

Tom 23

# **CHARYZMATY**

## **SZCZEGÓLNE DARY I POWOŁANIA W KOŚCIELE**

(2 – 2. 171 – 189)

Część I

CHARYZMATY

(2 – 2. 171 – 178)

## ZAWARTOŚĆ TOMU 23

1. Część I. CHARYZMATY (z 171-178)
2. Odnośniki do tekstu
3. Objasnienia tłumacza
4. Skorowidz nazw i rzeczy
5. Część II. ŻYCIE CZYNNE I KONTEMPLATYWNE (z. 179-182)
6. Odnośniki do tekstu
7. Objasnienia tłumacza
8. Skorowidz nazw i rzeczy
9. Część III. URZĘDY I STANY W SPOŁECZNOŚCI KOŚCIOŁA (z. 183-189)
10. Odnośniki do tekstu
11. Objasnienia tłumacza
12. Skorowidz nazw i rzeczy

## ZAGADNIENIE 171

### PROROCTWO

Omówiliśmy już poszczególne cnoty i wady dotyczące wszystkich ludzi niezależnie od ich położenia i stanu. Obecnie będzie mowa o tym, co przysługuje niektórym tylko ludziom. Ludzie bowiem różnią się między sobą pod względem przysposobień i czynności duszy rozumnej w trojaki sposób: Po pierwsze, pod względem charyzmatów, czyli łask darmo im danych, gdyż — jak to się Apostoł wyraża: „Różne są dary łaski ... Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania” itd.<sup>1</sup> Po drugie, ze względu na odmienny typ życia: mianowicie czynnego lub kontemplacyjnego, w zależności od tego, jakim typem działania ktoś się oddaje, stosownie do słów Apostoła:

„Różne są działania”<sup>2</sup>. Innej bowiem działalności oddawała się Marta, która „uwijała się koło rozmaitych posług”<sup>3</sup>, co należy do życia czynnego, a innej Maria, która „siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie”<sup>4</sup>, co należy do życia kontemplacyjnego. Po trzecie, zależnie od różności obowiązków i stanów, w myśl słów Apostoła: „I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami”<sup>5</sup>, a oznacza to różnego rodzaju posługiwania, o których tenże Apostoł w innym liście pisze: „Różne są rodzaje posługiwania”<sup>6</sup>. /1/

Charyzmaty, czyli łaski darmo dane — o których najpierw będzie mowa — dotyczą: jedne poznawania, drugie mowy, trzecie działania. /2/ Wszystkie zaś dary odnoszące się do poznawania można objąć wspólnym mianem proroctwa. Objawienie bowiem profetyczne rozciąga się nie tylko na przyszłe wypadki ludzkie, lecz także na sprawy Boże: zarówno te, które są podawane wszystkim do wierzenia i są przedmiotem wiary, jako też i na tajemnice wyższego rzędu, będące udziałem ludzi doskonałych, które są rzeczą mądrości. Dalej to objawienie profetyczne mówi również o jestestwach duchowych, które nas nakłaniają do dobrego lub do złego: i to należy do „rozdzielania duchów”. Rozciąga się ono wreszcie na kierowanie ludzkim postępowaniem, co — jak niżej zobaczymy<sup>7</sup> — należy do daru umiejętności. I dlatego najpierw omówimy proroctwo oraz porwanie czy zachwyty, który jest jakimś stopniem proroctwa. /3/

Żeby wiedzieć, czym jest proroctwo, należy zbadać: 1. Jego istotę; 2. Jego przyczynę; 3. Sposób poznawania profetycznego; 4. Podział.

Pierwsze zagadnienie nasuwa sześć pytań: 1. Czy proroctwo dotyczy poznawania? 2. Czy jest sprawnością? 3. Czy odnosi się tylko do przyszłych wydarzeń przygodnych? 4. Czy prorok zna wszystko, cokolwiek może być mu podane jako objawienie profetyczne? 5. Czy rozróżnia między tym, co pojmuje dzięki Bogu, a tym, co widzi swoim własnym umysłem? 6. Czy proroctwo może kryć w sobie fałsz?

## Artykuł 1

### CZY PROROCTWO NALEŻY DO DZIEDZINY POZNAWANIA?

Zdaje się, że proroctwo nie należy do dziedziny poznawania, bo:

1. Pismo św. mówi o Elizeuszu, że „i w grobowym spoczynku ciało jego prorokowało”<sup>1</sup>, a o Józefie Egipskim, że „kości jego zostały nawiedzone i po śmierci prorokowały”<sup>2</sup>. A ponieważ w ciele i w kościach po śmierci nie ma poznawania, dlatego proroctwo nie należy do poznawania.
2. Apostoł pisze: „Kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi”<sup>3</sup>. A ponieważ mowa jest skutkiem poznawania, a nie samym poznawaniem, dlatego, jak się zdaje, proroctwo nie należy do poznawania.
3. Doskonałość poznawania wyklucza głupotę i szal, które jednak mogą iść w parze z proroctwem. Świadczą o tym słowa Ozeasza: „Izrael woła: Głupcem jest prorok, a mąż natchniony szaleje”<sup>4</sup>. Zatem proroctwo nie jest doskonałością poznawania.
4. Objawienie dotyczy myśli, a natchnienie woli, bo oznacza jakoweś poruszenie. Lecz według Kasjodora proroctwo jest to „natchnienie lub objawienie”<sup>5</sup>. Wydaje się więc, że proroctwo dotyczy nie tylko myśli, lecz także woli.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Proroka bowiem dzisiejszego w owym czasie nazywano Widzącym”<sup>6</sup>. Lecz widzenie należy do poznawania. A więc i proroctwo należy do poznawania.

Odpowiedź: Proroctwo przede wszystkim i głównie polega na poznawaniu, jako że prorocy znają to, co jest niedostępne i dalekie dla zwykłego poznania ludzi. Stąd też nazwę 'prorocy' można wyprowadzić z greckiego phanos, co znaczy ukazywanie się, bo ukazują się im sprawy, które są odległe. Z tego to powodu, jak pisze Izydor: „W Starym Zakonie proroków nazywano Widzącymi, ponieważ widzieli to, czego inni nie widzieli, i dostrzegali to, co było spowite tajemnicą”<sup>7</sup>. Dlatego nawet poganie, według tegoż Izydora<sup>8</sup>, nazywali ich wieszczami (vates), a to z powodu siły ich umysłu. A ponieważ — jak mówi Apostoł: „Wszystkim objawia się Duch dla [wspólnego] dobra”<sup>9</sup>, a nieco niżej: „Starajcie się posiąść w obfitości dary, które się przyczyniają do zbudowania Kościoła”<sup>10</sup>, dlatego proroctwo drugorzędnie spotykamy w mowie, jako że prorocy, to co pouczeni przez Boga poznawają, oznajmniają innym dla ich zbudowania. Dobrze to wyraża prorok Izajasz: „Co usłyszałem od Jahwe Zastępów, Boga Izraelowego, to ci oznajmiłem”<sup>11</sup>. Stosownie do tego można — jak to czyni Izydor — nazywać proroków „jakby przepowiadaczami, bo przepowiadają”, tj. mówią o dalece odległych sprawach „i zapowiadają to, co w przyszłości ma się prawdziwie zdarzyć”<sup>12</sup>.

Dalej prawdy przewyższające ludzkie poznanie objawione przez Boga mogą być potwierdzone nie ludzkim rozumem: po prostu go przekraczają; ale działaniem mocy Bożej, w myśl słów Ewangelisty: Apostołowie „głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły”<sup>13</sup>. Dlatego z proroctwem — po trzecie — łączy się czynienie cudów, które są jakby

jakimś potwierdzeniem prorockiego przepowiadania. Stąd to w Piśmie św. powiedziano: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Jahwe twarzą w twarz, ani [równy] we wszystkich znakach i cudach”<sup>14</sup>).  
Na 1. Przytoczone tu zdania Pisma św. mówią o prorocत्वie w znaczeniu trzecim: jako potwierdzenie prorocत्वa dowodem, którym jest cud.  
Na 2. W przytoczonym tu zdaniu Apostoł mówi o prorockim przepowiadaniu [a więc w drugim znaczeniu prorocत्वa].  
Na 3. Wspomniani tu prorocy głupi i szaleńcy nie są prorokami prawdziwymi, lecz fałszywymi. O nich to mówi Jeremiasz: „Nie słuchajcie proroków, którzy wam przepowiadają; wprowadzają was w błąd. Zwiastują wam urojenia swego serca, nie zaś to, co pochodzi z ust Jahwe”<sup>15</sup>, oraz Ezechiel: „Tak mówi Jahwe Pan: Biada prorokom głupim, którzy idą za własnym rozumieniem, a niczego nie widzieli”<sup>16</sup>.  
Na 4. Prorokowanie wymaga podniesienia lotu umysłu do takiego poziomu, aby mógł on chwytać sprawy Boże. Ezechiel tak o tym pisze: „Synu człowieczy, stań na nogi. Będę do ciebie mówił”<sup>17</sup>. Tego zaś podniesienia lotu umysłu dokonuje poruszenie Ducha Świętego, co tenże prorok wyraża w słowach: „i wstąpił we mnie duch i postawił mnie na nogi”<sup>18</sup>. Gdy zaś lot umysłu zostanie podniesiony aż do Boskich wyżyn, wówczas chwyta sprawy Boże; dlatego tenże prorok dodaje: „Potem słuchałem tego, który do mnie mówił”<sup>19</sup>.

Tak więc do prorocत्वa wymagane jest natchnienie, by podnieść umysł, stosownie do słów Joba: „Natchnienie Wszechmocnego daje rozum”<sup>20</sup>. Natomiast objawienie jest potrzebne do chwywania spraw Bożych, co też jest uwieńczeniem prorocत्वa. Objawienie bowiem usuwa zasłonę ciemności i niewiedzy, w myśl słów Joba: „On głębinom wydrze tajniki, oświecili odwieczne ciemności”<sup>21</sup>. /4/

## Artykuł 2

### *CZY PROROCत्वO JEST SPRAWNOŚCIĄ, WZGLĘDNIIE PRZYSPOBIENIEM? /5/*

Zdaje się, że prorocत्वo jest sprawnością, względnie przysposobieniem, bo:  
1. Według Arystotelesa: „W duszy znajdują się trzy rzeczy: władza psychiczna, uczucie i sprawność czy przysposobienie”<sup>1</sup>. Lecz prorocत्वo nie jest władzą psychiczną; gdyby nią było, tkwiłoby w naturze wszystkich ludzi, jako że władze psychiczne są wspólne wszystkim. Nie jest też uczuciem, bo uczucia są w sile pożądczej, o czym wyżej była mowa<sup>2</sup>. A ponieważ — jak wyżej powiedziano<sup>3</sup> — prorocत्वo należy głównie do poznawania, zatem jest sprawnością.  
2. Każda doskonałość duszy nie będąca zawsze w stanie działania jest sprawnością czy przysposobieniem. Lecz prorocत्वo jest jakąś doskonałością duszy, i nie zawsze jest w stanie działania, bo inaczej prorok nigdy by nie spał. Zatem prorocत्वo jest sprawnością czy przysposobieniem.  
3. Prorocत्वo jest zaliczone do łask darmo danych. Lecz — jak o tym wyżej była mowa<sup>4</sup> — łaska jest w duszy jako sprawność, względnie przysposobienie. A więc prorocत्वo jest sprawnością względnie przysposobieniem.

Wbrew temu Komentator mówi, że sprawność „jest to ta wartość, którą posługuje się człowiek wtedy, kiedy chce”<sup>5</sup>. Otóż prorocstwem człowiek nie może posłużyć się wedle swej woli. Przykładem prorok Elizeusz<sup>6</sup>, który według Grzegorza „gdy król Jozafat prosił go o przepowiedzenie przyszłości i zabrakło mu ducha prorocstwa, kazał sobie zawołać harfistę, by chwałbą psalmodii wyprosić zejście ducha, który by go nappełnił znajomością przyszłości”<sup>7</sup>. Zatem prorocstwo nie jest sprawnością.

Odpowiedź: Apostoł pisze: „Wszystko, co staje się jawne, jest światłem”<sup>8</sup>. Bowiern jak w widzeniu cielesnym coś staje się jawne dzięki światłu cielesnemu, tak w widzeniu umysłowym coś staje się jawne dzięki światłu umysłowemu. Zatem jawienie się musi być proporcjonalne do światła, dzięki któremu się dokonuje, tak jak skutek jest proporcjonalny do swojej przyczyny. A ponieważ — jak już powiedziano<sup>9</sup> — prorocstwo należy do poznawania, które przekracza siły przyrodzonego rozumu, dlatego do prorokowania potrzebne jest jakieś światło duchowe, które przekracza światło przyrodzonego rozumu. Stąd to Micheasz po-wiada: „Choć siedzę w ciemnościach, Jahwe jest światłością moją”<sup>10</sup>.

Otóż światło może być w czymś w dwojaki sposób: Pierwszy, jako forma stale przebywająca, tak jak cielesne światło jest w słońcu i w ogniu; drugi na sposób doznania lub wrażenia przejściowego, tak jak światło jest w powietrzu. Światło zaś prorockie nie istnieje w umyśle proroka jako forma stale przebywająca; gdyby stale w nim przebywało, prorok zawsze byłby zdolny prorokować, co nie jest prawdą, bo Grzegorz tak pisze: „Niekiedy prorocy są pozbawieni ducha proroczego. Nie jest on zawsze obecny w ich umyśle: aby, gdy go nie mają, wiedzieli, że gdy go mają, mają z daru”<sup>11</sup>. Dlatego to Elizeusz pod adresem Sunamitki powiedział: „Dusza jej w smutku pogrążona, a Jahwe ukrył przede mną i nie oznajmił mi”<sup>12</sup>. Uzasadnienie tego jest następujące:

Światło umysłowe istniejące w kimś na sposób formy stałej i doskonałej doskonalą głównie umysł do poznawania podstawowej zasady tego wszystkiego, co dzięki temu światłu staje się jasne: tak to właśnie dzięki światłu myśli czynnej nasza myśl poznaje przede wszystkim pierwsze zasady tych wszystkich rzeczy, które poznaje się w sposób naturalny. /6/ Zasadą zaś, tj. początkiem tego wszystkiego, co należy do nadprzyrodzonego poznania i co staje się jawne dzięki prorocstwu, jest sam Bóg, którego wszakże w Jego istocie prorocy nie widzą. W ten sposób widzą Go szczęśliwi w niebie; w nich to owo światło przebywa na sposób jakowejś formy stałej i doskonałej, stosownie do słów psalmu: „W Twej światłości oglądamy światłość”<sup>13</sup>. Pozostaje więc, że światło prorockie jest w duszy proroka na sposób jakowegoś doznania lub wrażenia przejściowego. Tę to myśl wyrażają słowa Pisma św.: „Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały”<sup>14</sup> itd. oraz słowa skierowane do Eliasza: „Wyjdź, aby stanąć na górze wobec Jahwe! A oto Jahwe przechodził”<sup>15</sup> itd. Wynika z tego, że jak powietrze wymaga zawsze nowego oświetlenia, tak również i umysł proroka zawsze wymaga nowego objawienia; podobnie jak ucznia, który nie został jeszcze wtajemniczony w podstawowe zasady sztuki czy rzemiosła, trzeba pouczać w każdym poszczególnym wypadku. Izajasz tak o tym pisze: „Każdego ranka Jahwe pobudza me ucho, bym Go słuchał jako mistrza”<sup>16</sup>. Wskazuje na to również sam sposób wypowiedzania prorocstwa, np. „mówił

Pan” do tego, czy owego proroka, lub „stało się słowo Pańskie”, lub „ręka Pańska nad nim”. Sprawność zaś czy przysposobienie jest formą stałą. A więc jasne Jest, że właściwie mówiąc proroctwo nie jest sprawnością czy przysposobieniem.

Na 1. Podany tu podział Filozofa nie obejmuje bezwzględnie wszystkiego, co jest w duszy, lecz tylko to, co może być początkiem moralnych uczynków; niekiedy one dokonują się pod naporem uczuć, niekiedy dzięki sprawności, niekiedy zaś dokonuje ich sama goła władza psychiczna; zachodzi to u tych, którzy w czynieniu czegoś kierują się sądem rozumu, nie mając jeszcze sprawności.

Można jednak proroctwo sprowadzić do uczucia (*passio*), ale w szerszym znaczeniu, mianowicie o ile nazwę uczucie-doznawanie rozciągniemy na wszelkie odbieranie, jak to czyni Filozof mówiąc, że „myślenie jest jakimś odbieraniem”<sup>17</sup>: bowiem jak w poznawaniu przyrodzonym myśl możliwościowa odbiera światło od myśli czynnej, tak w poznawaniu profetycznym ludzka myśl odbiera oświecenie światła Bożego.

