga tkwi w przykazaniach prawa. Dlatego też najpierw należy podać przykazania prawa, a potem trzeba prowadzić ludzi do ich wiedzy lub pojmowania; stąd też nie należało włączać powyższych przykazań do Dziesięciorga Przykazań, które są pierwsze.

Ad 2. Jak powiedziano¹⁴⁾, w prawie znajdziemy również przykazania dotyczące uczenia się. Wyraźniej jednak przykazano nauczanie niż uczenie się, gdyż nauczanie jest obowiązkiem dostojników; im to jako niezależnym i bezpośrednio prawu podległym, trzeba podać przykazania prawa; uczenie się zaś to rzecz ludzi przeciętnych, do których winny dochodzić przykazania prawa poprzez dostojników (135).

Ad 3. Wiedza prawa tak silnie jest związana z godnością kapłana, że razem z udzieleniem tej godności rozumie się także i nałożenie obowiązku wiedzy prawa; nie było więc trzeba dawać osobnego przykazania o szkoleniu kapłanów. Lecz nauczanie prawa Bożego nie jest aż tak silnie związane z godnością królewską; król bowiem ma władzę nad ludem w sprawach doczesnych; stąd też specjalnie przykazano, by kapłani pouczali króla o tym, co dotyczy prawa Bożego.

Ad 4. Przykazania tego nie należy tak rozumieć, by człowiek śpiąc rozważał prawo Boże; ale by śpiąc, tj. kładąc się do snu, myślał o prawie Boga; dzięki temu

ludzie śpiący będą mieć lepsze sny, gdyż, zdaniem Filozofa¹⁵⁾, człowiek przenosi w sen to, co przeżywał na jawie. Podobnież nakazano rozważać prawo w każdym swoim postępku: nie w tym sensie, by zawsze aktualnie myśleć o prawie, lecz by wszystko, co się czyni, było prawem normowane.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

- Wstęp:** ¹⁾ 1-2, q. 18, tom 9; q. 72 i 73, tom 12; ²⁾ 1-2, q. 57, a. 3, 4, tom 11; ³⁾ 1-2, q. 61, a. 3, tom 11 (odnosi się do polskiego wydania Sumy).
- Q. 1, 1:** ¹⁾ 1-2, q. 62, a. 3, tom 11; ²⁾ De div. nom. 7, 5; ³⁾ q. 25, a. 1, tom 16.
- Q. 1, 2:** ¹⁾ art. poprz.; ²⁾ 1 Kor 13, 12; ³⁾ 1, q. 85, a 5, tom 6-7; ⁴⁾ I Jan 3, 2.
- Q. 1, 3:** ¹⁾ Jan 8, 56; ²⁾ Ethic. 6, 2; ³⁾ q. 4, a 2 i 5; ⁴⁾ a 1; ⁵⁾ 1, q. 15, a. 13 i 15, tom 1-2.
- Q. 1, 4:** ¹⁾ Jan 20, 29; ²⁾ 1 Kor 13, 12; ³⁾ De verbis Dom., 33, 5; ⁴⁾ Rzym 10, 17; ⁵⁾ Żyd 11, 1; ⁶⁾ Jan 20, 29.
- Q. 1, 5:** ¹⁾ 1 Tym 1, 13; ²⁾ Poster. 1, text. ult.; ³⁾ Homil. 26; ⁴⁾ art. poprz.; ⁵⁾ 1 Kor 13, 12; ⁶⁾ art. poprz. ad 2, 3; ⁷⁾ 2 De div. nom 1, 1; ⁸⁾ 1, q. 1, a. 2, tom 1; ⁹⁾ w odpow.
- Q. 1, 6:** ¹⁾ a. 1; ²⁾ Tract. 24 in Joan.; ³⁾ U Alberta Wielk., In Sent., L. 3, dist. 24, a. 4; i u Bonawentury, In Sent. L. 3, dist. 24, a. 3, q. 2. U Filipa Kanclerza bez wzmianki o Izydorze, Summa de bono; ⁴⁾ Rethor., 4, ad Heren. ⁵⁾ a. 4; ⁶⁾ Żyd 11, 1; ⁷⁾ Żyd 1, 6.
- Q. 1, 7:** ¹⁾ Żyd 111, 1; ²⁾ Metaph. 2, 1-2; ³⁾ Ef 2, 8; ⁴⁾ De cons. 3, 10; ⁵⁾ Deut 32, 7; ⁶⁾ Glossa międzylin. do Rzym 8, 23; ⁷⁾ Homil. 16 in Ezech. i Hugo de S. Victore, 1 de Sacr., 10, 6; ⁸⁾ Metaph. 4, 9 nast.; ⁹⁾ Żyd 11, 6; ¹⁰⁾ Wyjść 6, 2; ¹¹⁾ Ps 118, 100; ¹²⁾ Ef 3, 5; ¹³⁾ Żyd 11, 13; ¹⁴⁾ Gal 3; ¹⁵⁾ 1 Kor 12; ¹⁶⁾ Gal 4, 4.
- Q. 1, 8:** ¹⁾ a. 5; ²⁾ Metaph. 12, 52; ³⁾ Jan 14, 9; ⁴⁾ a. 1 i 6; ⁵⁾ Rzym 5; ⁶⁾ Jan 17, 3; ⁷⁾ 1 Tym 3, 16; ⁸⁾ 1, q. 13, a. 8, tom 1; ⁹⁾ 1, q. 43, a. 4, tom 3.
- Q. 1, 9:** ¹⁾ Deut 4, 2; ²⁾ Ef 4, 5; ³⁾ art. poprz.; ⁴⁾ Jan 14, 1; ⁵⁾ Tract. 39 in Joann; ⁶⁾ Jan 16, 13; ⁷⁾ Żyd 1, 6; ⁸⁾ ad 2; ⁹⁾ Raczej Rufinus in Expos. Symb.; między dziełami Cypriana.
- Q. 1, 10:** ¹⁾ art. poprz.; ²⁾ a. 7 i ad 1; ³⁾ P. 2, actione 6, de fide; ⁴⁾ P. 2, actione 5; ⁵⁾ art. poprz. ad 2; ⁶⁾ Decretum Mag. Gratiani, P. 1, dist 17, can 5; ⁷⁾ Łuk 22, 32; ⁸⁾ 1 Kor 1, 10; ⁹⁾ 2 Pio 3, 16.
- Q. 2, 1:** ¹⁾ Orth. fid. 4, 12; ²⁾ q. 4, a. 2; ³⁾ 1, q. 78, a. 4, tom 6-7; ⁴⁾ 1-2, q. 15, a. 1 ad 3, tom 9; ⁵⁾ cap. 2; ⁶⁾ De Trin. 14, 7; ⁷⁾ De Trin. 15, 16; ⁸⁾ w odpow.
- Q. 2, 2:** ¹⁾ Sermo 61, 2; ²⁾ Tract. 29; ³⁾ a. 1 ad 3; ⁴⁾ q. 1, a. 1; ⁵⁾ Metaph. 9, 22; ⁶⁾ 1-2, q. 9, a. 1, tom 9.
- Q. 2, 3:** ¹⁾ q. 1, a. 4; ²⁾ Job 12, 11; ³⁾ Ps 36, 39; ⁴⁾ Rzym 1, 20; ⁵⁾ Żyd 11, 6; ⁶⁾ 1-2, q. 3, a. 8, tom 9; ⁷⁾ Jan 6, 45; ⁸⁾ Elench 1, 2; ⁹⁾ w odpow.; ¹⁰⁾ Ekli 3, 25.
- Q. 2, 4:** ¹⁾ q. 1, a. 4 i 5; ²⁾ q. 1, a. 5.
- Q. 2, 5:** ¹⁾ Rzym 10, 14; ²⁾ Mat 5, 39; ³⁾ De serm. Dom. in monte 19 i nast; ⁴⁾ Rzym 1, 5; ⁵⁾ Ps 118, 60; ⁶⁾ Żyd 11, 6; ⁷⁾ 1-2, q. 60, a. 5, tom 11; ⁸⁾ q. 1, a. 7-8; ⁹⁾ De corrept. et gratia 5-6.
- Q. 2, 6:** ¹⁾ q. 1, a. 7; q. 2, a. 5; ²⁾ Job 1, 14; ³⁾ Moral. 2, 17; ⁴⁾ Caelest. hier. 4, 7; ⁵⁾ tamże 12; ⁶⁾ 1 Kor 4, 16; ⁷⁾ Łuk 22, 32.
- Q. 2, 7:** ¹⁾ a. 6 i 1, q 111, a. 1, tom 8; ²⁾ Ps 23, 8; ³⁾ Iz 63, 1; ⁴⁾ Cael. hier. 7; ⁵⁾ Mat 11, 11; ⁶⁾ Mat 11, 3; ⁷⁾ Cael. hier. 4 i 9; ⁸⁾ De corrept. et grat 7; także Epist 190, ongiś 157; ⁹⁾ a. 5; q. 1, a. 8; ¹⁰⁾ Dz 4, 12; ¹¹⁾ Rodz 2, 24; ¹²⁾ Ef 5, 32; ¹³⁾ q. 1, a. 7; ¹⁴⁾ q. 1, a. 8; ¹⁵⁾ Sup. Gen. 5, 19; ¹⁶⁾ Jan 1, 34; ¹⁷⁾ Jan 1, 29; ¹⁸⁾ Iz 53; ¹⁹⁾ Hom.

- 6 in Evang; ²⁰⁾ Zach. 9, 11; ²¹⁾ Koment. do Łuk 7, 18; ²²⁾ Hlom. 37 in Matth.; ²³⁾ Job 19, 25; ²⁴⁾ Cont. Faust. 13, 15; ²⁵⁾ Baroniusz. tom 9, r. 780; ²⁶⁾ Job 35, 11.
- Q. 2, 8:** ¹⁾ Żyd 11, 6; ²⁾ Jan 17, 6; ³⁾ Tract. 106 in Joan.; ⁴⁾ Rodz 1, 26; ⁵⁾ Mat 28, 19.
- Q. 2, 9:** ¹⁾ 1-2, q. 114, a. 4, tom 14; ²⁾ Ekli 19, 4; ³⁾ Żyd 11, 33; ⁴⁾ 1-2, q. 114, a. 3 i 4, tom 14; ⁵⁾ Poster. 1, 44.
- Q. 2, 10:** ¹⁾ Homil. 26 in Evang.; ²⁾ Ethic. 1, 9; ³⁾ q. 1, a. 4 i 5; ⁴⁾ 1 Pio 3, 15; ⁵⁾ art. poprz.; ⁶⁾ 1-2, q. 24, a. 3 ad 1, tom 10; oraz 1-2, q. 77, a. 6 ad 2, tom 12; ⁷⁾ 1-2, q. 24, a. 3 ad 1, tom 10; ⁸⁾ Jan 4, 42.
- Q. 3, 1:** ¹⁾ Ef 6, 19; ²⁾ Gal 5, 6; ³⁾ 2 Tes 1, 11; ⁴⁾ 2 Kor 4, 13; ⁵⁾ w odpow.: ⁶⁾ Phys 8, 32.
- Q. 3, 2:** ¹⁾ 1 Kor 10, 32; ²⁾ Rzym 10, 10; ³⁾ 1-2, q. 71, a. 5 ad 3, oraz q. 88, a. 1 ad 2, tom 12; ⁴⁾ Mat 7, 6; ⁵⁾ Mat 15, 12-13.
- Q. 4, 1:** ¹⁾ Żyd 11, 1; ²⁾ 1-2, q. 62, a. 3, tom 11; ³⁾ a. 3; ⁴⁾ q. 2, a. 2-3; ⁵⁾ 1-2, q. 62, a. 3, tom 11; ⁶⁾ q. 1, a. 1 i 4; ⁷⁾ Rzym 8, 25; ⁸⁾ 1-2, q. 67, a. 4, tom 11; ⁹⁾ 1-2, q. 3, a. 8, oraz q. 4, A. 3, tom 9; ¹⁰⁾ Tract. 79 in Joan.; ¹¹⁾ Tract. 40 in Joan. i Quaest. Evang. 2, 39; ¹²⁾ Orth. fid. 4, 12; ¹³⁾ De div. nom. 7, 5; ¹⁴⁾ q. 18, a.1; ¹⁵⁾ w odpow.
- Q. 4, 2:** ¹⁾ De praed. sanct. implic. 5; ²⁾ Arystot. De anima 3, text. 34 i 46; ³⁾ Ga 1, 5, 6; ⁴⁾ q. 1, a. 1; ⁵⁾ 1 Kor 13, 12; ⁶⁾ 1-2, q. 49, a. 4 ad 1, 2, 3, tom 11; ⁷⁾ q. 2, a. 1 i 2; ⁸⁾ De Trin. 1, 6; ⁹⁾ Arystot. De anima 3, 49.
- Q. 4, 3:** ¹⁾ 1 Kor 13, 13; ²⁾ Rzym 1, 5; ³⁾ 1-2, q. 1, a. 3 i q. 17, a. 6, tom 9; ⁴⁾ a. 1; ⁵⁾ 1-2, q. 18, a. 6, 7, tom 9; oraz q. 56, a. 2, tom 11; ⁶⁾ q. 23, a. 8.
- Q. 4, 4:** ¹⁾ 1 Kor 13, 10; ²⁾ Jak 2, 20; ³⁾ In Cath. Arist. 1, 1, de subst.; ⁴⁾ w odpow.; ⁵⁾ 1, q. 104, a. 1, tom 8, oraz 1-2, q. 109, a. 9, tom 14.
- Q. 4, 5:** ¹⁾ Ethic 2, 6; ²⁾ Ethic 6, 3; ³⁾ art. poprz.; ⁴⁾ 1 Kor 12, 9; ⁵⁾ Gal 5, 22-23; ⁶⁾ Ethic. 5, 1; ⁷⁾ Rzym 5, 1; ⁸⁾ 1-2 q. 55, a. 3, 4, tom 11; ⁹⁾ q. 1, a. 3; ¹⁰⁾ 1-2, q. 58, a. 4 i q. 55, a. 1, 4, tom 11; ¹¹⁾ Phys. 7, 17 i 18; ¹²⁾ 1 Kor 12, 4; ¹³⁾ 1 Kor 12, 8-11.
- Q. 4, 6:** ¹⁾ Ef 5, 9; ²⁾ Iz 11, 2; ³⁾ De Trin. 13, 19; ⁴⁾ q. 3, a 1; ⁵⁾ Iz 7, 14; ⁶⁾ Ef 4, 5; ⁷⁾ q. 1, a 1; ⁸⁾ 1-2, q. 103, a. 4, tom 13 i q. 107, a. 1 ad 1, tom 14.
- Q. 4, 7:** ¹⁾ Łuk 12, 4; ²⁾ Ps 36, 3; ³⁾ Glossa międzylin. Kassiodora; ⁴⁾ q. 17, a. 1; ⁵⁾ a. 2; ⁶⁾ Glossa międz. i zwykła August. De fide et oper. 16, do Kor. 3, 11; ⁷⁾ a. 3; ⁸⁾ Żyd 11, 1; ⁹⁾ 1-2, q. 13, a. 3, tom 9 i q. 34, a. 4 ad 1, tom 10; ¹⁰⁾ Phys. 8, 32; ¹¹⁾ Contra Julian. 4, 3; ¹²⁾ 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; ¹³⁾ 1-2, q. 100, a. 2, tom 13; ¹⁴⁾ Kol. 3, 14.
- Q. 4, 8:** ¹⁾ Rzym 10, 17; ²⁾ Iz 7, 9; ³⁾ De Trin. 14, 1; ⁴⁾ 1 Tess 2, 13; ⁵⁾ 1-2, q. 57, a. 4 ad 2, tom 11; ⁶⁾ 1-2, q. 57, a 2 ad 3, tom 11; ⁷⁾ Ethic. 6, c. 3, 6, 7.
- Q. 5, 1:** ¹⁾ De Sacr. 10, 2; ²⁾ Sup. Gen. ad litt. 2, 8; ³⁾ tamże 6, 14; ⁴⁾ 1 Kor 13, 12; ⁵⁾ Rzym 10, 17; ⁶⁾ Żyd 11,6; ⁷⁾ Żyd 11, 1; ⁸⁾ Tract. 40 in Joan.; Quaest. Evang. 2, 39; ⁹⁾ 1, q. 62, a. 3, tom 4-5; oraz q. 95, a. 1, tom 6-7; ¹⁰⁾ q. 4, a. 7; ¹¹⁾ q. 1, a. 5 i q. 2, a. 4 ad 2; ¹²⁾ Ps 84, 9.
- Q. 5, 2:** ¹⁾ Lib de praed sanct. 5; ²⁾ 1, q. 64, a. 2 ad 5, tom 4-5; ³⁾ Ef 2, 8; ⁴⁾ Glossa zwykła Hiier; ⁵⁾ Oz 3, 1; ⁶⁾ Tract. 89 in Joan.; ⁷⁾ Jan 15, 22; ⁸⁾ Jak 2, 19; ⁹⁾ q. 1, a. 2 i q. 2, a. 1.
- Q. 5, 3:** ¹⁾ Jak 2, 10.
- Q. 5, 4:** ¹⁾ art. poprz.; ²⁾ q. 1, a. 7; ³⁾ Mat 14, 31; ⁴⁾ Mat 15, 28; ⁵⁾ 1-2, q. 52, a 1 i 2, tom 11 i q. 112, a. 4, tom 14; ⁶⁾ q. 1, a. 1; ⁷⁾ q. 4, a. 6; ⁸⁾ q. 2, a. 1, 2 i q. 4, a. 2; ⁹⁾ w odpow; ¹⁰⁾ 1-2, q. 112, a. 4, tom 14.

- Q. 6, 1:** ¹⁾ De Trin. 14, 1; ²⁾ Jan 4, 53; ³⁾ Rzym 10, 17; ⁴⁾ De praed. sanct. 5; ⁵⁾ Ef 2, 8; ⁶⁾ Rzym 10, 15; ⁷⁾ w odpow. i q. 2, a. 3.
- Q. 6, 2:** ¹⁾ Deut 32, 4; ²⁾ 1-2, q. 79, a. 2 ad 2, tom 12; ³⁾ Jan 7, 23; ⁴⁾ August., In fragmen. sermon. De quinque panib., do 1 Kor 13; ⁵⁾ q. 4, a. 4; ⁶⁾ art. poprz.; ⁷⁾ 1, q. 48, a. 1 ad 2, tom 4-5; oraz 1-2, q. 71, a. 6, tom 12.
- Q. 7, 1:** ¹⁾ Ekli 2, 8; ²⁾ 1-2, q. 23, a. 2, tom 10; ³⁾ Glossa międzylin. do Mat 1, 2; ⁴⁾ 1-2, q. 42, a. 1, tom 10; ⁵⁾ 1-2, q. 18, a. 2, tom 9; ⁶⁾ Jak 2, 19; ⁷⁾ 1-2, q. 22, a. 2 i q. 42, a. 1, tom 10.
- Q. 7, 2:** ¹⁾ Dz 15, 9; ²⁾ Żyd 11, 6; ³⁾ Przyp. 10, 12.
- Q. 8, 1:** ¹⁾ De div. nom. 4, 5-6; ²⁾ tamże 7, 2; ³⁾ Iz 11, 2; ⁴⁾ Arystot. De anima 3, 26; ⁵⁾ q. 2, a. 3 i 1-2, q. 3, a. 8, tom 9.
- Q. 8, 2:** ¹⁾ Quaest. 83, 14; ²⁾ Filip 3, 12; ³⁾ q. 1, a. 4 i q. 4, a. 1; ⁴⁾ q. 1, a. 4, 5; ⁵⁾ Moral. 1, 15; ⁶⁾ Łuk 24, 45.
- Q. 8, 3:** ¹⁾ Moral. 1, 15; ²⁾ Ethic. 6, 6; ³⁾ 1-2, q. 58, a. 2, tom 11 i q. 71, a. 6, tom 12; ⁴⁾ Ps 110, 10; ⁵⁾ art. poprz.; ⁶⁾ Gal 5, 6; ⁷⁾ De Trin. 12, 7; ⁸⁾ 1-2, q. 71, a. 6, tom 12.
- Q. 8, 4:** ¹⁾ Moral. 2, 26; ²⁾ Ef 3, 17; ³⁾ De Trin. 15, 27; ⁴⁾ Moral. 2, 26; ⁵⁾ Ps 81, 5; ⁶⁾ Jan 8, 12; ⁷⁾ Retract. 1, 22 i De praed. sanct. 1; ⁸⁾ Arystot. De anima 3, text. 34 i 49; ⁹⁾ 1 Jan 2, 27.
- Q. 8, 5:** ¹⁾ Ps 118, 20; ²⁾ Conc. 3 i 8; ³⁾ Dan 10, 1; ⁴⁾ Mat 7, 22-23; ⁵⁾ Iz 7, 9; ⁶⁾ Jan 6, 45; ⁷⁾ Moral. 1, 15; ⁸⁾ 1-2, q. 68, a. 1-2, tom 11; ⁹⁾ w odpow.
- Q. 8, 6:** ¹⁾ Moral. 2, 26; ²⁾ q. 1, a. 7; ³⁾ a. 3; ⁴⁾ Iz 11, 2; ⁵⁾ 1-2, q. 68, a. 4, tom 11; ⁶⁾ a. 3; ⁷⁾ q. 9, a. 3; ⁸⁾ Rzym 10, 17; ⁹⁾ q. 4, a. 2 ad 3.
- Q. 8, 7:** ¹⁾ Mat 5, 8; ²⁾ Dz 15, 9; ³⁾ 1-2, q. 3, a. 8, tom 9; ⁴⁾ De serm. Dom in monte 1, 4; ⁵⁾ 1-2, q. 69, a. 2, 4, tom 11; ⁶⁾ w odpow.; oraz 1-2, q. 69, a. 2, tom 11.
- Q. 8, 8:** ¹⁾ Iz 7, 9; ²⁾ q. 4, a. 1, 7; ³⁾ Glossa międzylin. do Gal 5, 22; ⁴⁾ 1-2, q. 70, a. 1, tom 11; ⁵⁾ w odpow.
- Q. 9, 1:** ¹⁾ Poster 1, 5; ²⁾ q. 8, a. 4, oraz 1-2, q. 68, a. 2, 6, tom 11; ³⁾ De Trin. 14, 1; ⁴⁾ 1-2, q. 68, a. 8, tom 11; ⁵⁾ q. 8, a. 2; ⁶⁾ 1-2, q. 68, a. 2, 8, tom 11; ⁷⁾ Iz 11, 2; ⁸⁾ q. 8, a. 6; ⁹⁾ 1, q. 14, a. 7, tom 1.
- Q. 9, 3:** ¹⁾ De Trin. 2, 14; ²⁾ Moral. 1, 15; ³⁾ q. 8, a. 5; ⁴⁾ Trin. 14,1 oraz 12, 14; ⁵⁾ art. poprz.; ⁶⁾ q. 1, a. 1; ⁷⁾ Phys. 2, 20.
- Q. 9, 3:** ¹⁾ De Trin. 2, 14; ²⁾ Moral. 1, 15; ³⁾ q. 8, a. 5; ⁴⁾ Jak 4, 17; ⁵⁾ tamże; ⁶⁾ q. 8, a. 8; ⁷⁾ Gal 5, 6; ⁸⁾ q. 8, a. 5; ⁹⁾ Mądr. 10, 10.
- Q. 9, 4:** ¹⁾ Mat 5, 5; ²⁾ Arystot. De anima 1, 85; ³⁾ Mądr 8, 16; ⁴⁾ De anima 3, 49; ⁵⁾ De serm. Dom. in monte 4; ⁶⁾ Mądr 14, 11.
- Q. 10, 1:** ¹⁾ 2 Orth. fid. 4, i 80; ²⁾ De praed. sanct. 5; ³⁾ Rzym 10, 14; ⁴⁾ 1-2, q. 84, a. 4, tom 12; ⁵⁾ Iz 53, 1; ⁶⁾ Jan 15, 22; ⁷⁾ Tract. 89 in Joan; ⁸⁾ Moral. 31, 17.
- Q. 10, 2:** ¹⁾ De duabus anim. 10 i 11; ²⁾ art. poprz.; ³⁾ zwykła, August., Enchir. 60 do 2 Kor 11, 14; ⁴⁾ 1-2, q. 74, a. 1, 2, tom 12.
- Q. 10, 3:** ¹⁾ De Bapt. 4, contra Donatis. 20; ²⁾ 1 Tym 1, 13 Deut 25, 2; ⁴⁾ Żyd 10, 29; ⁵⁾ Jan 15, 22; ⁶⁾ Tract. 89 in Joan; ⁷⁾ 1-2, q. 71, a. 6 i q. 73, a. 3, tom 12; ⁸⁾ q. 20, a. 3.
- Q. 10, 4:** ¹⁾ Gossa zwykła ex libr. Sent. Prosp. 106; ²⁾ Rzym 14, 23; ³⁾ Dz 10, 4; ⁴⁾ 1-2, q. 85, a. 1, 2, tom 12.
- Q. 10, 5:** ¹⁾ 4 De div. nom. 4, 22; ²⁾ Ethic. 2, 6; ³⁾ 1-2, q. 55, a. 3, 4 i q. 64, a. 1, tom 11; ⁴⁾ De haeresibus.
- Q. 10, 6:** ¹⁾ 2 Pio 2, 21; ²⁾ q. 10, a. 1.

- Q. 10, 7:** ¹⁾ 2 Tym 2, 14; ²⁾ Codex 1, 1, tit. de summa Trin., leg. 4; Nemo. Corus Jur. Civ., ed. Richter-Friedb., t. 1, p. 161; ³⁾ Dz 9, 22, 29; ⁴⁾ Pastor. 2, 4; ⁵⁾ 1 Pio 3, 15; ⁶⁾ Tyt. 1, 9.
- Q. 10, 8:** ¹⁾ Mat 13, 24-30; ²⁾ Homil. 47 in Mat.; ³⁾ Gratianus, Decr. P. I, dist. 45, can. 5 de Judaeis; ⁴⁾ can. 57; ⁵⁾ Tract. 26 in Joan.; ⁶⁾ Ezech 18, 32; ⁷⁾ 1-2, q. 19, a. 9, 10, tom 9; ⁸⁾ Łuk 14, 23; ⁹⁾ Epist. 143 ongiś 48; ¹⁰⁾ Aug. contra epist. Parm. 3, 2; ¹¹⁾ Epist. 185 ongiś 50; ¹²⁾ tamże.
- Q. 10, 9:** ¹⁾ 1 Kor 10, 27; ²⁾ Homil. 25 do Żyd; ³⁾ 1 Kor 5, 12; ⁴⁾ Deut 7, 2; ⁵⁾ Kapł. 15, 25; ⁶⁾ 1 Kor 5, 6, 12; ⁷⁾ Mat 18, 8; ⁸⁾ Deut 7, 4.
- Q. 10, 10:** ¹⁾ 1 Tym 6, 1; ²⁾ 1 Pio 2, 18; ³⁾ Filip 4, 22; ⁴⁾ Polit. 1, 3; ⁵⁾ 1 Kor 6, 1; ⁶⁾ Mat 17, 24-27; ⁷⁾ 1 Tym 6, 1; ⁸⁾ 3 Król 6.
- Q. 10, 11:** ¹⁾ Glossa zwykła Ambroż.; ²⁾ Rzym 1, 32; ³⁾ Gal 5, 1; ⁴⁾ De civ. Dei 18, 40; ⁵⁾ q. 10, a. 3; ⁶⁾ Registrum 13, 4, epist. 12 a d Paschasium; ⁷⁾ Gratianus. Decr., P. I, dist 45, can. 3; ⁸⁾ De ordine 2, 4.
- Q. 10, 12:** ¹⁾ Mat 19, 6; ²⁾ 1 Kor 7, 15; ³⁾ Gratianus. Decr. P. II, causa 28, q. 1, c. 4; ⁴⁾ Ezech 3; 33, 6; ⁵⁾ Ezech 3, 17.
- Q. 11, 1:** ¹⁾ q. 10, a. 2; ²⁾ Super Gal 5, 19; Decr. 24, 3, 27; ³⁾ 1-2, q. 13, a. 1, tom 9; ⁴⁾ Ethic. 5, 2; ⁵⁾ De util. cred 1; ⁶⁾ Gal 5, 19; ⁷⁾ zarzut 1; ⁸⁾ 1-2, q. 13, a. 3, tom 9; ⁹⁾ q. 4, a. 3, 5; ¹⁰⁾ 1-2, q. 18, a. 6, 7, tom 9; ¹¹⁾ Ethym. 8, 3; ¹²⁾ ad 2; ¹³⁾ Metaph. 4, 24.
- Q. 11, 2:** ¹⁾ Ethym. 8, 3-5; ²⁾ Gal 5, 21; ³⁾ Glossa ordin. super Osee 2, 16; cfr Magistrum, 4 Sent. dist 13, c. 2; ⁴⁾ De civ. Dei 18, 51; ⁵⁾ Rzym 1, 17; ⁶⁾ q. 11, a. 1; q. 1, a. 6 ad 1; q. 2, a. 5; ⁷⁾ Ezech 13, 6; ⁸⁾ q. 3, a. 1; ⁹⁾ Epist 129, c. 2, ¹⁰⁾ Epist. 43, ongiś 162, c. 1, n. 1; ¹¹⁾ Gratian, Decr. P. II, causa 24, q. 3, can. 29; ¹²⁾ In expos. Symb.
- Q. 11, 3:** ¹⁾ 2 Tym 2, 24-26; ²⁾ 1 Kor 11, 19; ³⁾ Mat 13, 24-30; ⁴⁾ Tyt 3, 10; ⁵⁾ Gal 5, 10; ⁶⁾ Tyt 3, 10; ⁷⁾ De Gen. contra Manich. 1, 1; ⁸⁾ Decr. 24, q. 3; ⁹⁾ 1 Kor 5, 5; ¹⁰⁾ q. 10, a. 8 ad 1.
- Q. 11, 4:** ¹⁾ Jer 3, 1; ²⁾ Deut 1, 17; ³⁾ Mat 18, 22; ⁴⁾ Liber Decretal. Gregorii IX, 1, V, tit. 7. c. 9: Ad Abolendam; ed Richter Friedberg, t. II, p. 781; ⁵⁾ Mat 5, 44; ⁶⁾ Ekle 8, 11; ⁷⁾ Do Mat 18, 15.
- Q. 12, 1:** ¹⁾ Ekli 10, 14-15; ²⁾ Przyp 6, 12; ³⁾ q. 10, a. 5; ⁴⁾ Jan 6, 66; ⁵⁾ Jan 6, 64; ⁶⁾ Przyp 6, 12; ⁷⁾ Rzym 1, 17; ⁸⁾ 2 Pio 2, 21.
- Q. 12, 2:** ¹⁾ Raczej Augustyn, Enarr. in Ps 124, 3; u Grat., Decr. P. II, causa 11, q. 3, can. 94; ²⁾ X. V, 7, 9; ³⁾ q. 10, a. 10; ⁴⁾ 1 Kor 5, 12; ⁵⁾ a. 1 zarzut 2; ⁶⁾ w odpowiedzi; ⁷⁾ a. 1.
- Q. 13, 1:** ¹⁾ Ef 4, 31; ²⁾ 1 Tym 1, 13; ³⁾ De div. nom. 1, 2.
- Q. 13, 2:** ¹⁾ Zwykła Ambroż.; ²⁾ Kol 3, 8; ³⁾ 1-2, q. 74, a. 10, tom 12; ⁴⁾ Kapł 24, 16; ⁵⁾ 1-2, q. 72, a. 5, tom 12; ⁶⁾ art. poprz.; ⁷⁾ tamże.
- Q. 13, 3:** ¹⁾ Enchir 12; ²⁾ Ps 74, 6; ³⁾ zwykła Hieron.; ⁴⁾ Iz 18, 2; ⁵⁾ q. 13, a. 1; ⁶⁾ q. 10, a. 3; ⁷⁾ 1-2, q. 73, a. 3, 8, tom 12; ⁸⁾ zwykła August. contra mendac. 19; ⁹⁾ Ef 4, 31.
- Q. 13, 4:** ¹⁾ Ekle 11, 3; ²⁾ Apok 16, 9; ³⁾ q. 13, a. 1, 3.
- Q. 14, 1:** ¹⁾ Mat 12, 31-32; ²⁾ tamże; ³⁾ Sent. 2, 43; ⁴⁾ Super Mat. 12; ⁵⁾ Can. 12 in Matth.; ⁶⁾ Super Luc 12; ⁷⁾ Super Matth. 12; ⁸⁾ Homil. 42 in Mat.; ⁹⁾ Mat 12,

- 31-32; ¹⁰⁾ Mat 11, 19; ¹¹⁾ Mat 12, 24; ¹²⁾ De verb. Dom. 11, cap. 14, 15, 21; ¹³⁾ Mat 3, 29-30; ¹⁴⁾ 1-2, q. 78, a. 1, 3, tom 12; ¹⁵⁾ art. nast. i q. 20 i 21.
- Q. 14, 2:** ¹⁾ Sent 2, 43; ²⁾ Jan 1, 17; ³⁾ De dispens. et praec. 11; ⁴⁾ zwykła do Kapł 10; ⁵⁾ Raczej Fulgentius, De fide ad Petrum, 3, 38; ⁶⁾ Enchiridion, cap. 83; ⁷⁾ De Verbis Domini. serm. 11, cap. 14, 15, 22; ⁸⁾ 1 De serm. Domini in monte, cap. 22; ⁹⁾ 6 De unico Baptismo contra donatistas, cap. 35; ¹⁰⁾ Rzym 6, 21; ¹¹⁾ Jer 8, 6-7; ¹²⁾ w „Odpowiedź”.
- Q. 14, 3:** ¹⁾ De verbis Dom. 11, 13; ²⁾ Glossa vetus August. do Ps 102, 3; ³⁾ Job 4, 18-19; ⁴⁾ Mat 12, 32; ⁵⁾ De serm. Dom in mon. 22; ⁶⁾ Homil. 42 in Mat.; ⁷⁾ Mat 12, 32; ⁸⁾ Wyj 32, 4; ⁹⁾ Wyj 32, 34; ¹⁰⁾ Ef 2, 2.
- Q. 14, 4:** ¹⁾ Przyp 4, 18; ²⁾ Metaph 5, 21; ³⁾ Ethic lib. 5, c. 6, 8; ⁴⁾ Ekli 11, 23; ⁵⁾ q. 14, a. 1; ⁶⁾ tamże; ⁷⁾ Przyp 18, 3; ⁸⁾ Periarch. 1, 3; ⁹⁾ Sermo 11 de verbis Dom. c. 14, 15, 21.
- Q. 15, wstęp:** ¹⁾ 1-2, q. 76, tom 12.
- Q. 15, 1:** ¹⁾ Jan 9, 41; ²⁾ Iz 6, 10; ³⁾ Dc vera relig. 14; ³⁾ Confess 10, 23; ⁵⁾ Ekle 11, 7; ⁶⁾ Moral. 31, 17; ⁷⁾ 1, q. 84, a. 7, 8, tom 6-7; ⁸⁾ Mądr 2, 21; ⁹⁾ Ps 35, 4; ¹⁰⁾ Ps 57, 9.
- Q. 15, 2:** ¹⁾ Moral 2, 26; ²⁾ Moral. 31, 17; ³⁾ art. poprz.; ⁴⁾ tamże; ⁵⁾ tamże; ⁶⁾ Ethic. 6, 8.
- Q. 15, 3:** ¹⁾ Retracr 1, 4; ²⁾ Solil. 1, 1; ³⁾ Moral. 31, 17; ⁴⁾ Phys. 8, 37; ⁵⁾ Ethic. lib. 10, c. 4, 6; ⁶⁾ Dan 1, 17.
- Q. 16, 1:** ¹⁾ Żyd 11, 6; ²⁾ 1-2, q. 107, a. 1, 3, tom 14; ³⁾ Jan 14, 1; ⁴⁾ Wyj 20, 3; ⁵⁾ Deut 13; ⁶⁾ q. 3, a. 1; ⁷⁾ Wyj 12; ⁸⁾ Deut 13; ⁹⁾ Jan 15, 25; ¹⁰⁾ Ps 34, 19; ¹¹⁾ Ps 68, 5; ¹²⁾ Ekli 2, 8; ¹³⁾ Rzym 3, 27; ¹⁴⁾ Żyd 11, 6; ¹⁵⁾ Wyj 22, 2; ¹⁶⁾ Deut 6, 4; ¹⁷⁾ q. 1, a. 1, 7; ¹⁸⁾ Super Joan. Tract. 83; ¹⁹⁾ Jan 15, 12; ²⁰⁾ 1-2, q. 18, a. 4 ad 3 i q. 19, a. 6 ad 1 i a. 7 ad 3, tom 9; ²¹⁾ Ekli 2, 9.
- Q. 16, 2:** ¹⁾ Deut 4, 9; ²⁾ tamże 4, 2; ³⁾ Mal 2, 7; ⁴⁾ Oz 4, 6; ⁵⁾ Deut 17, 18-19; ⁶⁾ tamże 6, 7; ⁷⁾ tamże 4, 6; ⁸⁾ tamże 6, 6; ⁹⁾ tamże 6, 7; ¹⁰⁾ tamże; ¹¹⁾ tamże 6, 8-9; ¹²⁾ tamże 4, 9; ¹³⁾ tamże 4, 6; ¹⁴⁾ w odpow.; ¹⁵⁾ Ethic. lib. 1, c. ult.

U w a g a : Cytaty z Pisma św. podaję według Wujka 1935. Niektóre wszakże cytaty N. Test. podaję według Sew. Kowalskiego, Warszawa 1957 choć w pewnych wypadkach posługiwałem się też tłumaczeniem E. Dąbrowskiego, Paryż 1964. Wszelkie inne cytaty tłumaczę tak, jak są w Sumie.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) WSTĘP. Całość zagadnień moralnych omawia św. Tomasz w drugiej części Sumy. Rozpada się ona na dwie części. Otóż traktatem o wierze zaczyna się druga część drugiej części Sumy. Treścią jej są: Cnoty boskie (wiara, nadzieja, miłość), cnoty kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo) i nauka o stanach duchowych.

(2) WSTĘP. Dotyka tu św. Tomasz zagadnienia systematyzacji i podziału tematyki moralnej. Zasadniczo spotykamy 3 sposoby podziału: 1) według przykazań; 2) według obowiązków wobec Boga, bliźniego i siebie samego; 3) według cnót. Tomasz obiera i przeprowadza w drugiej części Sumy ten trzeci. Jako powód tego wyboru podaje, że „nie trzeba się powtarzać”. Wynika to jednak z jego uniwersalnego podejścia. Jego etyka jest uniwersalna, bo wychodzi z naczelných zasad, łatwo wchodzi w każde zagadnienie moralne i włącza go w odpowiedni dział swojego systemu; niczego nie opuszcza. Jest także pozytywna. Przykazania zawierają przeważnie zakazy, a więc stronę negatywną, i nie wnikają w całość życia. Cnoty zaś, ich praktyka, wnikają pozytywnie i normatywnie w każdy szczegół życia.

Św. Tomasz wziął pomysł cnót boskich od św. Pawła, a pomysł cnót kardynalnych od Arystotelesa, ten zaś od Platona.

(3) WSTĘP. Roztropność i cała etyka dotyczą wewnętrznego, wsobnego, postępowania ludzkiego: *recta ratio agibilium*; a więc postępowania ludzkiego branego z punktu moralnego. Sztuka zaś: *recta ratio factibilium*, usprawnia rozum praktyczny i odpowiednie organa do poprawnego wykonywania czynności, czyli przenoszenia pomysłu artysty (inżyniera, rzemieślnika itp. w zewnętrzną materię. Przedmiotem jej są czynności zewnętrzne, przechodnie, rozważane z punktu technicznego, np. malowanie, rzeźbienie itp. a więc amoralne, czyli moralnie obojętne. Patrz 1-2, q, 57, a. 3-4, tom 11.

(4) Q. 1. Przystępując do samego traktatu o wierze, należy zaznaczyć jego ważność; jest on przecież podstawowym w całym systemie myśli chrześcijańskiej; na wierze bowiem wspiera się całość religii chrześcijańskiej. Dlatego na początku trzeba dać kilka zasadniczych wyjaśnień. Tym bardziej, że od czasu św. Tomasza niejedno posunęło się naprzód.

Zagadnienie wiary głęboko i szeroko wyłożył Sobór Watykański I (1869-1870) i Pius IX (1846-1878), a to w związku z grasującymi błędami 18 i 19 wieku.

1. BŁĘDY: Racjonalizm (także materializm): Rozum ludzki jest absolutną, nikomu niepodległą wyrocznią prawdy i dobra, jedynym źródłem prawdy i wiedzy. Jego zdolności są nieograniczone. Nie ma prawdy, do której by nie doszedł i której by nie zrozumiał. W miarę postępu nauki, udoskonalenia metod i znalezienia lepszych narzędzi badawczych, rozum powiększa swoje osiągnięcia, aż dojdzie do przeniknięcia wszystkich tajemnic i tajników w każdej dziedzinie. Nie uznaje więc żadnych tajemnic nadprzyrodzonych i dogmatów, żadnego objawienia, żadnej wiary.

Semiracjonalizm (racjonalizm umiarkowany): Rozum i na nim oparta filozofia i wiedza stoją na równi z wiarą i teologią. Nie można go im podporządkować. Rozum wprawdzie nie może sam dojść do prawd nadprzyrodzonych, skoro jednak zostały mu one objawione, może je w pełni zrozumieć. Kościół nie może wypowiadać

się w sprawach filozofii i wiedzy, ich osiągnięć, nawet gdyby one były sprzeczne z wiarą i dogmatami.

M o d e r n i z m: Wiara jest pierwszym odruchem serca i natury (tak zwanej podświadomości) ludzkiej wobec Boga, a serce to siła vitalna, żywiołowa w człowieku, nieświadomiona, wołająca w poczuciu wewnętrznej pustki za Bogiem (typowy naturalizm).

F i d e i z m (tradycjonalizm): Rozum sam z siebie nie ma zdolności, by dojść do jakiegokolwiek prawdy, nawet porządku naturalnego. Jest zbyt ograniczony. Jedynym źródłem wielkiej prawdy i znajomości jest wiara i objawienie. Z objawienia pierwotnego poprzez tradycję ludzie znają prawdy filozoficzne i religijne. Przenośnikiem zaś tradycji jest mowa.

2. **NAUKA KOŚCIOŁA** odrzuca Powyższe błędy; broni nadprzyrodzonego charakteru wiary przeciw modernizmowi, racjonalizmowi i semiracjonalizmowi; wyjaśnia ograniczoność rozumu naszego, potrzebę i miejsce wiary; broni też praw i możliwości rozumu przeciw fideizmowi.

Zasadniczą jego naukę można ująć w zdaniu: Dwa są źródła i sposoby nabywania prawdy i w ogóle wszelkich wiadomości: rozum i wiara. Różnią się one między sobą przedmiotem, metodą i punktem wyjścia, ale nie sprzeciwiają się sobie; owszem wzajem się wspomagają, domagają i uzupełniają.

3. **WIARA W OGÓLE** jest to uznanie za prawdę dla cudzej powagi tego, czego się nie widzi lub nie rozumie. Do istoty wiary należy: a) przyjmowanie nowych wiadomości i uznawanie ich za prawdę; b) dla cudzej powagi. Tą powagą może być każdy człowiek, przekaźniki myśli ludzkiej, jak np. książka, mapa, globus, radio itp.; może być i Pan Bóg; c) rzecz przyjmowana musi być niewidziana lub niezrozumiana.

Oczywiście, jakaś rzecz może być dla jednego wiarą, a dla drugiego wiedzą; albo co teraz jest mi wiarą, może mi się stać kiedyś wiedzą. To zależy od sytuacji człowieka i wykształcenia.

Wiarę dzielimy na: ludzką i boską, zależnie od autorytetu-powagi. Jeśli powagą, dla której wierzymy, jest człowiek, lub jego twory, przekazujące jego myśli, jest wiara ludzka. Jeśli nią jest Bóg, to boska.

4. **WIARA LUDZKA** jest to uznanie za prawdę dla powagi człowieka tego, czego się nie widzi lub nie rozumie. Jest podwójna: naukowa i życiowa. a. Naukowa zachodzi w nauce. Niektóre nauki całkowicie opierają się o nią, np. historia; inne przeważnie, np. geografia. W ogóle w zdobywaniu wiedzy, czy to na studiach, czy to samodzielnie, opieramy się o wielkie powagi naukowe. Ich wypowiedzi są miarodajne. Wiarą przyjmujemy odnośniki, cytaty, fakty podane, przeprowadzone doświadczenia itp. b. życiowa zachodzi w codziennym życiu, koleżeńskim, rodzinnym, małżeńskim, zawodowym, w ogóle społecznym.

Wiara ludzka jest: powszechna, bo zachodzi bardzo często. Znikoma jest ilość rzeczy przyjmowanych wiedzą. Na niej opiera się życie, Wiara tan jak i sam człowiek, jest omylna. Człowiek może niechcący sam siebie i innych omylić. Jest wreszcie ułomna. Człowiek często świadomie, grzesznie, w błąd wprowadza, czyli kłamie; i to im kto dalej od Boga i świętości, tym swobodniej i bezszelniej kłamie.

A więc wobec twierdzeń ludzkich pisanych, czy mówionych, bez względu na to kto mówi, należy zachować daleko idący krytycyzm i roztropność. Bacznie należy uważać: kto mówi, po co mówi i co mówi. (1 Jan 4, 1; Jan 8, 44.)

Św. Tomasz lekko tylko potrąca o wiarę ludzką: q. 1, a. odpow.; q. 4, a. 1 odpow.; q. 4, a. 5 odpow. Zasadniczo zaś w całym traktacie mówi o wierze boskiej.

(5) Q. 1. Cnoty boskie (teologiczne). Tak się zwa, bo: a) za bezpośredni przedmiot mają Boga; b) od Boga pochodzą; są wlane przy chrzcie razem z łaską uświęcającą; c) wiemy o nich z objawienia Bożego. Stanowią istotną treść życia chrześcijańskiego. Patrz 1-2, q. 62, tom 11.

(6) Q. 1, 1. PRAWDA, to jedno z najogólniejszych pojęć; orzeka o każdym bycie i z nim się utożsamia. Jest stosunkiem bytu do rozumu; każdy zaś byt ma jakiś stosunek do rozumu. Ten stosunek to: a) albo zgodność poznającego rozumu z przedmiotem poznawanym (prawda logiczna); przeciwieństwem jej jest błąd, pomyłka, czy fałsz. b) albo zgodność rzeczy z rozumem. Każda przecież rzecz jest dziełem, odbiciem, myśli (planu) twórcy-rozumu. Każda rzecz naturalna jest realizacją myśli Bożej i wtedy jest autentyczna, prawdziwa. (np. prawdziwe złoto). Przeciwieństwem jej jest falsyfikat. To prawda bytowa, ontologiczna; c) albo zgodność naszej mowy i zewnętrznego zachowania z naszą myślą i stanem faktycznym. To prawda moralna. Przeciwieństwem jej jest kłamstwo i obłuda.