Na 2. Jak w rzeczach cielesnych po przestaniu doznawania (*passio*), pozostaje jakowaś łatwość do ponownego doznawania tego samego, np. drewno już zapalone łatwiej zapalić ponownie, tak też w umyśle proroka po zaprzestaniu aktualnego oświecania pozostaje jakaś łatwość do ponownego przyjęcia oświecenia, podobnie jak duszę raz pobudzoną do pobożności łatwiej przywołać do pierwszej pobożności. Dlatego to Augustyn mówi<sup>18</sup>, że trzeba się modlić często, by zrodzona pobożność nie wygasła zupełnie.

Można jednak powiedzieć, że ktoś jest prorokiem nawet gdy aktualne światło prorockie w nim wygasło, a to z tytułu ustanowienia Bożego, według słów Jeremiasza: „Ustanowiłem cię prorokiem dla narodów”<sup>19</sup>.

Na 3. Każdy dar łaski podnosi człowieka ku czemuś, co przekracza ludzką naturę; może się to dziać w dwojaki sposób: pierwszy, odnośnie do substancji czynu, np. czynienie cudów oraz poznawanie skrytości i tajemnic mądrości Bożej: i do takich czynów człowiek nie otrzymuje stałego daru łaski; drugi, coś przekracza ludzką naturę co do sposobu, a nie co do substancji czynu, np. miłowanie Boga i poznawanie Go w zwierciadle stworzeń: i do tego można otrzymać dar łaski jako stałą sprawność czy przysposobienie. /7/

### Artykuł 3

#### *CZY PROROCTWO DOTYCZY SAMYCH TYLKO PRZYSZŁYCH ZDARZEŃ PRZYGODNYCH? /8/*

Zdaje się, że proroctwo dotyczy samych tylko przyszłych zdarzeń przygodnych, bo:

1. Według Kasjodora „Proroctwo jest to natchnienie lub objawienie Boże, które z niewzruszoną prawdziwością zapowiada wypadki”<sup>1</sup>. Lecz zapowiedziane wypadki, to przyszłe zdarzenia przygodne. A więc objawienie prorockie dotyczy samych tylko przyszłych wydarzeń przygodnych.

2. Z listu św. Pawła do Koryntian<sup>2</sup> widać, że łaska 'proroctwa' jest czymś innym niż 'mądrość' i 'wiara', które dotyczą spraw Bożych; jest też czymś innym niż



'rozpoznawanie duchów', które dotyczy duchów stworzonych; różni się też od 'umiejętności', która dotyczy spraw ludzkich. Z tego zaś, co wyżej omówiono', jest jasne, że sprawności i czynności wyodrębniamy według przedmiotów. A więc zdaje się, że prorocstwo nie zajmuje się żadnym z wyżej wymienionych. Pozostaje zatem, że jego przedmiotem są same tylko przyszłe wydarzenia przygodne.

3. Jak wiemy<sup>4</sup>, różność przedmiotu jest przyczyną różności gatunku. Gdyby więc jedno prorocstwo dotyczyło przyszłych zdarzeń przygodnych, a inne jakichś innych spraw, znaczyłoby to, że już nie ma tego samego gatunku prorocstwa.

Wbrew temu Grzegorz uczy<sup>5</sup>, że jedno prorocstwo dotyczy przyszłości, np. to u Izajasza: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna”<sup>6</sup>; niektóre przeszłości, np. to w Księdze Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”<sup>7</sup>, zaś inne terażniejszości, np. to w liście do Koryntian: „Gdy zaś wszyscy prorokują, a wejdzie jakiś poganin, jawne staną się tajniki jego serca”<sup>8</sup>. Zatem przedmiotem prorocstwa nie są same tylko przyszłe wydarzenia przygodne.

Odpowiedź: Ujawnienie dokonujące się dzięki jakiemuś światłu może się rozciągać na wszystko, co podpada pod dane światło. I tak widzenie cielesne rozciąga się na wszystkie kolory, a poznanie przyrodzone duszy rozciąga się na wszystko, co podpada pod światło myśli czynnej. Poznanie zaś prorockie dokonuje się na skutek światła Bożego, dzięki któremu można poznawać wszystko, tak sprawy Boże jak ludzkie, tak rzeczy duchowe jak i cielesne; dlatego objawienie prorockie rozciąga się na to wszystko. I tak za posługą duchów objawienie prorockie ujawniło niejedno z tego, co dotyczy wielkości Boga i aniołów, np. Izajaszowi: „Widziałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie”<sup>9</sup>. Jego prorocstwo zawiera również to, co dotyczy ciał przyrody, np. „Kto zmierzył wody morskie swą garścią”<sup>10</sup> itd. Zawiera też wskazania obyczajowe dla ludzi: „Ułam łąkącemu chleba twego”<sup>11</sup> itd., oraz wydarzenia przyszłe: „Spadnie na ciebie jedno i drugie w jednym dniu niespodzianie: sieroctwo i wdowieństwo”<sup>12</sup>.

Należy jednak mieć na uwadze to, co następuje: Ponieważ prorocstwo dotyczy spraw odległych czy niedostępnych dla naszego poznania, dlatego im coś jest bardziej niedostępne czy dalekie dla naszego poznania, tym właściwiej należy do prorocstwa. Są trzy stopnie takich spraw. Do pierwszego należą sprawy niedostępne dla poznania danego jednego człowieka czy to dla zmysłów, czy dla umysłu, ale nie dla wszystkich innych ludzi; tak np. jakiś człowiek poznaje rzeczy obecne sobie pod względem miejsca, których inny człowiek swymi zmysłami nie poznaje, bo są dla niego nieobecne. W ten to sposób Elizeusz proroczo wiedział, co jego uczeń Giezi czynił podczas jego nieobecności<sup>13</sup>. Podobnie też — jak pisze Apostoł<sup>14</sup> — myśli jednego człowieka proroczo stają się jawne drugiemu. W ten to również sposób, co jeden człowiek zna drogą ścisłego dowodzenia, może być drugiemu proroczo objawione.

Do drugiego stopnia należą prawdy, które przekraczają powszechnie poznanie wszystkich ludzi; nie dlatego, jakoby same w sobie były niepoznawalne, lecz z powodu niedoskonałości ludzkiego poznania. Tu należy tajemnica Trójcy Przenajświętszej, objawiona przez serafinów mówiących: „Święty, Święty, Święty”, co podaje prorok Izajasz<sup>15</sup>.

Do trzeciego stopnia należą sprawy niedostępne dla poznania wszystkich ludzi, a niedostępne z tego powodu, że same z siebie są niepoznawalne; tu należą przyszłe zdarzenia przygodne, których prawdziwość nie jest jeszcze zdeterminowana. A ponieważ to, co jest powszechne i samo w sobie, jest ważniejsze niż to, co jest częściowe i z powodu czegoś innego, dlatego do proroctwa należy najwłaściwie wyjawianie zdarzeń przyszłych, z czego też wywodzi się grecka nazwa proroctwa. Stąd to Grzegorz wyraża się: „Proroctwo bierze swą nazwę od tego, że przepowiada przyszłość; a gdy ono mówi o przeszłości lub teraźniejszości, jego nazwa traci swoje znaczenie”<sup>16</sup>.

Na 1. Kasjodor określa proroctwo w najwłaściwszym znaczeniu tego słowa. I właśnie tak rozumiane proroctwo przeciwstawiono innym łaskom darmo danym. W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 2.

Można jednak na drugi zarzut jeszcze inaczej odpowiedzieć: Wszystko, czego dotyczy proroctwo, łączy jedno, mianowicie że człowiek nie może poznać tego inaczej, jak tylko dzięki objawieniu Bożemu. Natomiast to, czego dotyczą: 'mądrość', 'umiejętność' i 'tłumaczenie języków' może człowiek poznać przyrodzonym rozumem. Wszelako dzięki oświeceniu światłem Bożym staje się to jasne w wyższy sposób. 'Wiara', choć dotyczy tego, co jest dla człowieka niewidzialne, to jednak do niej nie należy znajomość tego, co się wiarą przyjmuje, lecz aby człowiek w sposób pewny uznał za prawdę to, co jest znane innym. /9/

Na 3. W poznawaniu prorockim czynnikiem istotnym jest światło Boże; od jego jedności proroctwo otrzymuje jedność gatunku, chociaż sprawy, które dzięki Bożemu światłu zostały proroczo ujawnione, są różne.

#### Artykuł 4

##### *CZY PROROK NA SKUTEK BOŻEGO NATCHNIENIA POZNAJE WSZYSTKO, COKOLWIEK TYLKO MOŻE BYĆ PROFETYCZNIE POZNAWANE?*

Zdaje się, że prorok dzięki Bożemu natchnieniu poznaje wszystko, cokolwiek może być profetycznie poznawane, bo:

1. W proroctwie Amosa czytamy: „Nie czyni Pan Bóg słowa, jeśli by nie objawił tajemnicy swej sługom swoim prorokom”<sup>1</sup>. Lecz wszystko, co profetycznie jest objawione, są to słowa przez Boga uczynione, t.j. podane. A więc nie ma takiej rzeczy, której by nie objawiono prorokowi.

2. W Piśmie św. czytamy: „Boże dzieła są doskonałe”<sup>2</sup>. Lecz jak już powiedziano<sup>3</sup>, proroctwo jest to „Boże objawienie”: przeto jest doskonałe. Nie będzie jednak takie, jeśli prorokowi nie będzie objawione wszystko, cokolwiek tylko może być objawione, gdyż według Arystotelesa: to jest doskonałe, „czemu nie brak niczego”<sup>4</sup>. A więc prorokowi wyjawia się wszystko, cokolwiek tylko może być objawione.

3. Światło Boże, które jest przyczyną proroctwa, jest potężniejsze niż światło przyrodzonego rozumu, które jest przyczyną ludzkiej wiedzy. Lecz człowiek, który ma jakąś wiedzę, poznaje wszystko, cokolwiek do tej wiedzy należy. Tak jak znawca danego języka zna wszystko, cokolwiek do tego języka należy. Wydał się więc, że prorok poznaje wszystko, cokolwiek tylko może stanowić przedmiot proroctwa.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „Niekiedy dusza proroka tknięta duchem proroctwa widzi sprawy terażniejsze, a nie przysze; niekiedy zaś widzi sprawy przysze, a nie terażniejsze”<sup>5</sup>. A więc prorok nie zna wszystkiego, co tylko może być objawione.

Odpowiedź: Jeśli różne rzeczy tworzą razem jedno, to sprawić to musi jakiś jeden czynnik, który je zespala i od którego one zależą. Tak właśnie — jak o tym wyżej była mowa<sup>6</sup> — wszystkie cnoty muszą stanowić razem jedno: jeden charakter z powodu roztropności lub miłości. Otóż wszystko, co poznaje się wychodząc z jakiejś początkowej zasady, wiąże się ze sobą w tejże zasadzie i od niej zależy. Stąd też kto doskonale poznaje początkową zasadę w całej swej zawartości, poznaje jednocześnie wszystko, co dzięki tejże zasadzie da się poznać. Kto zaś nie zna wspólnej zasady lub zna ją tylko ogólnikowo, taki nie poznaje wszystkiego naraz, ale musi się mu każdą rzecz z osobna wyjaśniać. W następstwie niektóre rzeczy mogą być przez niego poznane, a niektóre nie. Otóż zasadą, a raczej początkiem tego wszystkiego, co dzięki światłu Bożemu jest ujawnione w sposób proroczy, jest sama pierwsza prawda, której prorocy samej w sobie nie widzą. I dlatego nie istnieje konieczność, żeby poznawali wszystko, cokolwiek może być profetycznie poznawalne, ale każdy z nich poznaje z tego niektóre tylko sprawy: zależnie od specjalnego objawienia tej czy innej sprawy.

Na 1. Pan nasz objawia prorokom wszystko to, co jest konieczne do pouczenia wiernego ludu, jednakowoż nie wszystko wszystkim, ale niektóre jednemu, a niektóre innemu.

Na 2. Proroctwo jest czymś niedoskonałym w rodzaju objawienia Bożego; stąd słowa św. Pawła: „Proroctwa się skończą ... po części prorokujemy”, tj. niedoskonale. Dopiero w niebie Boże objawienie osiągnie doskonałość; stąd dalsze słowa: „Gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe”<sup>7</sup>. Niesłusznie więc wyrażono się, że profetycznemu objawieniu niczego nie powinno nie dostawać; prawda jest taka: niczego nie powinno mu nie dostawać z tego, do czego proroctwo jest przeznaczone.

Na 3. Kto ma jakąś wiedzę, zna podstawowe zasady tejże wiedzy, od których zależy wszystko, co do wiedzy należy. I dlatego, kto doskonale posiada sprawność jakiejś wiedzy, zna wszystko, co do tej wiedzy należy. Natomiast przez proroctwo prorok nie poznaje samej w sobie zasady, tj. początku znajomości profetycznej, którym jest Bóg. Nie ma więc podobieństwa.

## Artykuł 5

### *CZY PROROK JEST ZAWSZE ŚWIADOM RÓŻNICY MIĘDZY TYM, CO MÓWI Z WŁASNEGO DUCHA, A TYM, CO MÓWI NIESIONY DUCHEM PROROCZYM?*

Zdaje się, że prorok zawsze jest świadom różnicy między tym, co mówi z własnego ducha, a tym, co mówi niesiony duchem proroczym, bo:

1. Augustyn tak pisze: Moja matka „powiadała mi, że jakimś zmysłem, którego nie potrafiła określić słowami, umiała zawsze odróżnić Twoje objaśnienia od swoich snów

przyrodzonych”<sup>1</sup>. Lecz, jak już powiedziano<sup>2</sup>, proroctwo jest to „objawienie Boże”. A więc prorok zawsze odróżnia to, co mówi niesiony duchem proroczym, od tego, co mówi z własnego ducha.

2. Według Hieronima: „Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych”<sup>3</sup>. Otóż Jeremiasz podaje taki nakaz dany prorokom: „Prorok, który miałby sen, niech opowiada swój sen. Kto miałby moje słowo, niech wiernie opowiada moje słowo”<sup>4</sup>. A więc prorok zdoła odróżnić to, co ma z ducha proroctwa, od tego, co widzi w inny sposób.

3. Większą pewnością ma to, co się otrzymuje dzięki światłu Bożemu, niż to, co się nabywa dzięki światłu przyrodzonego rozumu. Otóż ten, kto nabył wiedzę dzięki światłu przyrodzonemu, jest pewny tego, że ją posiada. A więc tym bardziej ten, kto otrzymał proroctwo dzięki światłu Bożemu jest pewny tego, że je ma.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Trzeba wiedzieć, że niekiedy święci prorocy, gdy się ich radzimy, z wielkiego przyzwyczajenia do prorokowania mówią niektóre rzeczy z własnego ducha; przy czym sami nie są tego pewni, czy mówią z natchnienia proroczego”<sup>5</sup>.

Odpowiedz: W dwojaki sposób Bóg poucza umysł proroka: pierwszy, przez wyraźne objawienie; drugi, jak uczy Augustyn: „Przez jakoweś uniesienie, którego niekiedy nawet nieświadomie umysł ludzki doświadcza”<sup>6</sup>. A zatem prorok ma jak największą pewnością tego, co mu wyraźnie objawiono i co poznaje przez ducha proroctwa. Jest też pewien tego, że to mu zostało przez Boga objawione. Jeremiasz tak to wyraża: „Naprawdę posłał mnie Jahwe do was, by głosić do waszych uszu wszystkie te słowa”<sup>7</sup>. Gdyby bowiem prorok nie miał pewności tego, wówczas i wiara, która opiera się na słowach proroków, nie byłaby pewna. Znakiem tej pewności prorockiej jest postawa Abrahama: otrzymawszy polecenie w wizji prorockiej szykował się do złożenia w ofierze syna, czego by żadnym sposobem nie uczynił, gdyby nie był jak najbardziej pewny Bożego objawienia<sup>8</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o to, co poznaje dzięki uniesieniu, to niekiedy nie jest w stanie w pełni rozpoznać, czy dana myśl przyszła mu z jakowegoś uniesienia Bożego, czy też jest dziełem jego własnego umysłu. Nie wszystko bowiem co poznajemy w uniesieniu Bożym, jest nam ujawnione z prorocką pewnością, jako że takowe uniesienie jest czymś niedoskonałym w rodzaju objawienia. W tym też znaczeniu należy rozumieć wypowiedź Grzegorza. Aby zaś z tego nie powstał jakiś błąd, pisze także dalej Grzegorz: „Duch Święty poprawia szybko proroków; oni zaś poznawszy od Niego prawdę, ganią samych siebie za to, że powiedzieli nieprawdę”<sup>9</sup>.

Argumenty wysuwane w zarzutach mają na uwadze [pierwszy sposób pouczania proroka, mianowicie przez wyraźne objawienie] i dotyczą spraw, które są objawione duchem proroczym. Stąd też odpowiedź na nie jest jasną.

## Artykuł 6

### *CZY TO, CO SIĘ ZNA DROGA PROROCTWA I JAKO TAKIE OBWIESZCZA, MOŻE BYĆ NIEPRAWDA?*

Zdaje się, że to, co się wie drogą proroctwa, lub jako takie obwieszcza, może być nieprawdą, bo:

1. Wyżej powiedziano<sup>1</sup>, że proroctwo dotyczy przyszłych zdarzeń przygodnych. Lecz przyszłe zdarzenia przygodne mogą nie nastąpić: inaczej następowałyby z konieczności. A więc proroctwo może zawierać błąd.

2. Izajasz tak prorokował Ezechiaszowi: „Rozporządź domem twoim, bo umrzesz i nie będziesz żył”<sup>2</sup>. Wiemy jednak z Pisma św.<sup>3</sup>, że dodano mu jeszcze 15 lat życia. Podobnie czytamy u Jeremiasza: Tak mówi Pan: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wyplenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród (przeciw któremu orzekam karę) nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać”<sup>4</sup>. Potwierdza rzecz przykład mieszkańców Niniwy; pisze o tym Jonasz: „Ulitował się Bóg nad niedolą, którą postanowił na nich sprowadzić i nie zesłał jej”<sup>5</sup>. A więc proroctwo może zawierać w sobie nieprawdę.

3. Jeżeli w zdaniu warunkowym poprzednik jest bezwzględnie konieczny, to i następnik musi być bezwzględnie konieczny, bo w zdaniu warunkowym tak się ma następnik do poprzednika, jak w sylogizmie ma się wniosek do przesłanek. A jak wykazuje Arystoteles<sup>6</sup>, z przesłanek koniecznych można tylko wyprowadzić wniosek konieczny. Otóż jeżeli proroctwo nie może zawierać błędu, to następujące zdanie warunkowe musi być prawdziwe: „Jeżeli jakieś zdarzenie zostało prorocznie przepowiedziane, stanie się”. Otóż w tym zdaniu warunkowym poprzednik jest bezwzględnie konieczny, bo należy do przeszłości. A więc i następnik jest bezwzględnie konieczny. Ale z tym nie można się zgodzić, bo w takim razie proroctwo nie dotyczyłoby przyszłych zdarzeń przygodnych. Błędne jest więc zdanie, że proroctwo nie może zawierać fałszu.

Wbrew temu Kasjodor pisze: „Proroctwo jest to natchnienie lub objawienie Boże, które z niewzruszoną prawdziwością oznajmia wypadki”<sup>7</sup>. Otóż prawdziwość proroctwa nie byłaby niewzruszona, gdyby ono mogło zawierać błąd. A więc nie może kryć w sobie błędu.

Odpowiedź: Jak to jasne z powyższych<sup>8</sup>, proroctwo jest to jakoweś — z Bożego objawienia płynące — poznanie wrazone w umysł proroka w postaci jakiegoś pouczenia. Prawda zaś poznania jest ta sama w uczniu co i w nauczycielu, jako że poznanie w uczącym się jest podobizną lub odbiciem poznania, które jest w nauczycielu; podobnie jak w rzeczach naturalnych forma zrodzonego jest jakąś podobizną formy rodziciela. Po tej myśli idą też słowa Hieronima mówiącego, że proroctwo jest „jakimś wyciśniętym znakiem wszechwiedzy Boga wszystko naprzód znającej”<sup>9</sup>. Tą samą więc musi być prawdziwość profetycznego poznawania i

głoszenia co i poznania Bożego, które — jak to zostało omówione w Pierwszej Części<sup>10</sup> — może nie zawierać fałszu. A więc proroctwo nie może zawierać błędu. Na 1. W Pierwszej Części powiedzieliśmy<sup>11</sup>, że w Bogu pewność znajomości rzeczy przyszłych nie wyklucza przygodności poszczególnych zdarzeń przyszłych, gdyż odnosi się do nich jako do obecnych i już zdeterminowanych do jednego. Dlatego również i proroctwo, które przecież jest odbiciem czy wyciśniętym znakiem znajomości rzeczy przyszłych Boga, swoją niewzruszoną prawdziwością nie wyklucza przygodności przyszłych zdarzeń.

Na 2. Boska znajomość przyszłości widzi przyszłe zdarzenia w dwojaki sposób: pierwszy, według tego, jak są same w sobie, mianowicie o ile Bóg patrzy na nie jako na obecne przed Nim; drugi, według tego, jak są w swoich przyczynach, mianowicie o ile widzi związek przyczyn ze skutkami. I chociaż przyszłe zdarzenia przygodne — według tego, jak są same w sobie — są zdeterminowane do jednego, to jednak — według tego, jak są w swoich przyczynach — nie są tak zdeterminowane do jednego, żeby nie mogły wydarzyć się inaczej. I podczas gdy w myśli Boga oba te poznawania zawsze łączą się w jedno, nie zawsze jednak łączą się w jedno w prorockim objawieniu, bo piętno, jakie wyciska przyczyna działająca, nie zawsze dorównuje tej mocy. Stąd też niekiedy objawienie prorockie jest wraźną podobizną Boskiej znajomości rzeczy przyszłych: o ile Bóg patrzy na same w sobie przyszłe zdarzenia przygodne: i takowe tak się wydarzają, jak były zapowiedziane proroctwem, np. „Oto Panna pocznie”<sup>12</sup>. Niekiedy zaś objawienie prorockie jest wraźną podobizną znajomości Bożej rzeczy przyszłych: o ile poznaje związek przyczyn ze skutkami; i tak czasami inaczej zdarza się niż głosiło proroctwo. Z tego wszakże powodu proroctwo nie zawiera fałszu, gdyż sens proroctwa jest taki, że niższe przyczyny — czy chodzi o naturalne, czy o ludzkie uczynki — tak są urządzone, że taki skutek winien się pojawić. W ten też sposób należy rozumieć proroctwo Izajasza zapowiadającego: „Umrzesz i nie będziesz żył”, tzn. „Stan twojego ciała jest taki, że zmierza do śmierci”, no i proroctwo Jonasza: „Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona”<sup>13</sup>, tzn. „jej grzechy domagają się tego, żeby była zburzona”. Jeśli zaś mówi się o Bogu, iż „żałuje”, to przenosi się: o ile zachowuje się jak żałujący, w sensie: „zmienia wyrok, a nie radę”. /10/

Na 3. Jak powiedzieliśmy<sup>14</sup>, ta sama jest prawdziwość proroctwa, co i znajomość Boga zdarzeń przyszłych. Wynika z tego, że zdanie warunkowe: „Jeżeli coś było zapowiedziane proroctwem, stanie się” jest prawdziwe tak samo, jak i zdanie: „Jeżeli coś Bóg przewidział, to będzie”. W obu bowiem zdaniach niemożliwe jest, żeby poprzednik, tj. warunek, nie spełnił się. Stąd też i następnik jest konieczny: nie o ile jest przyszły w odniesieniu do nas, ale o ile się go ujmuje w swojej teraźniejszości, a więc — jak o tym już była mowa w Pierwszej Części” — o ile Bóg go przewiduje.

## ZAGADNIENIE 172

### PRZYCZYNA PROROCTWA

Następnie należy zająć się przyczyną proroctwa. Odpowiemy sobie na sześć pytań: 1. Czy proroctwo jest naturalne? 2. Czy pochodzi od Boga za pośrednictwem aniołów? 3.

Czy do proroctwa wymagane jest naturalne przystosowanie? 4. Czy wymagane są dobre obyczaje? 5. Czy jakieś proroctwo pochodzi od złych duchów? 6. Czy prorocy złych duchów mówią niekiedy prawdę?

## Artykuł 1

### *CZY PROROCTWO MOŻE BYĆ NATURALNE?*

Zdaje się, że proroctwo może być naturalne, bo:

1. U Grzegorza czytamy: „Niekiedy sama moc duszy swoją subtelnością czy wyczuciem przewiduje to i owo”<sup>1</sup>. Zaś Augustyn pisze, że kiedy dusza ludzka oderwie się od zmysłów ciała, staje się zdolną do przewidywania przyszłości<sup>2</sup>, na czym właśnie polega proroctwo. A więc dusza w naturalny sposób może zdobyć się na proroctwo.
2. Ludzka dusza trzeźwiej poznaje na jawie niż we śnie. Lecz jak to jasne z pism Filozofa<sup>3</sup>, niektórzy w czasie snu w naturalny sposób przewidują niejedno przyszłe zdarzenie. A więc tym bardziej może człowiek świadomie w naturalny sposób przewidywać przyszłość.
3. Pod względem swojej natury człowiek jest doskonalszy od nierozumnych zwierząt. Lecz niektóre nierozumne zwierzęta przewidują zdarzenia przyszłe ich dotyczące, np. mrówki wiedzą naprzód, że będzie deszcz; świadczy o tym to, że gdy się ma na deszcz, zaczynają przenosić jajka do schowków. Także i ryby przewidują nadejście burzy, co można zauważyć po ich ruchu, mianowicie że uciekają od miejsc niebezpiecznych. O wiele zatem bardziej ludzie w naturalny sposób mogą przewidywać dotyczące ich przyszłe zdarzenia, co jest przedmiotem proroctwa. A więc proroctwo jest rzeczą natury.
4. W Księdze Przysłów czytamy: „Gdy nie ma proroctwa, naród się psuje”<sup>4</sup>. Widać z tego, że proroctwo jest konieczne do zachowania ludzkości. Lecz natura nie zawodzi w zaopatrywaniu w to, co konieczne. A więc wydaje się, że proroctwo jest dziełem natury.

Wbrew temu są słowa św. Piotra: „Nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale natchnieni Duchem Świętym mówili święci ludzie Boży”<sup>5</sup>. A więc proroctwo nie pochodzi z natury, ale z daru Ducha Świętego.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano<sup>6</sup>, profetyczne poznawanie zdarzeń przyszłych może być dwojaki: pierwsze według tego, jak są same w sobie; drugie według tego, jak są w swoich przyczynach. Otóż jak w Pierwszej Części wyłożono<sup>7</sup>, poznawanie zdarzeń przyszłych według tego jak są same w sobie jest wyłączną właściwością Bożej myśli, przed którą — z racji jej wieczności — wszystko jest teraz obecne. I dlatego także poznanie naprzód zdarzeń przyszłych nie może być pochodzenia naturalnego, ale jedynie z Bożego Objawienia.

Co się zaś tyczy zdarzeń przyszłych w swoich przyczynach, to może je również poznawać, tj. przewidywać i człowiek naturalnym poznawaniem; np. lekarz przewiduje wyzdrowienie lub przyszłą śmierć chorego z takich czy innych przyczyn, o których z doświadczenia wie, iż prowadzą do takich skutków.

Otóż takie przewidywanie zdarzeń przyszłych, do którego człowiek jest z natury zdolny, można dwojako pojmować: pierwsze tak, że dusza z tego, co ma w samej sobie natychmiast może przewidywać przyszłość. O tym to tak pisze Augustyn: „Zdaniem niektórych, ludzka dusza ma w sobie jakąś zdolność przewidywania”<sup>8</sup>. Jak się zdaje, nawiązuje to do poglądu Platona głoszącego<sup>9</sup>, że dusze mają znajomość wszystkich rzeczy dzięki uczestnictwu w ideach, tylko że ta znajomość jest stłumiona na skutek połączenia z ciałem: u jednych więcej, a drugich mniej, zależnie od różnego stopnia czystości ciała. W myśl tego poglądu można by powiedzieć tak: ludzie, których dusza nie została zbyt stłumiona wskutek połączenia z ciałem, mogą własną swoją wiedzą poznawać takowe przyszłe zdarzenia. — Temu pogładowi Augustyn stawia taki zarzut: „Dlaczego dusza nie może zawsze” mieć zdolności przewidywania, „skoro tego zawsze pragnie?”<sup>10</sup>. Drugie: Ponieważ — jak wyłożyliśmy w Pierwszej Części<sup>11</sup> — zgodnie z nauką Arystotelesa bliższe prawdy wydaje się być zdanie, że dusza czerpie poznanie z rzeczy postrzegalnych, dlatego lepiej będzie tak powiedzieć: ludzie nie mają znajomości takowych przyszłych zdarzeń; mogą ją jednak nabywać drogą doświadczenia; pomaga im w tym naturalne wyposażenie, bowiem w człowieku znajduje się doskonałość wyobraźni i jasność myślenia.

Ta jednak znajomość zdarzeń przyszłych różni się od pierwszej — tj. tej, którą prorok ma z objawienia Bożego — w dwojaki sposób: pierwszy tym, że znajomość posiadania z objawienia Bożego może dotyczyć wszystkich, jakiegokolwiek by były, zdarzeń i spełnia się nieomylnie. Natomiast ta znajomość czy przewidywanie, które można mieć w naturalny sposób, dotyczy niewielkiej liczby skutków, tych, na które zdoła rozciągnąć się ludzkie doświadczenie. Drugi tym, że pierwszy rodzaj proroctwa znamionuje 'niewzruszoną prawdziwość', zaś wtóry — nie, bo może zawierać w sobie fałsz.

Otóż tylko pierwsza znajomość należy właściwie do proroctwa, nie zaś druga, bo jak wyżej powiedziano<sup>12</sup>, profetyczne poznawanie ma za przedmiot to, co powszechnie przekracza ludzkie poznanie. I dlatego należy odpowiedzieć, że proroctwo brane we właściwym znaczeniu nie może pochodzić z natury, ale jedynie z objawienia Bożego.

Na 1. Im bardziej dusza oderwie się od spraw cielesnych, tym bardziej staje się podatniejszą na uleganie wpływom ze strony istot duchowych, a także na odczuwanie delikatnych poruszeń, które pozostają w ludzkiej wyobraźni na skutek oddziaływań przyczyn naturalnych; zajmowanie się bowiem rzeczami postrzegalnymi przeszkadza duszy je odczuwać. I dlatego Grzegorz tak pisze: gdy zbliża się śmierć, dusza „subtelnością swojej natury przewiduje niektóre przyszłe zdarzenia”<sup>13</sup>, w tym mianowicie znaczeniu, że odczuwa nawet najmniejsze oddziaływania. — Albo też zna przyszłe wydarzenia z anielskiego objawienia; nigdy zaś własną mocą, bo jak pisze Augustyn<sup>14</sup>, gdyby tak było, wówczas kiedykolwiek by tylko chciała, byłaby zdolna przewidywać przyszłość, co jest jawnym fałszem.

Na 2. Omawiając zagadnienie wróżbiarstwa powiedzieliśmy<sup>15</sup>, że poznawanie przyszłości ze snów pochodzi albo z objawienia istot duchowych, albo z cielesnej przyczyny. W obu wypadkach lepiej może się to dokonywać u śpiących niż na jawie. Dusza bowiem człowieka nie śpiącego jest zajęta zewnętrznymi sprawami cielesnymi. Stąd też w mniejszym stopniu zdoła odbierać subtelne działania na nią istot



duchowych lub naturalnych przyczyn. Gdy jednak chodzi o doskonałość sądu rozumu, to jest on bardziej trzeźwy na jawie niż we śnie.

Na 3. Również i nierozumne zwierzęta przeczuwają zdarzenia przyszłe z przyczyn tychże zdarzeń; bowiem te przyczyny poruszają ich wyobraźnię, i to mocniej niż to ma miejsce u ludzi, gdyż wyobraźnia ludzi — zwłaszcza na jawie — ulega bardziej rozumowi niż działaniu na nią naturalnych przyczyn. Zaś to, co czyni w nierozumnych zwierzętach działanie naturalnych przyczyn, w o wiele większej mierze czyni w człowieku rozum. A jeszcze bardziej wspomaga człowieka łaska Boska dająca natchnienie prorokom.

Na 4. Światło prorocze rozciąga się również na kierowanie ludzkim postępowaniem. Według tego, proroctwo jest konieczne do rządzenia ludem. Zwłaszcza w odniesieniu do kultu Boga, do którego nie wystarczy natura, ale wymagana jest łaska.