Prawda Pierwsza to Bóg, tak w znaczeniu prawdy logicznej, jak w znaczeniu prawdy bytowej, jak wreszcie w znaczeniu prawdy moralnej.

Od Niego pochodzi każdy rozum, poznanie, przedmiot poznawczy, instynkt szukania prawdy i odróżniania jej od błędu. Każda rzecz naturalna jest prawdziwa, bo jest zgodna ze swoją ideą twórczą u Boga. Spośród tylu przedmiotów poznania, Bóg jest pierwszym i naczelnym, jako sama prawda, od której wszystkie prawdy biorą początek, Jego rozum poznaje wyczerpująco wszystko. Jego słowa, objawienie jest największej powagi. Jako sama prawda nie może się mylić, ani nas omylić, ani dać się w błąd wprowadzić. Jest więc najwięcej prawdomówny.

(7) Q. 1, 1. W każdym poznaniu jest: to, co się poznaje i to, poprzez co się poznaje. Razem zwie to św. Tomasz przedmiotem poznania. a. To, poprzez co się poznaje, to punkt wyjścia i patrzenia na rzecz; to swoisty sposób podejścia i ujmowania rzeczy. Nazywają to niektórzy kątem patrzenia. Jest to motyw główny poznawczy. W artykule nazwano to: *formalis ratio obiecti*. Często nazywa się to: *formale obiectum*, przedmiot formalny. We wierze jest nim Prawda Pierwsza, czyli prawdomówność Boga, czyli powaga Boga objawiającego, który nie może się mylić, ani nas w błąd wprowadzić. Krótko: Jezus Chrystus nauczający. Patrz q. 11, 1. Jest to zarazem główny motyw, czy pobudka naszej wiary: dlaczego wierzę i komu wierzę: Wierzę, bo tak Bóg objawił. b. To, co się poznaje. materia poznawcza, około której obraca się poznanie. Nazwano to w artykule: *materiale obiectum*, przedmiot materialny. We wierze jest nim to, co Bóg objawił; w całości jednak prawd objawionych naczelną prawdą, pierwszą, jest Bóg sam. Dlatego jest On głównym, pierwszym przedmiotem poznawczym, Prawdą Pierwszą. Wszystko inne stanowi drugorzędny przedmiot materialny wiary. Tak więc Bóg jest Prawdą Pierwszą i jako motyw z powodu którego wierzymy, i jako naczelną prawdą spośród tego. w co wierzymy.

(8) Q. 1, 2. Chodzi o ton czy prawdy wiary, dotyczące Boga niezłożonego, są złożone i czy da je się wysławić, ująć w zdania, artykuły, składy.

(9) Q. 1, 2. zarz. 3. Wiara kończy się ze śmiercią człowieka. Jej miejsce zastąpi bezpośredni ogląd Boga w niebie. Ziemianie, to mieszkańcy ziemi.

(10) Q. 1, 2, wbrew. Różnica między wiedzą, wiarą i opinią będzie wyjaśniona później; patrz: a. 4, 5 ad 4; q. 2, 1. Jest ona nader ważna, gdyż na niej opiera św. Tomasz całe wyjaśnienie istoty wiary.

(11) Q. 1, 2, odpow. Układu i podziału: componendo et dividendo. Istotną właściwością ludzkiego rozumu jest właśnie to, że w każdym poznaniu układu, klasyfikuje i dzieli to, co poznaje, a więc pojęcia, sądy i cały materiał.

(12) Q. 1, 2 ad 3. Prosta intuicja, simplex intelligentia, czyli poznanie bezpośrednie, bez rozumowania i dowodzenia, jak mają nasze zmysły, rozum poznający pierwsze zasady aniołowie, niebianie i sam Bóg. Przeciwnieństwem jego jest rozumowanie drogą podziału i układu, jak wyżej powiedziano. O tym szeroko 1, q. 79, 84-89, tom 6-7. Patrz także niżej q. 1, 4.

(13) Q 1, 3 ad 1. W człowieku są podwójne siły czyli władze; są to funkcje duszy, która sama nigdy nie działa, lecz zawsze poprzez nie; są to:

a) siły poznawcze: rozum jako poznawcza władza duchowa i zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Rozum ma za przedmiot prawdę. Jego działanie polega na ściąganiu rzeczy ku sobie. Do jego doskonałego działania przysposabiają go sprawności (cnoty) poznawcze;

b) siły dążnościowe, pociągowe (appetitivae). Przedmiotem ich jest dobro, które uprzednio zostało poznane przez władze poznawcze. Celem sił dążnościowych jest kierunek - dążenie ku dobru poznanemu, względnie od zła poznanego. Dostrzeżone bowiem dobro samorzutnie wywołuje w władzy dążnościowej pewien ruch, reakcję: ku sobie względnie od siebie. Każdej władzy poznawczej odpowiada jakaś władza dążnościowa. Wola odpowiada rozumowi, uczucia zmysłom. Cnoty moralne (dążnościowe) przysposabiają owe władze dążnościowe do doskonałego działania.

O tym szeroko tom 6-7 i 11.

(14) Q. 1, 3 ad 4. Wiara dotyczy prawd ogólnych, np. pod postaciami chleba jest prawdziwe Ciało Chrystusa. Chrystus ustanowił kapłaństwo; człowiek w łasce uświęcającej jest dzieckiem Boga itp. Prawdy te są najpewniejsze.

(15) Q. 1, 4, zarzut 2. Wyraz „wiara” ma zasadniczo trzy znaczenia: a) jako akt (przejaw) wiary, a więc tyle, co wierzyć, uwierzenie. W tym znaczeniu mówi św. Tomasz: Wiara nie jest dociekaniem rozumu przyrodzonego; b) jako zespół prawd, które przyjmujemy dla powagi Boga, czyli to, w co wierzymy; jest to znaczenie przedmiotowe; w tym sensie wyrażamy się: Skład wiary, prawda wiary itp.; c) jako cnota wiary; czyli to, czym wierzymy, co przysposabia rozum do wierzenia; jest to znaczenie podmiotowe; w tym sensie wyrażamy się: on ma słabą wiarę, lub silną wiarę.

W artykule „widzieć” nie oznacza widzenia zmysłowego. ale widzenie umysłowe, a więc: widzieć, rozumieć.

(16) Q. 1, 4, odpow. Rozum jest o czymś przekonany: albo dlatego, że zmysły widzą coś bezpośrednio; tak samo rozum, gdy coś pojmuje od razu, bezpośrednio, bez rozumowania, dla samej oczywistej rzeczy. w tym wypadku jest intuicja (ogląd bezpośredni rzeczy lub prawdy); tak tłumaczę łaciński intellectus-habitus primorum principiorum. Patrz (12). Albo dlatego, że wie i rozumie coś, jakiś wniosek, ale za pośrednictwem przesłanek dowodowych, czyli rozumowania i dowodzenia; tu też jest oczywistość, ale pośrednia; jest to typowe dla wiedzy.

W obu wypadkach sam rozum (czy zmysł) dochodził do przekonania; nikt nie wpływał na tok i wynik rozumowania. W obu następnych, na przekonanie rozumu już wpływa wola. jej upodobania, i to podwójnie:

Albo rozum, pod wpływem upodobań woli, nabiera przekonania o rzeczy, nie ma jednak co do niej ani oczywistości pośredniej, ani bezpośredniej (a więc nie widzi, nie wie); przechyla się na jedną stronę, ale przy tym wątpi w słuszność tego przechylenia, a nawet trapi go lęk, że właśnie po drugiej stronie może być prawda i wtedy jest opinia; albo rozum pod wpływem upodobań woli przechyla się w stronę prawdy nie widomej i niezrozumianej w sposób zdecydowany i pewny, bez jakiegokolwiek powątpiewania i lęku i wtedy jest wiara. Patrz q. 2, 9, odpow. 1 ad 2.

Assensus tłumaczą: przekonanie lub uznanie za prawdę.

(17) Q. 1, 4 ad 2. „Credibile” u Św. Tomasza ma dwa znaczenia: Pierwsze, oznacza ton w co się wierzy, ma wierzyć i może wierzyć, a więc prawdy wiary; inaczej też wyraża to św. Tomasz określeniem: *ea quae sunt fidei, subsunt fidei*; w tym znaczeniu nie można po polsku użyć wyrażenia: wiarygodny. Drugie znaczenie, to wiarygodny; wyraża swoistą podstawę rozumu wobec prawd wiary; każda prawda wiary winna przejść przez pracę rozumu, który stwierdza jej wiarygodność. Szeroko o tym niżej (38).

(18) Q. 1, 5, odpow.: Obecny i poprzedni artykuł mówią o stosunku wiary do wiedzy, o różnicy między nimi wynikającej ze swoistego ujmowania przedmiotu i ze samego przedmiotu.

„Wiem”, wiedza, wiedziany, wiadomy, bierzemy tu ściśle, a więc jako poznanie pewne i oczywiste, nabyte ścisłym dowodzeniem; tak pojmuje wiedzę św. Tomasz; w takim też znaczeniu przeciwstawiamy wiedzę wierze; tak dopiero wychodzi cała ich przeciwstawność. wiedza i wiara zawierają w sobie wzajemnie wewnętrzną sprzeczność, jak sprzeczne są: widzieć i nie widzieć.

Artykuł pokazuje, że artykuły wiary stoją poza sferą wiedzy, że więc nie można ich zrozumieć i udowodnić, że są nieoczywiste, a więc że jedyna droga ich przyjęcia to wiara. Jak nielogiczne jest powiedzenie: nie rozumiem, więc nie wierzę! Przecież tam, gdzie jest oczywistość wiedzy, z miejsca ginie wiara. Gdzie zaś nie ma tej oczywistości, zostaje droga wiary.

(19) Q. 1, 7, zarzut 3: Boecjusz (480-525), autor dzieła: *O pociechach filozofii*. Przetłumaczył na łacinę i opatrzył komentarzami logikę Arystotelesa; to samo uczynił z dziełem Porfyriusza pt. *Isagogen*. Jego dzieła miały wielki wpływ na scholastykę; zapoznawały średniowiecze z Arystotelesem.

Glossa (wtręt) to krótkie wyjaśnienie tekstu Pisma św. (lub innego autoratywnego dzieła) na marginesie lub między liniami, przeważnie nieznanego autora

(20) Q. 1, 7, odpow.: *implicite-domyślnie, włącznie, ukrycie; explicite-wyraźnie, jasno, wyraźnie określone.*

W tym artykule poruszono sprawę rozwoju nauki objawionej; nie chodzi o kręgi, jakie zatacza, to znaczy ilu ludzi ją poznało; ani o to, jak w jednym człowieku postąpiła znajomość prawd wiary jakościowo i ilościowo; chodzi o naukę objawioną samą w sobie, czy i jak rozwijała się z biegiem czasu od Adama do Chrystusa i od Chrystusa do dzisiejszych czasów.

Bóg w Starym Test. objawiał prawdy religijno moralne powoli i skąpo, ale stale. Można więc powiedzieć, że objawienie rośnie. Pełne objawienie dał Chrystus, Jedno i drugie objawienie jest przedmiotem wiary; dla nas chrześcijan zaś przede wszystkim objawienie Chrystusowe.

Objawienie stanowi depozyt wiary; zawiera się w Piśmie św. i tradycji. Stróżem jego jest Kościół. Ma on go nieskażenie przechować i podawać światu. Depozyt ten jest już zamknięty. Objawienie Boże oficjalnie skończyło się ze śmiercią ostatniego Apostoła. Podstawowa i zasadnicza jego treść już nie powiększy się ani ze strony Boga, ani ze strony człowieka. Człowiek nie może wyjść poza jego granice.

Ten to skarbiec objawienia stał się przedmiotem ludzkich dociekań i sformułowań, co z kolei doprowadziło do wspaniałego rozwoju, postępu, znajomości i systematyzacji prawdy Bożej i całej nauki o niej.

Takimi krótkimi systemami, czyli zbiorami sformułowań prawd wiary i nauki objawionej, są Składy Wiary, o czym niżej.

Sformułowania te były również konieczne ze względu na błędne pojmowanie i głoszenie nauki objawionej przez heretyków. Zmuszało to Kościół do lepszego poznania prawdziwej nauki objawionej i do jej jędrnego sformułowania, a to dla podania wiernym prawdziwej nauki. Tak powstawały dogmaty (artykuły wiary).

Dogmat wiary jest to prawda zawarta w objawieniu Bożym, a przez Kościół ze źródeł objawienia wydobyta, ściśle sformułowana i do wierzenia ogółowi podana. Spośród dogmatów jedne są określone i ogłoszone uroczystie, inne są zawarte w stałym i powszechnym nauczaniu Kościoła, np. Skład Apostolski, katechizm i in. Dogmaty są przejawem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Kościół więc wcale nie tworzy dogmatów, ale je wyławia ze źródeł objawienia, określa i podaje do wierzenia. To dotyczy albo prawd wyraźnie objawionych, albo domyślnie objawionych. I tu jest wielkie pole do rozwijania się nauki objawionej, co zresztą, po tylu wiekach, doszło do najwyższego zenitu.

Każdy jednak dogmat, choć niezmienny i stały, może zawierać w sobie domyślnie inne prawdy, i tak stać się podstawą do dalszych wniosków i sformułowań.

Dogmaty są nie tylko trzonem naszej boskiej wiary, ale także punktem wyjścia dla nauki zwanej teologią, która wprowadza czysto ludzkie przesłanki do danych objawionych i wyciąga stąd swoje wnioski; w ten sposób jeszcze bardziej rozwija i bogaci poznanie prawdy objawionej.

(21) Q. 1, 8 ad 3. Odrębność Osób w Trójcy Przenajśw. jest spowodowana pochodzeniem Syna od Ojca i Ducha Świętego od Ojca i Syna, stąd wzajemny stosunek Ojca do Syna, Syna do Ojca itd. Per relationem originis tłumacząc: pochodzenie i wynikający z niego wzajemny stosunek; tak najjaśniej. O tym szeroko w traktacie o Trójcy Przenajśw., tom 3.

(22) Q. 1, 8 ad 3. Ariusz (†336) kapłan z bliskiego wschodu, twórca arianizmu, ruchu religijnego w 4 w. o wielkiej sile, który miał swój rezonans na całym ówczesnym świecie, na dalsze stulecia. Nawet spotykany był w Polsce w 16-17 w. Zasadniczym jego twierdzeniem jest, że Syn Boży nie jest wieczny nie jest tej samej istoty, co i Ojciec, nie jest Mu równy. W związku z tą herezją zwołano I Sobór Powszechny w Nicei w 325 r.; ten zaś potępił i uznał za heretycką naukę Ariusza; ułożył Skład Wiary Nicejski, gdzie mocno podkreślono wieczność, boskość i współlistność Syna i Ojca.

Macedoniusz, biskup Konstantynopola, (†362) twierdził, że Duch Święty jest stworzeniem Bożym. Specjalnie po to zwołany II Sobór Powszechny w Konstantynopolu w r. 381 odrzucił jako błędną tę naukę i określił, że Duch święty jest Bogiem i że pochodzi od Ojca. Uzupełnił też odpowiednio Skład Nicejski, że odąd zwie się Skład Nicejsko-konstantynopolski. Ten właśnie Skład Wiary rozbiera i dzieli św. Tomasz w obecnym artykule.

(23) Q. 1, 9. W tym artykule chodzi o ton czy w ogóle wypadało ująć prawdy wiary w jedną zwartą całość. skład. Zasadniczo mamy dwa składy. apostołski, sięgający czasów apostołskich. używany przy chrzcie i codziennym pacierzu; drugi, Nicejsko-konstantynopolski, Skład Ojców, używany we Mszy św. Inne składy wiary mniej są znane szerokim warstwowi.

(24) Q. 1, 9 zarz. 3. O wierze pełnej i niepełnej niżej q. 4, 3-4.

(25) Q. 1, 9 ad 1. Tu doskonała odpowiedź Lutrowi i wywodzącym się od niego sektom. Luter postawił zasadę, że jedynym źródłem objawienia i wiary jest Pismo św. i to indywidualnie interpretowane (wyjaśniane).

(26) Q. 1, 9 ad 3. Do liczby Kościoła należy też katolik ochrzczony i wpisany do metryk, czyli ksiąg metrykalnych, a jednak niepraktykujący, pozbawiony łaski uświęcającej; zwiemy go katolikiem z metryki; ma on wiarę niepełną (nieożywioną). Do liczby i duszy Kościoła należy katolik nie tylko ochrzczony i wierzący ale również żyjący pełnią życia chrześcijańskiego, a więc kto zachowuje przykazania Boże i kościelne, przyjmuje Sakramenta św., ma łaskę uświęcającą.

Może też być i taka ewentualność, że ktoś nie należy do liczby Kościoła, a należy do duszy Kościoła. Mówimy o takim, że ma chrzest pragnienia domyślny. Taki tkwi w mistycznym Ciele Chrystusa, choć nie jest z wody ochrzczony, nie zna wszystkich dogmatów Kościoła. może nawet o nim nie wie. Cechuje go dobra wola, tęsknota za Bogiem i życie nienaganne. O tym patrz (52).

(27) Q. 1, 9 ad 4. Otchłań (zstąpił do piekieł, do otchłani), do której zstąpiła dusza Chrystusa po śmierci swojej, to miejsce pobytu i oczekiwania na otwarcie niebios, zamkniętych grzechem Adama. Trwała od Adama do Wniebowstąpienia, a więc otwarcia niebios przez Chrystusa; przebywały tu dusze zmarłych w łasce uświęcającej. Patrz III, q. 52. tom. 26.

(28) Q. 1, 9 ad 6. Tak było dawniej. Obecnie jest inaczej. Ostatni Sobór w ogóle zniósł Prymę (była to ranna część pacierzy kapłańskich). Kompletę zaś, końcową część pacierzy kapłańskich, od Jana XXIII, odmawia się bez Składu Apostołskiego.

(29) Q. 1, 10, zarz. 2. Sobór powszechny jest to zebranie biskupów i innych najwyższych dostojników duchownych całego Kościoła pod przewodnictwem papieża dla załatwienia spraw dotyczących całego Kościoła. Zwołuje go, prowadzi i dekrety podpisuje papież; inaczej jest nieważny. W 15 w., na skutek schizmy zachodniej, zrodziła się teoria, zaniechana z czasem, o wyższości soboru nad papieżem i o możliwości odwoływania się do soboru od orzeczeń papieskich. Teorią tą posługiwano się nieraz w walce z papiestwem. św. Tomasz daje wyraźną naukę o wyższości papieża nad soborem. Wzmiankowane sobory: Efeski (431), III powszechny, zwołany dla rozpatrzenia herezji Nestoriusza, patriarchy Konstantynopola, głoszącego, że w Chrystusie są dwie osoby, boska i ludzka; Maryja zaś jest matką Chrystusa-człowieka, a nie Boga. Sobór ten odrzucił naukę Nestoriusza i określił, że w Chrystusie jest jedna osoba, boska, a Maryja jest matką Boga-Człowieka. Chalcedoński (451 r.), IV

powszechny, zwołany dla rozpatrzenia herezji Eutychesa zakonnika z Konstantynopola, głoszącego, że w Chrystusie faktycznie jest jedna natura (monofizytyzm) tylko, boska. Sobór odrzucił naukę Eutychesa i określił, że w Chrystusie są dwie natury, boska i ludzka.

(30) Q. 1, 10 odpow. Dekretał, to rozporządzenie papieskie. Dekretały, to zbiór rozporządzeń papieskich. Zbiór taki stanowił prawo kościelne, a zarazem przedmiot nauki prawa kościelnego (kanonicznego) na uniwersytecie, zwłaszcza bolońskim. Za czasów św. Tomasza były znane i stosowane: najpierw zbiór Gracjana, mnicha kameduły, profesora prawa w Bolonii. On to wyodrębnił naukę prawa kanonicznego jako osobny fakultet i dokonał zbioru wszystkich dotychczasowych dekretów papieskich. Zbiór ten nosi nazwę: Decretum Gratiani. Dokonał tego w latach: 1140-1150. Drugim zbiorem był dokonany przez Rajmunda de Pennafort, dominikanina, kanonisty, pełny Kodeks Prawa Kościelnego, ogłoszony w 1234 przez Grzegorza IX. św. Tomasz zna i cytuje oba zbiory.

(31) Q. 1. Mamy za sobą pierwsze zagadnienie. nader spekulatywne, może mało zrozumiane dla przeciętnego czytelnika, dlatego podaję kilka wyjaśnień zasadniczych:

Sobór Watykański I tak określa wiarę: „Wiara jest to cnota nadprzyrodzona, którą, przy pomocy łaski Bożej, uznajemy za prawdę to, co Bóg objawił, i to nie dlatego, żeśmy rozumem prawdę objawioną pojęli, ale dla powagi Boga, który nie może się mylić, ani nas w błąd wprowadzić”.

Wiara przeto Boska ma pięć składników.

1. To, w co należy wierzyć (credibilia). przedmiot materialny wiary. Jest nim ten co Bóg objawił, co zawiera się w tradycji i Piśmie św. Należą tu: przede wszystkim i głównie tajemnica Bóstwa; z kolei tajemnica człowieczeństwa Chrystusowego i tego, co do Bóstwa, szczęścia naszego. prowadzi; następnie inne prawdy drugorzędne, służące dla ilustracji pierwszych, jak np. że Abraham miał dwóch synów; wreszcie prawdy, do których człowiek mógłby dojść swoim rozumem. O tym mówi św. Tomasz w całym pierwszym zagadnieniu, a w drugim od art. 3 do końca, powraca do tego stale w całym traktacie o wierze.

2. Dlaczego wierzę, komu wierzę, pobudka wiary, przedmiot formalny, czyli swoisty punkt wyjścia i patrzenia na prawdy. Jest nim powaga Boga objawiającego, który nie może się mylić. jako sama prawda-Prawda Pierwsza, ani nas w błąd wprowadzić. jako największa świętość (Prawdomówność Boża!). Chrystus to, co nauczał potwierdził cudami i przypieczętował własną krwią. A więc wierzymy nie dla tradycji rodowych czy narodowych. nie dla racji politycznych, nie dla oczywistości rozumowej, nie dla powagi księdza nauczającego, ale ze względu na Chrystusa-Boga nauczającego, z miłości ku Niemu. Kościół i kapłan są warunkiem koniecznym, jako pośrednik czy przekaźnik wiary. O tym przede wszystkim q. 1, a. 1-5; q. 2. a. 1-2, a. 5 ad 1, a. 9-10; q. 4, a. 6; q. 5, a. 2-3; q. 11, a. 1. Jest to decydujący składnik wiary Boskiej.

O tych dwu podstawowych składnikach była właśnie mowa w pierwszym zagadnieniu. W następnych zagadnieniach będzie mowa o dalszych, a więc:

3. Cnota wiary, czyli ten czym wierzymy. jakby jakiś dodany, nadprzyrodzony wzrok do przyjmowania nowych prawd, przekraczających normalne, przyrodzone siły ludzkie; otrzymujemy go przy chrzcie. O tym mowa w zagadnieniu czwartym, piątym, ósmym i dziewiątym.

4. Łaska wiary, czyli to, przy pomocy czego wierzymy; chodzi o aktualną pomoc Bożą do uwierzenia i wyznawania wiary. O tym przede wszystkim q. 2. a. 3; a. 5 ad 1, q. 2. a. 9-10; q. 4; a. 4 ad 3; q. 6; 1-2, q. 109. a. 1, tom 14. Patrz (38, 3).

5. Akt wiary, czyli samo przeżycie, przejaw wiary: wierzę. O tym q. 2, 3.

(32) Q. 2, 1. Przekonanym będąc. rozumować. Tak tłumaczę ów skrót myślowy. jakim określono przeżycie wiary w artykule: *Credere est cum assensu cogitare*. Co znaczy: Na samo uwierzenie rozumu wpływa wola; rozum zaś, choć przechylił się ku prawdzie, jednak nie widzi jej; choć przekonany jest w sobie o jej prawdziwości, jednak nadal pracuje, rozumując i rozważając ją. Wierzyć więc, to przede wszystkim być przekonanym.

Przekonanie, to mocne i trwałe przyłgnięcie umysłu do prawdy; zawiera sąd czy myśl całkowicie już dojrzałą czy urobioną; a więc z dwu czy więcej możliwych rozwiązań umysł przechylił się zupełnie ku jednemu i jego się trzyma. Patrz(16).

Rozumować oznacza pracę umysłu dociekającego i badającego prawdę, przed dojściem do końca, do wyniku. Różne bowiem są etapy czy stany rozumu czy umysłu pracującego i różne są wyrazy łacińskie i polskie na ich oddanie; należy je dobrze od siebie odróżnić. bo od tego zależy zrozumienie myśli zawartej w artykule. I tak: *cognosco*, *cognitio*, znaczą poznawać, poznanie w ogóle; *scio* znaczy wiem. Patrz(16); *intelligo* znaczy pojmuje. rozumiem; *inquisitio*, *deliberatio* *consideratio*, znaczą dociekanie. badanie rozumowe; *cogito*, *cogitatio* oznaczają rozumowanie, zastanawianie się nad czymś, szukanie dalszego rozumienia; a więc wyrażają stan rozumu pracującego, który nie doszedł do końca, do wyniku. Co innego więc znaczy: rozumiem, zrozumiałem, a co innego rozumię, rozumowanie; *dubito* znaczy wątpię; *suspicio* znaczy podejrzewam; *opinor* znaczy przypuszczam.

(33) Q. 2, 1. zarz. 2, odpow., ad 2. Dwa wyrażenia domagają się wyjaśnienia:

1) *actus potentiae cogitativae*, co tłumaczę za Świeżawskim, (Traktat o człowieku, str. 249-258), akt władzy osądu myślowego, choć wolałbym po prostu: przejaw instynktu zachowawczego, bo o to przecież chodzi;

2) *intentio*, co Świeżawski tłumaczy przez ujęcie, a ja przez postać. Wytłumaczenie sprawy podaje św. Tomasz w 1, q. 78, a. 4, tom 6-7. Chodzi o to, że owca, wiedzona instynktem zachowawczym ucieka od wilka; wpierw jednak musi mieć o nim jakiś osąd wewnętrzny; ten zaś może dokonać się tylko wtedy, gdy wilk stawia się w zmyśle wewnętrznym owcy w postaci wroga szkodliwego. Otóż to przedstawienie, czy postać wilka w zmyśle wewnętrznym owcy zwie się *intentio*, postać, przedstawienie, czy ujęcie!

(34) Q. 2, 1, odpow. Cytat św. Augustyna, wyrwany z kontekstu, dość zawiły, może być zrozumiały po lekturze traktatu o Trójcy Przenajśw., tom 3.

(35) Q. 2, 1, odpow. Myśl (zdanie) urobiona, dojrzała *consideratio formata*) to przekonanie całkowite, pewne, jakie rodzi wiedza i intuicja; jest ono aktem rozumu bez wpływu woli na tok jego myśli. Patrz (16).

(36) Q. 2, 1, odpow. „Z obawą co do strony przeciwnej” *cum formidine alterius*, to zwrot utarty, częsty i skrót myślowy; ma sens: z obawą, że prawda może być po drugiej stronie, że przeciwne zdanie może być słuszne.

(37) Q. 2, 1 ad 1. Rozumowanie czy dociekanie w materii wiary może być podwójne: Jedno wyprzedza uwierzenie i prowadzi do niego i o tym tu jest mowa; oznacza pracę rozumu przyrodzonego szukającego prawdy. O tym niżej (38). Drugie

następujące po uwierzeniu; polega na coraz szerszym i głębszym wnikaniu w tajemnice Boże; nieodzowną tu jest cnota nadprzyrodzona wiary, dary Ducha Świętego i natchnienie Boże; sam rozum przyrodzony jego siła czy zdolności, niewiele tu wskórają. Patrz q. 2, 10.

(38) Q. 2, 1. Czytając ten artykuł i całość traktatu, wynosi się wrażenie, że wiara zawiera w sobie dużo rozumu, że nie jest bynajmniej całkiem ślepa; i o tym kilka uwag:

1. Wiara jest w pewnym sensie ślepa (mroki wiary), czyli irracjonalna, gdyż przyjmuje za prawdę to czego nie widzi, nie rozumie, nie potrafi udowodnić: przed, w czasie i po uwierzeniu; przyjmuje nie dla dowodów rozumowych, ale dla pobudek moralnych. Wprawdzie rozum wydaje z siebie akt wiary to jednak nie sam ku temu się determinuje (naprowadza), ale czyni to pod naciskiem woli wolnej, która wkracza w tok rozumowania i narzuca swoje rozstrzygnięcie decydujące, które jest zarazem dobrem całego człowieka; dobro bowiem woli jest dobrem całego człowieka; zarazem wnosi wola to czego pragnie, z czego rezygnuje i do czego się zobowiązuje. Patrz q. 7, 2.

2. Wiara nasza mimo wszystko jest rozumna. Człowiek ma przyjmować wiarę i dochodzić do niej po ludzku, a więc rozumnie, bo człowiek to przede wszystkim rozum. Porządek przecież nadprzyrodzony nie burzy porządku przyrodzonego, ale na nim buduje. Nie obejdzie się więc i tu bez pracy rozumu ludzkiego. Inaczej wszakże u człowieka wychowanego we wierze, u którego praca ta polegać będzie na poznaniu i uzasadnieniu prawd wiary, a inaczej u człowieka, który wychowany był poza wiarą. On też stanowi typowy przykład tej pracy rozumu, jaka winna być włożona w dochodzeniu do wiary i w jej przyjęciu. Mamy tu trzy etapy.

Etap pierwszy, to tak zwane praeambula fidei, czyli poprzedniki wiary czyli podstawowe wymagalniki do przyjęcia wiary. Należy tu przyjęcie istnienia Boga, Jego sprawiedliwości, duchowości, jedyności, że stworzył świat, że dusza ludzka jest niematerialna, nieśmiertelna, rozumna i wolna, i inne. Mówi o nich św. Tomasz: q. 1, a. 5 ad 3, 4; q. 2, a.10 ad 2. Nie można przecież uwierzyć Bogu czy Jego wysłannikowi, jeśli się uprzednio nie przyjmie istnienia Boga. Przyjając zaś istnienie Boga można także drogą czystego rozumowania, gdyż rozum sam może dojść do istnienia Boga. Patrz q. 1, a. 5; q. 2, a. 4; 1, q. 2, a. 2-3, tom 1.

Oczywiście, że u podłoża całego życia religijnego, przyjęcia Boga i wiary, muszą być pewne psychiczne wymagalniki. Do nich należą: wrażliwość duszy na dobro, piękno i wartości wyższe; szukanie prawdy i dobra; uduchowienie, polegające na głębi myśli, na pracy nad sobą, na wyższym poziomie moralnym, na przeżywaniu w sumieniu spraw dobra i zła, na pokorze serca i umysłu itd. itd. Mówi o tym głęboko Jan Hessen w Filozofii przeżycia religijnego.

Etap drugi, po zetknięciu się z nauką objawioną. to reakcja rozumu wobec niej; praca rozumu obejmuje tu cały proces badania jej wiarygodności, a więc:

a) stwierdzenie faktu objawienia jako rzeczywistości rzeczywistej i pewnej; należy tu zbadanie historycznego istnienia Chrystusa i Jego działalności, że założył nową religię, że głosił nową naukę, że jest Bogiem, że Jego nauka jest prawdziwa, że czynił cuda, że głosił prorocтва itd. Patrz q. 1, a. 4 ad 2; q. 2, a. 1 ad 1; a. 9 ad 1; a. 10; q. 5, a. 2; q. 6, a. 1;

- b) stwierdzenie faktu, że ci co słuchali Chrystusa i przekazali nam Jego naukę byli ludźmi wiarogodnymi;
- c) stwierdzenie, że nauka głoszona dziś przez Kościół jest autentyczną nauką Chrystusa, że nie uległa skażeniu, a więc badanie Tradycji Pisma św. samego Kościoła itd.;
- d) zbadanie samej nauki Chrystusa: że jest tajemnicą, że jest tajemnicą zgodną ze zdrową logiką, nie zawierającą w sobie żadnej sprzeczności, że odpowiada Boskim atrybutom, że głosi zasady wzniosłe moralnie i uduchawia człowieka, że odpowiada jak najlepiej aspiracjom serca ludzkiego, że więc jest miłości godna, że daje dużo pomocy w życiu, że święci naprawdę realizowali ideały głoszone itd. Patrz q. 2, a. 10 ad 2.

Owoce tej pracy rozumu jest przekonanie, że nauka Chrystusa nie sprzeciwia się rozumowi i sercu ludzkiemu, że więc jest wiarygodna i miłości godna.

Etap trzeci to praca rozumu nad obowiązkiem przyjęcia wiary; obejmuje świadomość faktu, że to Bóg objawia. naucza, że człowiek ma obowiązek słuchać Boga, inaczej będzie to lekceważenie Jego powagi; nie wierzyć Bogu, to bluźnierstwo, to zarzucenie Bogu omyślności i kłamstwa, to wzgardzenie Jego miłosierdziem i zrażenie Boga do siebie, to krzywda dla dobroci i miłości Boga, to także szkoda i krzywda dla samego siebie na całe życie doczesne i wieczne, bo: „Kto nie uwierzy będzie potępion” (Mr 16, 17), do tego pozbawienie się pomocy, jakie daje religia itd.

3. Akt jednak wiary, czyli samo „wierzę”, nie jest owocem wyżej wymienionej pracy rozumu, nie jest więc li tylko dziełem człowieka. Słuchając kazania jeden wierzy, drugi nie! (q. 6, a. 1). Do tego przedmiot wiary, tajemnice Boże, jest nadprzyrodzony, a więc domagają się podmiotu i aktu nadprzyrodzonego, boć musi być między nimi proporcja. Stąd koniecznie trzeba przyjąć łaskę Bożą, jako głównego sprawcę naszego uwierzenia: „Łaską zbawieni jesteście przez wiarę i to nie z was, bo darem Boga jest” (Ef 2, 8). Potrzeba tej łaski ukazuje się tym bardziej, gdy zwrócimy uwagę na rezygnację i na surowy tryb życia związany z uwierzeniem. Bóg więc dał prawdy nadprzyrodzone, uposażył rozum cnotą czyli zdolnością wlaną, pobudził wolę i oświecił rozum do pierwszego i każdego następnego uwierzenia. Patrz (31, 4) i (72, 6).

(39) Q. 2, 2, odpow. Ten sam Bóg, który jest dla rozumu Prawdą, dla woli jest Dobrem i Celem. a zarazem jest Dobrem i Celem dla całego człowieka. Patrz ad 4.

(40) Q. 2, 2 ad 3. Niewierzący, niewierny-infidelia, ten kto nie wierzy w naukę Chrystusa; może jednak wierzyć w bożków, jak poganie, lub w Boga, jak żydzi, czy heretycy, o czym niżej (101). Niewierzący w Boga może również oznaczać człowieka, który wie, że Bóg jest. Może wreszcie oznaczać niebian, którzy widzą Boga. W tym znaczeniu należy rozumieć paradoks, że największymi niewierzącymi są święci w niebie. W artykule jednak chodzi o tych, co wiarą czy wiedzą tylko uznają Boga, ale nie z pobudki, jaką jest Powaga Boga; chodzi więc o pogan, żydów, heretyków i deistów (którzy przyjmują istnienie Boga dla dowodów rozumu); ci właściwie nie wierzą.

(41) Q. 2, 3. Należy wyjaśnić powtarzający się wyraz „nadprzyrodzony”. Nadprzyrodzoność czyli nadnatura oznacza to, co przekracza siły przyrodzone człowieka i doskonali go. Różne są stopnie tego, co jest nadprzyrodzone: a) pod pewnym tylko względem nadprzyrodzone są naturalne nasze postęпки, podniesione nadprzyrodzoną pobudką do celu nadprzyrodzonego; b) pod pewnym również

względem nadprzyrodzone są cuda i proroctwa; nadprzyrodzoną jest tu ingerencja Boga, ale ich poznanie jest przyrodzone; owszem z założenia swego mają pobudzać rozum do dążenia do wiary; c) absolutnie nadprzyrodzone są tajemnice wiary: niestworzone, jak tajemnica Trójcy Przenajśw. i inne; stworzone, jak łaska uświęcająca i inne. Zwą się absolutnie, całkowicie nadprzyrodzone, co całkowicie przekraczają sam byt przyrodzony człowieka i jego siły wykonawcze i poznawcze. Co to jest w ogóle tajemnica, a zwłaszcza tajemnica wiary?

Tajemnica w ogóle jest to rzecz godna uwagi dla naszego umysłu, ale ukryta i niedostępna dla naszego poznania.

W sferze czysto przyrodzonej otoczeni jesteśmy tajemnicami; są podwójne: pierwsze, to tajemnice dotyczące faktu istnienia; np. tajniki morza, ziemi, przestworzy, myśli, dyplomacji itp. Fakt jest tajemniczy, ale po jego ujawnieniu każdy rozumie sedno rzeczy. Drugie, to tajemnice istoty rzeczy; fakt istnienia jest znany, ale jej istota ciągle jest niedostępna, np. istota materii, energii, poznania, woli, itp.

W sferze nadprzyrodzonej, a o nią tu chodzi (wiara), również wyodrębniamy kilka gatunków tajemnic: pierwsze to tajemnice dotyczące istnienia faktów zależnych jedynie od woli Bożej; możemy dowiedzieć się o nich jedynie z objawienia, ale sama ich treść jest dla nas łatwo zrozumialna; np. wyroki Boskie dotyczące spraw przyszłych, przygodnych, jak koniec świata i inne. Nie są to jednak tajemnice w ścisłym słowa znaczeniu. Drugie, to tajemnice w ścisłym znaczeniu. Są to prawdy tak swą wewnętrzną treścią przekraczające siły rozumu przyrodzonego, że ani nie może dojść do ich istnienia, a skoro zostały mu objawione, nadal nie może ich zrozumieć. Te to właśnie tajemnice są absolutnie nadprzyrodzone i stanowią główny i naczelny przedmiot wiary boskiej.

Św. Tomasz wyraźnie odróżnia w przedmiocie materialnym wiary boskiej mysteria fidei-tajemnice wiary, podczas gdy ogólny materialny przedmiot wiary zwie credibilia, ea quae sunt fidei lub jeszcze inaczej, czyli: prawdy wiary lub, to, co się do wierzenia podaje.

W tym artykule i następnym mówi św. Tomasz o potrzebie wiary boskiej; do racji podanych przez niego w obu artykułach, dodajmy kilka zasadniczych, dotyczących potrzeby wiary w ogóle. A więc wiara jest konieczną, bo:

1. Rozum ludzki nie może sam dojść do wszystkiego i wszystko zrozumieć, gdyż jest ograniczony sam w sobie; nie jest absolutny. Tylko rozum Boga jest nieograniczony i absolutny. Ponadto nasz rozum po grzechu pierworodnym jest przymroczone, omylny, często na usługach namiętności lub interesu swojego, czy cudzego. Często staje wobec zagadek i tajemnic nie do rozwiązania. Wszystko to wskazuje na niemoc rozumu i prowadzi do wielkiej pokory umysłowej.

Rozum nasz jest również ograniczony warunkami życia: walką o byt, utrzymanie, chorobami, funkcjami społecznymi, ubóstwem, brakiem zdolności i innymi. Mało jest ludzi oddanych jedynie nauce.

2. Ilość nagromadzonych przez uczonych wiadomości jest już zbyt duża, a życie jednostki zbyt krótkie, by mógł wszystko poznać. Stąd potrzeba specjalizacji, to znaczy uczony może zająć się jedynie ściśle określonym odcinkiem swojej dziedziny, np. fizyki, a resztę z tej dziedziny i z poza niej musi przyjąć inną drogę.

3. Tylko niektóre nauki opierają się o sam rozum i jego oczywistość. Inne albo opierają się tylko o wiarę, albo przeważnie o nią.

4. Człowiek jest istotą społeczną. Nie tylko od innych bierze istnienie, utrzymanie, zatrudnienie i inne, ale i wychowanie i wykształcenie, czyli naukę. Nie może sam od nowa dochodzić każdej prawdy, ale korzysta z wiedzy innych. Tak możliwy jest postęp w nauce, stwarzanie ośrodków naukowych, korzystanie z osiągnięć innych.

A więc sam rozum nie wystarcza, konieczną jest wiara! Pozycję racjonalizmu można w świetle tego uważać nie tylko za chybioną, ale zgoła za nietrzeźwą, za typową pychę umysłową.

(42) Q. 2, 3 odpow. Byt realny zwie się: a) jestestwem (substantia), o ile może istnieć sam z siebie, niezależnie od czegokolwiek, czyli ma własną samoistość; b) istotą (essentia), gdy uwzględniamy w nim zasadnicze, stanowiące go, składniki, bez których nie może być tym, czym jest, czym też wyodrębnia się od innych jestestw; to zasadnicza i konieczna treść jestestwa; c) sedno (quidditas) to istota w odniesieniu do naszego poznania, to istotna treść wchodząca w określenie rzeczy; d) natura, to jestestwo w odniesieniu do działania. Każde jestestwo z samego siebie zmierza do działania i to doskonałego; działanie to jest sensem i pełnią - istnieje dla niego! Każde też jestestwo ma sobie właściwe działanie, proporcjonalne do niego, do jego istoty i sił. W nim wyraża się całe jestestwo. Np. istotnym, współrzędnym dla człowieka działaniem jest myśleć i chcieć. Jestestwa działające, czyli natury, są wzajem podporządkowane, stanowią pewną drabinę, gdzie niższe jest podporządkowane wyższemu.

(43) Q. 2, 3 odpow. Astronomiczne poglądy średniowiecza. oparte o powagę Ptolomeusza i Arystotelesa. wcale zresztą nie wpływają na sam trzon myśli.

(44) Q. 2, 3 ad 2. 1. Pierwsze zasady stoją u podłoża całej myśli, poznania wszelkiego i rozumowania. Są one oczywiste i jasne od razu, bezpośrednio, bez udowadniania i rozumowania. Np. Nic nie może równocześnie być i nie być; nie można o rzeczy naraz coś twierdzić i zaprzeczać; część jest mniejsza od swojej całości; nikt nie może dać tego, czego sam nie ma; każdy skutek ma swoją przyczynę itp. Do ich poznania ma człowiek (rozum ludzki) specjalne, wrodzone uzdolnienie, sprawność poznawczą, zwaną intuicją (intellectus, habitus primorum principiorum). Patrz (12).

2. Poruszone tu ryzyko wiary i ryzyko niewiary. Ryzyko wiary: przyjąć jakby na ślepo to czego rozum nie widzi, co niekiedy wydaje się sprzeczne z logiką; pójść za głosem, autorytetem czyimś; podjąć trud życia chrześcijańskiego, jego zakazów i nakazów, wyrzeczeń; narazić się na prześladowania, rezygnacje, walkę i to dla czegoś przyszłego, pośmiertnego, odległego, przy narzucających się konkretnych, natychmiastowych dobrach i radościach, jakie świat i natura ludzka dają! Ale wierzący i kochający chrześcijanin, oparty mocno o Chrystusa, ryzykuje wszystko i nie czuje żadnego niebezpieczeństwa i żalu, bo ostoją jest mu Chrystus. Tamtego nie straci, a tak dużo wielkiego posiedzie! Prawdziwe jest ryzyko niewiary. Można je wprost nazwać szaleństwem. Naraża się na wieczne potępienie, pozbawia się dobrodziejstw wiary, chodzi w ciemnościach, nie ominie jej trud i zawód życia doczesnego, przyjdą i tak cierpienia, wielka niewiadoma i niepewność zawsze będą ją męczyć! Dla świata i znikomych jego dóbr utracić dobra najwyższe i to na wieczność - to szaleństwo!

(45) Q. 2, 5, odpow. Proprie et per se etc: co właściwie i samo z siebie jest przedmiotem danej cnoty, czyli co z samej swej treści dotyczy danej cnoty.

(46) Q. 2, 5, odpow. Nakaz konieczny lub konieczność wynikająca z nakazu - *necessitas praecepti*. Chodzi o nakaz dotyczący skuteczniejszych środków dla osiągnięcia celu; wydaje go przełożony (w najszerszym słowa znaczeniu); nie jest jednak absolutny, gdyż bez niego, tj. bez użycia nakazanego środka, cel może być osiągnięty. Np. Chrystus nakazał spożywanie Ciała Swego; wiadomo jednak, że bez tego można się zbawić.

Przeciwieństwem tego jest konieczność wynikająca z wytyczonego celu, *necessitas medii*, oznaczająca środek absolutnie konieczny, bez którego celu nie można wcale osiągnąć. Np. łaska Boska jest konieczna do zbawienia.

(47) Q. 2, 5, odpow. Tu i w następnych artykułach porusza św. Tomasz tak zasadniczą dla chrześcijaństwa sprawę propagandy i znajomości prawd wiary, tak ze strony Kościoła nauczającego jak i Kościoła uczącego się.

1. Każdy katolik winien znać podstawowe prawdy wiary i to w sposób wyraźny, a nie tylko domyślnie, czy w gotowości ducha (q. 2, A. 5-8). Do tych prawd należy tajemnica Trójcy Przen. i tajemnica Wcielenia Chrystusa; u podstaw jednak leży wiara w prawdę, że Bóg jest i że rozciąga swoją Opatrzność i sprawiedliwość nad człowiekiem.

2. Każdy katolik winien przejść przeszkolenie katechizmu i przez całe życie poszerzać i pogłębiać swoje wiadomości religijne. Służą temu: czytanie Pisma św. i innej lektury religijnej, słuchanie kazań, uczestniczenie w katechizacji, przeżywanie roku liturgicznego i in. (q. 15 i 16).

3. Znajomość prawd wiary nie musi być jednakowa u wszystkich. Zależna jest od stanowiska i wykształcenia; i tak: a) wszyscy winni znać zasadnicze zręby katechizmu, a więc: pacierz, Skład Apost., dwa przykazania miłości, przykazania Boże i kościelne, 6 prawd wiary, główne sakramenta św., b) zależnie od sytuacji i stanu każdy winien poznać te prawdy, które tego stanu dotyczą, np. małżonkowie winni poznać prawdy dotyczące sakramentu małżeństwa itp.; c) stopień znajomości praw wiary winien odpowiadać stopniowi ogólnego wykształcenia. Akademik nie może poprzestać na wiadomościach religijnych ze szkoły podstawowej; d) najlepiej winni znać prawdy wiary ci, na których ciąży obowiązek nauczania innych (q. 2, 6).