## Artykuł 2

### *CZY OBJAWIENIE PROFETYCZNE DOKONUJE SIĘ POPURZEZ ANIOŁÓW?*

Zdaje się, że objawienie profetyczne nie dokonuje się poprzez aniołów, bo:

1. W Piśmie św. czytamy: „Mądrość ... zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków<sup>1</sup>. Lecz przyjaciół Bożych wzbudza bezpośrednio. Zatem i proroków wzbudza bezpośrednio, a nie za pośrednictwem aniołów.
2. Proroctwo jest jedną z łask darmo danych. Lecz łaski te są od Ducha Świętego, stosownie do słów: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch”<sup>2</sup>. A więc objawienie profetyczne nie dokonuje się za pośrednictwem aniołów.
3. Według Kasjodora proroctwo jest to „Boże objawienie”<sup>3</sup>. Gdyby więc dokonywało się poprzez aniołów, nazywałoby się objawieniem anielskim. Wobec tego proroctwo nie uskutecznia się poprzez aniołów.

Wbrew temu są słowa Dionizego: „Przesławni nasi ojcowie otrzymywali Boskie widzenia za pośrednictwem mocy niebieskich”<sup>4</sup>. A mówi tu o objawieniach profetycznych. A więc objawienie profetyczne dokonuje się za pośrednictwem aniołów.

Odpowiedź: „Co od Boga jest — pisze św. Paweł — jest uporządkowane”<sup>5</sup>. Otóż zdaniem Dionizego „Porządek, jakiego trzyma się Bóg, polega na tym, że najniższymi rzeczami rządzi poprzez pośrednie istoty”<sup>6</sup>. Lecz aniołowie zajmują pośrednie miejsce między Bogiem a ludźmi, jako że mają większy udział w doskonałości Bożej dobroci niż ludzie. Z tego to powodu przynoszą oni ludziom od Boga oświecenia i objawienia Boże. A ponieważ poznanie prorockie nie może się obejść bez oświecenia i objawienia Bożego, dlatego jest jasne, że dokonuje się poprzez aniołów. Na 1. Miłość, dzięki której człowiek staje się przyjacielem Boga, jest doskonałością woli, na którą sam tylko Bóg może działać. Natomiast proroctwo jest doskonałością myśli, na którą — jak to wyłożono w Pierwszej Części<sup>7</sup> — może także anioł działać. Co więc dotyczy miłości, nie odnosi się do proroctwa.

Na 2. Łaski darmo dane przypisujemy Duchowi Świętemu jako ich pierwszemu początkowi. On jednak skutecznie je w ludziach za pośrednictwem posługi aniołów. Na 3. Działanie narzędzia przypisuje się głównej przyczynie działającej, mocą której narzędzie działa. A ponieważ minister [tj. istota myśląca, którą się Bóg posługuje] jest poniekąd narzędziem, dlatego objawienie prorocze, które dokonuje się za posługą aniołów, zwie się Bożym objawieniem.

### Artykuł 3

#### *CZY DO PROROCTWA WYMAGANE JEST PRZYSTOSOWANIE NATURALNE?*

Zdaje się, że do proroctwa wymagane jest przystosowanie czy uzdatnienie naturalne, bo:

1. Prorok przyjmuje proroctwo stosownie do swego przystosowania czy osobowości: na sposób przyjmującego. I tak glosa Hieronima do słów Amosa: „Pan z Syjonu zaryczy”<sup>1</sup>, tak pisze: „Jest naturalne, że ci, co chcą przyrównać coś do czegoś, biorą porównania z przeżyć, których doświadczyli i w których od dzieciństwa wzrastali; np. żeglarze przyrównują swoich wrogów do przeciwnych wiatrów, a poniesioną szkodę do zatonięcia statku. Podobnie i Amos, który był pasterzem owiec, przyrównuje gniew Boga do ryczenia lwa”<sup>2</sup>. Lecz to, co bywa przyjmowane w kimś na sposób przyjmującego, wymaga naturalnego przystosowania. A więc proroctwo wymaga naturalnego przystosowania.
2. Kontemplacja zachodząca w proroctwie jest na wyższym szczeblu niż dociekania wiedzy nabytej. Lecz brak naturalnego przystosowania czy uzdolnienia przeszkadza w dociekaniach wiedzy nabytej; wielu bowiem z powodu naturalnej niezdolności nie zdoła wzbic się do rozumienia dociekań wiedzy spekulatywnej. O wiele bardziej więc naturalne przystosowanie wymagane jest do kontemplacji prorockiej.
3. Niezdatność, nieprzystosowanie naturalne stanowi dla kogoś większą przeszkodę niż przeszkoda przypadłościowa. Otóż proroctwo doznaje przeszkody na skutek pojawienia się jakiejś przypadłościowej przeszkody; i tak Hieronim — wyjaśniając ewangelię św. Mateusza — pisze: „Nie ma obecności Ducha Świętego w czasie dokonywania stosunku małżeńskiego przez proroka, nawet gdyby tenże spełniał zwykły obowiązek rozmnażania”<sup>3</sup>. O wiele więc większą przeszkodą dla proroctwa jest naturalna niezdatność. Jak więc widać, do proroctwa wymagane jest dobre przystosowanie czy uzdolnienie naturalne.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: Duch Święty „napęłnia grającego na cytrze chłopca i zmienia w psalmistę; napęłnia pasterza trzód nacinającego sykomory i zmienia w proroka”<sup>4</sup>. A więc do proroctwa nie jest wymagane jakoweś uprzednie przystosowanie, bo zależy ono od samej tylko woli Ducha Świętego, o którym pisze Apostoł: „Wszystko sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce”<sup>5</sup>.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy<sup>6</sup>, że proroctwo w prawdziwym i zasadniczym znaczeniu pochodzi z natchnienia Bożego; natomiast przewidywanie z naturalnych

przyczyn nie jest prorocstwem, chyba tylko pod jakimś względem. Otóż należy zauważyć, że Bóg jest powszechną przyczyną w działaniu. Stąd też jak — gdy chodzi o cielesne skutki — nie potrzebuje wprawdzie ani materii, ani jakiegoś przystosowania materii, ale sam może naraz wnieść materię, jej przystosowanie i formę, tak również — gdy chodzi o duchowe skutki — nie potrzebuje wprawdzie jakiegoś przystosowania, ale może wraz z duchowym skutkiem wnieść odpowiednie przystosowanie, jakie byłoby wymagane według porządku natury. Co więcej, mógłby także drogą stwarzania utworzyć nawet sam podmiot: tak mianowicie, żeby duszę w samym jej stwarzaniu przystosował do prorocstwa i dał jej łaskę prorocstwa.

Na 1. Jest obojętne dla prorocstwa, za pomocą jakich porównań zostanie wyrażona jego treść. I dlatego działanie Boga nie wprowadza zmiany w osobowość czy umysłowość proroka. Jedynie mocą Bożą zostaje wyrugowane z niego to, co stawia przeszkodę prorocstwu.

Na 2. Dociekanie wiedzy ma swój początek w przyczynie naturalnej. Natura zaś wtedy tylko może działać, gdy wprawdzie zaistnieje w materii odpowiednie przystosowanie. Ale tego nie można stosować do Boga, który jest przyczyną prorocstwa.

Na 3. Owszem, jakieś naturalne nieprzystosowanie, niezdatność — o ile nie zostanie usunięta — mogłaby przeszkodzić objawieniu prorockiemu; dajmy na to, gdyby ktoś był całkowicie pozbawiony zmysłu naturalnego, tak jak również prorokowi może przeszkodzić w wykonywaniu czynności prorokowania jakieś gwałtowne uczucie: gniewu, pożądlivosti, jaka występuje w spółkowaniu, lub wszelkiej innej namiętności. Atoli takową naturalną niezdatność usuwa moc Boska, która jest przyczyną prorocstwa.

#### Artykuł 4

##### *CZY DO PROROCTWA WYMAGNE SĄ DOBRE OBYCZAJE?*

Zdaje się, że do prorocstwa są wymagane dobre obyczaje, bo:

1. W Piśmie św. czytamy: Mądrość Boga „przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków”<sup>1</sup>. Otóż nie może być świętości bez dobrych obyczajów i łaski uświęcającej. A więc prorocstwo nie może być bez dobrych obyczajów i łaski uświęcającej.
2. Tylko przyjaciołom wyjawia się tajemnice, stosownie do słów ewangelisty: „Nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego”<sup>2</sup>. Lecz jak czytamy u Amosa: „Bóg wyjawia prorokom swoje tajemnice”<sup>3</sup>. Wydaje się, że prorocy są przyjaciółmi Boga, a to nie może obyć się bez miłości nadprzyrodzonej, która zakłada łaskę uświęcającą.
3. U Mateusza czytamy: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami”<sup>4</sup>. Lecz każdy, kto nie ma wewnątrz łaski, wydaje się być drapieżnym wilkiem, no i w następstwie każdy taki jest fałszywym prorokiem. A więc tylko ten jedynie jest prawdziwym prorokiem, kto jest dobrym dzięki łasce.
4. U Filozofa czytamy: „Jeżeli odczytywanie znaczenia marzeń sennych jest od Boga, to wypada, żeby ten dar mieli najlepsi mężowie, a nie jacy bądź — bez wyboru”<sup>5</sup>.

Otóż jest pewne, że dar proroctwa jest od Boga. A więc Bóg udziela go tylko najlepszym mężom.

Wbrew temu jest świadectwo Mateusza: mianowicie tym, co mówili: „Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia”, dano odpowiedź: „Nigdy was nie znałem”<sup>6</sup>; zaś — jak pisze św. Paweł: „Poznał Pan tych, którzy są Jego”<sup>7</sup>. A więc proroctwo może być u tych, którzy nie należą do Boga przez łaskę.

Odpowiedz: Dobre obyczaje można rozpatrywać w dwojaki sposób: pierwszy, według ich korzenia wewnętrznego, którym jest łaska uświęcająca; drugi, biorąc pod uwagę wewnętrzne uczucia duszy i zewnętrzną działalność.

Łaska jest dawana duszy człowieka głównie po to, by nadprzyrodzoną miłością zjednoczyć go z Bogiem. Tę myśl tak wyraża Augustyn: „Komu Duch Święty nie udzieli tego, że stanie się on miłośnikiem Boga i bliźniego, ten nie zostanie przeniesiony z lewicy na prawicę”<sup>8</sup>. Ktokolwiek przeto może być bez miłości nadprzyrodzonej, może być bez łaski uświęcającej, a w następstwie bez dobrych obyczajów. Otóż proroctwo może występować bez miłości nadprzyrodzonej.

Przemawiają za tym dwa powody: pierwszy nasuwa czynność miłości i proroctwa, gdyż proroctwo należy do myśli, zaś czynność myśli poprzedza czynność woli, którą doskonalą miłość. Stąd też Apostoł<sup>9</sup> wylicza proroctwo wraz z innymi darami dotyczącymi myśli, które można mieć bez miłości nadprzyrodzonej. Drugi nasuwa ich cel; bowiem proroctwa — tak jak i innych charyzmatów — udziela się dla pożytku Kościoła; św. Paweł wyraźnie o tym pisze: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra”<sup>10</sup>, nie ma zaś wprost na celu zjednoczenia serca samego proroka z Bogiem, co właśnie ma czynić miłość. I dlatego — gdy chodzi o pierwszy korzeń dobrych obyczajów — proroctwo może bez nich występować.

Jeżeli natomiast — mówiąc o dobrych obyczajach — bierzemy pod uwagę uczucia duszy i zewnętrzną działalność, to w takim razie ktoś może nie otrzymać daru proroctwa na skutek złych obyczajów. Czemu? Bo do proroctwa wymagane jest, żeby umysł wzbił się jak najwyżej: do kontemplacji spraw duchowych, a temu na przeszkodzie stoją namiętności i nieuporządkowane zajmowanie się sprawami zewnętrznymi. Stąd to Pismo św. mówi o „uczniach proroków”, że „mieszkali razem z Elizeuszem”<sup>11</sup>, prowadząc poniekąd życie odosobnione, żeby światowe zajęcia nie pozbawiły ich daru proroctwa.

Na 1. Niektórym ludziom udziela się dar proroctwa bądź dla pożytku innych, bądź to dla oświecenia ich własnego umysłu: i właśnie do ich dusz Mądrość Boża przez łaskę uświęcającą, „zstępując, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków”. — Atoli niektórzy otrzymują dar proroctwa jedynie dla pożytku innych; są oni jakby narzędziami Boskiego działania. O nich to Hieronim — wyjaśniając słowa św. Mateusza: [„Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia”<sup>12</sup>] — pisze: „Prorokowanie, czynienie cudów i wyrzucanie diabłów niekoniecznie jest zasługą tego, kto to czyni, ale dokonuje tego albo wezwanie imienia Chrystusa, albo dzieje się to na potępienie tych, którzy je wzywają, albo udziela się tego dla pożytku tych, którzy widzą i słyszą”<sup>13</sup>.

Na 2. Wyjaśniając te słowa ewangelisty, Grzegorz pisze: „Gdy miłujemy usłyszane tajemnice niebieskie, to już znamy owe umiłowane tajemnice, boć sama miłość jest

oznajmieniem. Wszystko więc [Jezus] im oznajmił, ponieważ wolni od światowych pożądań, pałali ogniem najwyższej miłości”<sup>14</sup>. I w tym znaczeniu nie zawsze bywają objawiane prorokom Boskie tajemnice.

Na 3. Nie wszyscy źli są drapieżnymi wilkami, lecz tylko ci, którzy rozmyślnie szkodzą innym. Jan Chryzostom — wyjaśniając ów tekst Mateusza — tak pisze: „Chociaż niektórzy z katolickich doktorów są grzesznikami, to wprawdzie nazywa się ich niewolnikami grzechu, wszelako nie uważa się ich za drapieżnych wilków, bo nie mają zamiaru gubić chrześcijan”<sup>15</sup>. A ponieważ proroctwo ma na celu pożytek innych, jest oczywiste, że tacy [co mają taki zamiar] są fałszywymi prorokami, boć nie po to Bogich posłał.

Na 4. Nie zawsze dary Boże są udzielane bezwzględnie najlepszym, ale niekiedy tym, którzy najlepiej się nadają na przyjęcie takowego daru. W ten to sposób Bóg daje dar proroctwa tym, których uważa za najlepszych do tego daru.

## Artykuł 5

### *CZY JAKIEŚ PROROCTWO POCHODZI OD ZŁYCH DUCHÓW ?*

Zdaje się, iż żadne proroctwo nie pochodzi od złych duchów, bo:

1. Według Kasjodora proroctwo jest to „objawienie Boże”<sup>1</sup>. Lecz to, co czyni zły duch, nie jest Boże. Żadne zatem proroctwo nie może pochodzić od złego ducha.
2. Jak wyżej powiedziano<sup>2</sup>, prorockie poznanie wymaga jakiegoś oświecania. Lecz jak w Pierwszej Części wyłożono<sup>3</sup>, złe duchy nie oświecają ludzkiej myśli. Żadne więc proroctwo nie pochodzi od złych duchów.
3. Żadnej skuteczności nie ma taki znak, który potwierdza przeciwną stronę. Otóż proroctwo jest znakiem potwierdzającym wiarę. Stąd też glosa do słów: „[Mamy ... różne dary]: bądź dar proroctwa dla, potrzeb wiary”<sup>4</sup> powiada: „Zwróć uwagę na to, że w wyliczaniu łask [św. Paweł] zaczyna od proroctwa, które jest pierwszym dowodem na to, że nasza wiara jest zgodna z rozumem, jako że wierzący, po otrzymaniu Ducha Świętego, prorokowali”<sup>8</sup>. A więc proroctwo nie może być od złych duchów.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Wydal rozkaz, aby zgromadzić przy mnie całego Izraela na górze Karmel, a także czterystu pięćdziesięciu proroków Baala oraz czterystu proroków Aszery, stołowników Izebel”<sup>8</sup>. Lecz ci prorocy byli rzecznikami kultu złych duchów. A więc chyba i od złych duchów wywodzi się jakieś proroctwo.

Odpowiedź: Jak już wiemy<sup>7</sup>, w swojej treści proroctwo zawiera znajomość tego, co odległe czy niedostępne dla ludzkiego poznawania. Jest zaś jasne, że myśl wyższego rzędu może znać to, co jest odległe czy niedostępne dla myśli niższego rzędu. Otóż według porządku natury ponad ludzką myślą istnieje nie tylko myśl Boga, ale także myśl aniołów dobrych i złych. I dlatego złe duchy — nawet swoim naturalnym poznaniem — znają niejedno, co jest odległe czy niedostępne dla ludzkiego poznania: i to mogą ludziom wyjawiać. Zasadniczo jednak i najbardziej niedostępne jest to, co sam tylko Bóg zna. I dlatego proroctwo brane właściwie i zasadniczo dokonuje się jedynie poprzez Boże objawienie. Ale i objawienie dokonane przez złych duchów

może pod jakimś względem nosić miano prorocstwa. Stąd też tych, którym złe duchy coś objawiły. Pismo św. nie nazywa bez określeń prorokami, ale z jakąś przydawką, np. „falszywi prorocy” lub „prorocy bożków”. Augustyn daje taką przestrożę: „Gdy zły duch uniesie człowieka aż do tego, tj. do zjaw, wówczas czyni go albo diabelskim, albo opętanym, albo fałszywym prorokiem”<sup>8</sup>.

Na 1. W przytoczonym miejscu Kasjodor określa prorocstwo w jego właściwym i zasadniczym znaczeniu.

Na 2. Złe duchy, to co wiedzą wyjawiają ludziom nie przez oświecenie ich myśli, ale przez jakieś widzenie w wyobraźni lub nawet odzywając się dostrzegalnie. Przez to też to prorocstwo odbiega od prawdziwego prorocstwa.

Na 3. Istnieją znaki także i zewnętrzne, którymi można odróżnić prorocstwo złych duchów od prorocstwa Bożego. Chryzostom tak o tym pisze: „Niektórzy prorokują w duchu diabelskim: takimi są wróżbici; odróżnić ich można po tym, że diabeł mówi niekiedy nieprawdę; Duch Święty nigdy”<sup>9</sup>. Zaś w Piśmie św. czytamy: „Jeśli pomyślisz w swym sercu: a w jaki sposób poznam słowo, którego Jahwe nie mówił? Gdy prorok przepowie coś w imieniu Jahwe, a słowo jego będzie bez skutku i nie spełni się, [znaczy to, że] tego Jahwe do niego nie mówił”<sup>10</sup>.

## Artykuł 6

### *CZY PROROCY ZŁYCH DUCHÓW PRZEPOWIADAJĄ NIEKIEDY PRAWDĘ ?*

Zdaje się, że prorocy złych duchów nigdy nie przepowiadają prawdy, bo:

1. Ambroży pisze: „Wszelka prawda, ktokolwiek by ją głosił, pochodzi od Ducha Świętego”<sup>1</sup>. Lecz prorocy złych duchów nie mówią w imieniu Ducha Świętego, bo jak mówi św. Paweł: „Nie ma sprzymierzenia między Chrystusem a Beliarem”<sup>2</sup>. A więc chyba tacy prorocy nigdy nie mówią prawdy.

2. Jak prawdziwi prorocy są natchnieni przez Ducha prawdy, tak prorocy złych duchów są natchnieni przez ducha kłamstwa: stosownie do słów Pisma św.: „Wyjdę i stanę się duchem kłamstwa w ustach wszystkich jego proroków”<sup>3</sup>. Lecz jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, prorocy natchnieni przez Ducha Świętego nigdy nie mówią fałszu. A więc prorocy złych duchów nigdy nie mówią prawdy.

3. Św. Jan pisze o diable: „Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa”<sup>5</sup>. Lecz dając natchnienie swoim prorokom, diabeł mówi od siebie tylko, bo nikt go nie ustanowił głóscielem prawdy w imieniu Boga, jako że „nie ma nic wspólnego między światłem a ciemnością”<sup>6</sup>. A więc prorocy złych duchów nigdy nie głoszą prawdy.

Wbrew temu jakaś glosa do Księgi Liczb pisze: „Balaam był wróżbitą; znał nieraz naprzód przyszłość dzięki pomocy złych duchów i sztuki czarnoksiężskiej”<sup>7</sup>. Tenże jednak Balaam przepowiedział niejedno prawdziwe zdarzenie, jak np. to: „Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło”<sup>8</sup>. A więc również i prorocy złych duchów przepowiadają prawdę.

Odpowiedź: Z prawdą w poznawaniu jest tak, jak z dobrem w istniejących rzeczach. Otóż niemożliwe jest znaleźć w istniejących rzeczach coś, co by było pozbawione całkowicie dobra. Stąd też i niemożliwe jest istnienie jakiegoś poznania, które by było całkowicie fałszywe: bez domieszki jakiejś prawdy. Będą tak to wyraża: „Żadna nauka nie jest aż tak fałszywa, żeby wśród jej fałszu nie znalazła się domieszka jakiejś prawdy”<sup>9</sup>. Stąd też i nauka złych duchów, którą dają swym prorokom, zawiera w sobie coś z prawdy, przez co staje się możliwą do przyjęcia; w ten bowiem sposób pozory prawdy wiodą myśl na drogę fałszu, tak jak pozory dobra wiodą wolę na drogę zła. Chryzostom tak pisze: „Dozwolono diabłu niekiedy mówić prawdę, by swoje kłamstwo zalecił szczyptą prawdy”<sup>10</sup>.

Na 1. Nie zawsze prorocy złych duchów mówią pod wpływem objawienia otrzymanego od szatanów, ale niekiedy mówią pod Bożym natchnieniem; jaskrawym przykładem na to jest Balaam; jak czytamy w Księdze Liczb<sup>11</sup>, był on prorokiem złych duchów, a jednak mówi się tamże o nim, że przemawiał doń Bóg. Wszak Bóg posługuje się nawet złymi dla pożytku dobrych. Stąd też i przez proroków złych duchów przepowiada niektóre prawdziwe sprawy: by tym wiarygodniejszą stała się prawda, którą poświadczają przeciwnicy, oraz by przez ich wyroczenie skuteczniej przywieść do prawdy ludzi, którzy takowym prorokom dają posłuch. Przecież i Sybille przepowiedziały wiele prawdziwych szczegółów o Chrystusie. /10a/ Ale nawet gdy prorocy złych duchów mówią z pouczenia przez tychże złych duchów, to jednak przepowiadają niejedno prawdziwe zdarzenie: niekiedy mocą swojej własnej natury, której twórcą jest Duch Święty, a niekiedy z objawienia danego im przez dobre duchy, jak to jest jasne z nauki św. Augustyna<sup>12</sup>. W ten to sposób także i ta odrobina prawdy, którą złe duchy głoszą, pochodzi od Ducha Świętego.

Na 2. Prawdziwy prorok zawsze otrzymuje natchnienie od Ducha prawdy, w którym nie ma żadnego fałszu: i dlatego nigdy nie mówi fałszu. Natomiast prorok fałszu nie zawsze bywa pouczany przez ducha fałszu, lecz niekiedy także otrzymuje natchnienie od Ducha prawdy. Także i sam duch fałszu, jak już wyłożono<sup>13</sup>, niekiedy głosi prawdę, a niekiedy fałsz.

Na 3. To uważa się za swoiście własne złych duchów, co oni mają od siebie samych, mianowicie kłamstwo i grzech. Tego zaś, co należy do ich własnej natury, nie mają od siebie samych, ale od Boga. Otóż jak się rzekło<sup>14</sup>, mocą własnej natury niekiedy przepowiadają prawdę. Posługuje się też nimi Bóg dla ujawnienia prawdy, aby się to przez nich dokonało, objawiając im za pośrednictwem aniołów Boże tajemnice, o czym zresztą już była mowa<sup>15</sup>.

## ZAGADNIENIE 173

### SPOSÓB PROROCKIEGO POZNAWANIA

Następnie należy rozważyć sposób prorockiego poznawania. Ujmiemy to w cztery pytania: 1. Czy prorocy widzą samą istotę Boga? 2. Czy profetyczne objawienie dokonuje się poprzez wlanie jakichś form poznawczych, czy też poprzez samo tylko wlanie światła? 3. Czy profetyczne objawienie łączy się zawsze z zawieszeniem

zmysłów? 4. Czy proroctwo wymaga od proroka tego, żeby zawsze znał to, co prorokuje?

## Artykuł 1

### *CZY PROROCY WIDZĄ SAMĄ ISTOTĘ BOGA ?*

Zdaje się, że prorocy widzą samą istotę Boga, bo:

1. Glosa do słów Izajasza: „Rozporządź domem twoim”<sup>1</sup> itd. powiada: „Prorocy mogą czytać w samej księdze znającej przyszłość wiedzy Boga”<sup>2</sup>. Lecz znająca przyszłość wiedza Boga jest nie czym innym, jak samą Jego istotą. A więc prorocy widzą samą istotę Boga.
2. Augustyn tak pisze: „W tej wiecznej prawdzie, z której wszystkie doczesne rzeczy zostały uczynione, widzimy oczyma duszy formę, według której istniejemy i działamy”<sup>3</sup>. Lecz spośród wszystkich ludzi prorocy cieszą się największą znajomością spraw Bożych. Oni przeto najbardziej widzą istotę Boga.
3. Prorocy znają naprzód przyszłe zdarzenia przygodne z „niewzruszoną prawdziwością”. W ten zaś sposób istnieją one li tylko w samym Bogu. A więc prorocy widzą samego Boga.

Wbrew temu: widzenie istoty Boga w niebie nie będzie mieć końca. Lecz jak pisze Apostoł: „proroctwa się skończą”<sup>4</sup>. A więc proroctwo nie dokonuje się poprzez widzenie Bożej istoty.

Odpowiedź: Proroctwo wyraża poznawanie Boga jakby z oddala istniejącego; stąd to w liście do Hebrajczyków napisano o prorokach: „patrzyli na to z daleka”<sup>5</sup>. Otóż ci, którzy są w niebie w stanie szczęśliwości, nie widzą jakby z daleka, ale jakby z bliska, stosownie do słów psalmu: „Prawi mieszkać będą przed Twoim obliczem”<sup>6</sup>. Stąd jasne jest, że prorockie poznanie jest inne niż poznanie doskonałe, które będzie w niebie. Różni się też od niego jak niedoskonałe od doskonałego, i gdy — jak to widać z listu św. Pawła<sup>7</sup> — nastanie doskonałe, skończy się prorockie po-znanie. Otóż byli tacy teologowie<sup>8</sup>, którzy — chcąc podać różnicę między prorockim poznawaniem a poznawaniem zbawionych — tak mówili: Prorocy widzieli samą istotę Bożą, którą owi teologowie nazwali „zwierciadłem wieczności”; nie widzieli jej jednak taką, jaka jest przedmiotem szczęśliwych, lecz o ile w niej są idee czy pierwowzory przyszłych zdarzeń. — Ale to jest zgoła niemożliwe. Bowiem Bóg jest przedmiotem szczęścia według samej swojej istoty, stosownie do powiedzenia Augustyna: „Szczęśliwym jest ten, kto Ciebie zna, nawet gdyby nie znał ich”<sup>9</sup>, tj. stworzeń. Nie jest zaś możliwe, żeby ktoś widział idee stworzeń w samej istocie Boga, a nie widział teje istoty: już to dlatego, że Boska istota jest ideą wszystkiego, co się staje, przy czym owa idea nie dodaje do Bożej istoty niczego, chyba tylko stosunek do stworzeń; już to dlatego, że pierwaj jest poznanie rzeczy w samej sobie niż poznawanie jej w stosunku do drugiego: pierwaj jest poznawanie Boga jako przedmiotu szczęśliwości niż poznawanie Go według istniejących w Nim idei rzeczy. I dlatego nie może tak być, żeby prorocy widzieli Boga według idei stworzeń, a nie o ile jest przedmiotem szczęśliwości.



Z tych to powodów należy tak odpowiedzieć: widzenie prorockie nie jest widzeniem samej istoty Bożej, a tego, co prorocy widzą, nie widzą w samej istocie Bożej, ale w jakichś podobieństwach, zależnie od oświecenia światłem Bożym. Stąd to Dionizy — mówiąc o widzeniach prorockich — pisze: „Mądry teolog to widzenie uznaje za Boskie, które dokonuje się przez podobieństwa rzeczy ogołconych z cielesnych form, i które z rzeczy widzianych prowadzi do spraw Bożych”<sup>10</sup>. I tego to pokroju podobieństwa o-świecone Bożym światłem bardziej zasługują na miano zwierciadła niż istota Boża. Czemu? bo w zwierciadle odbijają się postacie innych rzeczy, czego nie można powiedzieć o Bogu. Natomiast wspomniane oświecenie umysłu proroka można nazwać zwierciadłem: w tym znaczeniu, że w nim odbija się podobieństwo prawdy Boskiej znajomości zdarzeń przyszłych. Z tego to powodu zwie się „zwierciadłem wieczności”, bo jakby przedstawia znajomość Boga spraw przyszłych, który — jak już powiedziano” — w swojej wieczności widzi wszystko jako teraz obecne.

Na 1. W tym znaczeniu mówi się o prorokach, że czytają w księdze znajdującej przyszłość wiedzy Boga, iż prawda płynąca z samej owej wiedzy Boga spraw przyszłych odbija się w umyśle proroka.

Na 2. W tym znaczeniu mówi się o człowieku, że w pierwszej prawdzie widzi swoją formę, dzięki której istnieje, iż podobieństwo pierwszej prawdy jaśniej w ludzkim umyśle, przez co dusza otrzymuje zdolność poznawania samej siebie.

Na 3. Przyszłe zdarzenia przygodne są w Bogu z „niewzruszoną prawdziwością”, zaś Bóg może wrazić w umysł proroka podobną ich znajomość, przy czym prorok nie musi widzieć istoty Bożej.

## Artykuł 2

### *CZY W PROFETYCZNYM OBJAWIENIU BÓG WRAŻA W UMYŚL PROROKA NOWE FORMY POZNAWCZE RZECZY, CZY TEŻ JEDYNNIE NOWE ŚWIATŁO ?*

Zdaje się, że w profetycznym objawieniu Bóg nie wraża w umysł proroka nowych form poznawczych rzeczy, a tylko nowe światło, bo:

1. Głosa Hieronima<sup>1</sup> do słów Amosa<sup>2</sup> powiada, że prorocy posługują się porównaniami rzeczy wziętymi ze środowiska, w którym się obracali. Otóż gdyby widzenie prorockie dokonywało się poprzez jakieś formy poznawcze nowo utworzone i wrażono, żadnego wpływu nie miałoby obracanie się w tym czy innym środowisku. A więc w duszę proroka nie są wrażane jakieś nowe formy poznawcze, a tylko samo światło profetyczne.

2. Według Augustyna<sup>3</sup>, nie jest prorokiem ten, kto widzi coś w wyobraźni, ale kto ma widzenie umysłowe. Stąd to Pismo św. mówi o Danielu: „Zrozumiał słowo, a jego sens znalazł w widzeniu”<sup>4</sup>. Lecz widzenie umysłowe — jak tenże autor podaje<sup>5</sup> — nie dokonuje się za pomocą podobizn, ale przez samą prawdę rzeczy. Jak z tego widać, profetyczne objawienie nie odbywa się poprzez wrażenie jakichś form poznawczych.

3. Darem proroctwa Duch Święty przedstawia człowiekowi to, co przewyższa siły natury. Otóż człowiek siłami natury zdoła tworzyć wszelkiego rodzaju formy

poznawcze rzeczy. Wydaje się więc, że w profetycznym objawieniu nie bywają wlewane jakieś formy poznawcze rzeczy, a tylko światło umysłowe.

Wbrew temu Ozeasz pisze: „Jam jest Jahwe ... mówiłem do proroków], mnożyłem widzenia i przez proroków głosiłem upodobnienie, przypowieści”<sup>6</sup>. Lecz mnożenie widzeń nie dokonuje się na skutek światła umysłowego, które jest wspólne w każdym profetycznym widzeniu, ale na skutek różności form poznawczych, dzięki którym dokonuje się upodobnienie [myśli z przedmiotem]. A więc wydaje się, że w profetycznym objawieniu bywają wrażane nowe formy poznawcze rzeczy, a nie tylko światło umysłowe.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna: „Prorockie poznawanie to przede wszystkim rzecz umysłu”<sup>7</sup>. Otóż gdy chodzi o poznawanie ludzkiego umysłu, trzeba uwzględnić: pierwsze, przyjmowanie względnie przedstawienie rzeczy; drugie, sąd o rzeczach przedstawionych. Rzeczy zaś bywają przedstawiane ludzkiemu umysłowi w postaci jakichś form poznawczych. Zgodnie z porządkiem natury formy te najpierw muszą być obecne w zmyśle, następnie w wyobraźni, wreszcie w myśli możliwościowej, która doznaje zmiany ze strony form poznawczych dobytých z wyobrażeń na skutek oświetlenia dokonanego przez myśl czynną. W wyobraźni zaś znajdują się formy rzeczy postrzegalnych nie tylko tak, jak je ona otrzymała od zmysłu, ale formy te ulegają w niej rozmaitym przeobrażeniom: bądź to na skutek zmiany w ciele, co nieraz występuje u śpiących i obłąkanych, bądź też na skutek nakazu rozumu układającego wyobrażenia według tego, nad czym ma się myśleć. Jak bowiem z różnie ustawionych liter wychodzą słowa o różnym znaczeniu, tak i z różnego układu wyobrażeń powstają w myśli różne formy myślowe, czyli pojęcia. — Sąd zaś ludzkiego umysłu [o tych rzeczach przedstawionych] zależy od siły światła umysłowego.