4. Nauczanie prawd wiary jest naczelnym obowiązkiem Kościoła. Chrystus-Światło-Prawda-Mistrz i Nauczyciel w ostatnich słowach polecił to Kościołowi, schodząc z tego świata. Nauczanie prawdy Chrystusowej należy do: a) dostojników Kościoła (biskupów, proboszczów, księży); oni sami albo przez katechetów mają kształcić w nauce Chrystusa. Kościół spełnia to zadanie jak najchlubniej i jest pionierem oświaty, twórcą największej kultury (q. 2, 6; q. 10, 7); b) rodziców; oni mają obowiązek dać swoim dzieciom pierwsze wiadomości religijne i umiłowania spraw Bożych, oraz włączać swoje dziecko w życie i katechizację kościelną (q. 10, 12); w trudniejszych sytuacjach obowiązek ten ciąży na każdym katoliku. Trudniejsza sytuacja dla Kościoła, to prześladowanie brak katechetów znalezienie się wśród innych wyznań (jak np. na emigracji) , wśród ludzi dyskutujących na tematy religijne itp. (q. 3, 2 ad 2).

5. Jeśli chodzi o dzieci jeszcze przed dojściem do używania rozumu, rodzice mają pełne prawo decydować o nich, o ich pokroju duchowym i religijnym, ochrzcić i wychować w wierze. (q. 10, 12, odpow. i ad 4).

6. Wiara więc, jako największy skarb katolika, podstawa całego życia i gwarancja zbawienia, domaga się od nas wielkiego wkładu i współpracy. To, że jest nam wiana darmo, że dano nam gotowe prawdy, że Bóg nie skąpi swej łaski, że nam to wszystko tak łatwo przyszło, nie powinno wcale umniejszać wartości i wielkości owego skarbu, ani też nie zwalnia nas z trudu i obowiązku pracy, by wiary nie stracić, ale ją utrzymywać w sobie, poszerzać jej znajomość w sobie i otoczeniu, wiary wianą, otrzymaną jako zalążek-ziarenko uczynić pracą naszą, nabytą sprawnością, a więc mocą ducha, orężem i pancerzem. To Chrystus porównał wiary do ziarenka i kwasu, które urosło do wielkich rozmiarów (Mat 13, 31-35).

Zasadniczo spotykamy trzy fazy w rozwoju wiary w duszy naszej:

a) wiara dziecięca. spotykana u dzieci; jest ślepa, prosta, pełna zaufania i gotowości; odpowiada to ich usposobieniu, które nastawione jest na wiary, ufność i miłość; dlatego sam Chrystus w przyjęciu wiary (królestwa Bożego) właśnie stawił za wzór dziecię (Łuk 18, 17). Oczywiście z biegiem lat, z rozwojem fizycznym i umysłowym, należy ją rozwijać i wychowywać. Kto tego nie czyni, zostawia cnotę wiary w ustawicznym zalążku, jakby ów talent zakopany. Wówczas to wiara dojrzałego człowieka przedstawia obraz skarłowacenia i niedorozwoju, jest dziecinna, ślepa. nierozumna, jakże często fanatyczna, tradycyjno ludowa, pełna zabobonu demagogizmu, a nawet pierwotnego magizmu;

b) krytyczna, rozumowa, akademicka; jest reakcją wieku młodzieńczej samodzielności na wszystko, co się otrzymało w wieku dziecięcym. Cechuje ten okres duży wysiłek w poznawaniu spraw religijnych, analizowanie ich i nieraz nawet podważanie. Studiowanie dzieł teologicznych. religijnych, apologetycznych itp. prowadzi nieraz do niejakiego racjonalizmu i oparcia wiary o rozumową wiarygodność; zachodzi tu obawa, że ostoja wiary stanie się nauka i rozum, co prowadzi do przekreślenia samej wiary, do pychy umysłowej i apostazji. Kryzys ten u każdego ma inny przewód i rzadko kończy się tragedią. Na ogół dobrze wychowany młodzieniec i stale poddający się działaniu wychowawczemu Kościoła przechodzi ten okres krytycyzmu bez szkody i przechodzi z czasem w fazę trzecią;

c) wiara mistyczna, znowu dziecięca, po przejściu procesu rozumowej wiarygodności. To owoc znajomości, stale pogłębianej. prawd wiary i życia według zasad chrześcijańskich, a więc modlitwy, przyjmowania Sakramentów św., popierania Kościoła jako Królestwa Chrystusowego, głębokiego życia wewnętrznego, gdzie w pełni pulsuje gorąca miłość do Boga, nadzieja, świadomość dziecięctwa Bożego. Jest to więc owoc działania darów Ducha Świętego: pojętności, wiedzy i mądrości. I taka wiara jest naszym ideałem.

(48) Q. 2, 5 ad 1. Gratia reparans - łaska odradzająca. Człowiek nie może podnieść się z grzechu bez specjalnej pomocy Bożej, zwanej łaską odradzającą. O tym 1-2, q. 109, a. 7 tom 14.

(49) Q. 2, 6. Chodzi o przełożonych kościelnych, biskupów, proboszczów itp., a więc osoby duchowne, które mają z prawa kościelnego obowiązek nauczania wiernych prawd wiary.

(50) Q. 2, 7. Dzieje rodzaju ludzkiego z punktu religijnego dzielą się na następujące epoki: 1) epoka przed upadkiem, epoka niewinności czy prawości pierwotnej, jaką mieli pierwsi nasi rodzice; 2) epoka po upadku pierwszych rodziców, gdy ludzkość jest w stanie grzechu pierwotnego. Ta epoka obejmuje trzy

okresy: a) okres od upadku pierwszych rodziców do ogłoszenia prawa mojżeszowego; czasy prawa naturalnego; b) okres od ogłoszenia prawa mojżeszowego do przyjścia Chrystusa; czasy Starego Testamentu; c) okres łaski od przyjścia Chrystusa do końca świata; czasy Nowego Testamentu, naprawy porządku religijnego.

(51) Q. 2, 7 ad 2. Kilka uwag o cytowanych stale Ojcach Kościoła:

św. Atanazy Wielki, (ok. 295-373), patriarcha aleksandryjski: całe życie spędził na walce z arianizmem w obronie prawowitej nauki o Chrystusie i Trójcy Przenajśw.. Mąż nieugiętego charakteru i wytrwałości. Pisarz i autor wielu dzieł, po grecku pisanych.

św. Augustyn (354-430), biskup Hippony w Płn. Afryce. Autor Wyznań i wielu innych dzieł z każdej niemal dziedziny współczesnej problematyki. Pisał po łacinie. Szedł w filozofii raczej w ślady Platona. Walczył przeciw pelagianizmowi, manicheizmowi, donatyzmowi i arianizmowi. Wyłożył naukę o łasce. Wywarł najsilniejszy wpływ na następane wieki i na myśl chrześcijańską.

św. Ambroży (ok. 333-397) zalicza się do najw. doktorów Kościoła. Biskup mediolański. Mąż nieustraszony w walce o sprawy Kościoła. Autor wielu dzieł chrześcijańskich. Pisał po łacinie.

św. Hieronim (ok. 330-420). Kapłan. Uczony n zwłaszcza na polu egzegetyki. Tłumacz Pisma św. Autor wielu dzieł chrześcijańskich. Pisał po łacinie. Miał zawsze wielką powagę w świecie chrześcijańskim.

św. Jan Chryzostom, Złotousty (ok. 354-407). Biskup Konstantynopola. Oparł się cesarzowej Eudoksji i wiele ucierpiał. Działacz, pisarz grecki, autor wielu dzieł chrześcijańskich.

św. Hilary (ok. 320-367), pisarz łaciński, największy pogromca arianizmu na Zachodzie. Autor wielu dzieł antyariańskich. Pierwszy dogmatyk-teolog.

św. Leon Wielki (ok. 400-461), papież. znany z opierania się plemionom germańskim i zwalczania ówczesnych herezji: pelagianizmu, manicheizmu, monofizytyzmu; znany z soboru chalcedońskiego (r. 451). Autor wielu dzieł religijnych, pisanych po łacinie.

św. Jan Damascęński, urzędnik kalifów, kapłan, pochodzący z Damaszku, żył w 7-8 w. w Palestynie. Ostatni wielki dogmatyk Kościoła wschodniego. Pisał po grecku. Zebrał pierwszy w jedną systematyczną całość naukę wiary. Wielki obrońca wiary w czasie walk o cześć obrazów (obrazoburstwo). Oprócz Augustyna stanowił on największą powagę dla teologów średniowiecznych.

św. Grzegorz Wielki (ok. 540-604), benedyktyn, fundator wielu klasztorów, papież, autor wielu dzieł łacińskich w dziedzinie egzegetycznej i moralnej, sterował Kościołem w trudnych czasach naporu plemion germańskich, które usiłował nawrócić na wiarę chrześcijańską; Anglia jemu zawdzięcza swoje nawrócenie. Ostatni Ojciec Kościoła zachodniego.

(52) Q. 2, 7 ad 3. Oto odpowiedź na dręczące pytanie, co się stanie z tymi przed, i po przyjściu Chrystusa, którzy żyli uczciwie, wyznawali swoją religię, pragnęli i „szukali królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego”, a nie mieli szczęścia zetknąć się z religią katolicką. Ci mają wiarę domyślną, chrzest pragnienia; Bóg w swojej Opatrzności nie zawiedzie ich, albo specjalnym natchnieniem, albo wysłanymi głosicielami wiary dopełni miary ich nawrócenia (de ver. q. 14, a. 11 ad 1. In Rom. c.10, lec. 3).

(53) Q. 2, 8 ad 3. O posłaniu osób Boskich szeroko w 1, q. 43, tom 3. Chodzi o wyjaśnienie licznych tekstów Pisma św. mówiących o posłaniu Syna Bożego lub Ducha Świętego do ludzi. Np. Jan 3, 17; Jan 15, 26.

(54) Q. 2, 9, odpow. O miłości nadprzyrodzonej mowa niżej w osobnym traktacie, 2-2, q. 23-46, tom 16. O zasłudze, która jest dziełem łaski, mowa w 1-2, q. 114, tom 14.

(55) Q. 2, 9 ad 1. A. Pojęcie materii i formy ma zasadnicze znaczenie dla całej myśli tomistycznej; bez niego nie można zrozumieć nauki św. Tomasza; podobnie jak i pojęcie potencji i aktu.

Forma, to, co formuje, aktualizuje, stanowi, określa, odrębnia, różniczkuje materię-tworzywo. Forma jest czynną.

Materia jest tworzywem biernym, potencjalnym, możebnym. Jest tym, z czego się coś robi. Jest tym, co jest formowane, aktualizowane, określone, itd. „Ma się tak, jak materia do formy”, czyli ma się tak, jak to, co jest formowane, określane, do tego, co formuje i określa.

B. „Zanim nie nadejdzie forma”, czyli ta wartość, doskonałość, do której przyjęcia podmiot musi być uprzednio przygotowany przysposobieniem poprzedzającym. Konkretnie: Nim przyjdzie miłość, musi być wiara; jednak nie może działać tylko poprzez miłość. Wiara więc w stosunku do miłości jest owym przysposobieniem poprzedzającym.

O tym jak miłość formuje wiarę, będzie mowa niżej, q. 4, 3.

(56) Q. 2, 10. Chodzi o pracę rozumu, polegającą na dowodzeniu i dociekaniu, o jakim była mowa wyżej (37) i (38).

(57) Q. 2, 10, zarz. 3. Contrariorum contrariae sunt causae rzeczy przeciwległe (przeciwnie) mają przeciwległą (przeciwną) przyczynę. Przeciwległość (przeciwność) jest gatunkiem przeciwstawności. Przeciwstawność zaś (oppositio) może występować jako: 1) przeciwległość (przeciwność) - contrarietas; np. ciepło-zimno, kolor biały-czarny itp.; to rzeczy realne, pozytywne, które łączy wspólny rodzaj (temperatura, kolor); wykluczają się jednak wzajem z jednego podmiotu (co zimne, nie może być jednocześnie ciepłe); stoją więc na przeciwnych krańcach. 2) utrata, pozbawienie (privatio); np. wzrok-ślepotą; przeciwstawność ta wyraża pozytywną, realną wartość i jej negację, brak, czy utratę. 3) stosunek, wzajemność (relatio), to dwie rzeczywistości pozytywne wzajem sobie odpowiadające i wzajem się warunkujące, np. ojciec i syn. 4) sprzeczność (contradictio), np. człowiek i nieczłowiek; chodzi tu o jestestwo i jego zaprzeczenie.

(58) Q. 3, 2, odpow. Prawo nakazujące - lex affirmativa, praeceptum affirmativum, w przeciwieństwie do prawa zakazującego praeceptum (lex) prohibens. Pierwsze obowiązuje na zawsze, ale nie zawsze. Np. przykazanie o zachowaniu postu wydane jest na zawsze i obowiązuje na zawsze, ale nie obowiązuje zawsze, tylko w określone dni, czasy i warunkach wieku, zdrowia itp. Przykazanie zaś czy prawo zakazujące obowiązuje na zawsze i zawsze. Np. Nie zabijaj, nie kradnij obowiązuje zawsze i na zawsze! Szeroko o tym 1-2, q. 71, a. 5 ad 3 i q. 88, a. 1 ad 2, tom 12.

(59) Q. 3, 2 ad 3. Kilka uwag o ujawnieniu wiary:

1. Jest ono konieczne, bo: a) człowiek jest istotą duchowo-cieleśną, a więc i ciało winno być wprężone w dzieło wiary; b) człowiek jest istotą społeczną, a więc

rodzina, państwo, naród, wszelkie zespoły winny zespołowo oddawać cześć Bogu; c) tego domaga się potrzeba dania dobrego przykładu i podtrzymania wzajemnego; d) wreszcie wyraźny nakaz Zbawiciela (Mat 10, 32; Rzym 10, 9).

2. Wiare należy ujawniać sposobami powszechnie przyjętymi, a więc: chodzenie do kościoła, pielgrzymki, procesje uszanowanie zewnętrzne dla rzeczy świętych, klęczenie, bicie w piersi, znak krzyża i inne. Zwłaszcza rodzice muszą tak ujawniać swoją wiarę, żeby ich zewnętrzny przykład stał się zbudowaniem dla swoich dzieci.

3. Należy przy tym unikać: a) śmiesznego, niepoważnego spełniania praktyk religijnych i zachować powagę, gdy inni je spełniają; b) afiszowania się i obnoszenia swoich przekonań, czy robienia z nich publicznej wystawy; naraża to na wyśmiewisko naszą wiarę ze strony złych ludzi, a nawet na prześladowanie (Mat 7 6); c) wstydzania się wiary i swoich przekonań, oraz zapierania się wiary przed innymi. Człowiek kulturalny zawsze uszanuje cudze przekonania a odważne i roztropne wyznanie swoich przekonań zawsze spotyka się z należnym uznaniem (Łuk 18, 18).

(60) Q. 4, 1, zarz. 1, ad 1. Arystoteles, a za nim Tomasz, dzieli byt stworzony na 10 kategorii (najogólniejszych orzeczników), czyli rodzajów lub grup podziałowych; oto one: 1. substancja (jestestwo, ostoja, podstawa), 2. masa (rozciągłość, ilość), 3. jakość, 4. stosunek, 5. miejsce, 6. czas, 7. położenie, 8. posiadanie (ubranie), 9. czynność, 10. bierność. Te dziesięć dzieli znowu na byt samoistny i przypadłościowy. Substancja jest bytem samoistnym, samodzielny, tzn. może istnieć sama niezależnie od innych. Pozostałe dziewięć są bytem przypadłościowym. niesamoistnym; nie mogą istnieć same, ale domagają się podstawy, czy podłoża, w którym by mogły istnieć; właśnie tym podłożem-podstawą jest substancja, jestestwo. dlatego też przetłumaczyliśmy termin substancja polskim podstawą, gdyż jest podstawą dla przypadłości.

(61) Q. 4, 1, zarz. 4. Dopiero co podany podział bytu miał charakter bytowy, czyli treściowy. Spotykamy się w nauce św. Tomasza z innym podziałem, mianowicie logicznym. Bierze się tu pod uwagę samo pojęcie i samo orzekanie. I tak mamy takich orzeczników pięć: 1. rodzaj. o ile jakieś pojęcie orzeka tylko częściowo o podmiocie. np. zwierzę o człowieku; 2. gatunek, o ile zawiera całkowicie istotę danego podmiotu, np. zwierzę rozumne o człowieku; 3. różnica gatunkowa. o ile wyraża część istoty, odróżniającą jeden gatunek od drugiego, np. rozumność o człowieku; 4. właściwość, o ile dana cecha nie stanowi istoty podmiotu, ale z niej koniecznie wypływa, np. zdolność do śmiechu człowieka; 5. przypadłość logiczna, o ile wyraża cechę niekonieczną podmiotu, np. człowiek zbój.

Mamy więc dwa sposoby najszerszej klasyfikacji i orzekania: pierwszy bytowy, treściowy, to podział bytu na 10 kategorii; drugi logiczny, pojęciowy. to podział pojęć na rodzaj, gatunek itd.

Jeszcze uwaga o pojęciach wymiennych: To takie, gdzie jedno może wzajem o drugim orzekać; należą tu: byt, rzecz, coś, jedność. prawda, dobro, są to tzw. właściwości transcendentalne bytu.

(62) Q. 4, 1, odpow. „Gra rolę celu”. Celu wziętego i jako motyw i jako kres.. Cel przecież jest najpierw motywem, a potem kresem działania.

(63) Q. 4, 2, zarz. 3. A. Rozum spekulatywny i praktyczny to jeden i ten sam rozum, a tylko dwie jego odmienne funkcje: O ile zajmuje się rzeczami przygodnymi.

poszczególnymi, konkretnymi, zwie się praktyczny; to on planuje i kieruje działaniem; o ile zaś zajmuje się rzeczami koniecznymi, oderwanymi, ogólnymi, zwie się spekulatywny; to on poznaje, tworzy pojęcia, rozumuje, wydaje sąd, wnioskuje; to jego rzeczą jest intuicja i wiedza; dociekania rozumu spekulatywnego w przedłużeniu, w dalszym pochodzie myśli, muszą przechodzić w dziedzinę życia i mieć praktyczne zastosowanie. Patrz 1-2, q. 90, a. 2 ad 3 q. 91, a. 3 ad 3, tom 13, 2-2, q. 83, a. 1. tom 18-20.

B. Prawda (byt) przygodny, znikomy, czyli taki, który może być lub nie być który więc nie musi istnieć; przeciwieństwem jego jest prawda (byt) konieczny, który nie może nie istnieć-zanikać.

C. Rozum praktyczny ma za przedmiot to, co się czyni (factibile) i jak się postępuje (agibile). Patrz (3).

(64) Q. 4, 2, odpow. Np. słuch ma za przedmiot dźwięki, które nie mają sobie nic przeciwstawnego, dlatego słuch nie potrzebuje usprawnienia; wola zaś może iść w kierunku dobra lub zła. miłości lub nienawiści itp. dlatego wymaga usprawnienia. Patrz 1-2. q. 49, a. 4 ad 1, 2, 3, tom 11.

(65) Q. 4, 2 ad 3. Słynna zasada filozofii tomistycznej: Intellectus speculativus extensione fit practicus: Rozum spekulatywny w dalszym działaniu przechodzi w rozum praktyczny; tzn. najczęściej wyśrubowane spekulacje filozoficzne, czy matematyczne mają zastosowanie praktyczne; myśl rządzi światem i kieruje działalnością.

(66) Q. 4, 3 ad 2. Forma może być wewnętrzna, wchodząca w istotę rzeczy i stanowiąca ją, oraz zewnętrzna dla rzeczy, przypadłościowa, ale udoskonalająca ją. Miłość jest pełnią-formą wiary jako forma zewnętrzna dla wiary, dla jej istoty; jest przeto jej uzupełnieniem i uwieńczeniem, jak ogień przenikający żelazo.

(67) Q. 4, 4 ad 2. Zwierzę, animal, w filozofii tomistycznej ma dwa znaczenia: jedno wąskie i znaczy tyle, co zwierzak, nierozumne stworzenie; w tym znaczeniu przeciwstawia się człowiekowi jako osobny gatunek. Drugie, szersze jako rodzaj i oznacza stworzenie złożone z ciała i duszy obdarzone psychicznym życiem: poznaniem, uczuciem i lokalnym poruszeniem; w tym też znaczeniu używa tu św. Tomasz pojęcia „zwierzę”.

(68) Q. 4, 4 ad 3. Usprawiedliwienie, czyli podniesienie człowieka z grzechu, oczyszczenie z grzechu i obdarzenie łaską uświęcającą. O tym szeroko 1-2, q. 113, tom 14.

(69) Q. 4, 5 ad 4. Łaski darmo dane i owoce; Łaski darmo dane wylicza św. Paweł 1 Kor 12, 7-10. Między nimi jest i wiara, ale nie w znaczeniu, w jakim tu w całym traktacie bierzemy, ale jako wyjątkowy przejaw wiary, z łaski Bożej udzielony niektórym ludziom. O łaskach darmo danych mówi św. Tomasz szeroko 2-2, q. 171-178, tom 23.

Owoce wylicza św. Paweł Gal. 5, 22-23. Mówi o nich św. Tomasz ogólnie 1-2, q. 70, tom 11. O wierze, jako owocu, będzie niżej, q. 8, 8.

(70) Q. q. 4, 7, odpow. Nihil volitum nisi praecognitum - Niczego nie można chcieć, jeśli się pierwej tego nie poznało. Najpierw poznanie, potem chcenie. Rozum, a nie wola, jest naczelną władzą w człowieku. Oto intelektualizm tomistyczny.

(71) Q. 4, 8 ad 1. Wątpliwości we wierze to zawieszenie sądu rozumu wobec prawd wiary; to brak przechylenia się na stronę prawdy objawionej; to brak

przekonania i urobionego zdania. a więc niereagowanie na powagę Boga Objawiającego, Jego Świątliwość, Prawdomówność, na Samą Pierwszą Prawdę; a to jest grzechem przeciw zasadniczemu składnikowi wiary, mianowicie pobudce, dla której wierzymy; jest to więc przekreśleniem wiary i sprowadza się do niewiary. Patrz q. 10, a. 7; q. 1, a. 3; q. 5, a. 8; q. 2, a. 4.

Trudności we wierze płyną nie z odrzucenia powagi Chrystusa nauczającego i Jego nauki, ale tak z samego charakteru rozumu, silącego się dojść wszędzie do oczywistości i zrozumienia, jak i z charakteru tajemnic wiary, które są nieoczywiste, niezrozumiałe i nieudowodnialne; nieraz wydają się sprzeciwiać logice i nauce. Nie są więc natury moralnej, jak to się ma z wątpliwościami, ale intelektualnej. Patrz q. 5, 8.

(72) Q. 4, 8 ad 3. Zbierzmy teraz wszystkie przymioty wiary; mówi o nich św. Tomasz tu i ówdzie. Oto one: Wiara nasza jest: 1) Nieomylna, pewna, a to ze względu na motyw: Powaga Boga Objawiającego. Patrz .q 1, a. 3; q. 2, a. 4; q. 4, a. 8; q. 10, a. 7. 2) Powszechna, tzn. nie robi wyjątków, ale uznaje wszystkie prawdy objawione, a to ze względu na powagę Boga objawiającego. Patrz q. 11; q. 5, a. 3. 3) Stała, tzn. opierając się o powagę Chrystusa, wierzący nie powinien porzucić wiary nigdy i raczej podjąć największe trudy i prześladowania, niż się jej zaprzeczyć. Patrz q. 2, a. 10 ad 3; q. 4, a. 5 ad 4; q. 10, a. 7. 4) Niewyraźna, a to ze strony tak naszego rozumu ograniczonego, jak i ze strony samych prawd, które są nieoczywiste i nadprzyrodzone. Patrz q. 1, a. 4-5 i passim. 4^a) Rozumna, patrz (37) I (38). 5) Nadprzyrodzona, patrz q. 2, a. 3, a. 5 ad 1, a. 9, 10 q. 4, a. 4 ad 3; q. 6. Patrz również (31), (38, 3), (41), (79). 6) Pełna, żywa, uwieńczona miłością-czyli złączona z łaską uświęcającą i życiem świętym według wskazań wiary. Patrz q. 1, a. 9 ad 3; q. 4, a. 3-4; q. 10, a. 3 ad 1 i 3. 7) Konieczna, ze względu na cel i przeznaczenie człowieka. Patrz q. 2, a. 3 i 4; q. 3, a. 2. 8) Zasługująca Patrz q. 2, a. 9-10. 9) Podstawową i największą wartością. Patrz q. 4, a. 7; q. 10, a. 3. 10) Wolna, bez przymusu. Patrz q. 1, a. 6 ad 3; q. 10, a. 8, 12.

(73) Q. 5, 1, zarz. 1. A. Hugo od św. Wiktora (1096-1141), profesor teologii w szkole Wiktorianów w Paryżu, która była ośrodkiem mistyki; autor wielu dzieł teologicznych, które wywarły wielki wpływ na uczonych średniowiecza.

B. Piotr Lombard, Magister, (ok. 1100-1160) profesor teologii w Paryżu przy katedrze, autor Libri Quattor Sententiarum, podręcznika oficjalnego teologii, komentowanego powszechnie. Także św. Tomasz pisał do tego dzieła komentarz. Sententiae to typ dzieł teologicznych; z czasem ich miejsce zajął inny typ. Suma. Był powszechny za czasów św. Tomasza.

C. Kontemplacja to miłosne oglądanie prawdy przede wszystkim Prawdy Pierwszej; a więc jest funkcją intelektu spekulatywnego; zwłaszcza daru mądrości; konieczną jest także ze strony woli miłość Prawdy, którą się ogląda; poprzedzić musi uciszenie i opanowanie cielesnych namiętności; a więc kontemplacja domaga się cnót moralnych, jako warunku i przysposobienia. Jest przeto szczytem doskonałości ludzkiej. n daje też najwięcej radości; szczęście niebian polega właśnie na kontemplacji Boga. Patrz 2-2, q. 180, tom 23.

D. Słowo, oznacza koniec myśli, zostający w umyśle. Myślenie ma swój przedmiot i swój owoc; słowo jest właśnie owocem myślenia, ale z siedzibą w poznającym rozumie. Ma to zastosowanie w nauce o Trójcy Przenajśw.

Syn Boży jest Słowem, czyli owocem myśli Ojca, poznania samego siebie, poznania pełnego, że ów owoc jest Bogiem. Synem Bożym. Patrz Jan 1, 1; 1, q. 34, tom 3.

(74) Q. 5, 1 ad 1. Światło chwały-lumen gloriae, dodane rozumowi nowe wzmocnienie, światło, konieczne do oglądania Boga w niebie. Patrz 1, q. 12, a. 2, tom 1-2.

(75) Q. 5, 2, odpow. Szatan nie ma oczywistości rzeczy (prawdy wiary) wewnętrznej, tzn. nie widzi tajemnic wiary, nie rozumie ich; ma tylko oczywistość zewnętrzną, tzn. widzi skutki Boże, cuda, prorocstwa, działanie Kościoła itd. i to niechybnie wiedzie go do wiary. O oczywistości wewnętrznej i zewnętrznej mówi św. Tomasz q. 6, a. 1, odpow. i ad 1. Patrz (38, etap drugi).

(76) Q. 5, 4, zarz. 3. Poznanie darmowe, darmo dane, w przeciwieństwie do poznania naturalnego. Poznanie darmowe to prawdy objawione poznawane cnotą wiary boskiej i przy pomocy darów Ducha Świętego.

(77) Q. 5, 4, odpow. Certitudo-pewność (niezawodność); firmitas-trwałość, promptitudo-gotowość; devotio-gorliwość (oddanie się); confidentia-zaufanie.

(78) Q. 6, 1, odpow. Pelagiusz, mnich brytyjski, laik, głosił w Rzymie w S w. naukę, że łaska wewnętrzna nie jest konieczna do zbawienia, że wystarczy łaska zewnętrzna, a więc: zasady wiary, wskazania rozumu, wolna wola, dobre przykłady, pouczenia, nakazy prawa itp.; to zwie się pelagianizm; semipelagianizm zaś głosi, że : człowiek może bez uprzedniej łaski dojść do początków wiary i usprawiedliwienia; po osiągnięciu zaś przy pomocy łaski Bożej usprawiedliwienia, człowiek może własnymi siłami wytrwać w dobrem do śmierci. Błędy wykrył i zwalczył św. Augustyn; wyłożył przytem prawdziwą naukę o łasce i stąd otrzymał nazwę Doktora Łaski.

(79) Q. 6, 1, odpow. A więc cała wiara pochodzi od Boga i jest nadprzyrodzona. Nadprzyrodzone jest: a) to, w co wierzymy, prawdy objawione; b) to, czym wierzymy, cnota wiary, wlana przy chrzcie; c) to, dlaczego wierzymy, czyli pobudka, Prawda Pierwsza, Prawdopodobność Boga; d) to, czym pojmujemy prawdy objawione: dary Ducha Świętego pojmowania, wiedzy i mądrości; e) to, że wierzymy a więc sam akt wiary.

Wierzyć, to rzecz łaski Bożej. Tym bardziej, że chodzi o przewyciężenie pychy umysłowej, o zaszczepienie pragnienia żywota wiecznego, o rezygnację z dóbr i przywiązań ziemskich, o podjęcie trudnej formy życia chrześcijańskiego.

(80) Q. 6n 2, odpow. Dawne poglądy medyczne na choroby, sięgające czasów starożytnych, bo Hippokratesa (5-4w. a Ch.); nie chodzi zresztą o nie; są tylko ilustracją.

(81) Q. 6, 2 ad 2. By zrozumieć tę odpowiedź i cały sens artykułu, należy mieć na uwadze kilka pojęć, a więc: 1. Pojęcie zła, jako utraty czyli jako braku należnego składnika w rzeczy; brak przecież nie ma swojego bytu i istnienia, lecz istnieje istnieniem dobra; istnieje bowiem tylko dobro, a zło nie. Patrz 1. q. 48, tom 5. Np. nie istniałaby dziura w pończosze, gdyby nie istniała pończocha; sama dziura nie istnieje.

2. Pojęcie dobra moralnego i bytowego; otóż postępek ludzki ma poczwórne dobro (wartość); pierwsze, to jego dobro bytowe, które ma jako byt; i tak jest podstawą do dalszych, moralnych cech postępk; o nim 1, q. 5, tom 1. Trzy dalsze wartości są dziedziny moralnej: drugie, postępek jest dobry, bo dotyczy dobrej rzeczy; trzecie, bo ma dobrą pobudkę; czwarte, bo uwzględnia wymagane okoliczności. O tym szeroko 1-2, q. 18, tom 9.

(82) Q. 7, a. 2 ad 1. Afekt, to szlachetny odruch duszy ludzkiej, związany z czystą miłością i życzliwością, a więc ze sferą duchową i dążnościową. Polega, według św. Tomasza, na tym, że człowiek, zwłaszcza wyżej postawiony, z życzliwością patrzając na bliźniego, zwłaszcza niżej postawionego, ma dlań uznanie, czyli serce. Można więc tłumaczyć affectus przez serce, dusza, wewnątrz. Patrz 2-2n q. 80 ad 2, tom 18-20; 2-2, q. 8, a. 7, odpow.; q. 13, a. 1. odpow.

(83) Q. 7 a. 2 ad 3. Zwróćmy tu uwagę i na inne owoce. jakie wiara przynosi dla jednostki, rodzin i społeczeństw, tak w życiu przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym: 1) wiara zaspokaja pogoń rozumu za prawdą; daje jasną, pełną i pewną prawdę, gotowy światopogląd, przekonania i światło dla rozumu; 2) daje szczęście: pełne po śmierci, częściowe na ziemi. To jej przywilej. Nikt inny i nic innego nie może dać szczęścia człowiekowi. Da dobrobyt, zadowolenie; może obiecywać raj na ziemi, ludzić, ale szczęścia nie da. Zarazem wiara niesie z sobą pokój, radość, ukojenie wewnętrzne, optymizm. Odejście od wiary niesie z sobą pustkę, smutek, znudę, depresję, bezsens i wynaturzenie. Wrogowie wiary są grabarzami szczęścia ludzkiego; 3) wiara daje normy postępowania niezmiennie i pewne, powszechne i ludzkie, które wytyczają drogę życia, chronią od zboczeń, prowadzą bezpiecznie do celu, pokazują zdecydowanie co dobre, a co złe; 4) daje środki przyrodzone i nadprzyrodzone dla życia religijno-moralnego. W chwilach trudnych jest jedyną ostoją i ratunkiem; 5) umożliwia naturalny rozwój człowieka; wypełnia jego aspiracje; w jej ciepłe i pod jej kierunkiem wychowuje się najlepiej człowiek, uduchawnia, uszlachetnia i odrywa od materii; ona to rodzi potężne i piękne charaktery; 6) dla życia społecznego, a zwłaszcza rodzinnego, wiara jest ostoją i gwarancją zaufania, jedności, ładu i bezpieczeństwa; bez niej ginie praworządność, ład i bezpieczeństwo, a z konieczności muszą jej miejsce zastąpić rządy terroru policyjnego.

(84) Q. 8, wstęp. Dary Ducha Świętego są to wlane człowiekowi przy chrzcie specjalne uzdolnienia nadprzyrodzone, umożliwiające chwytywanie natchnień czy oświeceń Ducha Świętego i powolność na nie. O tym szeroko 1-2, q. 68, tom 11. Należą one do sprawności (przysposobień do działania), Wylicza je prorok Izajasz 11, 2.

Błogosławieństwa są to akty cnót domagające się specjalnej nagrody; wylicza je Mateusz 5, 3-10 i Łukasz 6, 20-26. Św. Tomasz mówi o nich szeroko 1-2, q. 6, tom 11.

Owoce Ducha Świętego to końcowe następstwa bezpośrednie dobrego działania w postaci zadowolenia osobistego. wewnętrznego. Wylicza je św. Paweł w Gal. 5, 22-23. Św. Tomasz mówi o nich szeroko 1-2, q. 70, tom 11.

(85) Q. 8, 1, zarz. 1. Intellectus ma trzy różne znaczenia: 1) znaczy rozum, intelekt; jest to władza psychiczna, duchowa, naczelną w człowieku; to ona poznaje prawdę; patrz (13). Zasadniczo w całym traktacie intellectus tłumaczę rozum, jeśli chodzi o władzę psychiczną. Jedynie w tych zagadnieniach, gdzie mowa o darze Ducha Świętego pojętności, a więc zagadnienie obecne i 15-16, będę tłumaczył intellectus przez intelekt. Patrz niżej (86);

2) znaczy wrodzoną zdolność rozumu do pojmowania pierwszych zasad; nie jest to władza psychiczna, ale naturalne przysposobienie (sprawność) władzy. Tłumaczę zawsze intuicja (pojętność lub proste wejście, czy ogłąd). Patrz (12), (16), (35), (44);

3) znaczy dar Ducha świętego, co zawsze tłumaczę dar pojętności lub pojmowania. Zarzuty wychodzą z różnego znaczenia wyrazu intelekt.

(86) Q. 8, 1, zarz. 2. św. Tomasz dobitnie zaznacza, że nie chodzi o dar rozumu (rationis), ale o dar pojętności-pojmowania (intellectus). Wytłumaczę przeto różnicę między rozumem a intelektem w człowieku:

Rozum jest władzą psychiczną, której istotną właściwością jest rozumowanie, a więc poznawanie pośrednie, za pomocą przesłanek; wychodzi z tego, co się już pojmuje i wiedzie ku pojmowaniu rzeczy.

Intelekt zaś jest władzą duchową, do pojmowania w ogóle prawdy niekoniecznie drogą rozumowania; do niego też należy poznanie intuicyjne, samorzutne, bez rozumowania, myślenie i pojmowanie. Intelekt rozumujący (11), wnioskuje, posługujący się metodą układu i podziału, to tyle co rozum. W Bogu jest tylko intelekt. U człowieka intelekt i rozum są jedną i tą samą władzą psychiczną duchową. Patrz 1, q. 79, a. 8; q. 83, a. 4, tom 6-7; 2-2, q. 49, a. 5, tom 17; q. 83, a. 10 ad 2, tom 18-20; 3, q. 18, a. 3, tom 25-26.

Dar pojętności, pojmowania, nie może zwać się darem rozumu, gdyż z swej istoty jest na podobieństwo nie rozumu, ale intelektu i intuicji.

(87) Q. 8, 1, odpow. Podobieństwa i wyobrażenia-similitudines et figurae, to zagadnienie wielorakiego sensu Pisma św. Patrz 1, q. 1, a. 9-10, tom 1 i 1-2, q. 102. a. 2, tom 13. Np. stare prawo było figurą-wyobrażeniem nowego prawa Chrystusowego; było zarazem i podobieństwem.

(88) Q. 8, 1 ad 2. Ostateczny sens zawiera się w tej proporcji: Tak się ma dar pojmowania do prawd objawionych, w sferze nadprzyrodzonej, jak się ma intuicja do pierwszych zasad w sferze przyrodzonej.

(89) Q. 8, 2, odpow. Rozum nie udowadnia prawd wiary wprost i pozytywnie a tylko z zewnątrz, wykazując, że prawdy te nie sprzeciwiają się rozumowi i zbijając zarzuty przeciwników wiary Patrz q. 1, 5 ad 2.

(90) Q. 8, 3, odpow. Rozum wyższy i niższy to jeden i ten sam rozum ludzki. Różnica polega jedynie na odrębnych przedmiotach. I tak: Rozum wyższy dotyczy prawd wiecznych i to podwójnie; a) samych w sobie - przedmiot kontemplacji; b) jako normy postępowania; jest więc zarazem spekulatywny i praktyczny; jego usprawnieniem jest mądrość.

Rozum niższy dotyczy prawd doczesnych, czyli poznania świata; jego usprawnieniem jest wiedza. Patrz 1, q. 79n a. 9. tom 6-7 i 1-2n q. 74, a. 7, tom 12.

(91) Q. 8, 3 ad 3. Prawo wieczne, lex aeterna. Podstawą wszystkiego ładu we wszechświecie jest Bóg, jako Jego twórca i zarządca, Jego odwieczna myśl i plan układu wszechświata, którym się kieruje tak Jego Opatrzność, jak wszechświat i człowiek. W człowieku prawo naturalne jest jakby przydziałem prawa wiecznego. Prawo wieczne jest to właśnie ten plan czy myśl odwieczna Boga co do wszechświata. Patrz 1-2, q. 91, a. 1-2, tom 13.

(92) Q. 8, 4, odpow. Łaska uświęcająca to stałe przysposobienie nadprzyrodzone duszy, uświęcające jej byt i przysposabiające ją do działania zasługującego; wszczepia w Chrystusa, czyni posiadacza bratem Jego, a zarazem przybranym dzieckiem Bożym i dziedzicem nieba; daje więc życie nadprzyrodzone. O tym szeroko 1-2, q. 110 i nast., tom 14.

(93) Q. 8, 5. odpow. Bene mobilis a Spiritu S. - podatny na natchnienia Ducha Świętego.

(94) Q. 8, 6, odpow. Tłumaczę wyrażenia łacińskie na oznaczenie darów Ducha .świętego nieco odmiennie, a to dlatego, żeby terminologia lepiej była dostosowana do treści daru i by iść jak najdalej za myślą i terminologią św. Tomasza. I tak:

Donum intellectus	:	dar pojętności, pojmowania,
" scientiae	:	" wiedzy, rozeznania,
" sapientiae	:	" mądrości,
" consilii	:	" rady,
" timoris	:	" bojaźni,
" fortitudinis	:	" męstwa,
" pietatis	:	" pobożności, dziecięcego oddania się, lojalności.

(95) Q. 8, 6 ad 1. Tłumaczę: Stultitia-głupota. Patrz 2-2. q. 46, tom 16. Sapientia-mądrość; patrz 2-2, q. 45, tom 16. Hebetudo-tępota. Acuitas mentis-bystrość umysłu. Consilium-namysł (rozwaga); patrz 1-2, q. 14, tom 9. Praecipitatio-lekkomyślność; patrz 2-2, q. 53, a. 3, tom 17. Scientia-wiedza. Ignorantia-nieznajomość (nieuctwo); patrz 1-2, q. 6, a. 8, tom 9 i 1-2, q. 76, tom 12.

(96) Q. 8, 8. Wiara jest tu wzięta w zgoła innym znaczeniu, a mianowicie jako owoc. Patrz (84).

(97) Q. 8, 8, odpow. Swoja władza daru pojmowania to intelekt.

(98) Q. 8, 8 ad 2. Zasada ta dotyczy każdej prawdy wiary, także tajemnic; choć są niezrozumiałe nieoczywiste, nieudowodnialne, jednak tylko wobec nas; same w sobie są oczywiste i zrozumiałe, np. dla rozumu Bożego. Ale i dla nas muszą być jakoś znane i pojmowane; przecież rozum musi wiedzieć o co chodzi w danej tajemnicy, jeśli ją ma przyjąć; nie może przecież zrezygnować z samego siebie.

Prawdy można: pojąć, zrozumieć. udowodnić, lub nie! Stąd prawdy pojęte lub niepojęte, zrozumiałe lub niezrozumiałe, udowodnialne lub nieudowodnialne.

Nie można tego powiedzieć o tajemnicach wiary. Dadzą się one pojąć, bo jasne i znane jest stwierdzenie Boga o nich; znane są nam również podmiot i orzeczenie. Bóg bowiem posłużył się naszymi pojęciami, na oddanie swoich tajemnic. Np. Bóg użył pojęć naszych ojca, syna, rodzenia, na oddanie tajemnicy Trójcy Przenajśw., a te pojęcia są nam znane. Oczywiście pojęcia te są analogiczne, to znaczy nie jednakowo stosują się do Boga i do nas. Przecież przenosi się pojęcie z jednej sfery na drugą. Nie ma więc jednoznaczności, ale nie ma też i różnoznaczności. Nie są to też wyrażenia symboliczne lub metaforyczne. W pojęciu analogicznym jest podobieństwo pojęć, ale nie tożsamość.

Ta zdolność pojmowania tajemnic Bożych to rzecz łaski: światła i natchnień Ducha Świętego (1 Kor 2, 14). Sobór Watykański I stwierdza to wyraźnie i podaje sposoby tego pojmowania: „Rozum wiarą oświecony, badający skrzętnie pobożnie i trzeźwo tajemnice wiary może za łaską Boga zdobyć jakieś ich pojęcie i to nawet bardzo owocne, a to: z analogii do rzeczy naturalnie poznanych, z powiązania ze sobą tajemnic i celu człowieka” (D. 1796, 1791). Tajemnice bowiem wiary są ze sobą powiązane, tworzą pewną myślową i celową całość organiczną.

Jeśli twierdzimy, że tajemnice wiary dadzą się jakoś pojąć (intelligere), nie znaczy z tego, by się dały zrozumieć. Tajemnice te bowiem są niezrozumialne (incomprehensibilia) i nieudowodnialne.

(99) Q. 9, 2 ad 3. Arystoteles dzielił filozofię na teoretyczną, praktyczną i twórczą. Teoretyczna obejmuje fizykę (fil. naturalna), matematykę i metafizykę; praktyczna obejmuje logikę, etykę, ekonomię i politykę; twórcza obejmuje sztuki wyzwolone, głównie poezję.

(100) Q. 9, 4 ad 3. Beatitudo znaczy szczęście, cel życia, oraz błogosławieństwo. o jakim mowa w artykule.

(101) Q. 10. Przystępujemy do omawiania błędów przeciw wierze. Odpadanie od wiary nie dokonuje się od razu ale stopniowo. Sobór Wat. I. wyraźnie stwierdza, że to odpadanie nie dokonuje się dla racji naukowych, intelektualnych (D. 1794, 1815), ale dla racji moralnych, z zepsucia woli i grzechu. Można wyznaczyć trzy etapy:

1. To, co prowadzi do utraty wiary. Należy tu: a) grzeszne życie osobiste, zwłaszcza powikłania małżeńskie, erotyczne, pycha umysłowa, która nie chce uznać nad sobą żadnego autorytetu w myśleniu czy jakichś norm postępowania, krępujących wolę zakazami i nakazami; także karierowiczostwo i tchórzostwo; b) złe towarzystwo, przynależność do organizacji bezbożnych czy niemoralnych, lektura zła, mieszane małżeństwa, szkoła bez religii; c) zaniedbanie troski o swoją wiarę i wiarę swoich dzieci: niepogłębianie wiadomości religijnych, nieposyłanie dzieci na katechizację, zaniedbane aktów wiary zaniedbanie modlitwy w ogóle i życia religijnego; d) łatwowierność; bezkrytyczne przyjmowanie zarzutów przeciw Kościołowi, księżom, wierze itp. prywatnych objawień i innych. Patrz q. 2, a. 9 ad 3; e) fałszywy wstyd, wzgląd na opinię, świadczący o braku zdecydowanych przekonań religijno-moralnych, ubóstwo i małość wewnętrzna; objawem tego jest unikanie zewnętrznego ujawniania wiary i praktyk religijnych; to słaba wiara; f) niedowierzenie, powątpiewanie, podważanie autorytetu Kościoła, papieża, księży. cudów, samego nawet Chrystusa; g) obojętność, indferentyzm, sceptycyzm; niezajmowanie się sprawami wiary, lekceważenie jej, brak wysiłku w poznawaniu zagadnień wiary z samej obojętności i lekceważenia, brak stąd rozumowego podkładu, często nawet pokpiwanie z przejawów wiary, brak w ogóle przekonań; złączony z tym fideizm; każdą religię uważa za równie dobrą i prawdziwą itp.

To wszystko prowadzi do utraty wiary. czyli do niewiary i innych równoznacznych z nią ciężkich wykroczeń; oto one:

2. Grzechy przeciw wierze: a) niewiara. Patrz (40) i całe zagadnienie 10 oraz następne. Zwrócę uwagę na to, że ta tylko niewiara jest grzechem, która jest zawiniona, a więc gdy ktoś świadomie i dobrowolnie nie chce słyszeć Ewangelii i gardzi nią; to też istotnie oznacza niewiarę-grzech przeciw wierze; ma ona różne przejawy; oto one: b) poganizm; c) herezja; d) apostazja; e) schizma; f) agnostycyzm, czyli sceptycyzm poznawczy, który stoi na stanowisku, że rozum ogranicza się tylko do poznania zjawisk naocznych, a poza nimi nic dosłownie nie wie i wiedzieć nie może; (D. 2072) ; g) ateizm, materializm.