Otóż w jednym i drugim wypadku dar prorocstwa przynosi coś ludzkiemu umysłowi ponad to, do czego on jest zdolny z natury: zarówno gdy chodzi o sąd — przez wlanie umysłowego światła, jak i gdy chodzi o przyjmowanie czyli przedstawienie rzeczy, co dokonuje się przez formy poznawcze. I tylko biorąc pod uwagę to drugie, można ludzkie nauczanie przyrównać do profetycznego objawienia. Człowiek bowiem przedstawia swojemu uczniowi jakieś rzeczy za pomocą znaków mowy; nie może zaś — jak to Bóg czyni — oświecać wewnątrz. W proroctwie jednak spośród tych dwóch ważniejsze jest pierwsze, tj. sąd, który jest dopełnieniem poznania. I dlatego, gdy Bóg przedstawił komuś jakieś rzeczy za pomocą widziadeł: jak np. Faraonowi<sup>8</sup> i Nabuchodonozorowi<sup>9</sup>, albo też za pomocą widziadeł cielesnych: jak np. Baltazarowi<sup>10</sup>, to takiego nie należy uważać za proroka, chyba że równocześnie jego umysł otrzyma światło uzdalniające go do wydania sądu. Samo zaś ukazywanie się [widziadeł bez posiadania własnego sądu] jest czymś nie-doskonałym w dziedzinie prorocstwa; stąd też niektórzy<sup>11</sup> nazywają to 'przypadek prorocstwa', tak jak i wywrócenie prawdy ze snów. Natomiast prorokiem jest ten, którego myśl została choćby tylko oświecona do wydawania sądu, i to nawet o tym, co inni widzieli w wyobraźni; przykładem na to jest Józef, który wyłożył Faraonowi jego sen<sup>12</sup>. Zasadniczo jednak, jak uczy Augustyn, „Ten najbardziej zasługuje na miano proroka, kto celuje w jednym i drugim: a więc kto w duchu widzi brzemienne w treść podobieństwa rzeczy cielesnych i zarazem żywością umysłu je rozumie”<sup>13</sup>.

Bóg zaś przedstawia umysłowi proroka: niekiedy z zewnątrz jakieś formy postrzegalne za pomocą zmysłów; tak właśnie Daniel widział pismo na ścianie<sup>14</sup>; niekiedy zaś przedstawia coś jego wyobraźni, i to albo przez formy nie otrzymane od zmysłów [zewnątrznych], a całkowicie [utworzone i] wrażono przez Boga; dajmy na to, gdyby jakimś ślepem od urodzenia zostały wrażono w wyobraźnię podobizny barw; albo także przez formy ułożone przez Boga z tego, co zmysły dostarczyły; tak to właśnie Jeremiasz „widział wrzący kocioł ... od strony północnej”<sup>15</sup>; niekiedy wreszcie wrażając wprost w sam umysł formy myślowe, tj. pojęcia, co widać na przykładzie tych, którzy otrzymują wiedzę lub mądrość wlaną: jako to Salomon<sup>16</sup> i apostołowie<sup>17</sup>.

Bóg wlewa światło duchowe w ludzki umysł: niekiedy dla osądzenia i wyjaśnienia tego, co inni widzieli, jak to już powiedzieliśmy o Józefie; widać to i na przykładzie apostołów. Pisze o nich Łukasz, że Pan „oświecił ich umysł, aby rozumieli Pisma”<sup>18</sup>; do tego zalicza się [tzw. u św. Pawła]: „łaska tłumaczenia języków”<sup>19</sup>; /11/ niekiedy także dla osądzania w świetle Bożej prawdy tego, czego człowiek doświadcza w naturalnym biegu życia; niekiedy wreszcie dla wydania prawdziwego i skutecznego sądu o tym, jak należy postąpić, stosownie do słów Izajasza: „Duch Pański był jego przewodnikiem”<sup>20</sup>.

Jasno z tego widać, że profetyczne objawienie niekiedy dokonuje się przez samo wlanie światła; niekiedy zaś przez wrażenie nowo utworzonych form poznawczych lub przez inne ułożenie już posiadanych.

Na 1. Jak się rzekło<sup>21</sup>, w profetycznym objawieniu niekiedy Bóg układa formy już istniejące w wyobraźni i otrzymane od zmysłów, by dostosować je do prawdy, którą chce objawić: i wtedy środowisko, w którym dawniej żył prorok, ma jakiś wpływ na same porównania; nie ma zaś, gdy Bóg wraża z zewnątrz całkiem nowe formy.

Na 2. Umysłowe widzenie nie dokonuje się za pomocą jakichś cielesnych i jednostkowych podobizn, ale za pomocą jakiejś myślowej podobizny; Augustyn pisze: „Duch ma podobiznę poznanej rzeczy”<sup>22</sup>. W objawieniu profetycznym tę myślową podobiznę Bóg niekiedy wlewa bezpośrednio sam; niekiedy zaś z pomocą profetycznego światła wypływa ona z form utworzonych w wyobraźni, jako że na skutek oświecenia wyższym światłem umysł — pod tymi formami utworzonymi w wyobraźni — dostrzega głębszą prawdę.

Na 3. Człowiek siłami natury zdoła tworzyć w wyobraźni wszelkiego rodzaju formy: o ile ujmuje się je bezwzględnie; nie zdoła jednak tego czynić, gdy one mają przedstawiać prawdy myślowe, przekraczające myśl człowieka. Do tego bowiem konieczna jest pomoc nadprzyrodzonego światła.

### Artykuł 3

#### *CZY W PROFETYCZNYM WIDZENIU ZAWSZE NASTĘPUJE ODEJŚCIE OD ZMYŚLÓW ?*

Zdaje się, że w profetycznym widzeniu zawsze następuje odejście od zmysłów, bo:

1. W Piśmie św. czytamy: „Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego”<sup>1</sup>. Lecz glosa do samego początku Psalterza tak pisze: „Widzenie przez sny i widziadła odbywa się poprzez to, co tylko pozornie wydaje się, że jest mówione lub dokonywane”<sup>2</sup>. Otóż odejście od zmysłów zachodzi wtedy, gdy coś tylko z pozoru wydaje się, że jest mówione lub dokonywane, a w rzeczywistości nie jest. A więc proroctwo zawsze dokonuje się z równoczesnym odejściem od zmysłów.

2. Wyteżone działanie jednej władzy psychicznej powoduje ustanie działania innej władzy; kto np. z ogromnym napięciem słucha czegoś, nie widzi tego, co się przed nim dzieje. Lecz w profetycznym widzeniu myśl w swojej czynności wzbija się i natęża do najwyższych granic. A więc chyba ono zawsze wiąże się z równoczesnym ustaniem działania zmysłów.

3. To niemożliwe, żeby ten sam osobnik był zwrócony równocześnie w dwie przeciwne strony. Lecz w profetycznym widzeniu umysł jest zwrócony do góry, aby otrzymywać coś od wyższej istoty. Nie może więc chyba równocześnie być zwróconym do rzeczy postrzegalnych. Konieczne chyba przeto jest, żeby profetyczne objawienie dokonywało się przy jednoczesnym oderwaniu od zmysłów.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy: „Dary duchowe proroków niechaj zależą od proroków”<sup>3</sup>. Nie zależałyby jednak od nich, gdyby prorok — przez odejście od zmysłów — nie był świadom siebie samego. A więc chyba profetyczne widzenie nie dzieje się przy równoczesnym odejściu od zmysłów.

Odpowiedź: Jak już powiedziano<sup>4</sup>, profetyczne objawienie dokonuje się w czworaki sposób: przez wlanie umysłowego światła, przez udzielenie umysłowi form myślowych czyli pojęć, przez udzielenie lub ułożenie form w wyobraźni, przez stawienie przed zmysłami form czy postaci postrzegalnych. Jest jasne, że nie ma odejścia od zmysłów, gdy coś zostaje przedstawione umysłowi proroka przez formy czy postaci postrzegalne: czy to specjalnie po to utworzone przez Boga, jak to było z krzakiem ukazanym Mojżeszowi<sup>5</sup>, oraz z pismem ukazanym Danielowi<sup>6</sup>, czy też wytworzone przez inne przyczyny, tak jednak, że — zgodnie z zamiarem opatrności Bożej — wyznaczono mu rolę oznaczania czegoś proroczo; tak np. arka Noego oznaczała Kościół.

Również to, że umysł proroka jest oświecony światłem myślowym lub formowany nowymi pojęciami, nie pociąga za sobą odejścia od zewnętrznych zmysłów, bo człowiek ma doskonały sąd myśli dopiero przez nawrót do rzeczy postrzegalnych, od których — jak wyłożono w Pierwszej Części<sup>7</sup> — zaczyna się poznawanie.

Natomiast konieczne jest oderwanie od zewnętrznych zmysłów wtedy, gdy profetyczne objawienie dokonuje się poprzez zjawy w wyobraźni, by tego ukazania się zjaw nie pomieszać z tym, co z zewnątrz zmysły odbierają. A to oderwanie od zmysłów zewnętrznych jest niekiedy całkowite: gdy człowiek niczego nie odbiera zewnętrznymi zmysłami; niekiedy zaś jest połowiczne: gdy człowiek cośkolwiek odbiera zewnętrznymi zmysłami, nie odróżnia jednak w pełni tego, co z zewnątrz odbiera, od zjaw powstałych w wyobraźni. Tak o tym Augustyn pisze: „Tak się widzi powstające w duszy obrazy ciał, jak się widzi ciała poprzez ciało, a więc tak, że równocześnie — jakby oczami duszy — widzi się jednego człowieka jako obecnego, a drugiego jako nieobecnego”<sup>8</sup>. Takowe jednak odejście od zmysłów u proroków nie jest następstwem jakiegoś zaburzenia w naturze czy psychice, jak to ma miejsce u opętanych i obłąkanych, ale jakowejś przyczyny u-stawiającej: albo naturalnej, np. sen, albo duchowej, np. napięcie kontemplacji, jak to się działo z św. Piotrem, który — gdy się modlił w górnym pokoju: „wpadł w zachwycenie”<sup>9</sup>, albo Bożej mocy porywającej duszę, jak to się przydarzyło Ezechielowi: „Była nad nim ręka Jahwe”<sup>10</sup>. Na 1. Przytoczony tekst Pisma św. mówi o prorokach, w których wyobraźnię wrażono nowe obrazy lub ustawiono już w niej istniejące, i to: albo w czasie snu, stąd słowa: „w snach”, albo na jawie, stąd słowa: „przez widzenia”. Na 2. Wtedy następuje odejście od zmysłów wskutek wielkiego natężenia myśli, gdy umysł z napiętą uwagą docieka czegoś nieobecnego: niedostępnego czy odległego dla zmysłów. Nie musi jednak umysł odchodzić od zmysłów, gdy z natężeniem skupia uwagę na urządzaniu lub osądzaniu rzeczy postrzegalnych. Na 3. Ruch czy wzlot umysłu proroka nie dokonuje się mocą własną ale mocą wyższą. I dlatego, gdy umysł proroka działaniem wyższej mocy jest wiedziony do wydawania sądu o rzeczach postrzegalnych lub rozporządzania nimi, nie zachodzi odejście od zmysłów; zachodzi ono jedynie wtedy, gdy umysł zostaje uniesiony do kontemplacji wzniosłych prawd. Na 4. W powiedzeniu: „Dary duchowe proroków niechaj zależą od proroków” chodzi o prorockie wypowiedzi; o nich to przecież mówi Apostoł w tym miejscu: mianowicie gdy prorocy oznajmiają to, co widzieli, czynią to z własnego przekonania i świadomie, a nie na skutek zaburzenia umysłu, jak opętani, co zarzucają Priscylla i Montanus. /12/ Za to w momencie samego odbierania profetycznego objawienia raczej są ulegli duchowi, tj. darowi prorocstwa.

#### Artykuł 4

##### *CZY PROROCY ZAWSZE ZNAJĄ TO, CO PROROKUJĄ ?*

Zdaje się, że prorocy zawsze znają to, co prorokują, bo:

1. Augustyn pisze: „Niektórym ukazywały się w wyobraźni znaki poprzez jakoweś podobieństwa cielesnych rzeczy. Ale póki nie wejdzie umysł i nie zrozumie tych znaków, nie ma proroka”<sup>1</sup>. Otóż co się rozumie, to się zarazem i zna. A więc prorok zna dobrze to, co prorokuje.
2. Profetyczne światło jest silniejsze i wyższe niż światło przyrodzonego rozumu. Lecz każdy, kto posiada wiedzę dzięki przyrodzonemu światłu, zna dobrze to, co wie. A

więc i każdy, kto dzięki profetycznemu światłu coś oznajmia, zna dobrze to, co głosi.

3. Proroctwo ma na celu oświecanie ludzi. Sw. Piotr wyraźnie pisze: „Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu”<sup>2</sup>. Otóż ten tylko może oświecać innych, kto sam jest oświecony. Wydaje się więc, że to najpierw prorok zostaje oświecony, by znał to, co innym ogłasza.

Wbrew temu czytamy u Jana: „Tego jednak Kajfasz nie powiedział sam od siebie, ale jako najwyższy kapłan w owym roku wypowiedział proroctwo, że Jezus miał umrzeć za naród” itd.<sup>3</sup> Lecz Kajfasz nie wiedział tego, co mówił. Nie każdy więc, kto prorokuje, zna to, co prorokuje.

Odpowiedź: W profetycznym objawieniu Duch Święty porusza umysł proroka jako swoje narzędzie, które wszakże nie dociąga do poziomu głównej przyczyny działającej. A pobudza go nie tylko do rozumienia czegoś, lecz także do mówienia lub czynienia czegoś: niekiedy do tych wszystkich trzech czynności naraz, niekiedy do dwóch z nich, niekiedy do jednej tylko. W każdej też z nich może wystąpić jakiś brak znajomości. I tak, gdy Duch Święty porusza umysł proroka do oceniania lub rozumienia czegoś, to niekiedy przywodzi go tylko do tego, żeby rozumiał ową rzecz, niekiedy zaś nadto przywodzi go do rozumienia, że ta rzecz została mu objawiona przez Boga. Podobnie też niekiedy pobudza umysł proroka do mówienia czegoś, ale tak, żeby rozumiał to, co Duch Święty przez te słowa zamierza: tak było z Dawidem, który mówił: „Duch Jahwe mówi przeze mnie”<sup>4</sup>; niekiedy zaś ten, którego umysł pod tchnieniem Ducha Świętego wypowiada jakieś słowa nie rozumie tego, co tenże Duch przez te słowa zamierza; przykładem tego jest Kajfasz<sup>5</sup>. Tak samo wreszcie jest z tym, którego umysł Duch Święty pobudził do zrobienia czegoś: niekiedy rozumie co to oznacza; tak było z Jeremiaszem, który ukrył pas w Eufracie<sup>6</sup>, a niekiedy nie; np. żołnierze dzielący szaty Chrystusa między siebie nie rozumieli co to oznacza<sup>7</sup>. Zatem gdy ktoś jest świadom tego, że to Duch Święty porusza go do oceniania, mówienia lub robienia czegoś, wówczas zachodzi właściwe proroctwo; gdy zaś jest poruszony, ale nie jest tego świadom, wówczas nie zachodzi proroctwo doskonałe, a tylko jakieś tknięcie profetyczne (*instinctus propheticus*).

Należy jednak wiedzieć, że — jak już powiedziano — umysł proroka jest narzędziem, które nie dociąga. Stąd też nawet i prawdziwi prorocy nie znają tego wszystkiego, co Duch Święty zamierza przez to, co widzą, mówią lub czynią. W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty. Mówią bowiem o prawdziwych prorokach, których umysł Bóg oświeca w sposób doskonały.

## ZAGADNIENIE 174

### PODZIAŁ PROROCTWA

Z kolei należy omówić podział proroctwa. Ujmiemy to w sześć pytań: 1. Ile mamy gatunków proroctwa? 2. Czy za wyższe należy uznać proroctwo bez zjaw w

wyobraźni? 3. Jak różne są stopnie prorocstwa? 4. Czy Mojżesz był najwybitniejszym prorokiem? 5. Czy ktoś z widzących Boga może być prorokiem? 6. Czy z biegiem czasu prorocstwo ulega rozwojowi?