Są to najcięższe grzechy, bo pociągają za sobą najgorsze skutki dla życia doczesnego i wiecznego, dla jednostki, rodzin, społeczności i całej ludzkości; osłabiają wolę, prowadzą do najgorszych grzechów, zaciemniają rozum, rodzą pustkę

wewnętrzna, pozbawiają sensu całe życie, zwykle prowadzą do nienawiści Boga, Kościoła, religii.

Św. Tomasz głosi znamienne zdanie, że nawet ci, co mają jakieś wierzenia (poganie) i ci, co nadal przyznają się do chrześcijaństwa, a tylko zerwali z Kościołem (heretycy, schizmatycy, in.), są niewierzącymi, popełniają grzech niewiary i wpadają w ateizm; dlaczego?: bo nie uznają autorytetu Chrystusa nauczającego, a więc nie wierzą Mu, bo ich wiadomości o Bogu nie są prawdziwe i nie są trwałe. A więc tylko wiara Chrystusowi poprzez Kościół jest prawdziwa i daje gwarancję pewności i trwałości. Patrz q. 2, a. 2 ad 3; q. 2, a. 4; q. 10. a. 3. Kościół więc stoi na straży czystości wiary i prawdziwej znajomości Boga; broni przed panowaniem ateizmu na świecie.

3. Grzechy te mają, jako następstwa, inne grzechy; oto one: bluźnierstwo (q. 13 i 14), ślepotę umysłową, tępotę zmysłu, zabobon (czyli wiarę w gusła, przesady, wróżbiarstwo, posunięte nawet do czarodziejstwa, spirytyzmu, magizmu, a więc prymitywizmu religijnego, karykatury, czy namiastki wiary).

(102) Q. 10, 4. Luter, Kalwin, Janseniusz twierdzili, że każdy postępek człowieka niewierzącego jest grzechem.

(103) Q. 10, 6, odpow. Manicheizm, herezja III i IV w., której głównym wrogiem był św. Augustyn; to stek i korona gnostycyzmu; mieszanina teozofii starobabilońskiej, chaldejskiej z parsyzmem, buddyzmem, judaizmem i chrześcijaństwem, którego jednak miała najmniej.

(104) Q. 10, a. 7, zarz. 2. Cesarz Marcja, i jego żona Pulcheria, cesarzowie w Bizancjum w czasach monofizytyzmu; zwołali sobór chalcedoński w 451 r. i poparli Kościół, papieża Leona I, w walce z tą herezją. Patrz (29) i (51). Dekrety soboru były więc wydawane powagą Kościoła i cesarza.

(105) Q. 10, 8, zarz. 2. Synod to zebranie wyższego duchowieństwa dla załatwienia spraw kościelnych. Zapoczątkował synod jerozolimski w 50 roku, pod kierownictwem św. Piotra. Mamy trzy rodzaje synodów. prowincjonalny, dotyczący jednej prowincji kościelnej, czy jednego państwa, generalny, o ile dotyczy kilku prowincji czy państw; powszechny czyli sobór, dotyczący całego Kościoła.

Takim synodem prowincjonalnym były słynne synody w Hiszpanii, w Toledo; było ich kilkanaście. Tu prawdopodobnie chodzi o synod z r. 633, za rządów św. Izydora ze Sewilli, który dużo wysiłku włożył w nawrócenie żydów.. Przez włączenie jej do Dekretu Gracjana, uchwała ta stała się prawem całego Kościoła.

(106) Q. 10, 8, odpow. Ten artykuł i z następnego zagadnienia art. 3-4 zawierają pogląd na herezję i na postępowanie wobec heretyków, oparty na wartości wiary, na jej prawdziwości, na złożonej obietnicy przy jej przyjęciu, oraz na uwzględnieniu szkód społecznych, wynikłych z herezji fanatycznie czy konsekwentnie wprowadzanej w czyn przez jej wyznawców. Zarazem św. Tomasz jak najmocniej podtrzymuje zasadę nieprzymuszania nikogo do wiary i nie używania siły fizycznej przeciw poganom dla ich nawrócenia. Naukę św. Tomasza i synodu w Toledo przyjął Paweł Włodkowic i użył jej w zwalczaniu teorii i praktyki krzyżackiej. O tym obszernie w książce: S. F. Belch, „Paulus Vladimiri and his doctrine concerning International Law and Politics” (The Hague 1965, skład: Veritas, Londyn) n s. 425-56.

(107) Q. 10, 9 ad 2. Kary duchowne, to klątwa, interdykt, suspensa, degradacja; wymierza je władza duchowna.

(108) Q. 10, 10. „Dominium”, to władza nad czymś lub nad kimś z tytułu posiadania, własności; tłumaczą przez: władza, panowanie; „praelatio”, to wszelka władza z każdego innego tytułu; tłumaczą przez: zwierzchnictwo (przełożenie); potestas (iudicium) spiritalis, władza (sąd) duchowna nad sprawami doczesnymi, świeckimi. Były to czasy, kiedy tu i ówdzie Kościół, biskupi, mieli władzę duchowną i doczesną, podobnie zresztą jak i dziś, choć w zakresie znacznie ograniczonym i ściśle określonym. Tym artykułem św. Tomasz posłużył się Paweł Włodkowiec, dowodząc praw narodów niechrześcijańskich do państwowego bytu; patrz S. F. Bełch. dz. cyt., s. 402.

(109) Q. 10, 11. Ritus-obrządy. Tolerare-tolerować; znosić, cierpieć. Tu i w następnym zagadnieniu (art. 3-4) daje św. Tomasz zasady tolerancji religijnej.

(110) Q. 10, 12, zarz. 1. Emancipetur-emancypacja, chodzi o wyzwolenie dziecka spod władzy rodziców; tłumaczą: usamodzielnienie.

(111) Q. 10, 12, odpow. Doctores Ecclesiae-Doktorowie Kościoła nazywają się ci pisarze kościelni, którzy zasłużyli sobie na ten tytuł dzięki szczególnej uczoności (zasługi na polu piśmienniczym) i świętości. Pierwotnie tytuł ten nadawała tradycja chrześcijańska. Od czasów renesansu nadaje ten tytuł papież.

(112) Q. 11, 1. Haeresis-hereszja, kacerstwo, błędnowierstwo. Schisma-odszczenieństwo; o niej w traktacie o miłości: 2-2, q. 39, tom 16.

(113) Q. 11, 1 ad 3. św. Izydor († 636), arcybiskup Sewilli, nawraca Wizygotów i Żydów, zakłada szkoły odbywa synod w Toledo, pisze Origines seu Etymologiae w 20 księgach, czym stał się typowym encyklopedystą katolickim, ratującym wiedzę starożytną przed burzą najazdów germańskich dla średniowiecza; poza tym jest autorem historii Gotów, Wandalów i Szwedów oraz „De viris illustribus”.

(114) Q. 12. Apostasia-odstępstwo; perfidia-zaprzęstwo, sprzeniewierzenie się.

(115) Q. 12, 1, odpow. Klerykatura, to przyjęcie tonzury i wejście tym samym do stanu duchownego, ale bez święceń. Święcenia-chodzi o święcenia niższe i wyższe.

(116) Q. 12, 2. Wbrew. Grzegorz VII Hildebrand, znany reformator Kościoła i obrońca jego praw przeciw zakusom Henryka IV, cesarza niemieckiego; rządził Kościołem 1073-1085.

(117) Q. 12, 2, odpow. Prawo narodów, jus gentium. Mówi o tym św. Tomasz 1-2, q. 95n a. 4, tom 13 i 2-2, q. 57, a. 3, tom 18. Jest to prawo dotyczące człowieka i obejmuje: albo prawo naturalne zastosowane do człowieka, albo wysnute z prawa naturalnego najogólniejsze zasady-normy postępowania, nakazy i zakazy.

(118) Q. 13, 1, zarz. 1. Tłumaczą: malevolentia-złorzeczenie, blasphemia-błźnierstwo, iniuria-zniewaga (krzywda), contumelia-obelga, convitium-urągowisko (wyśmiewanie, natrząsanie itp). Różnicę między obelgą a urągowiskiem (wyśmiewiskiem) podaje św. Tomasz 2-2, q. 72, a. 1 ad 3,

(119) Q. 13, 1 ad 1. Blasphemia perfecta-błźnierstwo skończone (pełne), to najgorsza odmiana błźnierstwa, Rzecz skończona, to ta, której nic dodać nie można, której rozwój czy robota już jest doprowadzona do końca czy to w dobre. czy to w złem; mówimy np. skończony łotr, doskonały złodziej itp.

(120) Q. 13, 2, zarz. 3. Primi motus, subitanei motusodruchy; wyjaśnienie tego znajdziemy 1-2, q. 74, a. 10, tom 12; chodzi tu o odruchy myślowe wyprzedzające zastanowienie i spójrzanie na wskazania wiary. to takie nagłe myśli.

(121) Q. 13. 4 ad 2. Beati-ludzie już w niebie, niebianie; viatores-ludzie zamieszkujący ziemię, ziemianie; damnati-potępieńcy, ludzie zamieszkujący piekło.

(122) Q. 14, a. 1. Peccatum ex certa malitia-grzech z czystej złości, czyli nie pod wpływem uczuć, namiętności, co zwiemy. grzech z ułomności (ex infirmitate), nie z nieznamomości rzeczy (nieuctwa-ex ignorantia), ale ze złej woli, z wyboru złej woli. Można też użyć określenia: grzech z wyrachowania. O tym szeroko 1-2, q. 76-78, tom 12.

(123) Q. 14, a. 2. Grzechy przeciw Duchowi Świętemu: desperatio-rozpacza, praesumptio-zarozumiałość (-miałe zuchwalstwo), impenitentia-niepokuta (zawziętość, zaciętość), obstinatio-upór (zatwardziałość), impugnatio veritatis agnitae-zwalczanie prawdy poznanej (uznanej), invidentia fraternae gratiae-zazdrość bliźniemu łaski Bożej. Co do „praesumptio”: jest to (w tym wypadku błędne) założenie, przypuszczenie, zuchwałe; stąd także: zuchwałe założenie, zuchwała zarozumiałość; o zarozumiałości zwykłej, patrz tom 21 (Męstwo), s. 91-6. Co do „impenitentia”: „Penitentia” pokuta oznacza przemianę, wyjście ze zła ku dobru. To zakłada nastawienie umysłu. że człowiek może się mylić, skąd samokrytycyzm i gotowość słuchania rad. Nie-pokuta (może-tność) jest nastawieniem stałym, odrzucającym chęć przemiany i rady do tego skłaniające; łączy się z zawziętością, zaciętością przy swoim zdaniu.

(124) Q. 14, 2. zarz. 4. Bernard z Clairvaux (1091-1153), niekoronowana głowa Europy pierwszej połowy 12 w. Miał wielki wpływ na wszystkie sprawy świeckie i religijne, choć był zakonikiem-cystersem; głosiciel wypraw krzyżowych; wielki pisarz religijny. święty. doktor Kościoła.

(125) Q. 14, 3, odpow. W grzechu jest odwrót od Boga (od Jego prawa) i zwrot do stworzeń (nadużycie ich); pierwsze jest istotą grzechu i to też największe robi spustoszenie w duszy. pozbawia ją łaski, zeszpeca w oczach Boga, zostawia plamę, zmazę, piętno grzechu: to się zwie wina. Zwrócenie się do stworzeń i nadużycie ich domaga się takiej czy innej kary. Mamy więc różnicę między winą a karą. Winę można odpuścić czy dostąpić jej zmazania; zostaje jednak należność kary. Patrz 1-2, q. 86-87. tom 12; 3, q. 86, a. 4-6, tom 29-30.

(126) Q. 14, 4, odpow. Inclinator habitus-pociąg (skłonność) sprawności. Sprawność czyli usprawniona cnota (wada, sztuka) ma to do siebie że zostawia i wytwarza pewien pociąg do odpowiednich sobie aktów, że przechodzi niemal w naturę człowieka i ma jej przejawy. Patrz 1-2, q. 50, a. ad 1, tom 11.

Sprawność (cnota, wada, nałóg, sztuka) to nie tylko coś wlanego, to nie tylko naturalna predyspozycja, ale przede wszystkim owoc wprawy i ćwiczenia się; a więc wiele postępów stale i świadomie powtarzanych musi poprzedzić wytworzenie się usprawnienia. Patrz 1-2, q. 51, a. 2-3, tom 11.

(127) Q. 14, 4 ad 3. Zawziętość habitualna. Habitualny (nawyk), czyli mający swoje oparcie w przysposobieniu (habitus) dalszym lub bliższym do działania lub też zeń wypływający; mający więc cechy trwałości, ustalenia, równowagi i niezawodności, nie fizycznej, ale moralnej; w ogóle to co stale, trwale pozostaje w czymś na sposób przysposobienia do czegoś lub na sposób usprawnienia; a więc nie ma aż takiej trwałości, jak władza psychiczna (rozum, wola); nie jest też tak przejściowe jak działanie, ani nawet jak chwilowe usposobienie, ale na sposób sprawności-wprawy.

(128) Q. 15, a. 1. Caecitas mantis-ślepotą, zaślepienie umysłu (serca).

(129) Q. 15, 1, odpow. Czyli o istocie człowieka, jako stworzenia rozumnego.

(130) Q. 15, 2. Hebetudo sensus-tępotą zmysłu. Wyraz „zmysł” zasadniczo stosuje się do władz zmysłowo cielesnych, ale przenośnie stosuje się do poznania umysłowego, zwłaszcza intuicyjnego; np. zmysł Pański.

(131) Q. 15, 3, odpow. Abstractio-oderwanie to działanie rozumu oddzielającego jedno od drugiego; w szczególności jest to przygotowanie materii poznania umysłowego, polegające na oczyszczeniu wyobrażenia zmysłowego z cech partykularnych tak, by się mogło stać przedmiotem poznania rozumu, przedmiotem proporcjonalnym do jakości władzy. Patrz 1 q. 85, a. 1, tom 6-7.

(132) Q. 15, 3, odpow. Tłumacząc: abstinentia-wstrzemięźliwość, continentia-powściągliwość, phantasma-wyobrażenie, gula-obżarstwo, luxuria-rozpusta, castitas-czystość, delectatio-rozkosz, przyjemność. Uzupełnienie tego artykułu znajdziemy w 2-2, q. 153, a. 5, tom 22, str. 141; q. 148, a. 6, str. 93; q. 146, 148, 151, 153, 155, tom 22.

133) Q. 16, 1, zarz. 4. Pascha to u żydów święta związane z pamiętką opuszczenia Egiptu i spożywania baranka. U chrześcijan to święta wielkanocne, związane z tajemnicami męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

(134) Q. 16, 1, zarz. 5. św. Tomasz odróżnia Vetus lex stare prawo (zakon) od Vetus Testamentum - Stary Testament (przymierze). W starej polszczyźnie prawo to zakon. Patrz 1-2, q. 90-105, tom 13.

(135) Q. 16, 2 ad 2. Majores - dostojnicy duchowni, ludzie na wyższym szczeblu hierarchii kościelnej, ludzie oświeceni itp. Minores-ludzie prości, nieoświeceni. Patrz q. 2, 6.

SKOROWIDZ

Cyfry bez nawiasów oznaczają strony; cyfry w nawiasach znaczą, że rzecz wyjęta jest z objaśnień tłumacza.

Abstrakcja - oderwanie... 225 (131).

Afekt... 92 nast., 105 nast., 212 (82).

Akt wiary 32 nast., wewnętrzny i zewn. 157-8, 201 (31); 54 nast.; udział rozumu i woli 62 nast.; jest zasługujący 50-8; podział na: wierzę Bogu, w Boga, dla Boga 35 nast.

Ambroży św. 140.

Aniołowie znali tajemnicę Wcielenia 45 nast.; mieli wiarę tuż po stworzeniu 77 nast.

Argumentacja: czym jest 127; w sprawach wiary 16-7.

Ariusz 27, 126, 148, 199 (22).

Artykuł wiary, podział 19-32.

Atanazy św., jego Skład Wiary 31 nast.

Bernard z Clairvaux św. 224 (124).

Błuznierstwo 156-163; przeciw Duchowi Świętemu 163-174, 223 (119).

Błogosławieństwa odpowiadające wierze 105-6, 114-5, 217 (84).

Boecjusz 198 (19).

Bóg nauczycielem 37-9, Bóstwo wyraża troskliwość 26.

Bystrość 104.

Cel ostat. 101, 122.

Chrystus ostoją wiary 22-3, 30-2, 144, 196 (7), Pośrednikiem i Odkup. 45 nast. artykuły o Chrystusie 26.

Chrzest dzieci żydów. 139-42. Chrzest pragnienia 211 (52).

Cnota, jej sedno 123-4, podział cnót 8, 117, ich zawodność 14, cnoty boskie 195 (5), wady przeciwne cnotom 123-5. Przedmioty cnoty konieczne i niekon. 42.

Człowiek jest wobec Boga Nauczyciela Uczniem 38, 117

Człowieczeństwo Chrystusa jako przedmiot wiary 11, 25-6.

Czynnik sprawczy i materialny 23.

Czystość serca, skutek wiary 92 nast., 105 nast.

Dary Ducha Świętego 94 nast., 217 (84), 219 (94).

Dar pojętności 94-108, a nie rozumu 218 (86).

Dar wiedzy 108-15.

Dekretały 130, 201 (30).

Demonstrowanie wiary 56 nast., 212 (59).

Dioklecjan 136.

Dobro duchowe i mater. 150, moralne i bytowe 216 (81).

Dogmat wiary 198 (20).

Doktorowie kościoła 140, 223 (111), 147.

Duch Święty 24 nast.

Dysputy publiczne 127 nast.
Działanie łaski i natury 21-4.
Dzieci 139 nast., 210 (47). Patrz Chrzest, Rodzice, Prawo.

Eucharystia 6, 16. 13-5, 25-7.

Fideizm 194 (4).

Filozofia 112, podział 220 (99). Patrz Rozum, Wiedza, Wiarygodność.

Forma stanowi o gatunku rzeczy 64, 211 (55), wewnątrz. i zewn. 65, 89, 214 (66).

Głupota 104.

Grzech 88 nast., 116 nast., 224 (125), skutki 121-2, grzech katolika a grzech niewierzącego 121, grzechy przeciw wierze 116 nast., 220 (101), grzechy przeciw Duchowi Św. 163 nast., 224 (123), grzech z czystej złości 224 (122), grzechy cielesne rodzą zaślepienie, tępotę 178 nast.

Habitualny 224 (127).

Heretycy ich wywrotowa robota 18, 20, 104, nie wierzą Chrystusowi 144, przekręcają Pismo św. 146, odrzucają Artykuły wiary 81 nast., grzech heretyka a grzech katolika 121, należy ich przymuszać do nawrócenia 129 nast., upominać i miłosiernie traktować 147 nast., przyjmować skruszonych 149 nast., opornych karać klątwą 132 nast., uśmiercać 129 nast., 147 nast.

Herezja: jej sedno 124 nast., jest najgorszą odmianą niewiary 127, jej tępienie 127 nast., 142 nast., herezja materialna 146-7 burzy wiarę 145 nast. Patrz inkwizycja, tolerancja, Kościół.

Hugo od św. Wiktora 215 (73).

Inkwizycja 129 nast., 147-9, 222 (106).

Intelekt a rozum 108 nast., 218 (86), ma 3 znaczenia 218 (85).

Intuicja 12, 15, 61. 74 nast., 85, 94-5, 98, 109, 196 (12), 197 (16) 207 (44). Patrz Pierwsze zasady.

Istota 207, (42).

Izydor z Sewili 223 (113).

Jakość 58.

Jan Chrzciel znał tajemnicę wcielenia 45-8.

Jedność wiary 28 nast., 70 nast.

Jestestwo - substantia 207 (42), 213 (60) 58 nast.

Judaizm - Żydzi, to odmiana niewiary, 124, 126, nie wolno zmuszać żydów do wiary 130, są poddanymi 136, 139 nast., Kościół toleruje ich obrzędy 137 nast., obcowanie z nimi 132-4 nie wolno chrzczyć ich dzieci 139, herezje żydów 146.

Kary kościelne 22 (107).

Kategorie, podział bytu 58 nast., 213 (60-1).

Katolik grzeszy ciężej niż niewierz. 121, a innowiercy 127-9, 136-7.

Klątwa 30, 129 nast., 133, 148, pozbawia władzy 154-6.

Klerykatura 223 (115).

Konieczność wiary Boskiej 37-50, nawet w tym, co rozum poznaje 39-40, 205 (41).

Kontemplacja 77-9, 115, 215 (73).

Konstantyn W. 140.

Korneliusz z Dz. Ap. 122.

Kościół jednoczy wiara 29, 200 (26), nieomylność 28 nast., tworzy Skład Wiary 29, jest nieomylnym prawidłem wiary 82 nast., Kościół a niewierzący 127-42, 147-56, a niewolnicy 132-7, a władza świecka 134 nast., 148, 154-6, a żydzi 135-6.

Krzywoprzysięstwo 125 nast.

Lekkomyślność - pochopność (**praecipitatio**) 102 nast.

Luter 200 (25).

Łaska uśw. 219 (92), odradzająca - **reparans** 210 (48), łaski darmo dane 214 (69), łaska wiary 43, 50-2, 67 80, 86-8, 201 (31), 216 (79), 205 (38 sam koniec).

Macedoniusz 27, 200 (22).

Magister - Piotr Lombard 215 (73).

Małżeństwo 139-42.

Manichejczycy 127, 222 (103).

Marcjan Augst 127, 222 (104) .

Matematyka 112.

Materia wyprzedza powstanie rzeczy 23, 211 (55) .

Mądrość 102-4, 1112.

Medycyna 11.

Męstwo usuwa przeszkody wiary 55-6, 72-3.

Mężobójstwo 160.

Miłość Boga i bliż. 11, jej niezawodność 14, uświęca 27, przykazanie miłości 41-3, jest źródłem zasługi 50-1, ożywia wiarę 55, jest jej celem 57 porównanie z wiarą 57, 59, 62, jest życiem i pełnią wiary 64-70, jest formą zewnętrzną 65, razem z wiarą jest fundamentem życia duchowego 72-4, 89-90, 93.

Modernizm 193 (4).

Nadprzyrodzoność-nadnatura 205 (41), wiary 216 (79). Patrz łaska wiary.

Nadzieja 21, jej niezawodność 14, nadzieja a wiara 58-62, 72-3, 90-2.

Nakaz konieczny 208. (46).

Namysł - consilium 102-4.

Narażenie wiary 56-8, 110-1.

Natchnienie wewn. 117. Patrz Dary Ducha Św.

Natura 207 (42), natury podporz. 37-8, udział w działaniu Bożym 38, natura goła, bez łaski 78, 210 (50).

Nauczanie prawd wiary 56-8, 139-42, 183 6, 208 (47).

Neron 134.

Nestoriusz 126.

Niebianie 224 (121).

Nieoczywistość, niewidzialność, niezrozumialność, nieudowodnialność tajemnic wiary 15-8, 37, 52-4, 59-62, 67 177-9, 219 (98). Patrz Argumentacja, Rozum, Wiedza.

Nieomyślność wiary 13, cnót 14, 69. Patrz Przymioty wiary.

Niewiara, 16, 80 nast., 90, 116-42, negatywna i pozytywna 117 gnieździ się w rozumie i w woli 119, jest najw. grzechem 119 nast., jej gatunki 123-5, porównanie ich ze sobą 125 nast., dysputa z niewierz. 127-9, przymuszanie do wiary 129-32, obcowanie z nimi 132-4, ich panowanie nad wierzącymi 134-7.

Niewierzący 18, 35, 121, 205 (40), 220-1 (101) n nie każdym postępkem grzeszą 121-3, 222 (102), kary duchowne wobec nich 133, tolerowanie ich obrzędów 137-8 nie wolno chrzcić ich dzieci 139-42.

Niewolnicy - słudzy poddani 132 nast. Patrz Żydzi, Kościół.

Niezłożoność przedmiotu wiary 10.

Nieznajomość - ignorantia prawd wiary 17-8, to ubóstwo umysłu 104, niewiara 121. Patrz Znajomość.

Obawa hamuje przejawy wiary 55-6.

Obcowanie z niewierzącymi 132-7.

Objawienie Boże wiary 24, 44-6, 86-8.

Obrona wiary 568, 127-32.

Ojcowie, współtwórcy wiary 24.

Okoliczności 121.

Obrzędy niewierzących, tolerowanie ich 137-8.

Obyczaj - tradycja 140-1.

Oczywistość wewn. i zewn. 81, 216 (75), pośr. i bezpośr. 197 (16). Patrz Nieoczywistość.

Odpadanie od wiary 223 (120).

Odruchy myślowe 220 (101).

Odstępstwo - apostasia 133, 152-6, potrójne odstępstwo 153, pozbawia władzy 155.

Ogląd Boga 106.

Określenie - definitio 11. Określenie wiary boskiej 58-62, 201 (31).

Opinia - przypuszczenie, a wiara i wiedza 12, 16, 18, 34-5, 50-2, 61, 83, 196 (10), 197 (16), 202 (32), 203 (36).

Osąd myślowy vis cogitativa, aestimativa, instynkt zachow. 33-5, 202(33).

Osoby boskie 25-7.

Otchłań 30, 200 (27).

Owoce Ducha Św. 68-70, 106, 214 (69), 217 (84).

Papież, Najw. Kapłan, stróż wiary 146-7 szef Kościoła, zwołuje sobory, tworzy Skład Wiary 37 nieomylny.

Pelagianie 87, 216 (78).

Perswazja, przekonywanie 18, 87 141.

Pewność wiary 16, 74-6, jako Owoc 107, zależna od sposobu poznania 109-10.

Pierwsze zasady 15, 22, 39, 60, 84 102-5 207 (44). Patrz Intuicja.

Pismo św., przedmiot wiary 10, 20, prawidło wiary 28, motyw wiary 83, 97 przekręcanie i naciąganie go 146, 218 (87).

Pitagorejczycy 124.

Pobudka 121, 128, wiary, patrz Przedmiot form. wiary.

Podejrzewanie 34, 51.

Podział zagadnień moralnych 7, 193 (2), bytu 58-62, 213 (60-61), filozofii 220 (99).

Poganizm gatunek niewiary 124-7, poganie mogą być zbawieni 45-8, 200 (26), 211 (52), nie wolno używać przymusu wobec nich 130, obcowanie z nimi 132.

Pojęcia wymienne 111, 213 (61).

Pojmowanie 94-5, pełne i niep. prawd wiary 97, 107-8, tajemnic 219 (98), Patrz Intelkt. Dar pojętności.

Poprzedniki Wiary 18, 53-4, 203 (38). Patrz Wiarygodność.

Posiadacz Wiary 77-85.

Posłuszeństwo a wiara 41 nast., 61 nast., 72-5, 83.

Post 55.

Postacie, intentiones 33-5, 202-3 (33).

Postęp w nauce 22-3, wiary patrz Rozwój artykułów wiary.

Posyłanie Osób Boskich 27, 211 (53).

Powątpiewanie a wiara 33-5, 61, we wierze 74-6, 128, 214 (71).

Poznanie darmowe 216 (76), ludzkie 12, 94-5, dwa źródła poznania: wiara i wiedza 195 (4), sposób ludzkiego poznania 196 (11), rozumowe poznanie prawd wiary 23-4.

Prawda, jej sedno 195 (6), jest przedmiotem rozumu 63-4, 69, 196 (13), Prawda Pierwsza-Bóg jest przedm. wiary na ziemi i oglądu w niebie 12, 195 (6). Patrz Przedm. form. wiary Przedm. mater. wiary.

Prawdy wiary dostępne dla rozumu 17-8. Patrz Poprzedniki wiary, Wiarygod.

Prawo wieczne 98, 219 (91), narodów (gentium) 155, 223 (117) ludzkie 135, 155, cywilne 141, naturalne 116, boskie 135, 141, kościelne 135-6, 140, 155-6, prawo rodziców nad dziećmi 139-42, prawo nakazujące i zakazujące 212 (58).

Prawidło wiary patrz Pismo św., Skład Wiary. Kościół.

Prawość woli 100. Patrz Wola.

Proces dochodzenia do wiary 203-4 (38). Patrz Wiarygodność.

Proroctwo 101.

Przeciwstawność przeciwległość 52, 90, 219 (57).

Przedmiot Form. wiary (pobudka). Prawdopodobność Boga-Prawda Pierwsza 10-4, 20, 36-7, 51, 53, 59-60, 71, 76, 79, 82-3, autorytet Chrystusa 144. Patrz Kościół. Patrz 196 (7), 201 (31).

Przedmiot mater. wiary (w co wierzę) Prawda Pierwsza-Bóg 10, 78-9. Przedmiot pierwszorzędnny i drugorz. 20, 25-7, 36, 41-3, 97, 196 (7), 201 (31), fakty konkretne 14, prawdy naturalne 17-8.

Przekazywanie wiary 21-6.

Przekonanie wiary - assensus 15, 33, 51, 60, 87, 197 (16), 202 (32) .

Przekonywanie perswazja 87, 141.

Prześladowanie 30, 52-4.

Przyczyna, causa 23-4, 111, wiary, to Bóg od wewnątrz łaską, od zewnątrz prawdą objawioną, cudami, perswazją itd. 86-9.

Przygodność 213 (63).

Przykazania dotyczące wiary 180-6. Pozytywne i nakazujące 57.

Przymioty Wiary 215 (72).
Przymuszanie do wiary - narzucanie przekonań 129-32.
Przypadłość, accidens 67, 213 (60-61).
Przypisywanie Boskim Osobom 27.
Przypuszczenie, opinio 34-55, 61, 83, patrz Opinia.
Przyzwolenie 33-5.
Pycha rodzi niewiarę, herezję 117, 143-4.

Racjonalizm 193-4 (4).
Radość duch. 114-5.
Rodzice, ich władza nad dziećmi 139 nast. Decydują o przekonaniach religijnych i wieczności dziecka 140-2.
Roztropność 63, 69, 75, 193 (3).
Rozum jest źródłem prawdy, wiedzy 193 (4), prawa 135, normą postęp. 98, jego przedm. jest prawda 195 (6), 62-4, dowodzi spraw wiary 39-40, 52-4, 218 (89), jest władzą psychiczną duszy ludzkiej 196 (13), rodzi przekonanie 197 (16), jego udział w dojściu do wiary, w akcie wiary, po przyjęciu wiary 203 (37), 203 (38), 219 (98), rozum a intelekt 218 (86), nie rozumiem więc wierzę 198 (18), naczelną władzą w człowieku 214 (70), wyższy i niższy 98, 218 (90), rozum spekul. i prakt. 62-4, 97-9, 213 (63), rozum a wola wierzącego 52-4.
Rozumowanie jest właściwe dla człowieka 94-6, 196 (11), to oznacza-cogitatio. Jego rola w akcie wiary 33-5, 202 (32) (37), jest niewyst. 40, nie udowadnia prawd wiary 218 (89).
Rozwój Artykułów Wiary - wyjaśnianie i rozwijanie wiary - 21-4, 32, 198 (20).
 Rozwój wiary w duszy 208 (47).
Różnicowanie sprawności 10, 82, 112, 123-5, 144, 196 (7). Przedm. form. 10, 13, mater. 10.
Rzyko wiary i niewiary 37-9, 207 (44).

Sakramenta jako przedmiot wiary 11.
Salomon 137.
Sebastian św. 136.
Sedno, quidditas 207 (42).
Sekta 144.
Skład Wiary 12, 24-32, Apostolski, Nicejski 28-30, 200 (23), jako prawidło wiary 28.
Skutki Wiary, bojaźń Boża 90-2, oczyszczenie serca i umysłu 92-3, 217 (83).
Śluby 131, odstępstwo od 153.
Słowo Boże 215 (73).
Śmiałość 55,
Smutek 114-5.
Sobór Powsz. 31-2, 200 (29).
Sprawiedliwość 141.
Sprawność w ogóle 63, rozmiar 84, 200 (26), wiary 16, 35-6, 39 58-74, 201 (31).
Stalość 55-6.
Stworzenia jako przedmiot wiary 11, ich wartość 115. .

Sylwester św. 140.
Synod 130, 222 (105).
Światło Chwały 216 (74).
Światło Wiary 16, 18, 39.
Szatan 80-1, 118-9, 216 (75).
Szczęście: wiara dotyczy szczęścia i środków doń 11, 20, 25, 40, 42, 45, 49, 60, 78, 95, polega na oglądzie Prawdy 38, szczęście ziemskie 115.
Sztuka 8, 75, 193 (3).

Tajemnica 205 (41), niepojętność tajemnic 219 (98), 96-7, 107.

Teodozjusz cesarz 140.

Teologia 18.

Tępotą 99-100, 102-4, zmysłu 177-80, 225 (130).

Toledo, Synod 130, 222 (105).

Tolerancja 100-20, 129-56.

Trójca Przenajśw. 48-50, 199 (21).

Troska o swoją wiarę 208 (47).

Trudności we wierze 214 (71).

Twórca, agens 23.

Uczucia, *passiones* 53.

Umiarkowanie 63.

Usamodziennienie, *emancipatio*, 223 (110).

Usprawiecliwienie, *justificatio* 67-8, 214 (68).

Uświęcenie 27.

Uzasadnienie, dowodzenie prawd wiary 18, rozumowe 24, 26-7, 35, 39, 52-4, 58-62, 97, 218 (89).

Wcielenie wobec wiary 14, 20, 45-8.

Wiara ma kilka znaczeń 197 (15), wiara w ogóle 193-5 (4), wiara ludzka 61, 68-9, 195 (4).

Wiara Boska 58-61, 201 (31), doskonalsza od rozumu 26, 38, 208 (47), mieści się w rozumie 62-4, spekul. 64 jest jedna od strony pobudki i przedm. 70-1, nie zaś od strony podmiotu, jest naczelną cnotą 72-4, 208 (47), fundamentem życia duch. 60, 74, 106-7, może być większa lub mniejsza 84-5, dotyczy spraw wiecznych i doczesn. 70-1, nie jest dociekaniem rozumu przyr. 35.

Wiara domyślna i wyraźna, *implicita*, *explicita* 21-4, 29-30, pełna żywa, niepełna-martwa 29, 64-8. Pełna jest cnotą 68-70. Niepełna nie jest cnotą, ale darem Bożym nadprz. 68-70, 88-90.

Wiara jako łaska darmo dana 68-70, 214 (70).

Wiara w prawdy dostępne dla rozumu przyr. 39-40. Wiara w Chrystusa 45-8, 211 (52), 200 (26). Wiara w Trójcę Przen. 48-9. Wiara w fakty konkretne 197 (14), 13-5.

Wiara prostaczków 29, 143-4, 56-8, 128, 133.

Wiara a wiedza 15-8, 39-40, 198 (18), Patrz Wiedza.

Wiara jako owoc Ducha Świętego 68-70, 106-8, 214 (69).

Wiara ślepa, rozumna 203 (38).

Wiary nie ma w niebie 67, 196 (9).

Wiarygodność, *credibilitas* prawd wiary 16, 35, 81, 87, 198 (17). Proces wiarygodności 203 (38).

Wiedza a opinia i wiara 12, 18, 50, 61, 197 (16), rodzi przekonanie 15. 34-5, pewność wiedzy 74, karmi wiarę 87, nieznajomość 102-4, 113, jest rzeczą przyr. rozumu 108-9. Patrz Dar wiedzy. Wiedza Boża 14.

Władza Kościoła świecka i duchowa 132-42, 150-1, 155-6, 222 (108).

Władze psychiczne w człowieku 63, 90-2, 196 (13).

Właściwość, *proprium* 111.

Wojny Krzyżowe 130-2, 222 (106).

Wola, jej udział w akcie wiary 35, 36, 50, 53, 59-63, 64-5, 67, 69, 72-4, 80-1, 85, 86-7 zła wola 118-9.

Wolność aktu wiary, przekonań 21, 50-2, 129-30, 140-2

Wstyd hamuje ujawnienie wiary 55-6.

Wszegmoc Boża, cuda 26, 27.

Wyobraźnia, jej urojenia są źródłem błędu 144-5.

Wysłowialność przedmiotu wiary 12, 196 (8).

Wyznanie wiary 29, 54-8. Szkodliwość milczenia 128. Warunki 219 (59).

Zasluga wiary 50-4, wiedzy 50-2, 122-3.

Zaślepienie umysłu 175-80.

Zło, jako utrata 88, 216 (81).

Znajomość prawd wiary, nauczanie i uczenie się 41-9, 183-6, 208 (47).

Żydzi patrz judaizm.

NADZIEJA qu. 17 – 22

ZAGADNIENIE 17

O NADZIEI SAMEJ W SOBIE (1)

Po omówieniu wiary, z kolei przechodzimy do nadziei. Rozpatrzmy: Pierwsze, samą nadzieję; drugie, dar bojaźni; trzecie, wady przeciwstawne; czwarte, przykazania jej dotyczące. Co do pierwszego, zastanowimy się najpierw nad samą nadzieją, a potem nad jej podmiotem.

Sama nadzieja nastęrcza osiem pytań: 1. Czy nadzieja jest cnotą? 2. Czy jej przedmiotem jest szczęście wieczne? 3. Czy człowiek może swoją cnotą nadziei spodziewać się szczęścia dla drugiego człowieka? 4. Czy godzi się położyć nadzieję w człowieku? 5. Czy nadzieja jest cnotą boską? 6. Odróżnienie jej od innych cnot boskich. 7. Jej związek z wiarą. 8. Jej związek z miłością.

Artykuł 1

CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak mówi Augustyn¹⁾, nikt nie robi złego użytku z cnoty; lecz niejedni źle używa nadziei; uczucie bowiem nadziei, jak zresztą i inne uczucia, może spotkać się z umiarem i krańcowością. A więc nadzieja nie jest cnotą (2).

2. Żadna cnota nie jest owocem zasługi, gdyż, jak wyraża się Augustyn²⁾: „Bóg sprawuje cnotę w nas bez nas”; tymczasem, jak twierdzi Magister³⁾, nadzieja jest owocem łaski i zasług; a więc nadzieja nie jest cnotą (3).

3. Według Arystotelesa⁴⁾: „Cnota jest przystosowaniem jestestwa doskonałego do działania”; otóż nadzieja jest przystosowaniem (4) jestestwa niedoskonałego, mianowicie takiego, które jeszcze nie ma tego, czego się spodziewa; a więc nadzieja nie jest cnotą.

Wbrew temu jest wypowiedź Grzegorza⁵⁾, że trzy córki Joba wyobrażają trzy cnoty: wiarę, nadzieję i miłość. A więc nadzieja jest cnotą.

Odpowiedź: Zdaniem Filozofa⁶⁾: „Cnota każdej rzeczy (5) to ma do siebie, że tak jej posiadacza jak i jego postępowanie czyni dobrym”. Gdziekolwiek przeto spotykamy u człowieka jakiś dobry postęp, musi mu odpowiadać jakaś ludzka cnota. Dobro zaś wszystkich rzeczy normowanych i regulowanych polega na tym, że dociągają do własnej normy; tak np. mówimy o ubraniu, że jest dobre, bo ani nie jest powyżej, ani poniżej należnej mu miary.

Otóż, jak wyżej powiedziano⁷⁾, postęпки ludzkie mają podwójną normę: jedną bliską, jednorodną, tj. rozum; drugą zaś najwyższą, przekraczającą rozum, tj. Boga; z tego powodu każdy ludzki postęp dociągający do wymagań rozumu lub do samego Boga jest dobry (6).

Akt zaś nadziei, o której tu jest mowa, dosięga Boga. Jak to bowiem powiedziano przy omawianiu nadziei jako uczucia⁸⁾, przedmiotem nadziei jest dobro

przyszłe, trudne, możliwe do osiągnięcia. Podwójną zaś mamy możliwość zdobycia czegoś: pierwsze, własnymi siłami; drugie, przy pomocy innych⁹⁾. O ile przeto spodziewamy się czegoś, możliwego dla nas przy Bożej pomocy n nadzieja nasza dosięga samego Boga, na którego pomocy się opiera. Stąd to jasne jest, że nadzieja jest cnotą, gdyż czyni ludzki postępek dobrym i dociągającym do wymaganej normy.

Ad 1. Jeśli chodzi o uczucia, to umiar cnoty polega na dociąganiu uczucia do wymagań rozumu poprawnego; to właśnie stanowi istotę cnoty (7). Podobnie z nadzieją; dobro tej cnoty polega na tym, że człowiek nadzieją dosięga wymaganej normy, tj. Boga. Dlatego też nikt nie może zrobić złego użytku z nadziei dosięgającej Boga, jak zresztą i z cnoty moralnej dociągającej do wskazań rozumu; już bowiem samo to dociąganie jest dobrym posługiwaniem się cnotą; wszelako nadzieja, o której tu mowa, nie jest uczuciem, ale usprawnieniem umysłu, o czym niżej 10).

Ad 2. Nadzieja jest owocem zasług, jeśli przez nadzieję rozumiemy samą rzecz oczekiwaną, gdy mianowicie człowiek spodziewa się osiągnąć szczęście z łaski i dla zasług (8) lub jeśli chodzi o akt pełnej nadziei (9). Sama jednak sprawność nadziei, którą człowiek oczekuje szczęścia, nie jest owocem zasług, lecz samej tylko łaski.

Ad 3. Ten, kto ma nadzieję, jest niedoskonały ze względu na ton czego jeszcze nie ma, co więc ma nadzieję zdobyć; jest wszakże doskonały w tym sensie, że już dosięga sobie właściwej normy, czyli Boga, na którego pomocy polega.

Artykuł 2

CZY SZCZĘSCIE WIECZNE JEST WŁASNYM PRZEDMIOTEM N ADZIEI ?

Zdaje się, że nie, bo.

1. Człowiek wcale nie spodziewa się tego, co przekracza wszystkie wysiłki jego duszy. n akt zaś nadziei jest jakimś wysiłkiem duszy. Lecz szczęście wieczne przekracza wszelki wysiłek duszy ludzkiej; mówi przecież Apostoł¹⁾: „W serce ludzkie nie wstąpiło”. A więc szczęście nie jest własnym przedmiotem nadziei.

2. Prośba jest wykładnią nadziei; czytamy bowiem w Psalmie²⁾: „Objaw Panu drogę twoją i miej nadzieję w nim, a on uczyni”. Otóż człowiek prosi godziwie Boga nie tylko o szczęście wieczne, ale także o dobra obecnego życia, tak duchowe, jak i doczesne, no i o uwolnienie od zła, którego już nie spotkamy w szczęściu wiecznym; dowodem tego jest modlitwa Pańska³⁾. Przeto szczęście wieczne nie jest własnym przedmiotem nadziei.

3. Przedmiotem nadziei jest rzecz trudna. Otóż dla człowieka wiele innych rzeczy uchodzi za trudne, nie tylko szczęście wieczne. A więc szczęście wieczne nie jest własnym przedmiotem nadziei.

Wbrew temu mówi Apostoł⁴⁾: „A mamy nadzieję wprowadzającą”, tj. sprawiającą wejście, „do wnętrza zasłony”, tj. jak tamże glossa wyjaśnia, do szczęścia niebieskiego. A więc przedmiotem nadziei jest szczęście wieczne.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁵⁾, nadzieja, którą tu mamy na uwadze, dosięga Boga, opierając się na jego pomocy w osiągnięciu dobra spodziewanego. Skutek zaś musi być proporcjonalny do przyczyny. Przeto to dobro, którego właściwie i przede wszystkim mamy spodziewać się od Boga, jest dobrem nieskończonym; ono też jest proporcjonalne do mocy Boga wspomagającego. Właściwe bowiem dla nieskończonej mocy jest doprowadzić do nieskończonego dobra; otóż tym dobrem jest żywot wieczny, polegający na rozkoszowaniu się samym Bogiem (*fruitio Dei*). Nie należy bowiem spodziewać się od Boga czegoś mniejszego, niż On sam; jego bowiem dobroć, dzięki której obdarza dobrem stworzenie, nie jest wcale mniejsza niż Jego istota. Dlatego też przedmiotem własnym, właściwym i naczelnym nadziei jest szczęście wieczne (10).

Ad 1. Szczęście wieczne nie wstępuje aż tak doskonale w serce ludzkie, by człowiek na ziemi mógł poznać czym i jakie jest; może mieć jednak o nim jakieś poznanie, mianowicie mieć ogólne pojęcie dobra doskonałego; w ten też sposób zmierza ku niemu wysiłek nadziei. Stąd też znaczące są słowa Apostoła⁶⁾, że: „Nadzieja przenika do wnętrza zasłony”, gdyż to, czego się spodziewamy, jest dla nas poniekąd teraz zasłonięte (11).

Ad 2. Co do wszelkich innych dóbr, to winniśmy o nie prosić Boga jedynie w odniesieniu do szczęścia wiecznego. Stąd to nadzieja dotyczy przede wszystkim szczęścia wiecznego; innych zaś dóbr, o które Boga prosimy, dotyczy drugorzędnie, w odniesieniu do szczęścia wiecznego. Podobnie i wiara dotyczy przede wszystkim Boga; drugorzędnie zaś, jak to wyżej powiedziano⁷⁾, dotyczy tego, co odnosi się do Boga.

Ad 3. Dla człowieka zdobywającego się na wielki wysiłek, wydaje się liche wszystko, co jest od tego mniejsze. Dlatego też dla człowieka spodziewającego się szczęścia wiecznego, biorąc pod uwagę tę właśnie nadzieję, nic nie wydaje się trudne; biorąc jednak pod uwagę możliwości człowieka spodziewającego się, także inne rzeczy mogą być trudne; i właśnie ich może dotyczyć nadzieja, wszelako w odniesieniu do głównego przedmiotu.

Artykuł 3

CZY MOŻNA SPODZIEWAĆ SIĘ SZCZĘŚCIA WIECZNEGO DLA BLIŻNIEGO ? (12)

Zdaje się, że tak, bo:

1. „Ufam w to, powiada Apostoł¹⁾, że ten, który rozpoczął w was dobrą sprawę, dokona jej aż do dnia Chrystusa Jezusa”. Otóż punktem szczytowym tego dnia będzie szczęście wieczne. A więc można spodziewać się szczęścia wiecznego dla bliźniego.

2. Spodziewamy się otrzymać od Boga to, o co Go prosimy. Prosimy zaś Boga, by doprowadził innych do szczęśliwości wiecznej, stosownie do słów Jakuba²⁾: „Módlcie się wzajem za siebie, abyście byli zbawieni”. Przeto możemy spodziewać się szczęścia wiecznego dla innych ludzi.