## Artykuł 1

### *CZY SŁUSZNIE PROROCSTWO DZIELI SIĘ NA PROROCSTWO PRZEZNACZENIA, PRZEWIDZENIA I GROŹBY?*

Zdaje się, że podział prorocstwa, jaki podaje glosa do słów: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna” itd.<sup>1</sup>, nie jest należyty. Oto co ona powiada: „Jedno prorocstwo wyraża przeznaczenie Boga; musi się ono spełnić w sposób bezwzględny i niezależnie od naszej woli, np. to: „Oto Dziewica” itd.; inne wyraża przewidywanie Boże; w nim już nasza wola ma swój udział; trzecie nosi nazwę: groźba, i jest znakiem Bożego ostrzeżenia”<sup>2</sup>, bo:

1. Co jest spotykane w każdym prorocstwie, nie może być jego gatunkiem. Lecz w każdym prorocstwie występuje Boskie przewidywanie; jak bowiem glosa do słów Izajasza<sup>3</sup> pisze: „Prorocy czytają w księdze przewidywania”<sup>4</sup>. Wydaje się więc, że nie należy uważać przewidywania za osobny gatunek prorocstwa.
2. Jedno prorocstwo zawiera groźbę, zaś inne obietnicę: a jedno miesza się z drugim. I rzeczywiście, Jeremiasz pisze: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród (przeciw któremu orzekłem karę) nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać”<sup>5</sup>: oto prorocstwo zawierające groźbę; i zaraz potem dodaje prorocstwo zawierające obietnicę: „Innym razem postanawiam w stosunku do jakiegoś narodu lub królestwa, by je budować i sadzić. Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło, nie słuchając mojego głosu, będę żałował pomyślności, jaką postanowiłem go obdarzyć”<sup>6</sup>. Jak się więc uznaje prorocstwo zawierające groźbę, tak też winno się uznać prorocstwo zawierające obietnicę.
3. Zdaniem Izydora: „Mamy siedem rodzajów prorocstwa: pierwszym jest zachwyty (extasis) czyli wzniesienie ducha; w takim to stanie św. Piotr widział naczynie spuszczone z nieba, napełnione wszelkiego rodzaju zwierzyną<sup>7</sup>; drugim jest widzenie (visio); ot tak, jak to czytamy u Izajasza: „Ujrzałem Pana siedzącego”<sup>8</sup>, itd.; trzecim jest sen; tak to właśnie Jakub widział we śnie drabinę<sup>9</sup>; czwartym jest ten, który dokonuje się poprzez obłok; tak mówił Bóg do Mojżesza<sup>10</sup>; piątym jest głos z nieba; zabrzmiał on np. w uszach Abrahama, mówiąc: „Nie podnoś ręki na chłopca”<sup>11</sup>; szóstym jest przyjęta przypowieść (accepta parabola), np. o Balaamie<sup>12</sup>; siódmym jest napełnienie Duchem Świętym, co występuje niemal u wszystkich proroków”<sup>13</sup>. Tenże autor podaje również trzy rodzaje widzeń: „Pierwsze, oczyma cielesnymi; drugie, w samej wyobraźni; trzecie, oczyma ducha”<sup>14</sup>. A ponieważ wyżej podany<sup>15</sup> podział nie obejmuje tych siedmiu rodzajów Izydora, dlatego jest niewystarczający.

Wbrew temu jest powaga św. Hieronima<sup>16</sup>, który jest autorem powyższej glosy<sup>17</sup>.

Odpowiedź: W dziedzinie moralności gatunki usprawnień i czynności wyodrębniamy według przedmiotów. Przedmiotem zaś proroctwa jest to, co Bóg zna i co przekracza ludzkie zdolności. I dlatego — stosownie o wyżej podanego<sup>18</sup> podziału — proroctwo dzieli się na różne gatunki, zależnie od tego, co nasza myśl zdoła wyodrębnić w tym, co Bóg zna. Otóż wyżej powiedzieliśmy<sup>19</sup>, że Bóg zna przyszłe zdarzenia w dwojaki sposób: Pierwszy, o ile są w swoich przyczynach: i tu mamy do czynienia z proroctwem zawierającym groźbę, które nie zawsze się spełnia; zapowiada ono bowiem jedynie następstwa groźące na skutek istnienia danej przyczyny; pojawieniu się ich jednak może niekiedy stanąć na przeszkodzie wejście jakichś innych czynników. Drugi, Bóg zna przyszłe zdarzenia w nich samych: albo jako mające się stać przez Niego: i tych dotyczy proroctwo przeznaczenia, Jako że zdaniem Damascena: „Bóg przeznacza to, co nie jest w nas”<sup>20</sup>, albo jako mające się stać wolną wolą człowieka: i tu zachodzi proroctwo zawierające przewidzenie; może ono dotyczyć zdarzeń dobrych i złych; przeciwnie, proroctwo zawierające przeznaczenie dotyczy tylko dobrych wydarzeń.

A ponieważ przewidzenie obejmuje także i przeznaczenie, dlatego glosa do początku Psalterza uznaje tylko dwa gatunki proroctwa, a mianowicie „zawierające przewidzenie” i „zawierające groźbę”<sup>21</sup>.

Na 1. Właściwie mówiąc przewidzenie jest to znajomość przyszłych zdarzeń tak jak są same w sobie; i w takim znaczeniu jest gatunkiem proroctwa. O ile jednak dotyczy ogólnie przyszłych zdarzeń — zarówno samych w sobie jak i w swoich przyczynach — wówczas pełni rolę wspólnego rodzaju dla wszystkich gatunków proroctwa.

Na 2. Proroctwo zawierające obietnicę mieści się w proroctwie zawierającym groźbę, bo w obu zachodzi ta sama podstawa prawdziwości. Raczej jednak bierze swą nazwę od groźby, gdyż Bóg bardziej jest skory do łagodzenia kary, niż do wycofywania obiecanych dobrodziejstw.

Na 3. Izydor dzieli proroctwo według sposobu prorokowania [tj. odbierania objawień]. Sposoby te mogą być różne: albo ze względu na różne władze poznawcze w człowieku, którymi są: zmysł, wyobraźnia i myśl. I tak zarówno Izydor jak i Augustyn<sup>22</sup> przyjmują trzy sposoby widzeń.

Albo ze względu na różne postacie oddziaływania czy wpływania na duszę proroka. Może ono polegać na oświecaniu myśli, i to oznacza „napęlenie Duchem Świętym”, co Izydor umieszcza na siódmym miejscu. — Może polegać na wprowadzeniu zjaw w wyobraźnię; Izydor wymienia trzy tego sposoby: sen, który kładzie na trzecim miejscu, widzenie, którego doznaje się na jawie i które dotyczy jakiegokolwiek bądź sprawy, co kładzie na drugim miejscu, i zachwyty, w którego stan wpada się na skutek wzniesienia umysłu do jakichś wyższych spraw, co kładzie na pierwszym miejscu. — Może wreszcie polegać na postrzegalnych znakach; wymienia ich trzy; tym postrzegalnym znakiem albo jest jakaś cielesna rzecz z zewnątrz ukazująca się prorokowi, np. obłok, co umieszcza na czwartym miejscu; albo jest nim głos z zewnątrz powstały i dochodzący do słuchu człowieka, co kładzie na piątym miejscu; albo jest nim głos wydany przez człowieka wraz z przyrównaniem do jakiejś rzeczy, co należy do przypowieści. Izydor kładzie ją na szóstym miejscu.



## Artykuł 2

### *CZY PROROCTWO, W KTÓRYM WYSTĘPUJE NARAZ WIDZENIE UMYSŁOWE I W WYOBRAŹNI, JEST WYŻSZE NIŻ TO, W KTÓRYM WYSTĘPUJE SAMO TYLKO WIDZENIE UMYSŁOWE?*

Zdaje się, że prorocstwo, w którym występuje widzenie umysłowe i w wyobraźni, jest wyższe niż to, w którym występuje tylko widzenie umysłowe, bo:

1. Augustyn tak pisze: „Mały to prorok, który w duchu widzi jedynie obrazy rzeczy oznaczanych: większym jest ten prorok, który otrzymał jedynie możliwość ich rozumienia; najbardziej prorokiem jest ten, kto celuje w jednym i drugim”<sup>1</sup>. To samo pisze glosa<sup>2</sup> do słów św. Pawła: „Pod wpływem Ducha mówi rzeczy tajemne”<sup>3</sup>. Otóż to ostatnie zdanie Augustyna dotyczy proroka, który ma naraz widzenie umysłowe i w wyobraźni: i to też prorocstwo jest wyższe.

2. Im większa jest siła jakiejś rzeczy, na tym bardziej odległe przedmioty się rozciąga. Lecz jak widać z powyższych<sup>4</sup>, profetyczne światło dotyczy głównie umysłu. Zatem chyba doskonalsze jest to prorocstwo, które sięga aż do wyobraźni, niż to, które ogranicza się do samego umysłu.

3. Hieronim we Wstępie do Księgi Królewskiej<sup>5</sup> przeprowadza różnicę między 'prorokami' a 'hagiografami' [świętymi pisarzami]. Otóż wszyscy, których nazywa prorokami — np. Izajasz, Jeremiasz i im podobni — wraz z widzeniem umysłowym mieli widzenie w wyobraźni; nie zachodziło to u tzw. hagiografów — np. Job, Dawid, Salomon i im podobni — którzy pisali pod natchnieniem Ducha Świętego. Jak się więc wydaje, bardziej i właściwiej zasługują na miano proroków ci, co wraz z widzeniem umysłowym mają widzenie w wyobraźni, niż ci, co mają tylko widzenie umysłowe.

4. Dionizy tak pisze: „Nie może nas oświecić Boży promień, jeśli nie jest osłonięty świętą zasłoną”<sup>6</sup>. Lecz profetyczne objawienie dokonuje się przez wpuszczenie Bożego promienia. A więc chyba nie może się obyć bez zasłon, jakimi są wyobrażenia.

Wbrew temu glosa do początku Psalterza powiada: „Ten sposób prorocstwa jest wybitniejszy od innych, który dokonuje się wskutek samego tylko natchnienia Ducha Świętego, bez udziału czegokolwiek z zewnątrz: faktu, słowa, widzenia lub snu”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: O znakomitości środków stanowi zwłaszcza cel. Celem zaś prorocstwa jest ujawnienie jakiejś prawdy przekraczającej zdolności człowieka. Stąd też im owo ujawnienie jest pocześniejsze, tym znamienitsze jest prorocstwo. Otóż jest jasne, że ujawnianie Bożej prawdy w ten sposób, iż umysł widzi też prawdę bez osłonek, jest pocześniejsze niż ujawnianie, które dokonuje się poprzez cielesne podobieństwa, jako że bardziej jest bliskie temu widzeniu w niebie, którym zbawieni widzą prawdę w

samej istocie Boga. Wynika z tego, że prorocтво polegające na oglądaniu bez osłonek jakiejś nadprzyrodzonej prawdy widzeniem umysłowym jest wyższe niż to, w którym nadprzyrodzona prawda jawi się poprzez cielesne podobieństwa rzeczy widzeniem w wyobraźni.

Ukazuje to również głębię umysłu proroka: tak jak w ludzkim nauczaniu ten słuchacz wykazuje większe zdolności umysłu, który zdoła chwycić prawdę umysłową podaną przez nauczyciela bez osłonek, niż ten, którego trzeba do rozumienia jej naprowadzać za pomocą przykładów ze świata postrzegalnego. Stąd też dla podniesienia wielkości prorocтва Dawida Pismo św. mówi: „Mówił do mnie On — Skała Izraela”, i zaraz dodaje: „Jako światłość zorzy, gdy słońce wschodzi, rano bez obłoków świeci”<sup>8</sup>.

Na 1. Jeżeli jakaś nadprzyrodzona prawda ma być objawiona poprzez cielesne podobieństwa, wówczas bardziej jest prorokiem ten, kto ma jedno i drugie, t.j. światło umysłowe i widzenie w wyobraźni, niż ten, kto ma tylko jedno z nich, jako że w takim razie prorocтво jest doskonalsze. Taki też sens ma powiedzenie Augustyna. Aliści spośród wszystkich to prorocтво jest najcelniejsze, w którym prawda umysłowa objawia się bez osłonek.

Na 2. Inaczej trzeba patrzeć na to, czego się szuka dla samej rzeczy poszukiwanej, a inaczej na to, czego się szuka ze względu na coś innego. Gdy chodzi o te rzeczy, których się szuka dla nich samych, to im siła działającego rozciąga się na liczniejsze i odleglejsze rzeczy, tym jest pocześniejsza; tego np. lekarza uznaje się za lepszego, który zdoła doprowadzić do zdrowia więcej ludzi i to bardziej chorych. Inaczej ma się sprawa, gdy się szuka czegoś li tylko ze względu na coś innego; tutaj, im działający zdoła osiągnąć swój zamiar za pomocą mniejszej ilości i bliżej stojących środków, tym jego siła wydaje się większa; tego np. lekarza bardziej chwalimy, który zdoła uzdrowić chorego za pomocą nielicznych i łagodnych środków. Otóż w profetycznym poznawaniu widzenie w wyobraźni nie jest wymagane dla niego samego, ale dla ujawnienia umysłowej prawdy, i dlatego tym znamienitsze jest prorocтво, im mniej tego widzenia w wyobraźni potrzebuje.

Na 3. Może tak być, że coś zasadniczo jest lepsze, co jednak mniej właściwie przyjmuje orzekanie czegoś; np. poznanie, jakie jest w niebie, jest wyższe niż poznanie, jakie jest na ziemi; a jednak to drugie, bardziej właściwe zwie się wiarą, jako że nazwa 'wiara' zawiera w sobie niedoskonałość poznawania. Podobnie i prorocтво zawiera w sobie jakąś mroczność i dalekość od umysłowej prawdy. I dlatego, chociaż znamienitsze jest prorocтво polegające na umysłowym widzeniu, to jednak bardziej właściwie zwą się prorokami ci, którzy mają widzenie w wyobraźni, przy czym w obu wypadkach chodzi o tę samą prawdę objawioną. Natomiast gdy Bóg udziela komuś umysłowego światła nie dla poznawania jakichś spraw nadprzyrodzonych, a tylko do wydawania sądu — w oparciu o pewność Bożej prawdy — o tym, co można poznać ludzkim rozumem, wówczas takie prorocтво umysłowe zajmuje miejsce niższe niż to, któremu towarzyszy widzenie w wyobraźni i prowadzi do nadprzyrodzonej prawdy; tego pokroju prorocтво mieli ci wszyscy, których zalicza się do grona proroków. Oni też jeszcze ze szczególniejszego tytułu zwą się prorokami, bo mianowicie spełniali urząd prorocki; stąd też, przemawiając w imieniu Pana, odzywali się do ludu: „To mówi Pan”. Nie czynili tak ci, co pisali o świętych sprawach; wielu z nich mówiło przeważnie o tym, co można poznać ludzkim

rozumem: bodajże nie w imieniu Boga, ale w imieniu własnym, z pomocą jednak Bożego światła. /13/

Na 4. W życiu doczesnym to oświecanie promieniem Bożego światła nie może się obejść bez jakichś osłon, tj. wyobrażeń, jako że w obecnym życiu właściwe dla natury człowieka jest to, iż jego poznawanie myślowe wymaga wyobrażeń. Niekiedy jednak wystarczają tu wyobrażenia oderwane od zmysłów zwykłym sposobem, i nie ma potrzeby jakiegoś widzenia czy zjawy wywołanej w wyobraźni przez Boga. I w tym to znaczeniu mówi się, że profetyczne objawienie dokonuje się bez widzenia w wyobraźni.

### Artykuł 3

#### *CZY STOPNIE PROROCTWA WYODRĘBNIAMY WEDŁUG RÓŻNYCH WIDZEŃ W WYOBRAŹNI ?*

Zdaje się, że stopnie proroctwa nie da się wyodrębnić według widzeń w wyobraźni, bo:

1. O stopniach jakiejś rzeczy nie stanowi to, co istnieje dla kogoś innego, ale to, co istnieje dla samego siebie. Lecz jak wyżej powiedziano<sup>1</sup>, w proroctwie szuka się widzenia umysłowego dla niego samego, natomiast widzenia w wyobraźni ze względu na coś innego. Jak z tego widać, stopnie proroctwa nie wyodrębniamy według widzeń w wyobraźni, ale jedynie według umysłowego widzenia.
2. Jak się zdaje, jednemu prorokowi przypada jeden stopień proroctwa. Otóż objawienia udziela się jednemu prorokowi za pomocą różnych widzeń w wyobraźni. A więc różność widzeń w wyobraźni nie stanowi o różności stopni proroctwa.
3. Glosa do początku Psalterza powiada, że proroctwo ziszcza się „w słowach i czynach, w śnie i widzeniu”<sup>2</sup>. Nie widać więc, czemu to powinno się wyodrębniać stopnie proroctwa raczej według widzenia w wyobraźni, do którego należą widzenie i sen, niż według słów i czynów.