3. Nadzieja i rozpacz dotyczą tego samego. Lecz ktoś może stracić nadzieję w szczęście wieczne bliźniego. Inaczej byłoby bezsensowne upomnienie Augustyna³⁾, że nigdy nie wolno rozpaczać o kims, póki żyje. A więc można spodziewać się dla bliźniego życia wiecznego.

Wbrew temu mówi Augustyn⁴⁾: „Nadzieja dotyczy rzeczy przynależących jedynie do człowieka zainteresowanego w tym, by pokładać w nich nadzieję”.

Odpowiedź: Podwójnie można rozumieć nadzieję czyjaś i czegoś: Pierwsze, bezwzględnie (*absolute*); tak biorąc, swoja nadzieja odnosi się jedynie do swojego dobra trudnego; drugie, z założeniem czegoś; i tak biorąc, swoja nadzieja może odnosić się także do tego, co należy do bliźniego.

By to zrozumieć należy zauważyć, że istnieje różnica między nadzieją a miłością; miłość polega na pewnej łączności kochającego z ukochanym; nadzieja zaś wyraża pewien ruch czy pociąg siły dążnościowej ku jakiemuś trudnemu dobru. Otóż łączność może być tam, gdzie są rzeczy odrębne; stąd to miłość może wprost dotyczyć bliźniego. n kochający uważa go jakby za siebie samego i łączy z sobą swoją miłością. Ruch-pociąg zaś idzie zawsze ku swojemu końcowi proporcjonalnemu do siły poruszającej-pociągającej; stąd to nadzieja dotyczy wprost dobra własnego i nie obchodzi jej dobro, w którym zainteresowany jest bliźni.

Założywszy wszakże u człowieka miłość łączącą go z bliźnim, wówczas można spodziewać się i pragnąć czegoś dla bliźniego, jak dla siebie samego. W tym sensie człowiek może spodziewać się życia wiecznego dla bliźniego, gdyż jest z nim złączony miłością; jak bowiem jest jedna i ta sama cnota miłości, którą człowiek kocha Boga, siebie i bliźniego, podobnie jest jedna i ta sama cnota nadziei, którą spodziewa się szczęścia dla siebie i dla bliźnich.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY MOŻNA SŁUSZNIE POKŁADAĆ NADZIEJĘ W CZŁOWIEKU ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Przedmiotem nadziei jest szczęście wieczne. Otóż wstawiennictwo Świętych wspiera nasze wysiłki w osiągnięciu szczęścia wiecznego; zdaniem bowiem Grzegorza¹⁾: „Przeznaczenie poparte jest modlitwami Świętych” (13). A więc można położyć nadzieję w człowieku.

2. Jeśli nie można pokładać nadziei w człowieku, wówczas nie można komuś poczytać tego za złe, że w nim nikt nadziei nie pokłada; lecz to właśnie poczytuje się niektórym za złe; świadectwem tego są słowa Jeremiasza²⁾: „Każdy niech się strzeże bliźniego swego, a niech nie ufa każdemu bratu swemu”. Słusznie przeto można oprzeć swą nadzieję na człowieku.

3. Jak powiedziano³⁾, prośba jest wykładnią nadziei. Otóż całkiem jest zrozumiałe, że człowiek prosi o coś drugiego. A więc może w nim słusznie położyć nadzieję.

Wbrew temu jest wypowiedź Jeremiasza⁴⁾: „Przeklęty niech będzie ten, kto zaufał człowiekowi”.

Odpowiedź: Jak powiedziano⁵⁾, nadzieja ma na względzie: pierwsze, dobro, które pragnie osiągnąć; drugie, pomoc, która ma umożliwić jego osiągnięcie. (14) Otóż dobro, które człowiek spodziewa się osiągnąć, zajmuje stanowisko celu; pomoc zaś, dzięki której spodziewa się to dobro osiągnąć, zajmuje stanowisko przyczyny sprawczej (15).

W obu zaś rodzajach przyczyn znajduje się coś głównego i coś drugorzędnego; i tak: głównym celem jest cel ostateczny. n drugorzędnym zaś celem jest dobro, które uchodzi za środek do celu; podobnie główną przyczyną sprawczą jest pierwszy sprawca; drugorzędną zaś przyczyną sprawczą jest narzędzie-drugorzędna przyczyna sprawcza. Otóż nadzieja odnosi się do szczęścia wiecznego jako do celu ostatecznego, a do pomocy Bożej jako do pierwszej przyczyny sprawczej prowadzącej do tegoż szczęścia.

A więc, jak nie wolno spodziewać się jakiegoś dobra, poza szczęściem, jako celu ostatecznego, a tylko jako tego, co jest środkiem do celu prowadzącym; tak samo również nie wolno pokładać nadziei w jakimś człowieku, lub w jakimś stworzeniu, jako w pierwszej przyczynie kierującej do szczęścia (16). Wolno wszakże pokładać nadzieję w jakimś człowieku lub jakimś stworzeniu, jako w drugorzędnym, narzędnym sprawcy, który by pomagał w osiągnięciu wszelkich dóbr, do szczęścia wiodących. W ten też sposób zwracamy się do Świętych (17) i prosimy o coś ludzi; godnymi zaś nagany są ci, od których nie można spodziewać się żadnej pomocy.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 5

CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ BOSKĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Cnota boska ma za przedmiot Boga. Lecz nadzieja nie ma jedynie Boga za przedmiot, ale także wiele innych dóbr, które mamy nadzieję od Boga otrzymać. Przeto nadzieja nie jest cnotą boską.

2. Jak wyżej powiedziano¹⁾, cnota boska nie polega na umiarze między dwoma (krajcowymi) wadami. Tymczasem nadzieja polega na umiarze między zuchwalstwem a rozpaczą. A więc nadzieja nie jest cnotą boską.

3. Dalekosiężność, która jest częścią męstwa, dotyczy oczekiwania; a ponieważ nadzieja jest także jakimś oczekiwaniem, dlatego, jak się zdaje, nadzieja nie jest cnotą boską, ale moralną.

4. Przedmiotem nadziei jest dobro trudne. Otóż porywać się na to co trudne, to rzecz wielkoduszności, która jest cnotą moralną. A więc nadzieja jest cnotą moralną, a nie boską.

Wbrew temu Apostoł, razem z wiarą i miłością, cnotami boskimi, wymienia i nadzieję²⁾.

Odpowiedź: Różnica gatunkowa dokonuje istotnego podziału rodzaju. Aby więc dowiedzieć się, w jakiej różnicy cnoty układować nadzieję, musimy zbadać, skąd bierze ona charakter cnoty. Otóż powiedziano wyżej³⁾, że nadzieja ma charakter cnoty stąd, że dosięga naczelnej normy ludzkiego postępowania, a dosięga jej już to jako pierwszej przyczyny sprawczej, w znaczeniu, że korzysta z jej pomocy, już to jako celu ostatecznego, w znaczeniu, że oczekuje szczęścia, polegającego na rozkoszowaniu się nim. Wychodzi z tego jasno, że głównym przedmiotem nadziei, jako cnoty n jest Bóg. A ponieważ, jak to wyżej wykazano⁴⁾, na tym polega sedno cnoty boskiej, że ma za przedmiot Boga, dlatego jasne, że nadzieja jest cnotą boską.

Ad 1. Nadzieja wprawdzie oczekuje osiągnięcia wielu innych dóbr, ale, jak powiedziano⁵⁾, odnosi je do Boga, jako celu ostatecznego, lub jako pierwszej przyczyny sprawczej.

Ad 2. Umiar rzeczy podlegających normie i mierze polega na tym, że dociągają do normy i miary; co więc jest ponad normę, jest zbyt, co poniżej normy, jest niedomogą. Nie może być jednak mowy o umiarze (środku) i skrajnościach (przesadzie), gdy chodzi o samą normę i miarę. Otóż cnota moralna dotyczy, jako własnego przedmiotu, tego, co jest normowane rozumem; a więc ze strony samego swojego przedmiotu, istotnie, polega na zachowaniu umiaru.

Tymczasem cnota boska dotyczy, jako własnego przedmiotu, samej najwyższej normy, nie normowanej inną normą; a więc istotnie, ze strony samego swojego przedmiotu, nie może być mowy o umiarze w cnotie boskiej; może jednak być tu umiar nieistotny, ze strony tego, co odnosi się do głównego przedmiotu. Np. wiara nie może mieć umiaru (środku) i skrajności (przesady) w tym, że opiera się o prawdę pierwszą; nikt przecież nie może nazbyt oprzeć się o prawdę pierwszą; atoli ze strony tego, w co się wierzy, może zaistnieć umiar i skrajności; wszak jedna prawda stoi w środku między dwoma błędami.

To samo z nadzieją. Nie cierpi umiaru i skrajności ze strony głównego przedmiotu, gdyż nikt nie może za dużo opierać się o pomoc Bożą; ze strony wszakże tego, co człowiek pragnie zdobyć, może zaistnieć umiar (środek) i skrajności (przesada), gdy mianowicie albo sięga zuchwale po to, co przekracza jego możliwości, albo z rozpaczny rezygnuje z tego, co jest dostępne dla niego.

Ad 3. Oczekiwanie zawarte w określeniu nadziei nie wyraża zwłoki-dłużenia, czego dotyczy dalekosiężność (18), ale wyraża wzgląd na pomoc Bożą, bez względu na to czy ton czego się spodziewamy, cierpi, czy nie cierpi zwłoki.

Ad 4. Wielkoduszność porywa się na trudy w nadziei zdobycia tego, co leży w mocy człowieka; stąd ściśle mówiąc dotyczy dokonywania wielkich dzieł. Natomiast nadzieja, jako cnota boska, odnosi się, jak powiedziano⁶⁾, do zdobycia, przy cudzej pomocy, tego co trudne (19).

Artykuł 6

CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ OD INNYCH CNÓT BOSKICH ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano¹⁾, o odrębności usprawnień stanowią ich przedmioty; tymczasem nadzieja i inne cnoty boskie mają ten sam przedmiot; a więc nadzieja nie różni się od reszty cnót boskich.

2. W Składzie Wiary, którym wyznajemy naszą wiarę, mówi się: „Oczekuję zmartwychwstania zmarłych i życia pozagrobowego w przyszłości”. Otóż, jak wyżej powiedziano²⁾, oczekiwanie przyszłego szczęścia jest rzeczą nadziei. A więc nadzieja nie różni się od wiary.

3. Człowiek dąży do Boga nadzieją; to jednak, istotnie biorąc, jest rzeczą miłości; a więc nadzieja nie różni się od miłości.

Wbrew temu: Nie ma liczby, gdzie nie ma odrębności. Lecz nadzieję wymienia się między cnotami boskimi. Grzegorz bowiem twierdzi³⁾, że są trzy cnoty: nadzieja, wiara i miłość Boża. A więc nadzieja jest cnotą odrębną od reszty cnót boskich.

Odpowiedź: Cnota zwie się boską dlatego, że ma za przedmiot Boga, do którego łączy się. W podwójny zaś sposób można łączyć się do kogoś: pierwsze, ze względu na niego samego; drugie, by przezeń osiągnąć co innego.

Otóż dzięki miłości człowiek łączy się do Boga dla niego samego, jednocząc umysł swój z Bogiem afektem miłości. Za to dzięki nadziei i wierze człowiek łączy się do Boga, jako do źródła, z którego płyną dla nas tak poznanie prawdy jak i osiągnięcie pełnej dobroci (Boga).

Wiara przeto sprawia, że człowiek łączy się do Boga, jako do źródła poznania prawdy dla nas; to bowiem uznajemy za prawdę, co Bóg nam powiedział. Dzięki zaś nadziei łączy się do Boga jako do źródła pełnej dobroci dla nas, w sensie: nadzieja daje nam oparcie o pomoc Bożą w osiągnięciu szczęścia.

Ad 1. Jak powiedziano⁴⁾, Bóg jest przedmiotem tych cnót dla odmiennych powodów; powiedzieliśmy zaś wyżej⁵⁾, że do wyodrębnienia sprawności wystarcza odmienny sposób ujmowania przedmiotu.

Ad 2. W Składzie Wiary mówimy o oczekiwaniu, nie jakoby ono było własnym aktem wiary, lecz że akt nadziei zakłada wiarę, o czym niżej⁶⁾. Tak więc wiara ujawnia się poprzez akty nadziei.

Ad 3. Dzięki nadziei człowiek łączy się do Boga, jako do dobra, które ma końcowo osiągnąć i jako do pomocnika skorego do skutecznego wsparcia; lecz miłość, ściśle biorąc, wznieca w nas dążność do Boga przez to, że łączy serce człowieka z Bogiem tak, by już człowiek nie żył więcej dla siebie, lecz dla Boga.

Artykuł 7

CZY NADZIEJA POPRZEDZA WIARĘ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Glossa¹⁾ do słów Psalmu: „Miej nadzieję w Bogu i czyn dobrze”, tak się wyraża: „nadzieja jest wprowadzeniem wiary, początkiem zbawienia”. Lecz zbawienie jest dziełem wiary, która nas usprawiedliwia. A więc nadzieja poprzedza wiarę.

2. To, co umieszczamy w czymś określeniu, winno być więcej znane i pierwsze; otóż w określeniu wiary umieścił Apostoł nadzieję; czytamy bowiem²⁾: „Wiara jest podstawą rzeczy, których się spodziewamy”. A więc nadzieja jest pierwsza niż wiara.

3. Nadzieja poprzedza akt zasługujący; czytamy bowiem u Apostoła³⁾. „Ten co orze, ma orać w nadziei zebrania owocu”. Lecz akt wiary jest zasługujący. A więc nadzieja poprzedza wiarę.

Wbrew temu czytamy u Mateusza⁴⁾: „Abraham zrodził Izaaka”, tj. wiara (rodzi) nadzieję, jak to mówi glossa.

Odpowiedź: Wiara bezwzględnie poprzedza nadzieję. Przedmiotem bowiem nadziei jest dobro przyszłe, trudne, możliwe do osiągnięcia. Aby więc ktoś mógł się czegoś spodziewać, koniecznie wymaga się, by wpierw podano mu przedmiot nadziei jako możliwy do osiągnięcia. Jak zaś wyżej pokazano⁵⁾, przedmiotem nadziei jest tak szczęście wieczne, jak i pomoc Boża. Otóż właśnie wiara podaje jedno i drugie. Ona to daje nam znać, że możemy dostąpić życia wiecznego i że mamy na to zapewnioną pomoc Bożą; wszak czytamy u Apostoła⁶⁾: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że jest oddawcą tym, którzy go szukają”. Jasno więc widać, że wiara wyprzedza nadzieję.

Ad 1. Jak tamże glossa dodaje, nadzieję uważa się za wprowadzenie wiary, tj. do tego, co się wiarą przyjęło; nadzieja przecież wprowadza nas w oglądanie tego, w co wierzymy. Można też odpowiedzieć inaczej, że nadzieja jest dlatego wprowadzeniem wiary, gdyż prowadzi do ustalenia i ulepszenia wiary w człowieku.

Ad 2. W określeniu wiary znajdują się „rzeczy, których się spodziewamy”, gdyż własny przedmiot wiary sam w sobie jest rzeczą nieoczywistą; konieczne więc było pewnym kołowaniem opisać go tym, co jest następstwem wiary.

Ad 3. Nadzieja niekoniecznie poprzedza akt zasługujący; wystarczy, że mu towarzyszy lub następuje po nim.

Artykuł 8

CZY MIŁOŚĆ WYPRZEDZA NADZIEJĘ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wyjaśniając tekst Łukasza¹⁾: „Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy”, powiada Ambroży²⁾: „Wiara rodzi miłość, ta zaś nadzieję”. Lecz wiara wyprzedza miłość. A więc miłość wyprzedza nadzieję.

2. „Dobre poruszenia, zdaniem Augustyna³⁾, i szlachetne uczucia są przejawem kochania i świętej miłości”. Otóż „spodziewać się”, przejaw nadziei, jest jakimś dobrym poruszeniem duszy. A więc nadzieja wywodzi się z miłości (20).

3. Zdaniem Magistra⁴⁾ nadzieja jest owocem zasług, te zaś poprzedzają nie tylko to, czego się spodziewamy, lecz także samą nadzieję; miłość zaś z natury swej wyprzedza nadzieję. A więc miłość wyprzedza nadzieję.

Wbrew temu czytamy u Apostoła⁵⁾: „Celem przykazania jest miłość z czystego serca i z dobrego sumienia”, a glossa dodaje: „czyli z nadziei”. A więc nadzieja wyprzedza miłość.

Odpowiedź: Spotykamy podwójny układ rzeczy na świecie: o jednym stanowi rodowód i pochodzenie i według tego to, co niedoskonałe wyprzedza to, co doskonałe; o drugim zaś stanowi doskonałość i wartość rzeczy i według tego ton co doskonałe z wewnętrznej swej treści wyprzedza ton co niedoskonałe (21).

I. Biorąc pod uwagę pierwszy układ, nadzieja wyprzedza miłość Bożą. A oto wytłumaczenie: Jak wyżej powiedziano, gdy była mowa o uczuciach⁶⁾, nadzieja i wszelkie uczucia dążnościowe wywodzą się z jakiegoś ukochania. To zaś może być doskonałe lub niedoskonałe. Doskonałe jest wtedy, gdy kochamy bliźniego dla niego samego; zachodzi więc wtedy, gdy człowiek życzy bliźniemu dobrze i to ze względu na niego samego; np. człowiek kochający swego przyjaciela. Niedoskonałe ukochanie jest wtedy, gdy kocha się jakieś dobro nie dla niego samego, ale by mieć z niego korzyść dla siebie; zachodzi więc wtedy, gdy człowiek kocha rzecz pożądaną przez siebie (22).

Otóż pierwszy sposób kochania to rzecz miłości nadprzyrodzonej; obejmujemy nią Boga dla niego samego; drugi zaś sposób kochania to rzecz nadziei; ten bowiem, kto spodziewa się, pragnie coś zdobyć dla siebie.

Tak więc, jeśli chodzi o układ według rodowodu (pochodzenia), nadzieja wyprzedza miłość Bożą. Tak obrazuje to Augustyn⁷⁾: Jak lęk przed karą boską skłania człowieka do skończenia z grzechem i prowadzi do umiłowania Boga, tak samo i nadzieja prowadzi do miłości Bożej; spodziewając się bowiem nagrody od Boga, człowiek zapala się do miłości Jego i do przestrzegania Jego przykazań.

II. Biorąc zaś pod uwagę drugi układ, a więc wzgląd na samą wartość rzeczy (doskonałość rzeczy), wówczas z wewnętrznej swej treści miłość Boża jest pierwsza; stąd też nadzieja staje się silniejsza przez zetknięcie się z miłością Bożą: największą bowiem nadzieję człowiek pokłada w przyjacielu. W tym sensie wypowiada się Ambroży⁸⁾, że „nadzieja wywodzi się z miłości Bożej”.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Nadzieja i wszelkie uczucie dążnościowe wywodzi się z jakiegoś ukochania czegoś, gdyż człowiek rwie się ku temu dobru, które kocha. Nie każda wszakże nadzieja wywodzi się z miłości Bożej, ale tylko nadzieja pełna, to jest ta którą człowiek spodziewa się dobra od Boga, jako przyjaciela.

Ad 3. Magister ma tu na myśli nadzieję pełną, a tę z natury rzeczy poprzedza miłość nadprzyrodzona i zasługi, które są owocem miłości Bożej.

ZAGADNIENIE 18

O PODMIOCIE NADZIEI

Omówimy następnie podmiot nadziei; wyczerpiemy to w czterech pytaniach: 1. Czy cnota nadziei mieści się we woli, jako w swoim podmiocie? 2. Czy mają ją niebianie? 3. Czy mają ją potępieńcy? 4. Czy nadzieja ziemian ma gwarancję pewności?

Artykuł 1

CZY NADZIEJA MIEŚCI SIĘ WE WOLI JAKO SWOIM PODMIOCIE (23) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Przedmiotem nadziei, jak wyżej powiedziano¹⁾, jest dobro trudne; tymczasem trudy nie stanowią przedmiotu woli, ale siły bojowej. A więc nadzieja nie gnieździ się we woli, ale we władzy bojowej.

2. Komu wystarcza jedna wartość, druga wydaje się zbyteczną. Otóż dla udoskonalenia woli zupełnie wystarcza miłość Boża; przecież jest najdoskonalszą cnotą (wartością). A więc nadzieja nie gnieździ się we woli.

3. Jedna władza psychiczna nie może naraz dokonać dwóch prac (aktów); np. rozum nie może naraz wiele pojmować (24). Otóż akt nadziei może współistnieć z aktem miłości. Ponieważ zaś akt miłości jest wyraźnym przejawem woli, tym samym akt nadziei nie może być jej przejawem. Tak więc nadzieja nie może gnieździć się we woli.

Wbrew temu twierdzi Augustyn²⁾, że dusza ludzka może osiągnąć Boga tylko swoim umysłem, w którym jest: pamięć, pojętność i wola. Otóż nadzieja jest cnotą boską, mającą Boga za przedmiot. Ponieważ zaś nie można jej wiązać z pamięcią, ani z pojętnością, które należą do władzy poznawczej, wychodzi z tego, że mieści się we woli jako w swoim podmiocie.

Odpowiedź: Jak wynika z powyższych³⁾, sprawności poznajemy z ich przejawów-aktów; akt zaś nadziei, jako że ma dobro za przedmiot, jest przejawem sfery dążnościowej. Otóż, jak już powiedziano⁴⁾, w człowieku mamy podwójną siłę dążnościową: pierwsza, niższa, zmysłowa, dzieli się na pożądczą i bojową; druga,

wyższa, duchowa, zwie się wolą; jak wyżej powiedziano⁵⁾, przejawy niższych sił dążnościowych (zmysłowe) zawsze łączą się z jakimś uczuciem; przejawy zaś wyższych sił dążnościowych (duchowe) nie znają uczuć.

Ponieważ akt cnoty nadziei nie może należeć do zmysłowych sił dążnościowych, gdyż dobro, które jest głównym przedmiotem tejże cnoty, nie jest dobrem cielesnym, ale Bożym dobrem, dlatego nadzieja mieści się, jako w swoim podmiocie, w wyższej władzy dążnościowej, czyli we woli; nie zaś w niższej sile dążnościowej, do której należy bojowość.

Ad 1. Przedmiotem bojowej siły są trudy w sferze zmysłowej. Przedmiotem zaś cnoty nadziei są trudy w sferze umysłowej, a raczej ponad umysłowej.

Ad 2. Miłość Boża doskonali wystarczająco wolę do jednego tylko aktu miłowania; potrzebna jednak jest jeszcze inna cnota, która by doskonaliła wolę do jej innego aktu, jakim jest „spodziewać się”.

Ad 3. Jak z powyższych wynika⁶⁾, przejawy nadziei i przejawy miłości są sobie wzajem podporządkowane. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by oba przejawy razem należały do tej samej władzy; tak np. rozum, co już omówiono⁷⁾, może wiele razem pojąć, o ile to jest wzajem uzależnione.

A r t y k u ł 2

C Z Y N I E B I A N I E M A J Ą N A D Z I E J Ę (2 5) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Od chwili swego poczęcia Chrystus miał pełny ogląd Boga; spotykamy jednak u Niego nadzieję, skoro, jak to glossa podaje, w Jego imieniu mówi Psalmista¹⁾: „W tobie, o Panien nadzieję położyłem”. A więc niebianie mogą mieć nadzieję.

2. Jak osiągnięcie szczęścia uchodzi za dobro trudne, tak chyba i jego utrzymanie. Tymczasem ludzie, nim dostąpią szczęścia, cieszą się nadzieją jego osiągnięcia. A więc, skoro już dostąpili szczęścia, mogą mieć nadzieję dalszego jej utrzymania.

3. Jak wyżej powiedziano²⁾, cnotą nadziei można spodziewać się szczęścia nie tylko dla siebie, ale także dla innych. Otóż zbawieni w niebie spodziewają się szczęścia dla innych; w przeciwnym razie nie modliliby się za nich. A więc niebianie mogą mieć nadzieję.

4. Do całości szczęścia świętych należy tak chwała duszy jak i chwała ciała. Otóż dusze świętych w niebie oczekują nadal chwały dla swojego ciała. A więc niebianie mogą mieć nadzieję.

Wbrew temu czytamy u Apostoła³⁾: „Jakże spodziewać się tego, co się już ogląda?” Lecz niebianie cieszą się oglądaniem Boga. A więc nie można u nich spotkać nadziei.

Odpowiedź: Usunąwszy to, co stanowi o gatunku rzeczy, ginie gatunek, a rzecz już nie może pozostać tą samą; np. po zniszczeniu formy ciała naturalnego już nie ma tego samego gatunku ciała. Otóż, jak z powyższych wynika⁴⁾, o gatunku nadziei

stanowi jej przedmiot główny; tak samo zresztą ma się rzecz z pozostałymi cnotami. Powiedziano zaś wyżej⁵⁾, że przedmiotem głównym nadziei jest szczęście wieczne, o ile jest możliwe do osiągnięcia przy Bożej pomocy. Ponieważ zaś sedno nadziei tkwi nie tylko w dobru trudnym, możliwym, ale i o ile jest w przyszłości osiągalne; dlatego, gdzie szczęście nie jest rzeczą przyszłości, ale już jest obecne, tam nie może być cnoty nadziei. Stąd to nadzieja jak i wiara znikną w niebie i żadnej z nich nie można spotkać u niebian.

Ad 1. Choć Chrystus cieszył się pełnym oglądem Boga w następstwie czego, rozkoszując się posiadaniem Boga, był szczęśliwy, równocześnie jednak należał do ziemian i dzielił z nimi naturę cierpiętliwą; mógł przeto spodziewać się i oczekiwać chwały niecierpiętliwości i nieśmiertelności; nie miał jednak cnoty nadziei, gdyż ta nie dotyczy uwielbienia ciała jako głównego przedmiotu, lecz raczej szczęścia w Bogu.

Ad 2. Szczęście świętych dlatego zwie się życiem wiecznym, gdyż przez fakt pełnego posiadania Boga, stają się poniekąd uczestnikami wieczności Bożej, która stoi ponad wszelkim czasem; tak więc dalsze trwanie w szczęściu nie jest mierzone terażniejszością, przeszłością i przyszłością; a ponieważ nie ma tam żadnej przyszłości, dlatego niebianie nie mogą mieć nadziei ciągłego trwania w szczęściu; mają bowiem samą rzecz.

Ad 3. W czasie trwania cnoty nadziei człowiek tą samą nadzieją spodziewa się szczęścia dla siebie i dla innych. Skoro jednak odpadnie ta nadzieja, którą dla siebie wyspodziewali się szczęścia, niebianie, wprawdzie spodziewają się szczęścia dla innych, ale już nie cnotą nadziei, lecz raczej z przyjacielskiej miłości; tak np. kto miłuje Boga, tą samą miłością obejmuje również bliźniego; może jednak człowiek kochać bliźniego, nie mając cnoty miłości, lecz jakąś inną odmianą miłości.

Ad 4. Ponieważ nadzieja jest cnotą boską, a więc ma Boga za przedmiot, dlatego głównym przedmiotem nadziei jest chwała dla duszy, polegająca na rozkoszowaniu się posiadaniem Boga, nie zaś uwielbienie ciała.

Uwielbienie ciała, choć nosi znamię dobra trudnego w stosunku do natury ludzkiej, nie ma jednak znamienia dobra trudnego w stosunku do człowieka cieszącego się chwałą duszy. tak dlatego, bo nagrodzenie ciała jest małostką wobec chwały duszy, jak również dlatego, bo posiadacz chwały duszy ma wystarczające zapewnienie chwały dla ciała.

Artykuł 3

CZY POTĘPIEŃCY MAJĄ NADZIEJĘ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Szatan, sam potępiony, jest szefem potępionych. Czytamy o tym u Mateusza¹⁾: „Idźcie precz przekłęci w ogień wieczny zgotowany diabłu i aniołom jego”. Otóż zdaniem Joba²⁾ szatan ma nadzieję; mówi bowiem o nim: „Oto nadzieja jego omyli go”. A więc można spotkać nadzieję u potępieńców.

2. Jak wiara może być pełna i niepełna, tak samo i nadzieja. Lecz szatani i potępieńcy mogą mieć wiarę niepełną; mówi o tym Jakub³⁾: „Szatani wierzą i drżą”. A więc u potępieńców można również spotkać nadzieję niepełną.

3. Poza tym, co przyniósł z tego świata, żadnemu człowiekowi, po śmierci, nie wzrośnie ani zasługa na karę, ani zasługa na nagrodę; mówi o tym Eklezjastes⁴⁾: „Czy upadnie drzewo w stronę północną, czy południową, gdziekolwiek padnie, tam zostanie”. Lecz wielu spośród potępionych miało za życia na - dzieję i nigdy nie wpadało w rozpacz. A więc będą mieć również nadzieję i w przyszłym życiu.

Wbrew temu: Nadzieja nieci radość; mówi to Apostoł⁵⁾: „Nadzieją cieszący się”; lecz u potępieńców nie ma radości, ale cierpienie i smutek; czytamy o tym u Izajasza⁶⁾: „Słudzy moi weselić się będą, a wy będziecie wołać od boleści serca i od skruszenia ducha wyć będziecie”. A więc nie ma nadziei u potępieńców.

Odpowiedź: Jak w istocie szczęścia to leży, że wola doznaje w nim ukojenia, tak do istoty kary należy, by ton czym chłozcze, napawało wolę odrazą. Otóż to, co nieznanie nie może napawać woli ani ukojeniem ani odrazą; do rzeczy wyraża się Augustyn⁷⁾, że w stanie wyjściowym, przed utwierdzeniem w dobrem czy upadkiem, aniołowie nie mogli być w pełni szczęśliwi lub nieszczęśliwi, gdyż nie przewidywali swoich przyszłych losów; do całości bowiem prawdziwego szczęścia wymagana jest pewność wiecznotrwałości swojego szczęścia; inaczej wola nie zazna spokoju. Podobnie u potępieńców. n ponieważ wiecznotrwałość potępienia stanowi karę potępionych, nie miałyby znamienia kary, gdyby nie napawała woli odrazą; a to nie może mieć miejsca jeśli nie będą znać wiecznotrwałości swego potępienia. Do samej przeto tragicznej niedoli potępieńców należy świadomość, że w żaden sposób nie mogą wymigać się od potępienia ani dostąpić zbawienia. Do rzeczy są tu słowa Joba⁸⁾: „Nie wierzy, aby się mógł wrócić z ciemności do światła”. Jasno stąd widać, że nie mogą patrzeć na szczęście jako na dobro dostępne; tak samo jak niebianie nie mogą nań patrzeć jako na dobro przyszłe. Ani więc potępieńcy ani niebianie nie mają nadziei. Mogą zaś mieć nadzieję ci, co dopiero są na drodze do nieba, czy to będą ziemianie, czy dusze w czyścju; jedni bowiem i drudzy patrzą na szczęście jako na dobro przyszłe dostępne dla siebie.

Ad 1. Zdaniem Grzegorza⁹⁾, słowa te odnoszą się do tych, co są w szponach diabła, którym nadzieja zostanie odebrana. Jeśli zaś odniesie się je do samego szatana, wówczas można mówić o nadziei, którą spodziewa się on odnieść zwycięstwo nad świętymi, stosownie do nieco wyżej umieszczonych słów Joba¹⁰⁾: „Ma nadzieję, że się Jordan wleje w gębę jego”. Nie jest to jednak ta nadzieja, o którą tu chodzi.

Ad 2. Zdaniem Augustyna¹¹⁾: Wiara dotyczy rzeczy złych i dobrych, przeszłych, obecnych i przyszłych, swoich i obcych; nadzieja zaś odnosi się jedynie do rzeczy dobrych, przyszłych i osobistych”. Dlatego też można przyjąć u potępieńców raczej wiarę niepełną, niż nadzieję; dobra bowiem Boże nie są dla nich dobrami przyszłymi, dostępnymi, ale są dla nich obce (26).

Ad 3. Jak brak nadziei u potępieńców nie wpływa na ich zasłużenie sobie na karę, tak zanik nadziei u zbawionych nie zwiększa ich zasługi na nagrodę; jedno wszakże i drugie wynika z odmiennej sytuacji.

Artykuł 4

CZY NADZIEJA NASZA (ZIEMIAN) MA GWARANCJĘ PEWNOŚCI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Nadzieja ma wolę za swą siedzibę; pewność zaś jest rzeczą rozumu, a nie woli. A więc nasza nadzieja nie ma pewności.

2. Jak wyżej powiedziano¹⁾, nadzieja jest owocem łaski i zasług. Powiedzieliśmy zaś wyżej²⁾, że za życia nikt nie może na pewno wiedzieć, czy jest w stanie łaski. A więc nadzieja nasza nie ma gwarancji pewności.

3. Pewność nie może dotyczyć tego, co zawodne. Otóż wielu z tych, co za życia spodziewało się dostąpić szczęścia, ustało w dążeniu doń. Przeto nadzieja nasza jest zawodna.

Wbrew temu pisze Magister³⁾: „Nadzieja jest to niezawodne (pewne) oczekiwanie przyszłego szczęścia”; a jest to odpowiednikiem słów Apostoła⁴⁾: „Wiem, komu uwierzyłem, i pewien jestem, że moje, jest skarb mój przechować”.

Odpowiedź: Można mieć pewność w podwójny sposób: Istotnie i udziałowo. Otóż pewność istotnie dotyczy władzy poznawczej; udziałowo zaś ma ją wszystko to, co pod kierunkiem władzy poznawczej, niezawodnie zmierza do swego celu; w tym drugim sensie należy rozumieć twierdzenie, że natura czyni wszystko niezawodnie, to znaczy pod kierunkiem rozumu Bożego, prowadzącego wszystko niezawodnie do swego przeznaczenia. W tym też znaczeniu mówi się o cnotach moralnych, że są więcej niezawodne w działaniu niż sztuka; na podobieństwo bowiem natury kierują się rozumem w swoim działaniu; w taki też sam sposób nadzieja niezawodnie zmierza do swego celu; uczestniczy jakby w pewności wiary, która ma swą siedzibę w władzy poznawczej.

Jasna jest stąd odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Nadzieja nie opiera się głównie na posiadanej łasce, lecz na miłosierdziu i wszechmocy Bożej; dzięki temu człowiek, nawet bez łaski, może ją zdobyć i tak dostąpić życia wiecznego. Ktokolwiek zaś ma wiarę, polega niezawodnie na wszechmocy i miłosierdziu Boga (27).

Ad 3. Że niejeden, mimo posiadanej nadziei, ustanie i nie osiągnie szczęścia, nie pochodzi to z uchybienia (winy) potęgi i miłosierdzia Bożego, na których opiera się nadzieja, ale z uchybienia (winy) wolnej woli, stawiającej przeszkodę - grzech; to zaś nie przynosi uszczerbku dla niezawodności nadziei (28).

ZAGADNIENIE 19

O DARZE BOJAŹNI (BOGOBOJNOŚĆ)

Przechodzimy następnie do daru bojaźni; nasuwa się tu dwanaście pytań: 1. Czy należy bać się Boga? 2. Podział bojaźni na: dziecięcą, zaczątkową, niewolniczą i przyziemną. 3. Czy bojaźń przyziemna jest zawsze zła? 4. Czy bojaźń niewolnicza jest

dobrą? 5. Czy jest tego samego pnia, co i bojaźń dziecięca. 6. Czy nadejście miłości usuwa bojaźń niewolniczą? 7. Czy bojaźń jest początkiem mądrości? 8. Czy bojaźń zaczątkowa jest tego samego pnia co i bojaźń dziecięca? 9. Czy bojaźń jest darem Ducha Świętego? 10. Czy wzrasta ze wzrostem w miłości? 11. Czy pozostanie w niebie? 12. Co odpowiada jej spośród błogosławieństw i owoców?

Artykuł 1

CZY MOŻNA BAĆ SIĘ BOGA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano¹⁾, przedmiotem bojaźni jest grożące zło, a więc przyszłe. W Bogu zaś nie ma ni cienia zła, boć jest samą dobrocią. A więc nie można bać się Boga.

2. Bojaźń przeciwstawia się nadziei. Lecz nadzieja pokłada ufność w Bogu. A więc tym samym nie można się bać Boga.

3. Zdaniem Filozofa²⁾: „Tego się boimy, skąd płynie zło nam grożące”. Otóż zło nam grożące nie idzie od Boga, lecz od nas samych, stosownie do Ozeasza³⁾: „Zguba twoja, Izraelu, z ciebie; we mnie tylko ratunek twój”. A więc nie można bać się Boga.

Wbrew temu pisze Jeremiasz⁴⁾: „Kto się nie będzie bał Ciebie, Królu narodów?” Malachiasz zaś⁵⁾: „Jeślim ja Pan, gdzie jest bojaźń moja?”

Odpowiedź: Jak nadzieja ma dwojaki przedmiot, pierwszym jest samo to dobro przyszłe, którego osiągnięcia człowiek wygląda, drugim jest czyjaś pomoc, dzięki której spodziewa się osiągnąć to czego oczekuje, tak również i bojaźń może mieć dwojaki przedmiot; pierwszy, to samo zło grożące, od którego człowiek stroni; drugim jest źródło, skąd może zło płynąć.

Otóż jeśli chodzi o pierwszy, to Bóg, sama Dobroć, wcale nie może być przedmiotem bojaźni; za to jeśli chodzi o drugi, może być przedmiotem bojaźni o ile od niego, czy ze względu nań może nam grozić jakieś zło.

Od niego zaś może nam grozić zło kary; ono wszelako, bezwzględnie biorąc, nie jest złem; jest nim tylko ze względu na nas; samo w sobie bowiem jest czymś dobrym. Ponieważ dobro wyraża kierunek do celu, zło zaś wyraża utratę tego kierunku, wynika z tego, że to tylko jest bezwzględnie złe, co ztraca kierunek do celu ostatecznego, i to zwie się zło winy (grzech). Zło zaś kary, jako że zachowuje ów kierunek do celu ostatecznego, bezwzględnie biorąc, jest dobrem; o tyle jednak jest złem, że nas pozbawia jakiegoś pomniejszego dobra (29).

Ze względu zaś na Boga może spaść na nas zło winy, w wypadku zerwania z Nim; i tu jest racja dlaczego mamy i winniśmy bać się Boga.

Ad 1. Zarzut ten mówi o pierwszym przedmiocie bojaźni, jakim jest zło grożące, od którego człowiek stroni.

Ad 2. Należy uwzględnić w Bogu i sprawiedliwość, którą chłoscze grzeszników, i miłosierdzie, którym nas ratuje. Otóż mając na względzie samą sprawiedliwość, budzi się w nas bojaźń; mając zaś na względzie samo miłosierdzie,

budzi się w nas nadzieja; i tak dla odmiennych względów Bóg jest przedmiotem nadziei i bojaźni (30).

Ad 3. Bóg nie jest sprawcą zła winy (grzechu); sprawcami jego my jesteśmy przez to że odchodzimy od Boga. Bóg jest za to sprawcą zła kary w tym, co w niej jest dobrego, a więc z racji samej sprawiedliwości, gdy sprawiedliwie spada na nas kara Boska; początkiem jednak i podstawą do tego był nasz grzech; do rzeczy mówi Księga Mądrości⁶⁾: „Bóg śmierci nie uczynił... ale bezbożni słowem i czynem ściągnęli ją (31).

Artykuł 2

CZY NALEŻYCIĘ PODZIELONO BOJAŻŃ NA: DZIECIĘCĄ, ZACZĄTKOWĄ, NIEWOLNICZĄ I PRZYZIEMNĄ (32) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Damascen¹⁾ podaje sześć odmian bojaźni: gnuśność, wstydlivość i inne, o czym już wyżej mówiono²⁾, których nie uwzględniono w tym podziale. A więc ten podział bojaźni jest nienależyty.

2. Każda z tych bojaźni albo jest dobra, albo zła. Otóż jest jeszcze jedna bojaźń, mianowicie naturalna, która ani nie jest dobra, moralnie, jako że ją spotykamy u szatanów, o czym mówi Jakub³⁾. „Czarcie wierzą i drżą”, ani nie jest zła, skoro spotykamy ją u Chrystusa, o czym mówi Marek⁴⁾: „Zaczął Jezus drzeć i lękać się”. A więc powyższy podział jest niewystarczający.

3. Inny jest stosunek dziecka do ojca, żony do męża, i niewolnika do pana. Otóż bojaźń dziecięca, czyli dziecka wobec ojca, jest inna niż bojaźń niewolnicza, czyli niewolnika wobec pana. A więc również bojaźń szlachetną, czyli żony wobec męża, trzeba odróżnić od innych odmian bojaźni.

4. Zarówno bojaźń niewolnicza, jak bojaźń zaczątkowa i przyziemna, polegają na strachu przed karą; nie ma więc podstawy, by je od siebie odróżniać.

5. Jak pożądlivość odnosi się do dobra, tak bojaźń odnosi się do zła. Otóż inną jest pożądlivość oczu, którą pożąda się dóbr doczesnych, a inną pożądlivość ciała, którą pożąda się rozkoszy osobistej. Wychodzi z tego, że inną również jest bojaźń przyziemna, czyli strach przed utratą dóbr zewnętrznych, a inną bojaźń czysto ludzka, czyli strach przed krzywdą dla własnej osoby.

Wbrew temu stoi powaga Magistra⁵⁾.

Odpowiedź: Mowa tu o tej bojaźni, która albo nas jakoś prowadzi do Boga, albo odeń odwodzi. Albowiem skoro przedmiotem bojaźni jest grożące zło, niekiedy człowiek z bojaźni przed złem grożącym odchodzi od Boga; jest to bojaźń przyziemna, czyli czysto ludzka (bezbożna); niekiedy zaś z bojaźni przed grożącym złem człowiek nawraca się do Boga i trzyma się Go; to zaś grożące zło może być dwojakie: zło kary (kara) i zło winy (grzech). Otóż jeśli człowiek nawraca się od Boga i trzyma się Go z bojaźni przed grożącą karą, będzie to bojaźń niewolnicza; jeśli zaś czyni to z bojaźni przed grzechem, będzie to bojaźń dziecięca; dzieci bowiem cechuje

to, że boją się obrazić ojca; jeśli wreszcie czyni to z obydwu bojaźni, będzie to bojaźń zaczątkowa, która leży w środku między jedną a drugą bojaźnią.

Wyżej, w traktacie o uczuciach⁶⁾, omówiliśmy szerzej pytanie, czy zło winy (grzech) może stanowić przedmiot bojaźni.

Ad 1. Damascen dzieli tak bojaźń, biorąc ją jako uczucie duszy. W artykule zaś chodzi o podział bojaźni w odniesieniu do Boga.

Ad 2. Dobro moralne polega szczególnie na zwrocie do Boga, zło zaś moralne na odwróceniu od Boga; wszystkie przeto powyższe odmiany bojaźni zawierają albo zło, albo dobro moralne. Bojaźń zaś naturalna leży u spodu dobra i zła moralnego; dlatego nie wliczono jej do nich (33).

Ad 3. Stosunek niewolnika do swego pana wywodzi się z władzy pana zmuszającej niewolnika do uległości; na odwrót stosunek dziecka do ojca opiera się na dziecięcym przywiązaniu dziecka ulegającego ojcu z chęcin a stosunek żony do męża polega na jej zjednoczeniu się z mężem węzłem miłości; bojaźń przeto dziecięca i szlachetna na jedno wychodzą, gdyż dzięki miłości najdoskonalszej Bóg uchodzi za naszego Ojca, stosownie do słów Apostoła⁷⁾: „Otrzymaliście ducha przybrania za dziecięcin w którym wołamy: Abba, Ojczy”. Z racji tejże miłości uchodzi także za naszego Oblubieńca, jak to mówi Apostoł⁸⁾: „Zaręczyłem was z jednym mężem, by przedstawić was Chrystusowi, jako czystą dziewicę”. Bojaźń zaś niewolnicza dotyczy czegoś innego, gdyż nie zawiera w sobie doskonałej miłości.

Ad 4. Wzmiankowane trzy odmiany bojaźni dotyczą kary, ale rozmaicie; bojaźń bowiem przyziemna, czyli czysto ludzka, dotyczy prześladowania, z powodu którego człowiek odchodzi od Boga; zadają je lub grożą nimi niekiedy wrogowie Boga. Tymczasem bojaźń niewolnicza i zaczątkowa dotyczą kary naprowadzającej ludzi do Boga, którą Bóg chłoszcze lub grozi; właśnie bojaźń niewolnicza dotyczy głównie (i jedynie) tej kary; bojaźń zaś zaczątkowa dotyczy jej drugorzędnie (i nie jedynie).

Ad 5. Tę samą rację odejścia od Boga stanowi: strach przed utratą dóbr ziemskich i strach przed krzywdą dla swojego ciała, gdyż dobra zewnętrzne należą do ciała. Stąd to obie bojaźnie uważa się za jedną, chociaż różne są nieszczęścia, które strach zadają; tak np. (różne) są dobra, których pożądamy; i choć ta różność stanowi o różnicy gatunkowej grzechów, mają one jednak to wspólne, że wszystkie od Boga odwodzą.

Artykuł 3

CZY BOJAŻŃ PRZYZIEMNA (BEZBOŻNA) JEST ZAWSZE ZŁA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. W pojęciu bojaźni ludzkiej, zdaje się mieścić wezwanie do poszanowania człowieka. Nawet niektórych zganiono za ton że nie uszanowali bliźniego; Łukasz¹⁾ właśnie pisze o takim sędzim nieprawym, który ani się Boga nie bał, ani ludzi nie szanował. A więc chyba bojaźń przyziemna nie zawsze jest zła.

2. Bojaźń przyziemna wydaje się być reakcją na kary wymierzane przez władze świeckie. Te zaś pobudzają nas do dobrego postępowania; dowodem tego są słowa

Apostoła²⁾: „Jeśli chcesz uniknąć strachu przed władzą, to czynź dobrze, a znajdziesz uznanie u niej”. Bojaźń przeto przyziemna nie zawsze jest zła.

3. Co tkwi w naszej naturze chyba nie jest złe, skoro to, co jest w nas naturalne, pochodzi od Boga. Otóż naturalnym odruchem człowiek lęka się tak uszkodzenia swego ciała, jak i utraty dóbr doczesnych, koniecznych do utrzymania doczesnego życia. A więc, zdaje się, bojaźń przyziemna nie zawsze jest zła.

Wbrew temu mówi Pan³⁾: „Nie bójcie się tych, co zabijają ciało”. Zakazano tu bojaźni przyziemnej. Bóg zaś zakazuje tylko tego, co złe. A więc bojaźń przyziemna jest zła.

Odpowiedź: Jak z powyższych wynika⁴⁾, postępkom moralnym i sprawnościom nazwę i gatunek nadaje ich przedmiot. Przedmiotem zaś własnym wszystkich przejawów dążnościowych jest dobro docelowe. Własny więc cel nadaje wszystkim przejawom dążnościowych i nazwę, i gatunek. Np. postąpiłby niesłusznie ten kto by pożądlivość oczu nazwał zamiłowaniem do pracy dlatego, że ludzi pcha do pracy żądza bogactw; gdy przecież ludzie pożądlivi nie szukają pracy dla pracy, ale tylko jako środka do celu, a celem tym są pieniądze-majątek; dlatego też pożądlivość oczu określa się poprawnie jako żądzę czy przywiązanie do bogactw, a to jest złe.

Na podobieństwo tego: Wtedy mamy typową miłość do świata, gdy człowiek przywiązuje się doń jako do swego celu; taka też miłość (przywiązanie) zawsze jest grzeszna.

Bojaźń zaś wywodzi się z jakiegoś przywiązania (miłości); już bowiem Augustyn⁵⁾ zauważył, że człowiek boi się utracić to, do czego jest przywiązany (co kocha); dlatego właśnie bojaźń przyziemna jest grzeszna, bo wyrasta ze złego korzenia, z przywiązania (miłości) do świata; dlatego też bojaźń przyziemna (bezbożna) zawsze jest zła.

Ad 1. W dwojaki sposób można szanować ludzi: Pierwsze, gdy się w nich dostrzega jakąś wartość Bożą, np. łaskę czy cnotę, lub przynajmniej naturalny obraz Boga; słusznie przeto ten zasługuje na nagane, kto dla tych racji nie szanuje ludzi. Drugie, można szanować ludzi dlatego, że stoją okoniem wobec Boga; w tym wypadku zasługują na pochwałę ci, co takich ludzi nie szanują; i tak Eklezjastyk⁶⁾ chwali za to Eliasza czy Elizeusza, że: „za dni swoich nie bał się księżęcia”.

Ad 2. Gdy władze świeckie wymierzają kary, by odstraszyć ludzi od grzechu, to występują w imieniu Boga, jak o tym czytamy u Apostoła⁷⁾: „Jest bowiem sługą Boga, oddawcą pomsty temu, kto złość czyni”. W tym sensie bojaźń wobec świeckiej władzy nie jest bojaźnią przyziemną, ale bojaźnią niewolniczą lub zaczątkową.

Ad 3. Owszem, naturalnym odruchem człowiek broni się przed uszkodzeniem własnego ciała i szkodą na majątku; sprzeczne jednak z rozumem naturalnym jest to, że z tego powodu porzuca on sprawiedliwość. Po myśli jest tu zdanie Filozofa⁸⁾, że są rzeczy, a chodzi o grzeszne postęпки, do których człowiek żadnymi groźbami nie powinien dać się zmusić, gdyż gorszym złem i hańbą jest dlań popełnianie tego rodzaju występków niż zniesienie największych katuszy.

Artykuł 4

CZY BOJAŻŃ NIEWOLNICZA JEST DOBRA (34) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jeśli uleganie czemuś jest złe, to i to, komu się ulega jest złe. Lecz uleganie bojaźni niewolniczej jest złe. Mówi bowiem glossa¹⁾: „Gdy człowiek czyni coś z bojaźni, to wprowadzie ton co czyni jest dobre, sposób jednak czynienia tego nie jest dobry”. A więc bojaźń niewolnicza nie jest dobra.

2. Co wyrasta z grzesznego korzenia, nie jest dobre. Lecz bojaźń niewolnicza wyrasta z korzenia grzesznego, gdyż Grzegorz²⁾, w komentarzu do słów Joba³⁾: „Czemu w żywocie nie umarłem?”, tak mówi: „Gdy boimy się kary grożącej nam za grzech, a nie patrzymy miłośnie na wzgardzone grzechem oblicze Boga, to bojaźń ta nie z pokory, ale z pychy wyrasta”. Bojaźń przeto niewolnicza jest zła.

3. Jak miłość bezinteresowna przeciwstawia się miłości kupieckiej, tak bojaźń szlachetna, zdaje się, przeciwstawia się bojaźni niewolniczej. Lecz miłość kupiecka zawsze jest zła; a więc i bojaźń niewolnicza jest zła.

Wbrew temu: Żadne zło nie może pochodzić od Ducha Świętego. Lecz bojaźń niewolnicza pochodzi od Ducha Świętego, gdyż glossa⁴⁾ do słów Apostoła⁵⁾: „Bo nie otrzymaliście ducha niewoli...”, tak pisze: „Jeden i ten sam duch jest sprawcą obydwu bojaźni”, tj. niewolniczej i szlachetnej. A więc bojaźń niewolnicza nie jest zła.

Odpowiedź: Samo wyrażenie „niewolnicza” robi wrażenie, że bojaźń ta jest zła; niewola przecież przeciwstawia się wolności. Zdaniem bowiem Filozofa⁶⁾, wolnym jest ten, „kto jest panem siebie”; niewolnikiem zaś jest ten, kto nie działa z własnej woli, ale na rozkaz z zewnątrz; kto zaś działa z miłości, działa z własnej woli, gdyż sam kieruje swoim działaniem; dlatego działanie z miłości sprzeciwia się samemu pojęciu niewolnictwa. Wynika z tego, że bojaźń niewolnicza, jako niewolnicza, przeciwną jest miłości; i gdyby niewolniczość stanowiła treść istotną bojaźni niewolniczej, wówczas należało by przyjąć, że bojaźń niewolnicza jest z gruntu zła; tak np. cudzołóstwo jest z gruntu złe, gdyż to, co w nim sprzeczne jest z miłością Bożą, stanowi sedno cudzołóstwa.

Tymczasem niewolniczość wyżej wspomniana nie wchodzi do istotnej treści bojaźni niewolniczej; tak samo zresztą, jak i niepełność nie wchodzi do istotnej treści wiary niepełnej. O gatunku (istotna treść) bowiem sprawności moralnej i aktu każdego stanowi jego przedmiot. Przedmiotem zaś bojaźni niewolniczej jest kara, której przeciwstawia się jakieś dobro; i teraz: albo człowiek kocha to dobro jako swój ostateczny cel, w wyniku czego karę godzącą w nie uważa za swoje największe zło, i taki nie ma miłości Bożej, albo kocha je w odniesieniu do Boga - swego celu ostatecznego, w wyniku czego nie boi się i nie uważa kary za największe zło, i taki ma miłość Bożą. Sprawność przecież nie traci swego charakteru istotnego przez to, że jej przedmiot, czyli cel, odnosi się do wyższego celu. Dlatego też sam tron bojaźni niewolniczej jest dobry, a tylko jego niewolniczość jest zła (35).

Ad 1. Zdanie Augustyna (glossy) stosuje się do tego człowieka, który czyni coś z bojaźni niewolniczo niewolniczej, czyli człowieka, który nie działa z umiłowania sprawiedliwości, ale jedynie ze strachu przed karą.

Ad 2. Sam trzon bojaźni niewolniczej nie wywodzi się z pychy; tylko jego niewolniczość rodzi się z pychy, w sensie: człowiek nie chce poddać miłości serca swego pod jarzmo sprawiedliwości.

Ad 3. Kupiecka miłość znamionuje człowieka, który kocha Boga ze względu na dobra doczesne, co samo z siebie sprzeciwia się miłości Bożej; stąd miłość kupiecka zawsze jest zła. Tymczasem sam trzon bojaźni niewolniczej wyraża przede wszystkim lęk przed karą: czy to będzie się jej bało jako największego zła, czy też nie będzie się jej bało jako największego zła (36).

Artykuł 5

CZY BOJAŻŃ NIEWOLNICZA I BOJAŻŃ DZIECIĘCA STANOWIĄ JEDNO (37) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Tak się chyba ma bojażń dziecięca do niewolniczej, jak się ma wiara żywa do nieożywionej, gdzie pierwsza wyklucza grzech śmiertelny, a druga nie. Lecz wiara żywa i nieożywiona stanowią jedno. A więc również bojażń niewolnicza i dziecięca stanowią jedno.

2. O odmienności usprawnień stanowią ich przedmioty. Lecz bojażń dziecięca i niewolnicza mają jeden i ten sam przedmiot, skoro jedną i drugą boimy się Boga. A więc bojażń dziecięca i niewolnicza stanowią jedno.

3. Jak człowiek ma nadzieję osiąść Boga i od Niego doznawać dobrodziejstw, tak również boi się zerwania w nim i doznawania jego kar. Lecz jak już powiedziano¹⁾, człowiek jedną i tą samą nadzieją spodziewa się osiąść Boga i doznawać od niego innych dobrodziejstw. A więc bojażń dziecięca, która lęka się zerwania z Bogiem, i bojażń niewolnicza, która wzdryga się przed karami Bożymi, stanowią jedną bojażń.

Wbrew temu twierdzi Augustyn²⁾, że są dwie bojażnie, jedna niewolnicza, druga dziecięca, czyli szlachetna.

Odpowiedź: Przedmiotem własnym bojaźni jest zło. A ponieważ, jak z powyższych wynika³⁾, o odmienności gatunkowej sprawności i aktów stanowi przedmiot, wychodzi z tego, że różne zła będą stanowić różnie gatunkowo bojażnie. Otóż, jak już udowodniono⁴⁾, zło, jakim jest kara, od której stroni bojażń niewolnicza, różni się gatunkowo od zła, jakim jest wina (grzech), od której stroni bojażń dziecięca. Stąd jasne jest, że bojażń niewolnicza i dziecięca nie stanowią jedno, lecz różnią się gatunkowo.

Ad 1. Wiara żywa i wiara nieożywiona nie mają różnych przedmiotów; jedna przecież i druga wierzy Bogu i w Boga; różnicę między nimi wprowadza coś zewnętrznego, mianowicie obecność czy nieobecność miłości Bożej; dlatego też nie

stanowią dwóch odrębnych rzeczy; lecz bojaźń niewolnicza i dziecięca różnią się według różnych przedmiotów. Nie ma więc istotnego podobieństwa.

Ad. 2. Bojaźń niewolnicza i dziecięca odnoszą się do Boga według odmiennych względów. Bojaźń bowiem niewolnicza odnosi się do Boga jako do źródła wymierzania kar; bojaźń zaś dziecięca odnosi się do Boga nie jako do źródła powodującego winę (grzech), ale raczej jako do tego, od którego boimy się odejść przez winę. Ze strony więc przedmiotu, którym jest Bóg, bojaźń niewolnicza i dziecięca nie stanowią jedno; przecież i ruch fizyczny różnicuje się gatunkowo według różnego ustosunkowania się do końców ruchu; wszak inny gatunkowo jest ruch od białości, a inny ku białości.

Ad 3. Nadzieja zwraca się do Boga jako do źródła tak szczęsnego rozkoszowania się Nim, jak i do źródła wszelkiego innego dobrodziejstwa. Inaczej ma się rzecz z bojaźnią. A więc nie zachodzi istotne podobieństwo.

Artykuł 6

CZY BOJAŻŃ NIEWOLNICZA MOŻE ZOSTAWAĆ RAZEM Z MIŁOŚCIĄ BOŻĄ ?

Zdaje się że nie, bo:

1. „Skoro tylko, mówi Augustyn¹⁾, pojawi się w duszy miłość Boża, pierzcha ta bojaźń, która jej przygotowała miejsce”.

2. „Miłość Boża, mówi Apostoł²⁾, rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam został dany”. Lecz w innym miejscu wyraża się³⁾: „Gdzie Duch Pański, tam wolność”. Ponieważ zaś wolność wyklucza niewolę, wydaje się, że miłość, skoro zjawi się w duszy, przepędzi bojaźń niewolniczą.

3. Bojaźń niewolnicza, jako że kara zagraża własnemu dobru człowieka, wywodzi się z miłości własnej. Lecz miłość Boża gubi miłość własną, gdyż wywołuje pogardę samego siebie; „Królestwo Boże, zdaniem Augustyna⁴⁾, buduje miłość Boga posunięta aż do pogardy samego siebie”. A więc chyba zjawienie się w duszy miłości Bożej usunie z niej bojaźń niewolniczą.

Wbrew temu, jak wyżej powiedziano⁵⁾, bojaźń niewolnicza jest darem Ducha Świętego. Lecz Dary Ducha Świętego nie znikają w duszy za zjawieniem się miłości Bożej, dzięki której mieszka w nas Duch Święty. A więc z nadejściem miłości Bożej nie zanika w nas bojaźń niewolnicza.

Odpowiedź: Bojaźń niewolnicza wywodzi się z miłości własnej; jest przecież lękiem przed karą, którą uważa się za krzywdę dla siebie; stąd w ten sposób może zgadzać się bojaźń kary z miłością Bożą, w jaki i miłość własna; dla tej samej bowiem racji człowiek pragnie dla siebie dobra i boi się jego utraty.

Otóż miłość własna w potrójny sposób może ustosunkować się do miłości Bożej: Pierwsze, sprzeciwia się jej w wypadku gdy człowiek kładzie swój cel w umiłowaniu dobra swojego. Drugie, zawiera się w niej w wypadku gdy człowiek miłuje siebie w Bogu i ze względu na Boga. Trzecie, gdy ani się jej nie sprzeciwia, ani z nią jedno nie stanowi: zachodzi to wtedy, gdy człowiek kocha siebie ze względu na

swoje dobro, tak jednak, że w tym dobru własnym nie zakłada celu; podobnie i bliźniego można kochać jakąś swoistą dlań miłością, odrębną od miłości Bożej, gdy np. miłujemy bliźniego albo z racji pokrewieństwa, albo jakiegoś innego powiązania, które dało by się odnieść do miłości Bożej.

Tak więc i bojaźń kary może w potrójny sposób ustosunkować się do miłości Bożej: Pierwsze, może zawierać się w miłości Bożej; miłość bowiem Boża najczęściej boi się rozłąki z Nim i uważa ją za największą karę. dlatego ten właśnie typ bojaźni zwiemy bojaźnią szlachetną (dziecięcą).

Drugie, może sprzeciwiać się miłości Bożej, w wypadku gdy człowiek stroni od kary godzącej w jego dobro przyrodzone i uważa ją za największe zło sprzeczne z jego największym dobrem, które kocha jako swój cel; ten to typ bojaźni (przyziemnej) nie da się pogodzić z miłością Bożą.

Trzecie, w wypadku, gdy bojaźń kary nie stanowi jedno z bojaźnią szlachetną, gdy mianowicie człowiek lęka się zła kary nie z powodu bojaźni przed rozłąką z Bogiem, lecz o ile ta kara godzi w jego własne dobro, ale też i w tym dobru nie zakłada celu; a więc tego dobra nie uważa za największe dobro, i taka bojaźń kary może zgodzić się z miłością Bożą.

Taka zaś bojaźń kary, jak to wyżej powiedziano⁶⁾, wtedy zwie się niewolniczo niewolniczą, gdy ucieka przed karą, uważając ją za największe zło. Dlatego też bojaźń niewolniczo niewolnicza nie może razem pozostawać z miłością Boga; sam jednak trzon bojaźni niewolniczej może zgodzić się z miłością Bożą, podobnie jak i miłość własna może zgodzić się z miłością Bożą.

Ad 1. Augustyn mówi tam o bojaźni z punktu jej niewolniczości.
Pozostałe zarzuty również czynią to samo.

Artykuł 7

CZY BOJAŻŃ JEST POCZĄTKIEM MĄDROŚCI ?

Zdaje się że nie, bo:

1. Początek rzeczy należy do rzeczy. Lecz bojaźń należy do mądrości; bojaźń przeciw łączymy z władzą dążnościową, mądrość zaś z władzą poznawczą. Nie wydaje się więc, by bojaźń była początkiem mądrości.

2. Nic nie jest początkiem samego siebie. Lecz zdaniem Joba¹⁾: „Bojaźń Pańska to mądrość!” Przeto bojaźń Boga, zdaje się, nie jest początkiem mądrości.

3. Nic nie może wyprzedzać początku. Lecz jest coś wcześniejszego od bojaźni, mianowicie wiara, która wyprzedza bojaźń. A więc chyba bojaźń nie jest początkiem mądrości.

Wbrew temu mówi Psalmista 2): „Początkiem mądrości jest bojaźń Pańska”.

Odpowiedź: Podwójnie można mówić o początku mądrości: Pierwsze, o początku samej mądrości, tj. od strony jej istoty; drugie od strony jej działania i skutków (zastosowania). Tak np. początkiem sztuki od strony jej istoty są jej zasady, z których wychodzi; początkiem zaś sztuki od strony jej zastosowania jest to, od czego

sztuka zaczyna swą robotę; np. początkiem sztuki budowniczej jest fundament, gdyż od niego rozpoczyna architekt robotę.

Natomiast na mądrość w dziedzinie spraw Bożych, o czym niżej³⁾, inaczej patrzą filozofowie, a inaczej my, chrześcijanie.

W naszym bowiem życiu zmierzamy do osiągnięcia szczęścia w Bogu, kierowani do tego celu łaską, która jest poniekąd udziałem w Boskiej naturze; wobec czego, dla nas chrześcijan, mądrość jest nie tylko gołym rozpamiętywaniem spraw Bożych, czym właśnie jest dla filozofów, lecz również kierowniczką ludzkiego życia. Wszak w życiu ludzkim, zdaniem Augustyna⁴⁾, mamy się kierować nie tylko zasadami czysto ludzkimi, ale także Boskimi.

Tak więc, jeśli chodzi o początek mądrości w jej istocie, to początkiem jej są artykuły wiary. stąd to mówimy że wiara jest początkiem mądrości. Jeśli zaś bierzemy mądrość w jej skutkach (działaniu), wówczas początek mądrości oznacza to, od czego zaczyna ona swoje kierownicze działanie; a według tego początkiem mądrości jest bojaźń. Inaczej jednak bojaźń niewolnicza, a inaczej dziecięca.

Bojaźń bowiem niewolnicza jest początkiem z zewnątrz przygotowującym do mądrości, w tym znaczeniu, że człowiek z bojaźni przed karą stroni od grzechu, a tym samym przysposabia swą duszę do przyjęcia owoców mądrości; mówi o tym Eklezjastyk⁵⁾: „Bojaźń Pańska ruguje grzech”.

Bojaźń zaś szlachetna, czyli dziecięca jest początkiem mądrości jako jej pierwszy owoc. Do zadań bowiem mądrości należy kierować życiem ludzkim według zasad Bożych; z nich to człowiek bierze światło, jak ma Boga poważać i być Mu uległym, w następstwie czego całe jego życie będzie kierowało się według Boga.

Ad 1. Argument ten dowodzi, że bojaźń nie jest początkiem mądrości wziętej w swej istocie.

Ad 2. Bojaźń Boża w stosunku do całego życia ludzkiego, mądrością Bożą kierowanego, ma się tak, jak korzenie do drzewa. Pisze o tym Eklezjastyk⁶⁾: „Korzeniem mądrości jest bać się Boga, a gałązki jego długowieczne”. Dlatego, jak korzeń zawiera w zyłku całe drzewo, tak o bojaźni Bożej mówimy, że jest mądrością.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano⁷⁾, inaczej wiara, a inaczej bojaźń jest początkiem mądrości; stąd mówi Eklezjastyk⁸⁾: „Bojaźń Boża jest początkiem miłości Bożej; ale wiary początek ma być przyłączony do niej”.

Artykuł 8

CZY BOJAŻŃ ZACZĄTKOWA I BOJAŻŃ DZIECIĘCA STANOWIĄ JEDNO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Bojaźń dziecięca wywodzi się z miłości. Lecz bojaźń zaczątkowa jest początkiem miłości; mówi o tym Eklezjastyk¹⁾: „Bogobojaźń jest początkiem miłości Bożej”. A więc bojaźń zaczątkowa jest czymś innym od dziecięcej.

2. Bojaźń zaczątkowa wzdryga się przed karą, która przecież jest przedmiotem bojaźni niewolniczej; wynikałoby z tego, że bojaźń zaczątkowa i bojaźń niewolnicza

wychodzą na jedno. Lecz bojaźń niewolnicza nie stanowi jedno z bojaźnią dziecięcą. A więc również bojaźń zaczątkowa jest bytowo różna od bojaźni dziecięcej.

3. Dla tej samej racji środek różni się od obu końców. Lecz bojaźń zaczątkowa stoi w środku między bojaźnią niewolniczą a dziecięcą. A więc różni się i od dziecięcej, i od niewolniczej.

Wbrew temu: Doskonałość i niedoskonałość nie wpływa wcale na gatunkową całość rzeczy. Tymczasem bojaźń zaczątkowa i dziecięca, zdaniem Augustyna²⁾, różnią się jedynie według posiadanej przez nie niedoskonałej lub doskonałej miłości Bożej. A więc bojaźń zaczątkowa nie różni się bytowo od dziecięcej.

Odpowiedź: Bojaźń dlatego zwie się zaczątkowa, bo jest zaczątkiem; ponieważ zaś i bojaźń niewolnicza i dziecięca w jakiś sposób są początkiem mądrości, dlatego również i one mogą uchodzić za „zaczatkowe”; nie w tym wszakże znaczeniu mówimy o bojaźni zaczątkowej, gdy odróżniamy ją od bojaźni niewolniczej i dziecięcej; mamy tu bowiem na myśli początkujących, tj. ludzi, u których dopiero co pojawia się jakaś bojaźń dziecięca, jako owoc wschodzącej dopiero miłości Bożej; nie ma u nich wszelako pełnej bojaźni dziecięcej, skoro nie rozwinęła się w nich jeszcze w pełni miłość Boża. Dlatego też tak się ma bojaźń zaczątkowa do dziecięcej, jak się ma miłość Boża niedoskonała do doskonałej. Otóż niedoskonała lub doskonała miłość do Boga to nie dwie odrębne rzeczy, ale dwa stany tej samej rzeczy. Dlatego trzeba stwierdzić, że w sensie tu używanym, bojaźń zaczątkowa nie różni się bytowo od bojaźni dziecięcej.

Ad 1. Bojaźń, zaczątek miłości Bożej, to bojaźń niewolnicza, która tak wprowadza miłość Bożą do duszy, jak, według wyrażenia Augustyna³⁾, igła nić. Lub, jeśli przez bojaźń tę rozumie się bojaźń zaczątkową, nie będzie początkiem miłości w sposób bezwzględny, ale tylko odnośnie do miłości Bożej w stanie doskonałym.

Ad 2. Bojaźń zaczątkowa nie lęka się kary, jako własnego przedmiotu, ale o ile jest w niej coś z bojaźni niewolniczej, która w tronie swoim, a więc bez owej niewolniczości, harmonizuje z miłością Bożą; tak biorąc bojaźń zaczątkową, jej przejaw harmonizuje z miłością Bożą w jej stanie jeszcze niedoskonałym i spotykany jest u osobnika, którego wiedzie do dobrego działania nie tylko umiłowanie sprawiedliwości, ale także lęk przed karą; przejawu tego już nie spotykamy u osobnika uposażonego w doskonałą miłość, o której mówi Jan⁴⁾, że: „Precz wyrzuca bojaźń, zawierającą utrapienie”.

Ad 3. Bojaźń zaczątkowa stoi w środku między bojaźnią niewolniczą a dziecięcą nie jak wśród rzeczy należących do jednego rodzaju, ale tak, jak niedoskonały byt stoi w środku między niebytem a bytem doskonałym⁵⁾; wszelako byt niedoskonały stanowi jedno z bytem doskonałym; całkowicie zaś różni się od niebytu.

Artykuł 9

CZY BOJAŻŃ JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Żaden dar Ducha Świętego nie przeciwstawia się cnocie, która przecież także wywodzi się od Ducha Świętego; inaczej Duch Święty byłby w sprzeczności z sobą. Lecz bojaźń przeciwstawia się nadziei, która jest cnotą. A więc bojaźń nie jest Darem Ducha Świętego.

2. Cechą właściwą cnoty boskiej jest to, że ma Boga za przedmiot. Lecz bojaźń dotyczy Boga, o ile jest on groźny i strach wzbudzający. A więc bojaźń nie jest darem, lecz cnotą boską.

3. Bojaźń wywodzi się z miłości. Miłość zaś uchodzi za cnotę boską. A więc również i bojaźń byłaby cnotą boską, jako że odnosi się do tego samego.

4. Zdaniem Grzegorza¹⁾: „Bojaźń jest orężem przeciw pysze”. Lecz cnotą przeciwległą pysze jest cnota pokory. A więc także i bojaźń należy do tej cnoty.

5. Dary są doskonalsze od cnót; według bowiem Grzegorza²⁾, dano nam je dla wzmocnienia cnót. Lecz nadzieja jest doskonalsza od bojaźni, gdyż nadzieja dotyczy dobra, a bojaźń zła. Ponieważ zaś nadzieja jest cnotą, nie powinno się uznać bojaźni za dar.

Wbrew temu Izajasz³⁾ wymienia bojaźń Pańską między siedmioma darami Ducha Świętego.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁴⁾, spotykamy wiele odmian bojaźni:

Bojaźń ludzka (przyziemna) n zdaniem Augustyna⁵⁾, nie jest darem Boga; wszak ulegając jej, Piotr zapał się Chrystusa; jest nim za to ta bojaźń, o której mówił Chrystus⁶⁾: „Tego się bójcie, który może i ciało, i duszę strącić do piekła”.

Podobnie i bojaźń niewolnicza nie powinna być wliczona do siedmiu darów Ducha Świętego, mimo że od Ducha Świętego pochodzi; zdaniem bowiem Augustyna⁷⁾, może się z nią łączyć chęć do grzechu; dary zaś Ducha Świętego, jak już powiedziano⁸⁾, skoro nie mogą obejść się bez miłości, nie dadzą się pogodzić z chęcią do grzechu.

Pozostaje więc, że tylko bojaźń Boga dziecięca, czyli szlachetna n należy do siedmiu darów Ducha Świętego.

Powiedzieliśmy przecież wyżej⁹⁾, że dary Ducha Świętego są to stałe usprawnienia doskonalące władze duszy; dzięki nim władze te stają się powolne na działanie Ducha Świętego podobnie, jak dzięki cnotom moralnym władze dążnościowe stają się powolne na kierownictwo rozumu. Na to zaś, by coś było podatne wobec jakiegoś działacza, na pierwszym miejscu potrzeba, by było uległe wobec niego i nie stawiało oporu; opór bowiem wobec działacza przeszkadza w jego działaniu.

To właśnie czyni bojaźń dziecięca, czyli szlachetna; dzięki niej bowiem odnosimy się do Boga z uszanowaniem, oraz lękamy się zerwania z Nim. Dlatego też, jak sądzi Augustyn¹⁰⁾, w hierarchii darów Ducha Świętego bojaźń dziecięca zajmuje tak pierwsze miejsce, licząc je od dołu, jak również ostatnie, licząc je od góry.

Ad 1. Bojaźń dziecięca nie sprzeciwia się cnocie nadziei. Bojaźń bowiem dziecięca sprawia, że nie lękamy się stracić tego, czego spodziewamy się osiągnąć za pomocą Bożą, a tylko lękamy się zerwania naszego z tą pomocą. Dlatego też bojaźń dziecięca i nadzieja wzajem się splatają i uzupełniają.

Ad 2. Właściwym i głównym przedmiotem bojaźni jest zło, przed którym człowiek się wzdryga; w ten zaś sposób, jak to wyżej powiedziano¹¹⁾, Bóg nie może być przedmiotem bojaźni; jest zaś Bóg właściwym i głównym przedmiotem nadziei i reszty cnót boskich; cnotą bowiem nadziei nie tylko ufamy w pomoc Bożą w osiągnięciu wszelkich innych dóbr, ale na pierwszym miejscu w osiągnięciu samego Boga, jako dobra najwyższego. To samo odnosi się do innych cnót boskich.

Ad 3. Z tego, że bojaźń wywodzi się z miłości, nie wynika, że bojaźń Boża nie jest sprawnością odrębną od miłości Bożej; przecież miłość jest także źródłem wszystkich uczuć, a jednak potrzebujemy różnych sprawności doskonalących nas wobec różnych uczuć. Wszelako miłość ma bardziej charakter cnoty niż bojaźń, gdyż miłość dotyczy dobra; a jak to z powyższych wynika¹²⁾, każda cnota z istotnej swej treści ma na celu głównie dobro; dzięki temu nadzieję uważamy za cnotę; ponieważ zaś bojaźń ma za przedmiot głównie zło i wyraża odrazę do niego, dlatego stoi poniżej cnoty boskiej.

Ad 4. Jak mówi Eklezjastyk¹³⁾: „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”, czyli odmowa poddania się Bogu, co sprzeciwia się bojaźni dziecięcej, która szanuje Boga; tak to bojaźń niweczy samo źródło pychy; dlatego podaje się ją jako oręż przeciw pysze; nie wynika jednak z tego, że stanowi jedno z cnotą pokory, lecz tylko, że jest jej źródłem. Jak bowiem wyżej powiedziano¹⁴⁾, dary Ducha Świętego są źródłem cnót poznawczych i moralnych; powiedziano również wyżej¹⁵⁾, że cnoty boskie są źródłem darów.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na piąty zarzut.

Artykuł 10

CZY W MIARĘ WZROSTU W MIŁOŚCI BOŻEJ MALEJE BOJAŻŃ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. „W miarę napisze Augustyn¹⁾, wzrostu w miłości Bożej, maleje bojaźń”.
2. Im większa nadzieja, tym mniejsza bojaźń. Lecz, jak wyżej powiedziano²⁾, ze wzrostem w miłości Bożej, wzrasta i nadzieja. A więc w miarę wzrostu w miłości Bożej maleje bojaźń.
3. Miłość wyraża zjednoczenie, a bojaźń oddalenie. Lecz im ściślejsze zjednoczenie, tym mniejsze oddalenie. A więc w miarę wzrostu w miłości Bożej, maleje bojaźń.

Wbrew temu twierdzi Augustyn³⁾: „Bojaźń Boga nie tylko daje początek mądrości, ale także ją doskonali; pod okiem zaś tejże mądrości miłujemy Boga nade wszystko, a bliźniego jak samego siebie”.

Odpowiedź: Jak powiedziano⁴⁾, bojaźń Boża jest dwojaka: pierwsza, dziecięca, kiedy to człowiek lęka się obrazy ojca lub rozłąki z nim; druga, niewolnicza, kiedy człowiek boi się kary.

Otóż w miarę wzrostu w miłości Bożej musi wzrastać i bojaźń dziecięca; jak wzrasta wydajność w miarę zwiększania mocy czynnika sprawczego. Im bowiem więcej ktoś miłuje kogoś w tym bardziej boi się go obrazić i z nim rozłączyć.

Co do bojaźni zaś niewolniczej, to niewolniczość jej zniknie całkowicie za zjawieniem się miłości Bożej; pozostanie jednak, jak to już powiedziano⁵⁾, sama bojaźń przed karą; i właśnie ta bojaźń w miarę wzrostu w miłości, maleje, zwłaszcza gdy chodzi o sam jej przejaw; im ktoś bowiem bardziej Boga miłuje, tym mniej lęka się kary Bożej: pierwsze, dlatego, że mniej zależy mu na swoim dobru, w które godzi kara; drugie, ponieważ silniej jest przywiązany do Boga, z tym większą ufnością oczekuje nagrody, w następstwie czego tym mniej boi się kary.

Ad 1. Augustyn mówi tu o bojaźni przed karą.

Ad 2. Bojaźń przed karą maleje w miarę wzrostu nadziei; zaś z wzrostem nadziei wzrasta bojaźń dziecięca. Wszak im ktoś pewniej oczekuje osiągnięcia jakiegoś dobra czy czyjeś pomocy, tym więcej boi się go obrazić, lub z nim rozłączyć.

Ad 3. Bojaźń dziecięca nie wyraża oddalenia, ale raczej uległość wobec Boga; boi się zaś jedynie oddalenia, czyli rozłąki z tą uległością; zawiera jednak poniekąd oddalenie, gdyż nie ma pretensji do zrównywania się z Bogiem, a tylko pragnie Mu ulegać; to oddalenie spotykamy również w miłości naszej do Boga, gdyż człowiek miłuje Go ponad siebie i ponad wszystko inne. Wzrost przeto w miłości Bożej nie zmniejsza poszanowania dla niego, jakie daje bojaźń, ale je powiększa.

Artykuł 11

CZY BOJAŻŃ POZOSTANIE W NIEBIE ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Czytamy w Przypowieściach¹⁾: „Zażyje obfitości, wolny od bojaźni przed złem”: chodzi tu o człowieka, który zażywa owoców mądrości w szczęściu wiecznym. Lecz, jak wyżej powiedziano²⁾, każda bojaźń dotyczy jakiegoś zła, gdyż zło jest przedmiotem bojaźni. W niebie przeto nie ma miejsca na bojaźń:

2. Ludzie w niebie będą upodobnieni do Boga; pisze o tym Jan³⁾: „Gdy się okaże, będziemy doń podobni”. Lecz Bóg niczego się nie boi. A więc niebianie nie będą mieć żadnej bojaźni.

3. Nadzieja jest doskonalszą od bojaźni, gdyż nadzieja dotyczy dobra, a bojaźń zła. Otóż w niebie nie będzie nadziei. A więc nie będzie tam i bojaźni.

Wbrew temu mówi Psalmista⁴⁾; „Bojaźń Pańska święta, trwająca na wieki”.

Odpowiedź: Żadną miarą nie będzie w niebie bojaźni niewolniczej, czyli bojaźni przed karą; bezpieczna pewność szczęścia wiecznego, stanowiąca, jak wyżej powiedziano⁵⁾, sedno szczęścia, wyklucza zupełnie tę bojaźń (38). Bojaźń zaś dziecięca, rosnąca na ziemi w miarę wzrostu w miłości, w niebie, przy doskonałej już

miłości Bożej, zostanie również udoskonalona; nie będzie jednakże tam przedstawiać się całkowicie tak samo jak tu.

By to zrozumieć, trzeba zaznaczyć, że przedmiotem własnym bojaźni jest zło możliwe, tj. takie, które może zagrażać, podobnie jak przedmiotem własnym nadziei jest dobro możliwe do osiągnięcia; ponieważ zaś przejaw bojaźni wyraża poniekąd ruch ucieczki od czegoś, dlatego bojaźń oznacza ucieczkę od zagrażającego zła trudnego do przewyciężenia; małe bowiem zła nie wywołują bojaźni.

Otóż jak każda rzecz wtedy jest dobrą, gdy trzyma się wyznaczonego sobie układu (linii postępowania), tak również wtedy każda rzecz jest złą, gdy ten układ porzuca. Układ zaś rzeczy jest taki, że stworzenie rozumne ma podlegać Bogu i stać ponad inne stworzenia. Dla stworzenia przeto rozumnego jest złem tak to, że ulega niższemu od siebie stworzeniu przez miłość do niego, jak i to, że nie chce ulegać Bogu, a nawet zuchwale nań się porywa czy nim pogardza.

To zaś zło w stworzeniu rozumnym jest możliwe, mając na uwadze samą jego naturę i naturalną ułomność jego wolnej woli; nie jest zaś możliwe u niebian z powodu doskonałości ich chwały. A więc zostanie w niebie stronienie od tego zła, jakim jest nie uległość wobec Boga, jako zła możliwego dla natury ludzkiej, ale niemożliwego dla człowieka obdarzonego szczęściem. Na ziemi zaś to stronienie dotyczy zła jako zgoła możliwego.

Stąd to Grzegorz⁶⁾, wyjaśniając słowa Joba⁷⁾: „Słupy niebieskie trzęsą się i lękają na jego skinienie”, tak mówi: „Same Moce niebieskie, które bez przestanku Boga oglądają, drżą wśród tej kontemplacji. Drzenie to jednak nie jest dla nich przykre, nie nosi też znamienia bojaźni, ale podziwu”. Podziwiają przecież Boga w swym byciu nadrzędnym i dla nich niepojętym.

Również Augustyn⁸⁾ dopuszcza w niebie tego rodzaju bojaźń, choć uważa to za wątpliwe, gdy mówi: „Owa bojaźń szlachetna, trwająca na wieki, jeśli będzie w niebie n nie będzie bojaźnią stroniącą od złego, które mogłoby się przytrafić, ale trzymającą się dobra, którego nie może utracić. Gdzie bowiem jest już utrwalona miłość do osiągniętego dobra, tam, że się tak wyrazimy, bezpiecznie spoczywa bojaźń chroniąca od złego. Nazwą bowiem szlachetnej bojaźni obejmujemy tę wolę, która wyklucza koniecznie z nas chęć do grzechu i przynagla nas do wystrzegania się grzechu i to nie wśród słabości i obawy, że zgrzeszyć możemy, ale ze spokojem miłości. Albo, jeśli tam nie będzie mógł istnieć żaden rodzaj bojaźni, wówczas przez bojaźń trwającą na wieki można rozumieć, że to pozostanie, dokąd sama bojaźń nas doprowadziła” .

Ad 1. Przytoczony w zarzucie cytat wyklucza u niebian bojaźń związaną z niespokojem i wystrzeganiem się grzechu, ale nie wyklucza spokojnej i bezpiecznej bojaźni, o której mówi Augustyn⁹⁾.

Ad 2. Jak twierdzi Dionizy¹⁰⁾: „Te same rzeczy są podobne i niepodobne do Boga. Podobne, o ile naśladują to, czego nie da się naśladować” czyli o ile według swych możliwości usiłują naśladować Boga, którego nie można doskonale naśladować; „niepodobne, gdyż stworzenie-skutek, dlatego odbiega od swej przyczyny, a to z racji nieskończonych i licznych ograniczeń”.

Że w Bogu nie może być żadnej bojaźni, bo nikogo nad sobą nie ma, komu by podlegał, nie wynika z tego, że nie mają jej mieć i niebianie, których przecież szczęście polega na pełnej uległości wobec Boga.

Ad 3. Nadzieja zawiera jakiś brak, mianowicie dalekość od szczęścia, jednak zginie z chwilą osiągnięcia szczęścia. Bojaźń zaś zawiera w sobie brak naturalny dotyczący całego stworzenia; polega na nieskończonej przepaści dzielącej stworzenie od Boga, przepaści, która i w niebie zostanie. Dlatego bojaźń nie zaniknie całkowicie w niebie.

Artykuł 12

CZY DAROWI BOJAŹNI ODPOWIADA BŁOGOSŁAWIENSTWO: „BŁOGOSŁAWIENI UBODZY W DUCHU”¹⁾?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak z powyższych wynika²⁾, bojaźń jest zaczątkiem życia duchowego. Lecz ubóstwo jest jednym ze składników doskonałości życia duchowego; czytamy bowiem u Mateusza³⁾: „Jeśli chcesz być doskonały idź, sprzedaj wszystko, co masz i daj ubogim”. A więc ubóstwo duchowe nie odpowiada darowi bojaźni.

2. Psalmista wyraża się⁴⁾: „Przeszyj bojaźnią ciało moje”; z czego wychodzi, że zadaniem bojaźni jest ujarzmianie ciała. Lecz ujarzmianie ciała, jak się zdaje, najlepiej harmonizuje z błogosławieństwem smutku. A więc raczej błogosławieństwo smutku, a nie błogosławieństwo ubóstwa, harmonizuje z darem bojaźni.

3. Jak powiedziano⁵⁾, dar bojaźni odpowiada cnotcie nadziei. Lecz, jak się zdaje, z nadzieją najlepiej harmonizuje ostatnie błogosławieństwo⁶⁾: „Błogosławieni cisi, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi”; przecież Apostoł wyraża się⁷⁾: „Chlubimy się nadzieją chwały dzieci Bożych”. A więc raczej to błogosławieństwo harmonizuje z darem bojaźni niż ubóstwo ducha.

4. Wyżej powiedziano⁸⁾, że błogosławieństwa harmonizują z owocami. Lecz między owocami nie widać, który by odpowiadał darowi bojaźni. Przeto i żadno z błogosławieństw nie odpowiada darowi bojaźni.

Wbrew temu twierdzi Augustyn⁹⁾: „Bojaźń Boga odpowiada pokornym, o których powiedziano: „Błogosławieni ubodzy w duchu”.

Odpowiedź: Darowi bojaźni najwłaściwiej odpowiada ubóstwo ducha. Zadaniem bowiem bojaźni dziecięcej jest okazywanie Bogu poszanowania i uległości; to zaś, co wywodzi się z tej uległości, stanowi właśnie istotę daru bojaźni. Ulegając bowiem Bogu, człowiek już nie szuka w sobie czy w innych chluby a tylko w Bogu; szukanie jej bowiem poza Nim sprzeciwiałoby się pełnej uległości wobec Boga; mówi o tym Psalmista¹⁰⁾: „Jedni w wozach, drudzy w koniach ufają, my zaś imienia Boga naszego wzywać będziemy”.

A więc człowiek bojący się Boga w sposób doskonały w rezultacie nie będzie, pychą nadęty chlubił się ani z samego siebie, ani z zewnętrznych dóbr, tj. z zaszczytów i bogactw. n właśnie ubóstwo ducha zabija w nas i jedną i drugą chlubę. Przez to zaś ubóstwo można rozumieć: albo zdławienie w nas nadętości i pychy ducha, jak to czyni Augustyn¹¹⁾, albo pogardę dla dóbr doczesnych, jaką w naszym duchu, tj. w naszej woli, sprawia natchnienie Ducha Świętego, jak mniema Ambroży¹²⁾ i Hieronim¹³⁾.

Ad 1. Ponieważ błogosławieństwo jest przejawem doskonałej już cnoty, wszystkie błogosławieństwa zbiegają się na doskonałość życia duchowego. W tej zaś doskonałości, zdaje się, pierwsze jest to, by człowiek dążący do pełnego udziału w dobrach duchowych, wzgardził dobrami doczesnymi; dla tej właśnie racji bojaźń zajmuje pierwsze miejsce między darami. Wcale zaś nie polega doskonałość na samym porzuceniu dóbr doczesnych; porzucenie to jest jedynie środkiem do doskonałości. Bojaźń wszelako dziecięca, jak to wyżej powiedziano¹⁴⁾, której odpowiada ubóstwo duchowe, harmonizuje również z doskonałością mądrości.

Ad 2. Naganne chlubienie się człowieka czy to z siebie samego, czy z innych rzeczy, bardziej wprost godzi w jego uległość wobec Boga, którą sprawia bojaźń dziecięca, niż szukanie rozkoszy w rzeczach zewnętrznych; ono jednak godzi w bojaźń w swoich następstwach. Kto bowiem szanuje i ulega Bogu, w niczym innym, poza Bogiem, nie znajduje rozkoszy. Wszelako szukanie rozkoszy nie jest tak związane z trudem, który należy do bojaźni, jak szukanie chluby; dlatego też błogosławieństwo ubóstwa odnosi się wprost do bojaźni, a błogosławieństwo smutku odnosi się doń dopiero w następstwie.

Ad 3. Nadzieja wyraża ruch w kierunku celu, do którego dąży; bojaźń zaś wyraża ruch stronienia od czegoś; dlatego też ostatnie błogosławieństwo, które jest kresem doskonałości duchowej, jak najśluszniej stosuje się do nadziei jako jej ostatecznego przedmiotu-kresu dążenia; pierwsze za to błogosławieństwo lepiej odpowiada bojaźni, gdyż wyraża zerwanie z rzeczami zewnętrznymi, utrudniającymi uległość wobec Boga.

Ad 4. Spośród owoców, zdaje się, te stosują się do daru bojaźni, które wyrażają umiar lub wstrzeźliwość w używaniu dóbr doczesnych, a więc: skromność, powściągliwość i czystość (39).

ZAGADNIENIE 20

O ROZPACZY (40)

Z kolei zajmiemy się przeciwstawnymi wadami: najpierw rozpaczą, potem zuchwalstwem. Zagadnienie rozpaczy ujmemy w cztery pytania: 1. Czy rozpacz jest grzechem? 2. Czy może istnieć bez niewiary? 3. Czy jest. największym grzechem? 4. Czy wywodzi się ze zniechęcenia?

Artykuł 1

CZY ROZPACZ JEST GRZECEM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Uczy Augustyn¹⁾, że każdy grzech polega na zwrocie ku przemijającemu dobru i odwrocie od nieprzemijającego dobra. Rozpacz jednak nie wyraża zwrotu ku przemijającemu dobru. A więc nie jest grzechem.

2. Co wyrasta z dobrego korzenia, chyba nie jest grzechem, gdyż „nie może dobre drzewo rodić złych owoców”²⁾. Lecz rozpacz zdaje się wyrastać z dobrego korzenia, mianowicie z bojaźni Boga lub z przejęcia się wielkością własnych grzechów. Przeto rozpacz nie jest grzechem.

3. Gdyby rozpacz była grzechem, to wówczas i rozpacz potępieńców byłaby grzechem. Lecz nikt im tego nie poczytuje za grzech, a tylko za karę potępienia. A więc i ziemianom nie można jej za grzech poczytać; tak więc rozpacz nie jest grzechem.

Wbrew temu: To, co ludzi do grzechów wiedzie jest chyba nie tylko grzechem, ale i wylegarnią grzechów. Tym właśnie jest rozpacz; mówi bowiem Apostoł o niektórych³⁾, że: „Popadłszy w rozpacz oddali się rozpuście, popełniają wszelki bezwstyd i gonią za zyskiem”. Przeto rozpacz jest nie tylko sama grzechem, ale również i wylegarnią innych grzechów.

Odpowiedź: Zdaniem Filozofa⁴⁾, co mieści się w postaci twierdzenia lub przeczenia, w władzy dążnościowej przyjmuje postać dążenia lub stronienia, a prawda lub fałsz w rozumie, w władzy dążnościowej przyjmuje postać dobra lub zła. Stąd to wszelki przejaw władzy dążnościowej zgodny z prawdą rozumu, jest sam w sobie dobry; wszelki zaś przejaw władzy dążnościowej zgodny z fałszem rozumu, jest sam w sobie zły.

Prawdziwy zaś sąd rozumu o Bogu musi uznać, że od Niego idzie dla ludzi zbawienie i odpuszczenie grzechów; czytamy to u Ezechiela⁵⁾: „Nie chcę śmierci grzesznika, ale by się nawrócił i żył”. Przeciwnie, fałszywe jest zdanie, że Bóg odmawia odpuszczenia pokutującemu grzesznikowi, lub że nie nawraca do siebie grzeszników łaską usprawiedliwiającą.

Przeto, jak przejaw nadziei jest dobry i chwalebny, bo opiera się na prawdziwym sądzie o Bogu, tak odwrotnie przejaw rozpacz jest wadliwy i grzeszny, bo opiera się na fałszywym sądzie o Nim.

Ad 1. W każdym ciężkim grzechu jest jakby odwrót od nieprzemijającego dobra i zwrot ku dobru przemijającemu; ale nie jednakowo. Grzechy przeciwne cnotom boskim polegają głównie na odwróceniu od dobra nieprzemijającego; jak to: nienawiść do Boga, rozpacz, niewiara; a to dlatego, że cnoty te mają Boga za przedmiot; dopiero w następstwie zawierają zwrot ku dobru przemijającemu; odchodząc bowiem od Boga, dusza z konieczności musi zwrócić się ku czemuś innemu. Inne zaś grzechy polegają głównie na zwrocie ku przemijającemu dobru, a dopiero w następstwie tego na odwróceniu od nieprzemijającego dobra. Rozpustnik przecież nie ma na myśli odchodzić od Boga, a tylko używać cielesnych rozkoszy, czego następstwem jest odwrót od Boga.

Ad 2. Z korzenia cnoty może wyrastać coś dwojako: pierwsze, wyrastając wprost z samej cnoty tak, jak akt wyrasta ze sprawności; i w ten sposób z korzenia cnoty nie może grzech wyrastać; w tym sensie mówi Augustyn⁶⁾: „Nikt nie może zrobić złego użytku z cnoty”. Drugie, wywodząc się z cnoty ubocznie i nie wprost; i tak nic nie stoi na przeszkodzie, by jakiś grzech wywodził się z cnoty. wszak niektórych ludzi nawet sama cnota niekiedy napęcza pychę; jak mówi Augustyn⁷⁾:

„Pycha ukrywa się w dobrych uczynkach, by je pozbawić wartości”. W ten sposób z bojaźni Bożej i przejęcia się własnymi grzechami może wynikać rozpacz; człowiek bowiem używa tu dobra do złego, biorąc z niego okazję do rozpacz.

Ad 3. Potępiency są w takim stanie, że nie mogą się niczego spodziewać, a to z powodu niemożliwości powrotu na drogę ku szczęściu; że nie spodziewają się, nie poczytuje się im tego za grzech, ale wchodzi w skład ich potępienia; podobnie i na ziemi, nie będzie grzechu, gdy człowiek będzie rozpaczał nad tym, czego nie może osiągnąć, lub co mu się nie należy mieć; np. lekarz tracący nadzieję w uzdrowienie chorego, lub człowiek tracący nadzieję w zdobycie kiedyś bogactw.

Artykuł 2

CZY MOŻE ISTNIEĆ ROZPACZ BEZ NIEWIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Pewność nadziei ma swoje oparcie we wierze. Póki zaś działa przyczyna, trwa i jej skutek. A więc nie można popadnięciem w rozpacz stracić pewności nadziei, chyba straciwszy również i wiarę.

2. Stawiać wyżej własną winę nad dobroć i miłosierdzie Bożeń to tyle co nie uznawać nieskończonej dobroci i miłosierdzia Bożego, a to jest niewiarą. Otóż człowiek wpadający w rozpacz stawia wyżej swoją winę nad miłosierdzie i dobroć Bożą; czytamy o tym w Księdze Rodzaju¹⁾: „Większa jest nieprawość moja, niżbym miał odpuszczenia być godzien”. A więc każdy, kto wpada w rozpacz, jest niewierzący.

3. Ktokolwiek wpadnie w potępioną herezję, jest niewierzący. Lecz człowiek rozpaczający, zdaje się, wpada w herezję potępioną, mianowicie herezję Nowacjana; głosi ona, że nie można dostąpić odpuszczenia grzechów po chrzcie popełnionych. A więc każdy, kto rozpacza, jest niewierzący (41).

Wbrew temu: usunięcie następnika nie powoduje zaniku poprzednika (42). Otóż, jak wyżej powiedziano²⁾, nadzieja następuje po wierze. A więc przy zaniku nadziei może zostać wiara. Nie każdy przeto kto rozpacza jest niewierzący.

Odpowiedź: Niewiara jest rzeczą rozumu, rozpacz zaś jest rzeczą sił dążnościowych. Otóż rozum obraca się koło ogółów, a siły dążnościowe koło tego, co szczegółowe; kierunek bowiem sił dążnościowych idzie od duszy ku rzeczom, które same w sobie są szczegółami.

Można przeto spotkać człowieka mającego prawidłowy ogólny sąd, który jednak nie potrafi opanować wyskoków sił dążnościowych, gdyż ma zepsuty sąd co do szczegółów życia; zdaniem bowiem Filozofa³⁾, od sądu ogólnego do pożądania rzeczy szczegółowej musi się iść poprzez sąd szczegółowy; tak jak w rozumowaniu: z przesłanki ogólnej nie można wyciągnąć wniosku szczegółowego inaczej jak tylko poprzez przesłankę szczegółową.

Stąd to człowiek może mieć poprawne ogólne zasady wiary, a mimo to, pod wpływem nałogu czy namiętności jego sąd szczegółowy może ulec zepsuciu i wówczas następuje wykolejenie człowieka w sferze dążnościowej odnośnie

szczegółów życia. Np. rozpustnik dlatego z własnej woli wybiera rozpustę jako swoje natychmiastowe dobro, bo ma w danej chwili zepsuty sąd szczegółowy, zachowując przy tym poprawny sąd ogólny zgodny z zasadą wiary, sąd, że rozpusta jest grzechem śmiertelnym.

Podobnie i tu: Człowiek może znać ogólną prawdziwą zasadę wiary, głoszącą, że w Kościele można dostąpić odpuszczenia grzechów, może wszelako zepsuć się w nim sąd szczegółowy i będzie mniemał, że on, w takim stanie sumienia, nie może spodziewać się przebaczenia. W ten sposób, jak i inne grzechy śmiertelne, tak i rozpacz, może istnieć bez niewiary.

Ad 1. Skutek zanika nie tylko z zanikiem przyczyny pierwszej, ale i z zanikiem przyczyny drugiej. Dlatego życie nadziei może zamrzeć nie tylko po stracie ogólnych zasad wiary, które są przyczyną pierwszą pewności nadziei, lecz także po stracie słusznej oceny szczegółów życia, co jest poniekąd przyczyną drugą.

Ad 2. Gdyby ktoś miał sąd ogólny, że miłosierdzie Boże jest ograniczone, byłby niewierzącym. Tak jednak nie sądzi człowiek pogrążony w rozpacz; sądzi raczej, że znajduje się w takim stanie, a Chodzi tu o jakieś szczegółowe usposobienie, że już nie może spodziewać się miłosierdzia Bożego.

Ad 3. Nowacjanie zaprzeczali ogólną zasadę, że w Kościele można dostąpić odpuszczenia grzechów.

Artykuł 3

CZY ROZPACZ JEST N AJWIĘKSZYM GRZEchem ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak powiedziano¹⁾, rozpacz może istnieć bez niewiary. Lecz niewiara jest największym grzechem, gdyż burzy fundament duchowej budowy. A więc rozpacz nie jest największym grzechem.

2. Zdaniem Filozofa²⁾, im większe dobro, tym większe zło stoi mu naprzeciw. Lecz według Apostoła³⁾ miłość jest pocześniejsza od nadziei. A więc nienawiść Boga jest większym grzechem niż rozpacz.

3. W grzechu rozpaczy dostrzegamy jedynie nieokiełzany odwrót od Boga. Otóż w innych grzechach spotykamy nie tylko nieokiełzany odwrót od Boga, lecz również nieokiełzany zwrot do stworzenia. Grzech przeto rozpaczy wcale nie jest większym od innych, lecz nawet mniejszym.

Wbrew temu: Ten chyba grzech jest największy, którego zgoła nie da się uleczyć; mówi o tym Jeremiasz⁴⁾: „Nie uleczone złamanie twoje; zła bardzo rana twoja”. Lecz grzech rozpaczy jest nieuleczalny; jak tenże powiada⁵⁾: „Rana moja beznadziejna nie dała się zagoić”. A więc rozpacz jest największym grzechem.

Odpowiedź: Grzechy godzące w cnoty boskie są z przedmiotu swego cięższe od innych grzechów. Ponieważ zaś cnoty boskie mają za przedmiot Boga, dlatego grzechy im przeciwstawne wyrażają wprost i przede wszystkim odwrót od Boga. Otóż ciężar każdego grzechu śmiertelnego i zasadnicza racja jego zła polega właśnie na

tym, że jest odwrotem od Boga; gdyby bowiem mógł istnieć zwrot do dobra przemijającego bez owego odwrotu od Boga, choćby był nieokiełzany, nie miałby charakteru grzechu. Dlatego też ten grzech, który sam z siebie i więcej niż inne wyraża odwrót od Boga, jest największym grzechem spośród wszystkich grzechów śmiertelnych.

Otóż w cnoty boskie godzą trzy grzechy: niewiara, rozpacz i nienawiść do Boga. Biorąc zaś pod uwagę sam charakter gatunkowy i tak porównując z rozpaczą, niewiara i nienawiść do Boga, z samej swej treści, są cięższe od rozpacz. Niewiara bowiem polega na tym, że człowiek odrzuca samą prawdę Boga; nienawiść zaś do Boga polega na tym, że wola człowieka odrzuca samą dobroć Boga; rozpacz zaś polega na tym, że człowiek nie ma nadziei uczestniczenia w Bożej dobroci. Widać z tego, że niewiara i nienawiść do Boga godzą w samo sedno Boga; rozpacz zaś godzi w Boga o tyle, o ile dobro Boże może stać się naszym udziałem. A więc, biorąc rzecz samą w sobie, większym jest grzechem nie wierzyć w prawdę Boga lub mieć nienawiść do Boga, niż nie spodziewać się osiągnięcia chwały od Niego.

Jeśli wszakże zrobimy porównanie rozpacz z pozostałymi dwoma od strony naszej, wówczas rozpacz jest bardziej dla nas niebezpieczna; dzięki nadziei przecież stronimy od złego i trzymamy się tego co dobre; odebrawszy nadzieję ludzie bez żadnego hamulca wpadają w nałogi grzeszne i stronią od dobrych uczynków. Dlatego glossa zwykła do słów⁶⁾: „Jeśli zwątpisz, spracowany w dzień ucisku, umniejsz się siłą twoją”, tak powiada: „Nic potworniejszego nad rozpacz; a kto w nią wpadł, ten stracił siłę we wszystkich trudach życia i co gorsza do walki wiarą nakazanej”. Izydor zaś tak mówi⁷⁾: „Popęłnić jakiś czyn haniebny, to śmierć duszy. wpaść w rozpacz, to piekło”. W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY ROZPACZ LĘGNIE SIĘ ZE ZNIECHĘCENIA (43) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. To samo nie może mieć dwóch przyczyn. Otóż zdaniem Grzegorza¹⁾ rozpacz o zbawieniu wywodzi się z rozpusty. A więc nie pochodzi ze zniechęcenia.

2. Jak rozpacz przeciwstawia się nadziei, tak zniechęcenie przeciwstawia się radości duchowej. Lecz radość duchowa wywodzi się z nadziei; mówi bowiem Apostoł²⁾: „Nadzieją weselący się”. A więc zniechęcenie wywodzi się z rozpacz, a nie na odwrót.

3. Rzeczy przeciwległe mają przeciwległą przyczynę. Lecz nadzieja, której przeciwstawia się rozpacz, zdaje się wywodzić się z pamięci na Boże dobrodziejstwa, a zwłaszcza z pamięci na tajemnicę Wcielenia; mówi bowiem Augustyn³⁾: „Nic tak nie było skuteczne, by obudzić naszą nadzieję, jak pokazanie nam, jak nas Bóg umiłował. Cóż zaś jest wyraźniejszym tego znakiem, niż to, że Syn Boży raczył wejść w uczestnictwo naszej natury? „A więc rozpacz raczej wywodzi się z zaniedbania pamięci o tym, niż ze zniechęcenia.

Wbrew temu Grzegorz⁴⁾ wymienia rozpacz razem z tym, co się wywodzi ze zniechęcenia.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁵⁾, przedmiotem nadziei jest dobro trudne, możliwe do osiągnięcia albo własnymi siłami, albo przy pomocy cudzej. W podwójny przeto sposób może ktoś stracić nadzieję zdobycia szczęścia wiecznego. Pierwsze, bo nie uważa go ani za dobro, ani za dobro trudne; drugie, bo uważa, że nie jest to możliwe do osiągnięcia ani własnymi siłami, ani przy cudzej pomocy.

Otóż, że człowiek nie ma smaku w dobrach duchowych, a więc ani nie uważa ich za jakieś dobro, ani za jakieś wielkie (trudne) dobro, pochodzi to stąd, że jego serce wypełnione jest przywiązaniem do rozkoszy cielesnych, wśród których pierwsze miejsce zajmują rozkosze płciowe; właśnie z przywiązania do tych rozkoszy rodzi się w człowieku obrzydzenie do dóbr duchowych, że nie pokłada w nich nadziei, jako w czymś dobrym i trudnym. Stosownie też do tego rozpacz wywodzi się z rozpusty.

Że zaś człowiek nie uważa jakiegoś dobra trudnego za możliwe do osiągnięcia własnymi czy cudzymi siłami, pochodzi to z wielkiego upadku na duchu; i jeśli on całkowicie oładnie sercem człowieka, wówczas zdaje mu się, że żadną miarą nie zdobędzie się na wysiłek dźwignięcia się po jakieś dobro. Ponieważ zaś zniechęcenie jest to przygnębienie czy głęboki smutek wyrażający upadek na duchu, dlatego w tym znaczeniu rozpacz rodzi się ze zniechęcenia.

Otóż charakterystyczną cechą przedmiotu nadziei jest to, że jest on możliwy do osiągnięcia; bo jeśli chodzi o inne jego składniki, a więc dobro i trudy, to spotkać je można i w innych uczuciach. A więc rozpacz w szczególniejszy sposób wywodzi się ze zniechęcenia. Dla racji wszakże wyżej podanej⁶⁾, może również pochodzić z rozpusty.

Z tego, co się powiedziało, jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Zdaniem Filozofa⁷⁾, to prawda, że nadzieja niesie pociechę; ale i to prawda, że nadzieja rośnie u ludzi opływających w rozkosze; według tego ludzie, których trapi przygnębienie, łatwiej wpadają w rozpacz; do rzeczy mówi Apostoł⁸⁾: „(Pocieszcie go), aby snąć ten, co taki jest, w zbyt ni smutek nie wpadł”. Ponieważ jednak przedmiotem nadziei jest dobro, ku któremu w sposób naturalny rwie się nasza dusza, ale nie stroni odeń w sposób naturalny, chyba na skutek jakiejś przeszkody, dlatego należy przyjąć, że raczej radość wprost wywodzi się z nadziei, a na odwrót rozpacz z przygnębienia.

Ad 3. Również i to zaniedbanie pamięci o Bożych dobrodziejstwach wywodzi się ze zniechęcenia. Człowiek bowiem przejęty jakimś uczuciem, tym zwłaszcza interesuje się, co wiąże się z tym uczuciem. Stąd też człowiek w smutku pogrążony myśli tylko o tym, co smutne i nie łatwo mu myśleć o tym, co wielkie i miłe, chyba żeby zdobył się na wielki wysiłek ducha i oderwał się od ponurych myśli.

ZAGADNIENIE 21

O ZUCHWALSTWIE

Z kolei będzie mowa o zuchwalstwie; nasuwają się tu cztery pytania: 1. Co jest przedmiotem, na którym opiera się zuchwalstwo? 2. Czy jest grzechem? 3. Czemu się przeciwstawia? 4. Z jakiej wady się lęgnie?

Artykuł 1

CZY W ZUCHWALSTWIE CZŁOWIEK LICZY NA BOGA CZY TEŻ NA WŁASNE SIŁY (44) ?

Zdaje się, że w zuchwalstwie, które jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, nie liczymy na Boga, ale na własne siły

1. Tym większy jest grzech człowieka, im mniejsza jest siła, na której on polega. Lecz siły ludzkie są słabsze od Bożych. A więc ciężiej grzeszy ten kto dufa w siły ludzkie niż ten kto dufa w siły Boże. Otóż najcięższe są grzechy przeciw Duchowi Świętemu. Przeto zuchwalstwo, które jest jednym z grzechów przeciw Duchowi Świętemu, opiera się więcej o siły ludzkie niż Boskie.

2. Grzech przeciw Duchowi Świętemu jest źródłem dalszych grzechów; jest przecież grzechem z czystej złości, a pod jej wpływem niejedyn grzeszy. Otóż owe dalsze grzechy, jak się zdaje, raczej lęgną się z zuchwalstwa zadufanego w sobie samym, niż z zuchwalstwa dufającego w Bogu, gdyż, zdaniem Augustyna¹⁾, miłość własna jest wylęgarnią grzechów. A więc, jak się zdaje w zuchwalstwie, które jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, liczymy przede wszystkim na własne siły.

3. Grzech polega na nieokiełzanym zwrocie ku dobru przemijającemu. Lecz zuchwalstwo jest również grzechem. A więc można go spotkać raczej w zwrocie ku dobru przemijającemu, a tym są także siły ludzkie, niż w zwrocie ku dobru nieprzemijającemu, a tym są siły Boże.

Wbrew temu: Jak rozpaczą człowiek gardzi miłosierdziem Bożym, które jest ostoją nadziei, tak zuchwalstwem gardzi sprawiedliwością Bożą, która ściga grzeszników. Tak jednak miłosierdzie, jak i sprawiedliwość stanowią Boga. A więc jak rozpacz jest odwrotem od Boga, tak zuchwalstwo jest niegodziwym zwrotem do Boga.

Odpowiedź: Zuchwalstwo, jak się zdaje, jest pewnym nieumiarkowaniem w nadziei. Przedmiotem zaś nadziei jest dobro, trudne, dostępne. W podwójny zaś sposób może być coś dostępne dla człowieka. Pierwsze, za pomocą własnych sił; drugie, za Bożą pomocą. W obu też wypadkach spotykamy nieumiarkowanie w nadziei, jakim jest zuchwalstwo.

Jeśli chodzi o pierwszy wzgląd nadziei, a więc liczenie na własne siły, to grzech zuchwalstwa polega tu na tym, że człowiek sięga po jakieś dobro, uważając je za dostępne dla siebie, które wszakże przekracza jego możliwości; o takim pisze Księga Judyt²⁾: „(Boże), ty dufających w siły swoje poniżasz”. Ten to typ zuchwalstwa przeciwstawia się cnocie wielkoduszności, która też ją miarkuje (45).

Jeśli chodzi o drugi wzgląd nadziei, a więc liczenie na pomoc Bożą, to grzech zuchwalstwa, czyli nieumiarkowania w nadziei, polega na tym, że człowiek sięga po jakieś dobro, uważając je za dostępne dla siebie dzięki pomocy Bożej i miłosierdziu Bożemu, które wszelako w ten sposób nie jest możliwe do osiągnięcia; chodzi tu o człowieka, który spodziewa się otrzymać przebaczenie grzechów bez pokuty, lub osiągnięcie chwały wiecznej bez zasługi. Ten to też typ zuchwalstwa jest właściwym

gatunkiem grzechu przeciw Duchowi Świętemu, gdyż to właśnie zuchwalstwo odbiera lub gardzi pomocą Ducha Świętego, dzięki której może człowiek podźwignąć się z grzechu (46) .

Ad 1. Jak wyżej powiedziano³⁾, grzech przeciw samemu Bogu z samego przedmiotu jest cięższym od innych grzechów. Stąd też to zuchwalstwo, które w sposób niegodziwy liczy na Boga, jest cięższym grzechem niż zuchwalstwo, które liczy na własne siły. Liczenie bowiem na Bożą pomoc dla osiągnięcia tego, co jest niegodne Boga, jest ujmą dla mocy Bożej. Jasne, że ciężej ten grzeszy, kto umniejsza moc Bożą aniżeli ten, kto wynosi się ponad własne siły.

Ad 2. To zuchwalstwo, którym człowiek niegodziwie i zuchwale liczy na Boga, zawiera w sobie miłość własną; ona to skłania człowieka do pożądania dobra dla siebie, nie licząc się z czymkolwiek. Ponieważ zaś tak wiele pożądamy dla siebie, myślimy, że nam to może przyjść łatwo przy cudzej pomocy, choć tak być nie może.

Ad 3. Zuchwale liczenie na miłosierdzie Boże wyraża zwrot do dobra przemijającego w tym sensie, że wywodzi się z nieokiełzanego pożądania własnego dobra; wyraża zaś odwrót od dobra nieprzemijającego w tym sensie, że przypisuje Bożej mocy to, co jej nie przystoi; przez to bowiem człowiek odwraca się od mocy Bożej.

Artykuł 2

CZY ZUCHWALSTWO JEST GRZEchem ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Żaden grzech nie zawiera w sobie podstawy, by był od Boga wysłuchany. Lecz dzięki dufności (zuchwalstwu) Bóg wysłuchuje niektórych ludzi; dowodem tego jest modlitwa Judyty¹⁾: „Wysłuchaj mnie nędzną proszącą i dufającą w miłosierdzie twoje”. A więc dufność (zuchwalstwo) w miłosierdzie Boże nie jest grzechem.

2. Zuchwałość wyraża pewną przesadę w nadziei. Lecz nie może być przesady w pokładaniu nadziei w Bogu; przecież Jego potęga i miłosierdzie są nieskończone. A więc, zdaje się, zuchwalstwo nie jest grzechem.

3. Nie usprawiedliwia od grzechu ton co samo jest grzechem. Lecz zuchwalstwo usprawiedliwia od grzechu; mówi bowiem Magister²⁾: „Grzech Adama był mniejszy, bo grzeszył w nadziei przebaczenia”, a to wygląda na zuchwałość. A więc zuchwałość nie jest grzechem.

Wbrew temu: Zuchwałość uznaje się za gatunek grzechu przeciw Duchowi Świętemu.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano³⁾, gdy chodziło o rozpacz, wszelki przejaw władzy dążnościowej zgodny z rozumem trwającym w błędzie, jest sam w sobie zły i grzeszny. Zuchwalstwo zaś jest przejawem dążnościowym, gdyż jest nieumiarkowaną nadzieją ; postępuje też, jak i rozpacz, zgodnie z rozumem, który jest w błędzie. Jak bowiem błędem jest, że Bóg nie przebacza pokutującemu, lub że nie pobudza grzeszników do pokuty, tak również jest błędem, że Bóg udziela przebaczenia tym, co

trwają w grzechu, i że obdarza chwałą tych, co ustali w dobrem; właśnie przejawy zuchwalstwa idą po linii tego ostatniego mniemania. Dlatego też zuchwalstwo jest grzechem; mniejszym jednakowoż niż rozpacz, gdyż właściwsze jest Bogu litować się i przebaczać, niż karać, a to ze względu na jego nieskończoną dobroć; pierwsze bowiem samo z siebie odpowiada Bogu; drugie zaś ze względu na nasze grzechy.

Ad 1. Niekiedy używa się „dufać” w znaczeniu „ufać”, czyli mieć nadzieję; sama przecież poprawna nadzieja w Bogu pokładana, jeśli się ją mierzy naszą ludzką sytuacją, zakrawa na zuchwalstwo; nie będzie nią, jeśli się weźmie pod uwagę bezmiar Bożej dobroci.

Ad 2. Zuchwalstwo oznacza przesadę w nadziei nie w tym sensie, że człowiek za dużo spodziewa się od Boga, ale w sensie że spodziewa się od Boga tego, co Bogu nie przystoi; tym samym spodziewa się mniej niż trzeba, gdyż, jak powiedziano⁴⁾, tym sposobem umniejsza poniekąd moc Bożą.

Ad 3. Zuchwalstwem jest grzeszyć z postanowieniem trwania w grzechu z nadzieją dostąpienia przebaczenia; takie zuchwalstwo nie zmniejsza, ale zwiększa wielkość grzechu. Nie jest zaś zuchwalstwem grzeszyć w nadziei otrzymania kiedyś przebaczenia, z postanowieniem zerwania z grzechem i pokutowania zań; to też zmniejsza wielkość grzechu, gdyż tu widać u człowieka wolę nie tak mocno utwierdzoną w grzechu.

Artykuł 3

CZY ZUCHWALSTWO BARDZIEJ PRZECIWSZTAWIA SIĘ BOJAŹNI NIŻ NADZIEI?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Nieopanowana bojaźń przeciwstawia się bojaźni opanowanej. Lecz zuchwalstwo, zdaje się, dotyczy nieopanowanej bojaźni; czytamy bowiem w Księdze Mądrości¹⁾: „Zawsze oczekuje się srogich rzeczy, gdy się ma sumienie strwożone”, powiedziano również tamże: „niczym bowiem nie jest bojaźń, jak wyzbyciem się pomocy od rozumu”. A więc zuchwalstwo raczej przeciwstawia się bojaźni niż nadziei.

2. Rzeczy przeciwległe to rzeczy stojące jak najdalej od siebie. Lecz zuchwalstwo dalej stoi od bojaźni niż od nadziei; tak bowiem zuchwalstwo jak i nadzieja wyrażają kierunek ku czemuś; bojaźń zaś kierunek od czegoś; a więc zuchwalstwo bardziej sprzeciwia się bojaźni niż nadziei.

3. Zuchwalstwo całkowicie wyklucza bojaźń; nie wyklucza zaś całkowicie nadziei, a tylko poprawność nadziei. Ponieważ rzeczy przeciwstawne wzajem usuwają się z drogi, wydaje się, że zuchwalstwo raczej przeciwstawia się bojaźni niż nadziei.

Wbrew temu: dwie wzajem przeciwstawne wady sprzeciwiają się jednej cnocie, np. tchórzostwo i odwaga męstwu. Lecz grzech zuchwalstwa sprzeciwia się grzechowi rozpacz, która wprost sprzeciwia się nadziei. A więc wydaje się, że również zuchwalstwo bardziej wprost przeciwstawia się nadziei (47).

Odpowiedź: „Wszystkie cnoty zdaniem Augustyna²⁾, mają nie tylko wyraźnie odcinające się wady przeciwne, jak np. roztropność-lekkomyślność, ale również wady poniekąd cnotom pokrewne i do nich podobne ale nie prawdziwie, a tylko pozornie, np. roztropność-chytrność”. To właśnie miał na myśli Filozof³⁾ twierdząc, że cnota z pozoru ma większe podobieństwo raczej do jednej z przeciwstawnych sobie wad niż do drugiej, np. umiarkowanie do niewrażliwości, męstwo do odwagi.

Otóż zuchwalstwo w sposób wyrazisty, jak się zdaje, przeciwstawia się bojaźni, zwłaszcza niewolniczej; ta bowiem wzdryga się przed karą wymierzaną przez Boską sprawiedliwość, zuchwalstwo zaś liczy na jej darowanie. Wszakże z fałszywego pozoru zuchwalstwo bardziej sprzeciwia się nadziei; oznacza przecież pewną niegodziwą (fałszywą) nadzieję w Bogu.

Ponieważ jednak bardziej wprost przeciwstawiają się sobie rzeczy w ramach jednego rodzaju, niż rzeczy należące do różnych rodzajów (rzeczy przeciwległe są w ramach jednego rodzaju) ; dlatego zuchwalstwo bardziej wprost przeciwstawia się nadziei, niż bojaźni. Albowiem i nadzieja, i zuchwalstwo dotyczą tego samego przedmiotu i na nim polegają; tylko nadzieja czyni to jak trzeba, a zuchwalstwo jak nie trzeba.

Ad 1. Jak, wyrażając się niewłaściwie, mówimy o nadziei rzeczy złych, a właściwie o nadziei rzeczy dobrych, tak i z zuchwalstwem; w ten sposób nieopanowana bojaźń zwie się zuchwalstwem.

Ad 2. Rzeczy przeciwległe to takie, które stoją jak najdalej od siebie w ramach tego samego rodzaju. Otóż zuchwałość i nadzieja wyrażają przejawy należące do tego samego rodzaju; przejaw ten może być należyty lub nienależyty; zuchwałość przeto bardziej wprost sprzeciwia się nadziei niż bojaźni; nadziei bowiem sprzeciwia się z racji własnej różnicy gatunkowej, jak to co nienależyte temu co należyte; bojaźni zaś sprzeciwia się z racji różnicy swojego rodzaju, którym jest nadzieja.

Ad 3. Zuchwalstwo i bojaźń sprzeciwiają się sobie, bo należą do innych rodzajów; zuchwalstwo zaś sprzeciwia się cnotie nadziei różnicą gatunkową (a więc w ramie tego samego rodzaju). Dlatego zuchwalstwo całkowicie wyklucza bojaźń również z punktu różnicy rodzajowej; nadzieję zaś wyklucza jedynie z racji różnicy gatunkowej, mianowicie wykluczając jej poprawność.

Artykuł 4

CZY ZUCHWALSTWO LĘGNIE SIĘ Z PRÓŻNOCI (PRÓŻNEJ CHWAŁY) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Zuchwalstwo liczy przede wszystkim na miłosierdzie Boże. Miłosierdzie zaś dotyczy nędzy; tej zaś przeciwstawia się chwała. A więc zuchwalstwo nie lęgnie się z próżności (próżnej chwały).

2. Zuchwalstwo przeciwstawia się rozpacz. Otóż, jak wyżej powiedziano¹⁾, rozpacz wywodzi się ze smutku. Ponieważ rzeczy przeciwstawne mają przeciwstawne przyczyny, dlatego wydaje się, że zuchwalstwo wywodzi się z używania rozkoszy; i

tak, jak się zdaje, wywodzi się z wad cielesnych, których rozkosze są najgwałtowniejsze.

3. Na tym polega wada zuchwalstwa, że człowiek pnie się po jakieś dobro, które uważa za dostępne, choć nie jest mu dostępne. Że zaś człowiek uważa to za dostępne, co jest niedostępne, wywodzi się z nieznajomości. A więc zuchwalstwo raczej wywodzi się z nieznajomości niż z próżności.

Wbrew temu powiada Grzegorz²⁾: „Zuchwalstwo uganiania za nowościami jest córką próżności”.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano³⁾, zuchwalstwo jest dwojake: pierwsze liczy na własne siły i pnie się ku czemuś, co jest ponad te siły, ale co uważa przez nie za osiągalne; jasne, że ten typ zuchwalstwa lęgnie się z próżności; kto bowiem bardzo ubiega się o chwałę, z czasem pokusi się o to, co jest ponad jego możliwości; zwłaszcza chodzi tu o pogoń za tym, co nowe (a więc za wyróżnieniem), co więc wzbudza większy podziw. Dlatego też Grzegorz w sposób znamieny uznał zuchwalstwo uganiania za nowościami za dziecko próżności (48).

Drugie zaś liczy w sposób nienależyty na Boże miłosierdzie lub potęgę; od nich spodziewa się chwały bez zasług, lub przebaczenia bez pokuty; ten typ zuchwalstwa, zdaje się, lęgnie się wprost z pychy; tu bowiem człowiek ma się za coś wielkiego i sądzi, że nawet gdy będzie grzeszył Bóg nie będzie go karał, ani go chwały nie pozbawi.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 22

O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH NADZIEI I BOJAŻNI (49)

Wreszcie należy omówić przykazania odnoszące się do nadziei i bojaźni; rozpatrzmy więc: 1. Przykazania dotyczące nadziei; 2. Przykazania dotyczące bojaźni.

Artykuł 1

CZY ISTNIAŁA POTRZEBA DANIA JAKIEGOŚ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCEGO NADZIEI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Co można skutecznie jednym środkiem, drugi wydaje się zbędny. Lecz do położenia nadziei w dobru wystarczająco skłania człowieka sam pochop natury. A więc nie było potrzeby przynaglania do tego człowieka przykazaniami prawa.

2. Ponieważ przykazania nakazują postępkę cnót, dlatego wśród najważniejszych przykazań winny znajdować się nakazy postępków najważniejszych cnót. Otóż między wszystkimi cnotami trzy cnoty boskie: wiara, nadzieja i miłość są

najważniejsze. A ponieważ, jak wyżej powiedziano¹⁾, najważniejsze przykazania prawa, do których wszystkie inne się sprowadzają, to Dziesięciorgo Bożych Przykazań, wychodzi z tego, że jeśli należało dać jakie przykazanie odnośnie nadziei, to winno się znajdować wśród Dziesięciorga Bożych Przykazań, którego jednak tam nie znajdujemy. A więc w Zakonie, zdaje się, nie było żadnej potrzeby wydania przykazania co do nadziei.

3. Jednakowe uzasadnienie ma nakaz postępowania według danej cnoty i zakaz postępowania według przeciwstawnej jej wady. Otóż rozpacz przeciwstawia się nadziei i nigdzie nie znajdujemy przykazania, które by jej zakazywało. A więc nie było również potrzeby, zdaje się, przykazania nadziei.

Wbrew temu Augustyn²⁾, komentując słowa Jana³⁾: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajem miłowali”, tak mówi: „Ileż to razy nakazywano nam wiarę! a ileż razy nadzieję!” A więc trzeba było dać jakieś przykazania dotyczące nadziei.

Odpowiedź: Wśród przykazań, jakie spotykamy w Piśmie św., jedne stanowią sam trzon prawa, drugie zaś wstępne wymagalniki do prawa.

Wymagalniki wstępne do prawa oznaczają te (konieczne wstępne warunki), bez których w ogóle nie ma mowy o prawie. Należą tu przykazania nakazujące przejawy wiary i nadziei; wiarą bowiem umysł człowieka dostrzeżę w Twórcy prawa taką powagę, której należy się uległość; nadzieja zaś nagrody przynagla człowieka do zachowania przykazań.

Przykazania zaś stanowiące sam trzon prawa obowiązują człowieka już uległego i gotowego do posłuchu; ich celem jest poprawność życia; dlatego też od samego pierwszego ich wydania i obwieszczenia podano je w formie przykazań. Przykazań zaś dotyczących wiary i nadziei nie podano w formie przykazań; póki bowiem człowiek nie uwierzył i nie obudził w sobie nadziei, bezsensowne było wiązać go prawem. Lecz jak należało podać przykazania dotyczące wiary w formie oświadczenia (*denuntiatio*) czy przypomnienia (*commemoratio*), o czym wyżej była mowa⁴⁾, tak również w samym owym pierwszym prawodawstwie należało podać przykazania dotyczące nadziei w formie obietnicy, obiecując bowiem nagrody dla posłusznych prawu, prawodawca tym samym budzi nadzieję ich osiągnięcia; stąd to wszystkie obietnice spotykane w Starym Zakonie miały na celu budzenie nadziei.

Po wydaniu prawa mądry prawodawca nie tylko naprowadza ludzi do zachowania przykazań, ale do tym gorliwszego podtrzymywania fundamentu prawa; stąd to, po wprowadzeniu pierwszego ustawodawstwa. Pismo św. w rozmaity sposób pobudza ludzi do nadziei nie tylko w formie obietnic, jak czyniono w Prawie, lecz również w formie upomnień i przykazań; dowody na to spotykamy w licznych miejscach Pisma św.; mówi np. Psalmista⁵⁾: „Miejcie nadzieję w nim całe zgromadzenie ludu”.

Ad 1. Natura jest samowystarczalna gdy chodzi o budzenie nadziei dobra proporcjonalnego do ludzkiej natury; wszelako ku nadziei dobra nadprzyrodzonego musiała pchnąć człowieka powaga prawa Bożego, posługując się częściowo obietnicami, częściowo zaś upomnieniami lub przykazaniami. Atoli i do tego, co podlega kierownictwu przyrodzonego rozumu ludzkiego, chodzi o działanie cnót

moralnych, musiano dać przykazania prawa Bożego, a to dla większej stałości, zwłaszcza, że przyrodzony rozum ludzki uległ zamroczeniu na skutek pożądliwości grzechu pierworodnego.

Ad 2. Dziesięcioro Bożych Przykazań należą do pierwszego ustawodawstwa; dlatego w Dziesięciorgu nie należało umieszczać jakiegoś przykazania dotyczącego nadziei; wystarczyło pobudzić do nadziei przy pomocy obietnic, jak to uczyniono w pierwszym i czwartym przykazaniu.

Ad 3. Do tego, do czego zachowania człowiek jest zobowiązany z racji powinności, wystarczyło dać przykazanie afirmatywne, czyli pozytywnie nakazujące to, co należy czynić, w czym również zawierają się zakazy tego, czego należy się wystrzegać; np. wydano przykazanie, by szanować rodziców; poniewieranie zaś rodziców zakazane jest w formie nałożenia kary na tych, co ich poniewierają. A ponieważ do zbawienia człowieka konieczne jest pokładanie nadziei w Bogu, dlatego należało pchnąć go ku temu jednym z powyższych sposobów; w formie zaś nakazującej to zawiera się również zakaz przeciwnych temu wykroczeń.

Artykuł 2

CZY ISTNIAŁA POTRZEBA DANIA JAKIEGOŚ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCEGO BOJAŻNI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Bojaźń Boża, jako że jest początkiem mądrości, dotyczy wstępnych wymagalników do prawa, te zaś nie podlegają przykazaniom prawa. A więc nie należało wydawać jakiegoś przykazania prawa dotyczącego bojaźni.

2. Założywszy przyczynę, musimy założyć i skutek. Lecz miłość jest przyczyną bojaźni; mówi bowiem Augustyn¹⁾: „Każda bojaźń wywodzi się z jakiejś miłości”. A więc po wydaniu przykazania o miłości, zbyteczne było wydawać przykazanie o bojaźni.

3. Bojaźń w jakiś sposób przeciwstawia się zuchwalstwu. Lecz nigdzie w prawie nie znajdujemy zakazu zuchwalstwa. A więc, jak się zdaje, nie było również potrzeby dawać jakiegoś przykazania co do bojaźni.

Wbrew temu pisze Księga Powtórzonego Prawa²⁾: „A teraz, Izraelu, czegoż Pan, Bóg twój, żąda od ciebie, jeno abyś się bał Pana Boga twego”? Otóż Bóg żąda od nas tego, co nam nakazano zachować. A więc przykazaniem objęto również i ten byśmy się bali Boga.

Odpowiedź: Bojaźń jest dwojaka: niewolnicza i dziecięca. Jak bowiem do zachowania przykazań prawa przynagla człowieka nadzieja nagrody tak samo do zachowania przykazań prawa przynagla go również bojaźń przed karami; jest to bojaźń niewolnicza. I jak, o czym wyżej mówiono³⁾, w pierwszym ustawodawstwie nie uznano za potrzebne wydania przykazania co do nadziei, lecz przynaglono do niej ludzi za pomocą obietnic, tak i co do bojaźni, która dotyczy kary nie uznano potrzeby wydania jakiegoś przykazania w formie przykazania; przynaglono zaś do niej ludzi groźbą kar; uczyniono tak i w Dziesięciorgu Bożych Przykazań i w później wydanych,

drugorzędnych przykazaniach prawa. I jak w następnych wiekach ludzie mądrzy i prorocy, pragnąc w narodzie utrwalić zachowanie prawa, podawali naukę o nadziei w formie upomnienia lub przykazania, tak samo czyniono i z bojaźnią.

Jeśli zaś chodzi o bojaźń dziecięcą, której znamieniem jest okazywanie poszanowania dla Boga, to ona w stosunku do miłości Boga zajmuje poniekąd stanowisko rodzaju i jest u podłoża wszystkich przejawów, w których wyraża się poszanowanie dla Boga. Dlatego też tym samym prawem, którym nakazano miłość, nakazano również i bojaźń dziecięcą; jedno bowiem i drugie musi koniecznie poprzedzać zewnętrzne postęпки prawem nakazane, których też dotyczy Dziesięcioro Bożych Przykazań. Stąd to wymieniony cytat z prawa⁴⁾, domaga się od człowieka bojaźni, postępowania po drodze Pańskiej, czczenia Boga i umiłowania Go.

Ad 1. Owszem, bojaźń dziecięcą jest wstępnym wymagalnikiem do prawa, ale nie jako coś zewnętrznego wobec niego, ale jako punkt wyjściowy prawa; podobnie zresztą jak i miłość Boga. Jedno i drugie objęto prawem, gdyż są poniekąd punktem oparcia wspólnym dla każdego prawa.

Ad 2. Z miłości wypływa bojaźń dziecięcą; zresztą i wszystkie inne dobre uczynki z niej biorą początek; dlatego jak po wydaniu przykazania miłości dano jeszcze przykazania innych postępków cnotliwych, tak również wydano łącznie przykazania bojaźni i miłości Bożej; podobnie rzecz się ma w naukach posługujących się dowodzeniem: nie wystarczy tu postawić pierwsze zasady; trzeba jeszcze podać wnioski wypływające z nich bezpośrednio czy z dalsza.

Ad 3. Wystarczy przynaglanie do bojaźni, by uchronić od zuchwalstwa; podobnie, jak to wyżej powiedziano⁵⁾, wystarczy przynaglić do nadziei, by uchronić od rozpaczy.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

- Q. 17, 1:** ¹⁾ 2 De lib. arb. 18, 19 ²⁾ Enarr. in Ps.118; ³⁾ 3 Sent. 20; ⁴⁾ 7 phys. 17, 18; ⁵⁾ 1 Moral. 16; ⁶⁾ Ethic 6; ⁷⁾ q. 8, a. 3 ad 3; ⁸⁾ 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; ⁹⁾ 3 Ethic. 3; ¹⁰⁾ a.5 i q. 18, a. 1.
- Q. 17, 2:** ¹⁾ 1 Kor 2, 9; ²⁾ Ps 36, 5; ³⁾ Mt 6, 11-13; ⁴⁾ Żyd 6, 19 ⁵⁾ art. poprz.; ⁶⁾ żyd 6, 19; ⁷⁾ q. 1, a. 1, 6 ad 1.
- Q. 17, 3:** ¹⁾ Fil 1, 6; ²⁾ Jak 5, 16; ³⁾ 11 De verb. Dom. 13; ⁴⁾ Enchir. 8.
- Q. 17, 4:** ¹⁾ 1 Dial. 8; ²⁾ Jer 9, 4; ³⁾ a. 2 zarz. 2; ⁴⁾ Jer 17, 5; ⁵⁾ a. 1 i 1-2, q. 40, a. 7, tom 10.
- Q. 17, 5:** ¹⁾ 1-2, q. 64, a. 4, tom 11; ²⁾ 1 Kor 13, 13; ³⁾ a. 1; ⁴⁾ 1-2, q. 62, a. 1, tom 11; ⁵⁾ art. poprz.; ⁶⁾ a. 1.
- Q. 17, 6:** ¹⁾ 1-2, q. 54, a. 2, tom 11; ²⁾ art. poprz.; ³⁾ 1 Moral. 16; ⁴⁾ w odpow.; ⁵⁾ 1-2, q. 54, a. 2, tom 11; ⁶⁾ art. nast.
- Q. 17, 7:** ¹⁾ Glossa międz. Kassiod. do Ps 36, 3; ²⁾ Żyd 11, 1; ³⁾ 1 Kor 9, 10; ⁴⁾ Mt 1, 2; ⁵⁾ a. 2, 4, 6 ad 3; ⁶⁾ Żyd 1, 6.
- Q. 17, 8:** ¹⁾ Łk 17, 6; ²⁾ Expos. in Luc. 8; ³⁾ 14 De civ. Dei 9; ⁴⁾ 3 Sent. 26; ⁵⁾ 1 Tym 1, 5; ⁶⁾ 1-2, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6 ad 2; q. 40, a. 7, tom 10; ⁷⁾ Super Prim. Can. Joan. 9; ⁸⁾ Expos. in Luc. 8.
- Q. 18, 1:** ¹⁾ q. 17, a. 1 i 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; ²⁾ 14 De Trin. 8, 12; ³⁾ 1, q. 87, a. 2, tom 6-7; q. 4, a. 1; ⁴⁾ 1, q. 80-81; q. 82, a. 5, tom 6-7; ⁵⁾ 1, q. 82, a. 5 ad 1, tom 6-7 i 1-2, q. 22, a. 3, tom 10; ⁶⁾ q. 17, a. 8; ⁷⁾ 1, q. 83, a. 2; q. 85, a. 4, tom 6-7.
- Q. 18, 2:** ¹⁾ Ps 30, 1; ²⁾ q. 17, a. 3; ³⁾ Rzym 8, 24; ⁴⁾ q. 17, a. 5-6 i 1-2, q. 54, a. 2, tom 11; ⁵⁾ q. 17, a. 1-2.
- Q. 18, 3:** ¹⁾ Mt 25, 41; ²⁾ Job 40, 28; ³⁾ Jak 2, 19; ⁴⁾ Ekle 11, 3; ⁵⁾ Rzym 12, 12; ⁶⁾ Iz 65, 14; ⁷⁾ 11 Super Gen. ad litt. 17, 19; ⁸⁾ Job 15, 22; ⁹⁾ 33 Moral. 20 lub 19; ¹⁰⁾ Job 40, 18; ¹¹⁾ Enchir.8.
- Q. 18, 4:** ¹⁾ q. 17, a. 1 zarz. 2; ²⁾ 1-2, q. 112, a. 5, tom 14; ³⁾ 3 Sent. 26; ⁴⁾ 2 Tym 1, 12.
- Q. 19, 1:** ¹⁾ 1-2, q. 41, a. 2 i q. 42, a. 1, tom 10; ²⁾ 2 Reth. 5, 13; ³⁾ Oz 13, 9; ⁴⁾ Jer 10, 7; ⁵⁾ Mal 1, 6; ⁶⁾ Mądr 1, 13, 16.
- Q. 19, 2:** ¹⁾ 2 Fid. Orth. 15; ²⁾ 1-2, q. 41, a. 4, tom 10; ³⁾ Jak 2, 19; ⁴⁾ Mr 14, 33; ⁵⁾ 3 Sent. 34; ⁶⁾ 1-2, q. 42, a. 3, tom 10; ⁷⁾ Rzym 8, 15; ⁸⁾ 2 Kor 11, 2.
- Q. 19, 3:** ¹⁾ Łk 18, 2; ²⁾ Rzym 13, 3; ³⁾ Mt 10, 28; ⁴⁾ 1-2, q. 1, a. 3; q. 18, a. 2, tom 9 i q. 54, a. 2, tom 11; ⁵⁾ 83 Quaest. 33; ⁶⁾ Ekli 48, 13; ⁷⁾ Rzym 13, 4; ⁸⁾ 3 Ethic. 1.
- Q. 19, 4:** ¹⁾ Glossa do Rzym 8 ex libris Sent. Prosp. 172; ²⁾ 4 Moral. 27 lub 25; ³⁾ Job 3, 11; ⁴⁾ Glossa zwykła Aug. Tract. 9 in Joan.; ⁵⁾ Rzym 8, 15; ⁶⁾ 1 Metaph. 2.
- Q. 19, 5:** ¹⁾ q. 17, a. 2 ad 2; a. 3; ²⁾ Sup. 1 Joan Tract. 9; ³⁾ 1-2, q. 18, a. 5, tom 9; q. 54, a. 2, tom 11; ⁴⁾ a. 2; i 1 q. 48, a 5, tom 10.
- Q. 19, 6:** ¹⁾ Super 1 Joan. Tract 9; ²⁾ Rzym 5, 5; ³⁾ 2 Kor 3, 17; ⁴⁾ 14 De civ Dei 28; ⁵⁾ a. 4 wbrew; ⁶⁾ a. 2 ad 4; a. 4.
- Q. 19, 7:** ¹⁾ Job 28, 28; ²⁾ Ps 110, 10; ³⁾ q. 45, a. 1, tom 16; ⁴⁾ 12 De Trin. 13; ⁵⁾ Ekli 1, 27; ⁶⁾ Ekli 1, 25; ⁷⁾ w odpow.; ⁸⁾ Ekli 25, 16.
- Q. 19, 8:** ¹⁾ Ekli 25, 16; ²⁾ Super 1 Joan. Tract. 9; ³⁾ tamże; ⁴⁾ 1 Jan 4, 18; ⁵⁾ Arystot. 2 Metaph. 7.

- Q. 19, 9:** ¹⁾ 2 Moral. 49 lub 27; ²⁾ tamże; ³⁾ Iz 11, 3; ⁴⁾ a. 2; ⁵⁾ De grat et lib arb. 18; ⁶⁾ Mt 10, 28; ⁷⁾ De nat. et grat. 57; ⁸⁾ 1-2, q 68, a. 5, tom 11; ⁹⁾ tamże a. 1-2; ¹⁰⁾ 1 De serm. Dom. 4; ¹¹⁾ a. 1; ¹²⁾ 1-2, q. 55, a. 3-4, tom 11; ¹³⁾ Ekli 10, 14; ¹⁴⁾ 1-2. q. 68, a. 4, tom 11; ¹⁵⁾ tamże ad 3.
- Q. 19, 10:** ¹⁾ Super 1 Joan. tract. 9; ²⁾ q. 17, a. 8; ³⁾ 83 Quaest. 36; ⁴⁾ a. 2, 4; ⁵⁾ a. 6.
- Q. 19, 11:** ¹⁾ Przyp 1, 33; ²⁾ a. 2, 5; i 1-2, q. 42, a. 1, tom 10; ³⁾ 1 Jan 3, 2; ⁴⁾ Ps 18, 10; ⁵⁾ q. 18, a. 3; 11-2, q. 5, a. 4, tom 9; ⁶⁾ 17 Moral 29; ⁷⁾ Job 26, 11; ⁸⁾ 14 De civ. Dei 9; ⁹⁾ tamże; ¹⁰⁾ 9 De div. nom. 3.
- Q. 19, 12:** ¹⁾ Mt 5, 3; Łk 6, 20; ²⁾ a. 7; ³⁾ Mt 19, 21; ⁴⁾ Ps 118, 120; ⁵⁾ a. 9 ad 1; ⁶⁾ Mt 5, 9; ⁷⁾ Rzym 5, 2; ⁸⁾ 1-2, q. 70, a. 2, tom 11; ⁹⁾ De serm. Dom. in monte 4; ¹⁰⁾ Ps 19, 8; ¹¹⁾ tamże cap. 1; ¹²⁾ 5 in Luc. 6, 20; ¹³⁾ In Math. 5, 3; ¹⁴⁾ a. 7 i 10.
- Q. 20, 1:** ¹⁾ 1 De lib. arb. 16; ²⁾ Mt 7, 18; ³⁾ Ef 4, 19; ⁴⁾ 6 Ethic 2; ⁵⁾ Ez 18, 23; ⁶⁾ 2 De li. arb. 18-19; ⁷⁾ Epist. 221, ongiś 109.
- Q. 20, 2:** ¹⁾ Rodz 4, 13; ²⁾ q. 17 a. 7; ³⁾ 3 De anima 11.
- Q. 20, 3:** ¹⁾ a. 2; ²⁾ 8 Ethic. 10; ³⁾ 1 Kor, 13, 13; ⁴⁾ Jer 30, 12; ⁵⁾ Jer 15, 18; ⁶⁾ Przyp. 24, 10; ⁷⁾ 2 De summo bono 14.
- Q. 20, 4:** ¹⁾ 31 Moral. 45 lub 17; ²⁾ Rzym 12, 12; ³⁾ 13 De Trin. 10; ⁴⁾ 31 Moral. 45 lub 17; ⁵⁾ q. 17, a. 1 i 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; ⁶⁾ w odpow.; ⁷⁾ 2 Rethor. 2; ⁸⁾ 2 Kor 2, 7.
- Q. 21, 1:** ¹⁾ 14 De civ. Dei 28; ²⁾ Jud 6, 15; ³⁾ q. 20, a. 3 i 1-2, q. 73, a. 3, tom 12.
- Q. 21, 2:** ¹⁾ Jud 9, 17; ²⁾ 2 Sent. 22; ³⁾ q. 20, a. 1; ⁴⁾ art. poprz. ad. 1.
- Q. 21, 3:** ¹⁾ Mądr 17, 10-11; ²⁾ Contr. Jul. 3, n. 20; ³⁾ 2 Ethic. 8.
- Q. 21, 4:** ¹⁾ q. 20, a. 4; ²⁾ 31 Moral. 45 lub 17; ³⁾ a. 1.
- Q. 22, 1:** ¹⁾ 1-2, q. 100, a. 3, tom 13; ²⁾ Tract. 83 in Jo.; ³⁾ Jan 15, 12; ⁴⁾ q. 16, a. 1; ⁵⁾ Ps 61, 9.
- Q. 22, 2:** ¹⁾ 83 Quaest. 33; ²⁾ Deut 10, 12; ³⁾ art. poprz.; ⁴⁾ wbrew. ⁵⁾ art. poprz. ad 3.

U w a g a: Cytaty z Pisma św. podaję według Wujka 1935. Niektóre wszakże cytaty z N. Tekst. podaję według Sew. Kowalskiego Warszawa 1957. Wszelkie inne cytaty tłumaczę tak, jak są w Sumie.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) WSTĘP. Głównym zadaniem Objawienia i Wiary jest nie tyle podanie człowiekowi prawdy dla prawdy, ale pouczenie go o celu, o szczęściu w Bogu i sposobach jego osiągnięcia. Wiara przeto nie kończy się na sobie; z przeznaczenia swego ma budzić w człowieku upodobanie i pragnienie tego szczęścia i wolę dążenia ku niemu n korzystania ze Środków, a zwłaszcza z zapewnienia o pomocy Bożej, krótko mówiąc: ma budzić nadzieję chrześcijańską. Dlatego zaraz po traktacie o wierze następuje traktat o nadziei.

Spes - nadzieja ma kilka znaczeń; należy je dobrze mieć na uwadze, by wiedzieć, o jaką nadzieję w danym tekście chodzi. Tak więc nadzieja:

- a) oznacza uczucie, a więc nastrój wewnętrzny duszy wywołany działaniem poznawczym naszych zmysłów; dotyczy zawsze jakiegoś dobra, cielesnego, trudnego do osiągnięcia, jeszcze nieposiadanego (a więc przyszłego), osiągalnego (dostępnego). Angażuje duszę i ciało. Polega na upodobaniu w tym dobru, pożądaniu go i wysiłku dążenia w jego kierunku dla zdobycia go. Uczucie to dzieli człowiek z innymi zwierzętami. Jest moralnie obojętne. Mówi o nim Św. Tomasz szeroko i głęboko 1-2. q. 40, tom 10. Jego opanowaniem zajmują się cnoty moralne.
- b) oznacza to dobro, którego pragniemy i o które walczymy; jest to więc znaczenie obiektywne nadziei; np. q. 17, 1 ad 2.
- c) oznacza pomoc, oparcie, ostoję, dzięki której możemy zdobyć upragnione dobro.
- d) cnotę boską, nadprzyrodzoną; a więc w życiu chrześcijańskim tę wartość, którą pragniemy szczęścia wiecznego w Bogu i wysilamy się, by je zdobyć; jest to więc cnota zasadnicza dla chrześcijanina; dzięki niej realizuje on ostateczny cel swojego życia. Nie wolno jej mieszać z uczuciem nadziei, choć ma do niego uderzające podobieństwo. W całym traktacie mowa jest właśnie o tej nadziei. Artykuł pierwszy z miejsca orientuje nas, że chodzi tu o nadzieję chrześcijańską, a więc o cnotę boską.

Terminologia polska jest wystarczająca i nader bogata. Oprócz wyrażenia „nadzieja”, mamy jeszcze wyrażenie: otucha, ufność, spodziewać się, ufać, tuszyć, zawierzać, wyglądać i in.

(2) Q. 17 1, zarz. 1: „Uczucie nadziei może spotkać się z umiarem i krańcowością”. to znaczy, że uczucie to może być nie opanowane i wtedy wpada w skrajność (przesadę) rozpaczy; może też być opanowane; opanowanie uczucia jest rzeczą rozumu i cnoty; polega na umiarze, czyli złotym środku. O umiarze tym szeroko 1-2, q. 64, tom 11, a co do nadziei niżej a. ad 2.

(3) Q. 17, 1, zarz. 2: „Magister”. Chodzi tu o Piotra Lombarda. Patrz traktat o wierze objaśnienie (73) B.

(4) Q. 17, 1, zarz. 3: „Cnota jest przystosowaniem jestestwa doskonałego do działania”. Dwie rzeczy domagają się wyjaśnienia: Przystosowanie i jestestwo doskonałe.

a. Przystosowanie, dispositio. Chodzi o działanie jestestwa. Człowiek nie jest powołany jedynie do bytowania, ale i do działania i to działania sobie współmiernego, czyli rozumnego i doskonałego. Sensem człowieka i bytu w ogóle jest jego działanie; przezeń osiąga cel swój. Do działania zaś doskonałego musi być natura człowieka odpowiednio przystosowana. To przystosowanie ma czy to pośrednio czy bezpośrednio przystosować albo władzę człowieka albo samą jego naturę do dobrego działania proporcjonalnego do przedmiotu i do czynnika kierującego działaniem (rozum i Bóg). To przystosowanie do działania obejmuje szereg stanów, usposobień, usprawnień wrodzonych, nabytych i wlnych, przysposobień duszy i ciała i in. O tym szeroko 1-2, q. 49 i nast., tom 11.

Tłumacząc: dispositio ut genus habitus: przystosowanie do działania;

" ut species habitus: usposobienie;

" ut praeparatio et idoneitas ad agendum, seu inclinationes a natura inditi: predyspozycje, skłonności naturalne;

" ut scientia et virtus inchoata: sprawność zaczątkowa.

Habitus: przysposobienie do działania; na wzór: przysposobienie sportowe, wojskowe, zawodowe itp.

Habitus operativus: usprawnienie, sprawność;

Habitus entitativus: przysposobienie samej natury, duszy lub ciała; stan.

b. Jestestwo doskonałe oznacza w ogóle: 1. Jestestwo skończone bytowo, a więc takie, jakie tworzy natura; wyposażone dostatecznie przez naturę we władzę, skłonności, predyspozycje, przysposobienia wrodzone; a więc człowiek w stanie dzikim i surowym, który jest elastycznym tworzywem do kształtowania, szkolenia, wychowania i nabywania cnót poznawczych i moralnych. Najpierw przecież musi być pełny normalny człowiek, a potem dopiero dalsze jego kształtowanie i przystosowanie do doskonałego działania poprzez ćwiczenie się w nabywaniu wartości duchowych. A więc w tym sensie jestestwo doskonałe oznacza gotowego, surowego człowieka, podmiot oczekujący na dalszą formację. Zarzut używa właśnie tego znaczenia. 2. Jestestwo doskonałe oznacza także człowieka już ukształtowanego, a więc wyszkolonego i wychowanego, posiadającego wiedzę i cnotę, przysposobionego już do doskonałego działania, a więc człowieka z charakterem dobrym. I to przede wszystkim stanowi doskonałego człowieka.

(5) Q. 17, 1, odpow.: „Cnota każdej rzeczy” itd. Cnota-virtus, to moc ducha, czyli spiętrzenie energii ducha, energii ujarzmionej, posłusznej rozumowi, używanej do osiągnięcia ludzkich zamierzeń, oczywiście dobrych.

(6) Q. 17, 1, odpow. . Rozum jest jednorodną (homogeneous) normą naszego postępowania, tzn. tego samego rzędu, tej samej natury, co i człowiek, jako coś z nas i w nas. Bóg zaś jest różnorodną (heterogeneous), wyższego rzędu normą naszego postępowania.

(7) Q. 17, 1, ad 1: Rozum poprawny, tzn. nie ulegający wpływowi ubocznym, ale kierujący się własnym światłem i wskazaniem Bożym; taki rozum jest kierownikiem życia i jego wszystkich przejawów a więc i uczuć. Stąd każda czynność

wtedy jest dobra, a każde uczucie wtedy jest opanowane, kiedy idą po linii wskazań rozumu.

(8) Q. 17, 1, ad 2: Nadzieja oznacza tu tyle, co rzecz oczekiwana, a więc szczęście w Bogu (znaczenie obiektywne). Oczywiście szczęście wieczne jest darem łaski, ale i naszych zasług. Całe życie chrześcijańskie jest zasługiwaniem na niebo, a więc jest życiem czynnej, owocnej nadziei.

Nadzieja więc to nie tylko cnota wlana, otrzymana darmo przy chrzcie. Ona sama nas nie zbawi; może stać się zakopany talentem; musi tu przyjść nasz wysiłek, nasza współpraca, nasze życie nadzieją. A więc własnym wysiłkiem mamy z cnoty wlanej uczynić cnotę nabytą, czyli wartość ducha kierującą życie ku Bogu-szczęściu. Należy tu upodobanie w Dobru Bożym, położenie w nim swojego szczęścia, tęsknota i pragnienie za nim, świadomy wysiłek zdobycia go a więc akty nadziei, ufności, modlitwa, odrywanie się od dóbr doczesnych, korzystanie ze środków nadprzyrodzonych, ufność w miłosierdzie i pomoc Bożą i in.

(9) Q. 17, 1, ad 2: Pełna i niepełna nadzieja. Podobnie jak mamy pełną i niepełną wiarę. Racja jest ta sama. A więc: **Nadzieja pełna**, zaprawiona miłością Bożą, spotykana jest u człowieka w stanie łaski uświęcającej; wyklucza przeto grzech śmiertelny; stanowi ideał ożycia chrześcijańskiego. **Nadzieja niepełna**, oparta o miłość własną, bez miłości Bożej, bez łaski uświęcającej, spotykana jest u człowieka w stanie grzechu śmiertelnego. Człowiek więc w stanie grzechu śmiertelnego, a chodzi o chrześcijanina, nie traci wszystkiego uposażenia nadprzyrodzonego; zachowuje nie tylko wiarę, ale również i nadzieję szczęścia wiecznego; nadzieja ta, póki jest w stanie grzechu, jest płonna, czyli bezowocna, niepełna; nie zasługuje na niebo i nie realizuje go. Tylko grzechy wprost w nadzieję i ufność godzące gubią w duszy wszelką nadzieję; należą tu grzechy niewiary, rozpacz i zuchwalstwo (dufność). Papież Klemens XI potępił twierdzenie Paschazego Quesnela (1634-1719), że nie ma żadnej nadziei u człowieka pozbawionego miłości Bożej (D. 1407).

(10) Q. 17, 2, odpow: Nauka zbyt jasna: Mamy spodziewać się szczęścia, którym jest sam Bóg i mamy ufać, że Sam Bóg w tym nas wspomůže. To szczęście ma być tylko darem łaski Bożej, ale również i zapłatą za nasze wysiłki. Mimo to w ciągu wieków spotykamy się z rozmaitymi innymi, często wprost błędnymi zdaniem; i tak:

- a) Ekard (13-14 w) głosił, że trzeba wyrzec się nadziei żywota wiecznego, nagrody wiecznej i innych wszelkich dóbr wiecznych i doczesnych, a to dla chwały Bożej. Jan XXII w 1329 uznał to za błędną naukę i odrzucił jako niechrześcijańską (D. 508);
- b) Pseudoreformatorzy 16 w. (Luter, Kalwin i in.) całkowicie zaprzepaścili nadzieję chrześcijańską; głosili, że nadzieja ta w ogóle nie jest potrzebna, ani także dobre uczynki; owszem, samo spełnianie dobrych uczynków z myślą o zasłudze na żywot wieczny, jest grzechem. Sobór Trydencki (1545-1563) wyłożył naukę chrześcijańską i potępił naukę pseudoreformatorów jako heretycką (D. 804, 836, 841);
- c) Molinos (17 w) głosił, że należy całkowicie zaniechać wszelkiej własnej aktywności i zdać się zupełnie na Boga. Aktywność ludzka jest, jego zdaniem

- obrazą Boga. Nie trzeba więc troszczyć się ani o doskonałość, ani o zdobycie nieba, ani o zasługi, jako że jest to niegodne Boga i człowieka. Błąd ten wykrył i potępił Innocenty XI. Nosi on nazwę kwietyzmu (D. 1222-1232);
- d) Janseniści (17 w) głosili: Czynić dobrze i unikać złego jedynie ze względu na niebo, to pobudka nienależyta i nieprawidłowa; Bóg też nie ma w niej upodobania; człowiek, straciwszy miłość do Boga, służąc Bogu z myślą o zasłużeniu sobie na żywot wieczny i spełniając dobre uczynki dla zdobycia szczęścia wiecznego, nie jest wolny od grzechu. Aleksander VIII uznał to za błąd i odrzucił jako niechrześcijańską naukę (D. 1300, 1303);
- e) Fenelon (17 w) sądził, że na najwyższym szczeblu życia duchowego panuje wyłącznie miłość bezinteresowna, wykluczająca wszelki wzgląd osobisty a więc pragnienie szczęścia osobistego, zasługiwanie nań, nadzieję. Tak więc nadzieja i ufność, jako interesowne, nie mają istnieć w tym najwyższym szczeblu rozwiniętej miłości Bożej. Innocenty XII odrzucił to zdanie jako błędne (D. 1327-37).

Nadzieja więc i pragnienie szczęścia osobistego jest czymś godnym człowieka i idzie po linii wymagań jego psychiki; tak samo ufność w pomoc Bożą; nie ma przeto sensu wstydzić się tego. Oczywiście nie uważa się szczęścia osobistego za największą wartość. Przecież za takową uważa się miłość Bożą. A jeśli chodzi o tę interesowność nadziei, to nie jest ona li tylko sprawą człowieka, ale i Boga, gdyż sam Bóg, jako pierwsze i naczelne postawił obowiązki wobec Boga i właśnie z ich spełnianiem związał osobistą stronę szczęścia ludzkiego. Obowiązek więc i szczęście osobiste znajdują w Bogu swoje wyjaśnienie.

(11) Q. 17, 2, ad 1: Jeśli chodzi o szczęście, to nadzieja i miłość idą dalej niż poznanie rozumu. Poznanie nasze na ziemi chwytają tylko w sposób ogólny i w zasłonie, mianowicie w charakterze ogólnym dobra doskonałego; wola zaś swoją nadzieją i miłością łączy już wprost do samego konkretnego dobra. Patrz q. 20, 2, odpow. Obowiązuje tu zasadnicza nauka tomistyczna: Rozum dotyczy ogółów, wola szczegółów.

(12) Q. 17, 3: Trudność polega na osobistym i egocentrycznym charakterze nadziei. Nawet mówimy: spodziewać się, a więc z zaimkiem zwrotnym: się. Dopiero miłość poszerza nadzieję i czyni ją bardziej otwartą i altruistyczną, ale oczywiście tylko miłość Boża.

(13) Q. 17, 4, zarz. 1: Przeznaczenie łączy się zawsze ze zbawieniem, czyli szczęściem wiecznym, przedmiotem nadziei. Przeciwnym pojęciem jest odrzucenie, które łączy się zawsze z potępieniem wiecznym. O tym szeroko 1, q. 23, tom 2.

(14) Q. 17, 4, odpow.: Stale powtarzane dwa składniki: pierwszy, dobro-szczęście wieczne, drugi, pomoc Boża, stanowią różnicę i związek ścisły nadziei i ufności. Chociaż spes obejmuje oba elementy i my tłumaczymy ją przez „nadzieję”, to jednak w jęz. naszym, jak się zdaje, nadzieja wyraża raczej pierwszy składnik, tj. pragnienie i dążenie do dobra, szczęścia, czy nawet samo owo dobro. Ufność zaś

wyraża raczej drugi składnik, tj. poleganie i liczenie na pomoc Bożą w dążeniu do szczęścia.

(15) Q. 17, 4, odpow.: Przyczyna oznacza ton co w sposób najkonieczniejszy przyczynia się do bytu rzeczy; są 4 rodzaje przyczyn: cel, sprawca, tworzywo (materiał), forma (istotna treść) Tu, św. Tomasz wylicza tylko dwie przyczyny i to zewnętrzne dla rzeczy, mianowicie: cel i sprawcę.

(16) Q. 17, 4, odpow: Poruszono tu zagadnienie nadziei i ufności czysto ludzkiej, nie jako uczucia i nie jako cnoty chrześcijańskiej, ale jako zjawiska ludzkiego i przejawu woli. Przedmiotem jej są rozmaite trudne przedsięwzięcia i wysiłki wiodące do zdobycia jakichś dóbr czy osiągnięć. Nadzieja ludzka broni tu przed zniechęceniem i cofaniem się wzmaga własne siły i szuka pomocy postronnej. Oczywiście, że nadzieja ta i ufność, tak jak i wiara ludzka, nie mają znamienia cnoty. Dotyczy przecież dóbr i przedsięwzięć ziemskich, chwilowych, ułamkowych; siły ludzkie i pomoc postronna okazują się zawodne, nie dają żadnych gwarancji; mówimy o takiej nadziei, że jest matką głupich; daje jednakowoż niemałą nauczkę o kruchości dóbr doczesnych, o zawodności ludzkiej pomocy, o potrzebie położenia serca w wyższych dobrach i szukania pomocy wyżej. Patrz również q. 18, a. 4.

(17) Q. 17, 4, odpow.: O szukaniu wstawiennictwa Świętych i o modlitwie będzie szeroko mowa 2-2, q. 83, tom 19.

(18) Q. 17, 5, ad 3: Dalekosiężność - longanimitas; można również oddać terminem: dalekomyślność, dalekowzrocność. O niej 2-2, q. 136, a. 5, tom 21, str. 140 nast. Dilatio - dłużenie czasu.

(19) Q. 17, 5, ad 4: Wielkoduszność - magnanimitas. O niej tom 21. str. 70 nast.

(20) Q. 17, 8, zarz. 2: „Kochania i świętej miłości” - ex amore et sancta caritate. Trzy łacińskie terminy: amor, caritas, dilectio niekiedy występują oddzielnie, niekiedy razem w złożeniu amor caritatis, dilectio caritatis i stanowią twardy orzech do zgryzienia dla tłumacza. Tym bardziej, że używa się ich w tekście nieraz jeden za drugi. W jęz. naszym mamy: miłość, miłowanie, miłować; lubienie, lubić, kochanie, kochać. Zostawiam tłumaczowi traktatu o miłości uporanie się z terminologią. Tu tłumacząc: amor - miłość, ulubienie, ukochanie, zależnie od potrzeby i sensu; dilectio - miłowanie Boga; caritas, dilectio caritatis, amor caritatis - miłość Boża, miłość bezinteresowna, przyjacielska, najdoskonalsza, zależnie od tekstu. O tym szeroko w następnym traktacie od q. 23, tom 16.

(21) Q. 17, 8, odpow.: Na świecie spotykamy podwójny układ: Pierwszy, o którym stanowi rodowód i pochodzenie (generatio et natura), czyli seria generacji; np. najpierw jest korzeń, potem pień i gałęzie, listowie, kwiaty, wreszcie owoce. Drugi, o którym stanowi doskonałość czyli wartość rzeczy (ordo perfectionis et formae); np. najwartościowszy jest owoc, potem reszta; lub samo drzewo, jego gatunek, a potem dopiero inne jego przymioty.

(22) Q. 17 8 odpow.: W naszym języku dobrze oddaje się to wyrażeniem: kochać się w kimś.

(23) Q. 18, 1: W człowieku mamy dwie strefy działania: Pierwsza, to sfera poznania: a) wyższa, duchowa, to rozum dążący do prawdy, b) niższa, cielesna to zmysły wewnętrzne i zewnętrzne. Reakcją duszy na poznanie jest jej dążenie ku lub od poznanego przedmiotu. Druga, to sfera dążenia: a) wyższa, duchowa, to wola dążąca do dobra i szczęścia duchowego; b) niższa, zmysłowa, to uczucia.

Jeśli chodzi o niższe siły dążnościowe, a więc zmysłowe, czyli o uczucia, to są one dwojakie: I. Pożądawcze (pociągowe); odnoszą się do dobra lub zła, które nie przedstawia specjalnych trudności w zdobywaniu czy uniknięciu. Mamy tu takie uczucia: 1. upodobanie w dobru, bez względu na to, czy się go posiada czy nie; 2. żądza dobra jeszcze nie posiadanego; 3. przyjemność z posiadanego dobra; 4. nieupodobanie w złem, bez względu na jego posiadanie czy nieposiadanie; 5. wstręt do nieposiadanego, konkretnego zła; 6. ból, przykrość z posiadanego zła. Odpowiednikami we woli są: 1. miłość, 2. pragnienie, 3. radość, 4. nienawiść, 5. odraza, 6. smutek.

II. Bojowe (popędliwe); odnoszą się do dobra lub zła, o ile przedstawia specjalną trudność w zdobywaniu czy uniknięciu, Mamy tu takie uczucia: 1. nadzieja, otucha wobec dobra trudnego, przyszłego, dostępnego; 2. rozpacz czyli rezygnacja z jego osiągnięcia; 3. śmiałość. odwaga w przezwyciężeniu zła grożącego, trudnego, pokonalnego; 4. strach (bojaźń, lęk), czyli stronienie (ucieczka) przed złem trudnym, grożącym, niepokonalnym; 5. złość, gniew, gdy człowiek, czy zwierzę nie poddaje się doznanemu złu, nie smuci się, ale wysila się, by go usunąć. - Tych samych nazw używamy dla odpowiednich uczuć we woli. Szeroko o tym 1-2, q. 22-48, tom 10. Patrz objaśnienie w traktacie o wierze (13).

(24) Q. 18, 1, zarz. 3: Motus, actus potentiae - akt władzy. Należy przez to rozumieć wszelki ruch czy odruch władzy psychicznej wobec swego przedmiotu; ponieważ zaś władza jest organem czy funkcją duszy i całego człowieka, dlatego akt władzy jest życiem, przejawem, wysiłkiem, pracą całej duszy i całego człowieka.

(25) Q. 18, 2: Niebianie - ludzie w niebie, zbawieni, beati.

(26) Q. 18, 3, ad 2. Św. Tomasz nie twierdzi, że potępieńcy i szatani mają wiarę niepełną; przecież jest ona czymś nadprzyrodzonym; ich wiara jest nabyta i ma charakter czysto poznawczy, tzn. jest owocem poznania rozumu. Patrz o wierze q.5,a.2.

(27) Q. 18, 4, ad 2: Cała niezawodność nadziei chrześcijańskiej nie polega na przekonaniu, czy pewności, że się będzie zbawionym, ani na posiadaniu łaski uświęcającej, ale na silnej wierze w Boga nieomylnego, w Jego wszechmoc, dla której nic nie jest niepodobnego, oraz na gorącej ufności w miłosierdzie Bożen której namacalnym znakiem jest Wcielenie Syna Bożego, Jego Serce, Jego śmierć, Kościół św. i sakramenta św.

(28) Q. 18, 4, ad 3: Określenie nadziei chrześcijańskiej. Jest to cnota boska, dzięki której spodziewamy się otrzymać, za Bożą pomocą szczęście wieczne i Środki doń wiodące.

(29) Q. 19, 1, odpow. Zło winy (grzech) - zło kary czyli kara. Patrz objaśnienie w traktacie o wierze (125).

(30) Q. 19, 1, ad 2: Nigdy więc nie może człowiek „skończyć” z Bogiem. Zerwie z Bogiem-Ojcem myślą i sercem, chcąc nie chcąc wpadnie w ręce Bożej sprawiedliwości.

(31) Q. 19, 1, ad 3: Zjawiska bojaźni i nadziei są ze sobą ściśle związane. Nadziei przeciw zdobycia czegoś zawsze towarzyszy obawa doznania zawodu. Oba te przeżycia należą do sfery bojowej, a więc są narzędziami walki o dobro i ze złem. Nadzieja i bojaźń dotyczą prawie tego samego: Nadzieja dotyczy tego co dobre, trudne, przyszłe, dostępne; a bojaźń tego, co złe, trudne, przyszłe (groźące), niepokonalne. - Jako dzieci Kościoła wojującego, chrześcijanie prowadzą bój: bój nadziei o dobro najwyższe dla siebie - szczęście wieczne i dla świata o przyjście Królestwa Bożego; bój bojaźni, czyli wystrzegania się największego zła: grzechu i jego następstw, zawsze w oparciu o pomoc tego, który powiedział: „Ufajcie, jam zwyciężył świat” (Jan 16, 33).

(32) Q. 19, 2: Tłumaczę:

timor mundanus	bojaźń przyziemna, bezbożna;
" humanus	" czysto ludzka;
" servilis	" niewolnicza, służalcza;
" serviliter servilis ..	" niewolniczo niewolnicza;
" initialis	" zaczątkowa;
" filialis	" dziecięca;
" castus	" szlachetna, czysta.

(33) Q. 19, 2nad 2: Bojaźń naturalna tkwi w naturze każdego jestestwa, którego dobrem jest zachowanie swojego bytu i całości; w sposób przeto naturalny każdy boi się tego, co godzi w jego całość, a więc boi się śmierci, kalectwa, zniesławienia itp. Patrz art. nast. ad 3.

(34) Q. 19, 4. W przeszłości spotykaliśmy się nieraz z potępianiem lub niedocenianiem bojaźni niewolniczej. I tak:

- a) Luter i pseudoreformatorzy 16 w. twierdzili, że żal za grzechy i unikanie grzechu z bojaźni przed karą piekła jest grzeszny. Sobór Trydencki uznał to za błędne i wyłożył naukę katolicką o bojaźni. (D. 798, 818, 898).
- b) Janseniści 17 w. twierdzili, że lęk przed karą piekła nie ma charakteru nadprzyrodzonego; tak samo żal za grzechy z bojaźni przed karą Bożą i przed piekłem nie jest dobry ani nadprzyrodzony; odrzucił to Aleksander VIII. (D. 1304, 1305) .

- c) Quesnel (17-18 w.) twierdził, że bojaźń przed karą nie do pokuty, ale do rozpaczki wiedzie, że tylko ręce od grzechu powstrzymuje, nie serce. Potępił te i inne twierdzenia Klemens IX (D. 1410-1417).
- d) Synod w Pistoii (Włochy - 18 w.) wznowił błędy Lutera co do bojaźni niewolniczej, co znów potępił Pius VI (D. 1525).
- e) Kwietycy, Molinos, Fenelon, i in. twierdzili, że w najwyższych stanach życia wewnętrznego winna zniknąć całkowicie wszelka bojaźń i lęk przed jakąkolwiek karą, jako że zawiera w sobie osobisty interes. Odrzucił to jako błędne Innocenty XI i XII (D. 1226-1232, 1328).

(35) Q. 19, 4, odpow.: Bojaźń niewolniczo niewolnicza jest czystym strachem przed karą. Bojaźń zaś niewolnicza jest lękiem przed Bogiem karzącym. Patrz Fil 2, 12; Mt 10, 28; Łk 12, 4.

(36) Q. 19, 4, ad 3: Amor mercenarius - miłość kupiecka, to typowy objaw materializmu religijnego. A więc w stosunku do Boga należy wystrzegać się dwóch niegodziwości: miłości kupieckiej i bojaźni przyziemnej, o której była mowa w art. 3.

(37) Q. 19, 5. Sunt idem substantia - stanowią jedno, czyli są tego samego pnia; stanowią jeden byt. Substantia timoris - sam trzon (pień, byt) bojaźni. O bojaźni dziecięcej patrz Ekl 25, 8, 13-16; 1 Jan 4, 18; Rzym 8, 15.

(38) Q. 19, 11, odpow.: Securitas – beztroska, bezpieczeństwo; to wyzbycie się troski, pieczy, bojaźni; to poczucie bezpieczeństwa, pewności, spokoju, wykluczające przygnębienie i rozpacz. To owoc cnoty wyrobionej, zwłaszcza cnot boskich. Przynależy do męstwa, do wielkoduszności. Patrz tom 21, str. 87 nast. (2-2, q. 129, a. 7).

(39) Q. 19, 12, ad 4: Tłumacząc: magnificatio - chluba, chlubienie się, choć można też: wywyższanie się; honor - zaszczyty; subiectio - uległość; reverentia – uszanowanie, poważanie; modestia - skromność; continentia - powściągliwość; abstinentia - wstrzemięźliwość; castitas - czystość.

(40) Q. 20. Rozpacz o zbawieniu to w rozumie przekonanie, że szczęście wieczne jest nieosiągalne, że Bóg nie wspomże, nie udzieli łaski, nie przebaczy pokutującemu grzesznikowi. We woli zaś jest to rezygnacja ze szczęścia wiecznego i porzucenie dążenia ku niemu. W historii biblijnej spotykamy dwa typowe przykłady tragicznej rozpaczki: Kaina i Judasza.

Do tej rozpaczki sprowadza się lekceważenie lub nawet pogarda całkowita dla szczęścia pozagrobowego; pochodzi ona albo z poglądów materialistycznych, albo z życia grzesznego, a więc nadmiernego przywiązania do świata.

Rozpacz o zbawieniu jest niekiedy chorobą psychiczną; wynika z nadmiernego lęku przed utratą szczęścia wiecznego i przed potępieniem. Rozpaczki o zbawieniu nie należy mieszać z uczuciem rozpaczki. Patrz (23).

(41) Q. 20, 2, zarz. 3: Herezja potępiona oznacza błędne mniemanie w sprawach wiary, które Kościół uznał za takie i odrzucił jako sprzeczne z nauką objawioną.

Nowacjan, kapłan rzymski w 3 w. W ówczesnym sporze co do taktyki Kościoła wobec odpadłych od wiary na skutek prześladowań, oparł się papieżowi, zarzucił mu nadmierną pobłażliwość i sam się ogłosił biskupem rzymskim, a więc pierwsza schizma w Kościele; szybko jednak przeszła. Jego poglądy były na wskroś rygorystyczne; jego zwolenników nazwano nowacjanami.

(42) Q. 20, 2, wbrew: Remoto posteriori, non removetur prius - usunięcie następnika nie powoduje zaniku poprzednika. Np. śmierć syna nie pociąga śmierci ojca; zgazzenie żarówki w pokoju nie pociąga za sobą ustania pracy elektrowni.

(43) Q. 20, 4: Acedia - zniechęcenie, czyli zgorzkniałość, lub skwaszenie serca wobec Boga. Potocznie używa się: lenistwo w sprawach Bożych. Ale to nie wiele mówi. O tym 2-2, q. 35, tom 16.

Dejectio - upadek na duchu, przygnębienie, jakieś załamanie wewnętrzne, związane z nadmiernym smutkiem.

(44) Q. 21, 1: Chodzi o to, czy zło zuchwalstwa (praesumptio) polega na liczeniu jedynie na własne siły, czy też na liczeniu niegodziwym na siły Boże.

(45) Q. 21, 1, odpow.: W tym sensie praesumptio raczej należałoby oddać wyrazem „dugność” czy zarozumiałość, a więc zuchwałe liczenie na własne siły i przecenianie ich. O tym tom 21, str. 91 nast. (2-2, q. 130). Jest to zarazem herezja pelagiańska, czyli chęć zdobycia szczęścia wiecznego własnymi tylko siłami.

(46) Q. 21, 1, odpow.: To właściwe znaczenie praesumptio zuchwalstwo (bezczelność); zachodzi wtedy, gdy człowiek, licząc na miłosierdzie Bożen chce osiągnąć szczęście wieczne bez własnego wkładu. a więc pokuty i zasługi; dalej, gdy człowiek oczekuje pomocy Bożej do spraw niegodziwych, gdy wzywa Bożej interwencji dla celów niepotrzebnych, dziwacznych i niepoważnych (kuszenie Boga, średniowieczne ordalia), gdy człowiek, licząc na miłosierdzie Bożen grzeszy i utwierdza się w grzechu (to grzech przeciw Duchowi Świętemu).

(47) Q. 21, 3, wbrew i odpow.: Tłumacząc: timiditas - tchórzostwo; audacia odwaga; insensibilitas niewrażliwość.

(48) Q. 21, 4, odpow.: Inanis gloria – próżność, próżna chwała, czyli pogoń za tym, co nowe gwoli wyróżnienia się, zwrócenia na siebie uwagi i wzbudzenia podziwu czy zdobycia pochwały, sławy itp. O niej tom 11, str. 100 i nast.

(49) Q. 22. Żadna myśl tak mocno, tak często nie powtarza się w całym Piśmie św., jak idea ufności w miłosierdzie Boże i wszechmoc Bożą oraz wdrażanie w serce człowieka bogobojności i nadziei szczęścia wiecznego.

SKOROWIDZ

Cyfry bez nawiasów oznaczają strony; cyfry w nawiasach oznaczają rzecz wyjętą z objaśnienia.

Aleksander VIII 308(10d), 312(34b).

Ambroży 250, 281.

Apostol (Paweł) 239, 240-1, 244, 247-9, 252, 254, 261-3, 267, 280, 282, 288-9.

Augustyn 237, 241, 248-9, 251, 255-6, 263, 265-9, 270-6, 278-9, 280, 282-4, 288-9, 290, 294, 298, 300.

Bezczelność 313 (46).

Beztroska 312 (38).

Błogosławieni ubodzy w duchu 279-81.

- , cisi 280-1.

Błogosławieństwo jest przejawem doskonałej cnoty 281.

- , smutku 280-1.

Bóg - prawdziwy i fałszywy sąd o Nim 283.

- , jako szczęście 307 (10).

Bogobojność, patrz **Bojaźń**.

Bojaźń, jako dar 257 nast.

- , dziecięca, zaczątkowa, niewolnicza, przyziemna (bezbożna), 259-61.

- , przyziemna zawsze grzechem 262-4, 269.

- , niewolnicza 264-9; a dziecięca 266-7, 276, 300; niewolniczo niewolnicza 268-9, 312 (35).

- , a miłość 267-9, 300.

- , jako pobudka działania 264-5; jej przedmiotem zło 266, 274, 278; początkiem mądrości 269-71, 276, 299; zaczątkowa a dziecięca 271-3; jako dar Ducha Św. 273-5; ludzka 273; czy miłość ją zmniejsza 275-7; początkiem życia duchowego 279-81; jej duchowe skutki 280; nakazana przykazaniem 299-301; naturalna 311 (33); błędy doktrynalne co do - 312 (34).

Bojowe siły, Władze 250-1, 310 (23II).

Chlubienie się z siebie 281.

Chytrość 294.

Cnota - w nas bez nas 237; czym jest 238; moralna 245, 274.

Cudzołóstwo - z gruntu złe 265.

Człowiek, czy można mu ufać 243; poszanowanie - a 262-3; doskonałe-y charakter-a 306 (4b); dwie sfery działania w - u 310 (23).

Dalekość 244, 309 (18).

Damascen 259, 260.

Dar bojaźni, patrz **Bojaźń**; dary Ducha Św. 274.

Dionizy 279.

Dobro rzeczy - na czym polega 238.

Dobro spodziewane, doskonałe 240; ziemskie jako przedmiot nadziei 243; moralne 261; duchowe, smak w nim 288; obrzydzenie do niego 289.

Doskonałość, na czym polega 281.

Dufność 313 (45).

Dziecko a ojciec 261.

Ekard 308 (10c).

Eklezjastes 254.

Eklezjastyk 263, 270-1, 275.

Ezechiel 283.

Fenelon 308 (10e) 312 (34e).

Filozof, patrz Arystoteles.

Grzech - czym jest 282-3; rozpusty 283; przeciw Duchowi Św. 290-1; na czym polega 290 1; przeciw samemu Bogu 291.

Grzegorz 238, 242, 246, 255, 264, 273 278, 288, 296.

Hieronim 281.

Innocenty XI 308 (10c).

Innocenty XII 308 (10c).

Izajasz 255, 273.

Izydor 287.

Jakub (Apostoł) 241, 254, 259.

Jan Ewang. 272, 277.

Jan XXII 308 (10a).

Janseniści 308 (10d), 312 (34b).

Jeremiasz 243, 258.

Job 254-5, 264, 269, 278.

Judyt 291-2.

Jestestwo doskonałe 306 (4b).

Kalwin 308 (10b).

Kara jako zło 249. 258. 265.

Klemens XI 307(9), 312 (34c).

Kochać się w kimś 310 (22).

Kuszenie Boga 313 (46).

Kwietyzm 308 (10c), 312 (34e).

Lęk przed karą boską 249, 265-6, 268, 276; patrz **Bojaźń** Boża.

Lekkomyślność 294.

Lgniecie do Boga 246.

Luter 308 (10b), 312 (34a).

Łukasz Ewan. 248, 262.

Magister 237, 249, 250, 256, 260, 292, 307 (3).

Malachiasz 258.

Malinos 308 (10c), 312 (34e).

Marek Ewang. 259.

Mateusz Ewang. 247n 254, 279.

Materializm religijny 312 (36).

Mądrość - jej początkiem bojaźń Boża 269-71.

Męstwo 244n 294.

Miłość - własna, wylęgarnią grzechów 290-1; różne pojęcia
- ci 310 (20); kupiecka 265, 312 (36).

Nadętość ducha 280.

Nadzieja - jej zły użytek 237-8; jej kilka znaczeń 305 (1); pełna i niepełna 305, 307 (9); jej egocentryczny charakter 309 (12); jest cnotą 237-9; cnotą boską 244-7; jako uczucie 237-8.

- > jej przedmiot: życie wieczne 239 nast., 248, 253.
- > " " Bóg 244-5. 251, 254.
- > " " dobro spodziewane 240.
- > " " dobro przyszłe, trudne, możliwe 247.
- > " " pierwszo- i drugorzędny 240-1.
- > " " dla siebie i dla bliźniego 241-2.
- > " " pomoc Boga 243. 248.
- > " " dobro ziemskie 243; możliwe 247-8, 253, 291.
- > i rozpacz dotyczą tego samego 241-2.
- > a miłość 242.
- > jej pokładanie w człowieku 242-3.
- > jej wykładnią prośba 243.
- > wypośrodkowanie między zuchwalstwem a rozpaczą 244-5.
- > stosunek do wiary i miłości 246-50.
- > jej podmiotem jest wola 250 nast.
- > czy jest w niebie i w piekle 252-6.
- > a pewność 256-7, 311 (27).
- > nieci radość 254.
- > ukojeniem woli 255.
- > jej utrata 288-9.
- > nakazana przykazaniem 297-9.
- > matką głupich 309 (16).

Natura - jest samostarczalna 299.

Niedomoga 245.

Niecierpliwość 253.

Nienawiść - większym grzechem niż rozpacz 287.

Nieśmiertelność 253.

Niewiara rozpacz 284-7.

Niewolniczość - a pycha 265.
Niewrażliwość 293, 313 (47).
Norma - ludzkich czynów 238, 244-5; najwyższa 245.
Nowacjan 284.

Oczekiwanie 244-7.
Odwaga 294-5.
Ozeasz 258.

Pewność nadziei 256-7.
Pochop natury 297.
Pociecha - nadziei 289.
Poczucie - bezpiecz., pewności, spokoju 312 (38).
Ponure myśli - ich źródło 289.
Poprawność życia - celem prawa 298.
Postępki ludzkie - ich miara 238, 244.
Potępieńcy - a nadzieja 254-6; ich rozpacz 284.
Próżność 295, 314 (48).
Przesad 245, 306 (2).
Przygnębienie 289, 312 (43).
Przykazania - dotyczące nadziei i bojaźni 297-301; dwa ich rodzaje 298.
Przystosowanie - dyspozycja 306 (4a).
Przywiązanie do świata 263.
Pycha - jej początek 275; jej zdławienie 280; kryje się w dobrych uczynkach 284.

Quesnel 307 (9), 312 (34c).

Radość 289.
Rozkosz - jej szukanie w rzeczach zewn. 281; cielesna, płciowa a nadzieja 289; a
zuchwalstwo 295.
Rozpacz 244; o człowieku żyjącym 241; rezygnacja 245; jest grzechem 282-4, 299
(9); jest wylegarnią grzechów, jakich 282; może istnieć bez niewiary 284-5;
jest najw. grzechem 286-7; grzech niebezpieczny 287; to piekło 278; lęgnie
się ze zniechęcenia 288-9; jest pogardą miłosierdzia Bożego 291; a
przykazania 298-9; o zbawieniu czasem chorobą psychiczną 312 (40) .
Rozpusta - co zamierza 283; źródłem rozpacz 289.
Roztropność 294.
Rozum trwający w błędzie 293; poprawny 307 (7); normą postępowania 307 (6).

Siły dążnościowe - różnorodne 310 (23).
Skrajność 245, 366 (2).
Skwaszenie serca 312 (43).
Smak w dobrach duchowych 288.
Smutek - głęboki 289.
Spodziewać się 252.
Środek, patrz **Umiar**.

Strach przed utratą dóbr 261-3; przed władzą 262-3; przed karą 312 (35).
Szatan - szef potępionych 254; nie ma nadziei 255; jego smutek i rozpacz 255.
Szcześci wieczne - przedmiot nadziei 239, 244; trudne 252; świętych 253.

Tchórzostwo 294, 313 (47).

Ubóstwo ducha 279-81.

Ufność 309 (14), 314 (49).

Ukojenie woli 255.

Umiar 245 (patrz Norma); w używaniu dóbr 281; złoty środek 306 (2); - kowanie 295.

Upadek na duchu 289, 313 (43).

Wielkoduszność 244-5, 309 (19).

Władza - jej funkcja 263.

Zadufanie w swe siły 290-1.

Zaniedbanie pamięci o Bogu 289.

Zarozumiałość 313 (45).

Zgorzkniałość serca 312 (43).

Zło kary, winy 258-9, 260, 266, 311 (29); moralne 261.

Złoty środek 306 (2).

Zniechęcenie 288-9, 309 (16), 313 (43).

Zuchwalstwo 290-7; jako grzech przeciw Duchowi Św. 290-3; nieumiarkowanie nadziei 293; mniejszym grzechem niż rozpacz 293; bardziej przeciwstawia się nadziei niż bojaźni 294-5; lęgnie się z próżności i pychy 296; jego zło 313 (44).

Żona i mąż 261.