Wbrew temu: O różności stopni poznawania stanowi środek dowodzenia. Tak np. wiedza oparta na dociekaniu przyczyn jest wyższa niż wiedza oparta na badaniu skutków lub niż opinia, bo zdobywa się ją poprzez početnějszy środek dowodzenia. /14/ Otóż w profetycznym poznawaniu takim właśnie jakby środkiem poznawczym jest widzenie w wyobraźni. A więc stopnie proroctwa należy wyodrębniać według widzeń w wyobraźni.

Odpowiedz: Jak już wyłożono<sup>3</sup>, proroctwo, w którym drogą światła umysłowego zostaje objawiona jakaś nadprzyrodzona prawda za pomocą widzenia w wyobraźni, jest w środku między proroctwem, w którym nadprzyrodzona prawda zostaje objawiona bez widzenia w wyobraźni, a tym, w którym drogą światła umysłowego bez widzenia w wyobraźni człowiek bywa prowadzony do poznania lub czynienia tego, co dotyczy ludzkiego postępowania. Przypomnijmy, że proroctwo bardziej należy do dziedziny poznawania niż działania.

I dlatego na najniższym stopniu jest to proroctwo, w którym człowiek pod naporem wewnętrznego uniesienia czy zrywu zdobywa się na jakiś czyn zewnętrzny.

Przykładem Samson, o którym czytamy, że „opanovał go duch Jahwe, i powrozy, którymi był związany w ramionach, stały się tak słabe jak lniane włókna spalone ogniem, a więzy poczęły pękać na jego rękach”<sup>4</sup>. Na drugim stopniu jest to proroctwo, w którym ktoś jest oświecony wewnętrznym światłem dla poznania czegoś, co jednak nie przekracza granic naturalnego poznawania. Przykładem Salomon, który: „Wypowiedział trzy tysiące przysłów ... Rozprawiał też o drzewach, od cedrów na Libanie, aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o płazach i rybach”<sup>5</sup>. A działo się to wszystko z natchnienia Bożego, gdyż nieco wyżej powiedziano: „Bóg dał Salomonowi mądrość i rozsądek nadzwyczajny oraz rozum nieogarniony”<sup>6</sup>. — Wszelako oba te stopnie są niższe od właściwego proroctwa, gdyż nie dosięgają prawdy nadprzyrodzonej. W proroctwie, w którym zostaje ujawniona nadprzyrodzona prawda poprzez widzenie w wyobraźni, wyodrębniamy następujące stopnie zależnie od różności widzeń:

Pierwszy, zależnie od tego, czy widzenie jest we śnie w czasie spania, czy też na jawie. To drugie jest wyższego stopnia, gdyż jak się zdaje, większą jest siła profetycznego światła, która odrywa na jawie duszę zajęta sprawami postrzegalnymi i podnosi do wyżyn nadprzyrodzonych, niż ta, która we śnie zastaje duszę już oderwaną od spraw postrzegalnych.

Drugi stopień proroctwa, zależy od wyrazistości znaków powstałych w wyobraźni i wyrażających prawdę umysłową. A ponieważ właśnie słowa są znakami najlepiej wyrażającymi prawdę umysłową, dlatego bodajże wyższego stopnia jest proroctwo, w którym prorok słyszy słowa wyrażające prawdę umysłową — czy to na jawie, czy też we śnie — niż kiedy widzi jakoweś rzeczy oznaczające prawdę: ot tak, jak np. „siedem pełnych kłosów”, oznaczają „siedem lat obfitości”<sup>7</sup>. Ale i wśród tych znaków to proroctwo zdaje się być wyższe, które wyraziściej coś wyraża; tak to Jeremiasz widział pożar miasta pod podobieństwem „wrzącego kotła”<sup>8</sup>.

Trzeci. Wtedy mamy wyższy stopień proroctwa, gdy prorok nie tylko widzi znaki słów lub czynów symbolicznych, lecz także — czy to na jawie, czy we śnie — kogoś przemawiającego doń lub coś mu nakazującego; świadczy to bowiem o tym, jak umysł proroka jest blisko przyczyny objawiającej.

Czwarty, wysokość stopnia proroctwa zależy od tego, w jakiej postaci występuje ten, kogo się widzi. Większy stopień proroctwa jest wtedy, gdy tego, kto mówi lub pokazuje, widzi się — czy to na jawie, czy we śnie — w postaci anioła niż wtedy, kiedy się go widzi w postaci człowieka. A jeszcze większy jest wtedy, gdy się go widzi w postaci Boga, jak np. Izajasz: „Ujrzałem Pana siedzącego”<sup>9</sup>. Aliści ponad tymi wszystkimi stopniami, góruje trzeci rodzaj proroctwa: ten, w którym umysłowa i nadprzyrodzona prawda jawi się bez widzenia w wyobraźni. Ten wszakże rodzaj — jak wyżej powiedziano<sup>10</sup> — nie mieści się w pojęciu proroctwa branego we właściwym znaczeniu: po prostu jest ponad nim. Stąd wniosek, że stopnie proroctwa branego we właściwym znaczeniu wyodrębniamy według widzeń w wyobraźni. Na 1. Rozpoznać i osądzić różnice występujące w świetle umysłowym można li tylko poprzez jakieś znaki powstałe w wyobraźni lub podpadające pod zmysły [zewewnętrzne]. I dlatego różność umysłowego światła mierzymy według różności obrazów w wyobraźni.

Na 2. Jak już powiedzieliśmy<sup>1</sup>, prorocтво ma znamiona raczej przejściowego doznania niż stałego i wsobnego przysposobienia. Może więc tak być, iż jeden i ten sam prorok otrzymuje profetyczne objawienie wiele razy według różnych stopni. Na 3. Słowa i czyny, o jakich tam jest mowa, nie odnoszą się do objawienia prorocтва, ale do jego ogłoszenia; to zaś dostosowuje się do poziomu tych, którym głosi się to, co zostało prorokowi objawione; niekiedy działo się to za pomocą słów, a niekiedy czynów. Ale jak wyżej powiedziano<sup>2</sup>, głoszenie i dokonywanie cudów są czymś wtórnym w stosunku do prorocтва.

#### Artykuł 4

##### *CZY MOJŻESZ, BYŁ NAJWYBITNIEJSZYM WŚRÓD WSZYSTKICH PROROKÓW?*

Zdaje się, że spośród wszystkich proroków Mojżesz nie był najwybitniejszym, bo:

1. Głosa do początku Psalterza powiada, że „za najwybitniejszego proroka uważa się Dawida”<sup>1</sup>. A więc to nie Mojżesz był najwybitniejszym spośród wszystkich proroków.
2. Wprawdzie przez Mojżesza, który przedzielił Morze Czerwone<sup>2</sup>, dokonały się wielkie cuda, ale jeszcze większe dokonały się przez Jozuego, który zatrzymał w biegu słońce i księżyc<sup>3</sup>, przez Izajasza, który cofnął słońce<sup>4</sup>, no i przez Eliasza, o którym czytamy: „Jakże wślawiony jesteś, Eliaszu, przez swoje cuda i któż się może pochwalić, że tobie jest równy? Ty, który ze śmierci wskrzesiłeś umarłego i słowem Najwyższego wywiodeś z Szeolu?”<sup>5</sup>. Nie Mojżesz przeto był najwybitniejszym spośród proroków.
3. Mateusz tak pisze: „Między narodzonymi x niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela”<sup>6</sup>. A więc Mojżesz nie był najwybitniejszym spośród wszystkich proroków.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Aczkolwiek ten czy ów prorok był pod jakimś względem większy od Mojżesza, zasadniczo jednak był on największym spośród wszystkich. Uzasadnienie: Jak to jasne z powyższych<sup>8</sup>, w proroctwie należy wziąć pod uwagę: widzenie umysłowe, widzenie w wyobraźni, ogłoszenie i potwierdzenie przez cuda. Stosownie do tego Mojżesz był wybitniejszym od innych:

Pierwsze, ze względu na widzenie umysłowe; widział bowiem samą istotę Boga, tak samo zresztą — zdaniem Augustyna<sup>9</sup> — jak i Paweł w zachwyceniu. Stąd też napisano o nim: „Mówię do niego w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Jahwe ogląda”<sup>10</sup>.

Drugie, ze względu na widzenie w wyobraźni, które miał, kiedy tylko zechciał; nie tylko bowiem słyszał słowa, lecz także widział mówiącego doń, nawet w postaci Boga, zarówno we śnie, jak i na jawie. Stąd też napisano o nim: „Jahwe rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”<sup>11</sup>.

Trzecie, ze względu na głoszenie; przemawiał bowiem do całego zgromadzenia wiernych i poniekąd w imieniu Boga przedkładał mu nowe prawo, gdy tymczasem inni prorocy, przemawiając do ludu w imieniu Boga, nakłaniali tylko do zachowania prawa mojżeszowego, stosownie do słów: „Pamiętaj o Prawie mego sługi, Mojżesza”<sup>12</sup>.

Czwarte, ze względu na dokonywanie cudów; a czynił je na oczach całego ludu niewiernych. Stąd to Pismo św. mówi o nim: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Jahwe twarzą w twarz, ani [równy] we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Jahwe czynić w ziemi egipskiej wobec faraona, wszystkich sług jego i całego kraju”<sup>13</sup>.

Na 1. Proroctwo Dawida było bliskie i dociągało do widzenia mojżeszowego pod względem widzenia umysłowego. Obaj bowiem otrzymali objawienie umysłowej i nadprzyrodzonej prawdy bez widzenia w wyobraźni. Jednakowoż widzenie mojżeszowe było wyższe pod względem poznawania Bóstwa, podczas gdy Dawid pełniej poznał i wyraził tajemnice wcielenia Chrystusa.

Na 2. Cuda owych proroków były większe ze względu na samą rzecz dokonaną; natomiast cuda Mojżesza były większe ze względu na sposób ich dokonywania: były bowiem dokonywane dla całego ludu.

Na 3. Jan Chrzciciel należy do Nowego Testamentu, zaś szafarze tego Testamentu są wyższego rzędu i przewyższają nawet samego Mojżesza, jako że wskutek pełniejszego objawienia lepiej widzą tajemnice nadprzyrodzone<sup>14</sup>. /15/

## Artykuł 5

### *CZY U SZCZĘŚLIWYCH W NIEBIE WYSTĘPUJE KTÓRYŚ ZE STOPNI PROROCTWA?*

Zdaje się, że również u szczęśliwych w niebie znajduje się któryś ze stopni proroctwa, bo:

1. Jak powiedziano<sup>1</sup>, Mojżesz widział Bożą istotę. Nazwano go jednak prorokiem<sup>2</sup>. Z tego samego powodu można także szczęśliwych w niebie zwać prorokami.
2. Proroctwo jest to Boże objawienie. Lecz także i aniołom w niebie udziela się objawienia Bożego. A więc i oni mogą się zwać prorokami.
3. Chrystus od chwili poczęcia widział stale Boga, a przy tym sam siebie nazwał prorokiem, mówiąc: „Tylko w swojej ojczyźnie i w swoim domu może być prorok lekceważony”<sup>3</sup>. A więc również widzowie Boga i szczęśliwi w niebie mogą zwać się prorokami.
4. Syrach tak pisze o Samuelu: „Samuel, prorok Pański ... nawet po swoim zaśnięciu prorokował ... i z ziemi głos swój podniósł w przepowiedni, by usunąć nieprawość ludu”<sup>4</sup>. Z tego samego więc powodu również i innych świętych po śmierci można zwać prorokami.

Wbrew temu św. Piotr przyrównuje „prorocką mowę” do „lampy, która świeci w ciemnym miejscu”<sup>5</sup>. Lecz stan szczęśliwych w niebie wyklucza wszelką ciemność. A więc nie można ich zwać prorokami.

Odpowiedź: Proroctwo oznacza jakieś widzenie nadprzyrodzonej prawdy jako istniejącej daleko. Ta dalekość może pochodzić: pierwsze, ze strony samego poznawania, gdyż nadprzyrodzonej prawdy nie poznaje się samej w sobie, ale w niektórych jej skutkach. Dalekość ta staje się większa, gdy prawda ta jest podana przez figury cielesnych rzeczy, niż gdy jest podana poprzez myślowe skutki. I takim właśnie jest prorockie widzenie, które dokonuje się poprzez podobieństwa cielesnych rzeczy. Drugie, to widzenie jest z daleka ze strony samego widzącego, który nie jest jeszcze całkowicie doprowadzony do końcowej doskonałości, w myśl słów: „Jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana”<sup>6</sup>. Żadnym jednak z tych sposobów szczęśliwi w niebie nie są z daleka. A więc nie można zwać ich prorokami.

Na 1. To widzenie mojżeszowe było dorywcze, na sposób przejściowego doznania, a nie stałe, jak u szczęśliwych w niebie. Mojżesz więc był jeszcze widzącym z daleka. Z tego powodu takowe widzenie nie traci znamienia proroctwa.

Na 2. Aniołom udziela się Bożego objawienia nie jako będącym z daleka, ale jako całkowicie złączonym z Bogiem. Stąd też takowe objawienie nie ma znamienia proroctwa.

Na 3. Chrystus widział stale Boga i jednocześnie był w drodze do Boga. A zatem znamię proroctwa przysługiwało Mu nie jako widzącemu Boga, ale o ile był w drodze. /16/

Na 4. Również i Samuel nie był jeszcze w stanie niebieskiej szczęśliwości. Dlatego miało znamiona proroctwa to, że z woli Boga sama jego dusza przepowiedziała Saulowi wynik wojny, który jej Bóg objawił. Inaczej się ma rzecz ze świętymi, którzy już są w niebie. — A zarzut, że to stało się sztuczkami złych duchów, nic nie znaczy. Chociaż bowiem złe duchy nie mogą wywołać duszy jakiegoś świętego ani zmusić jej do uczynienia czegoś, to jednak Boża moc może sprawić, że — gdy ktoś radzi się złego ducha — sam Bóg przez swojego posłańca oznajmia prawdę. W ten właśnie sposób przez Eliasza oznajmił prawdę wysłańcom króla, który ich posłał, by radzie się bożka Ekronu<sup>7</sup>.

A można by i tak odpowiedzieć: To nie była dusza Samuela, ale zły duch mówił za nią. Syrach, zwąc go Samuelem, a jego przepowiednię proroctwem, szedł po myśli Saula i otoczenia, którzy tak mniemali.

## Artykuł 6

### *CZY Z POSTĘPEM CZASU STOPNIE PROROCTWA ULEGAJĄ ZMIANIE? /17/*

Zdaje się że z postępem czasu stopnie proroctwa ulegają zmianie, bo:

1. Jak wiemy z powyższych<sup>1</sup>, proroctwo ma na celu poznanie spraw Bożych. Otóż Grzegorz pisze, że „z biegiem czasu wzrastała znajomość spraw Bożych”<sup>2</sup>. A więc stopnie proroctwa należy wyodrębnić według postępu czasu.

2. Profetyczne objawienie ma postać mowy Boga do człowieka. Ze swej strony prorocy ogłaszają słowem lub pismem to, co im zostało objawione. Powiedziano zaś w Piśmie św., że przed Samuelem „Słowo Pańskie było drogie”<sup>3</sup>, tzn. rzadkie. Potem jednak słowo to było kierowane do wielu. Również przed Izajaszem nie słyhać o

pisaniu ksiąg przez proroków; jemu to dopiero polecono: „Weź sobie wielką tabliczkę i napisz na niej zwykłymi literami”<sup>4</sup>. I od tego czasu wielu proroków spisywało swoje proroctwa. Wydaje się więc, że z postępem czasu zwiększał się stopień proroctwa.

3. Pan Jezus tak się wyraził: „Wszyscy prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana Chrzciciela”<sup>5</sup>. Potem dar proroctwa występował u uczniów Chrystusa w o wiele większym stopniu niż u dawnych proroków; potwierdzają to słowa św. Pawła: „Tajemnica Chrystusa nie była oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach tak, jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom”<sup>6</sup>. Jak się więc zdaje, z postępem czasu zwiększał się stopień proroctwa.

Wbrew temu Mojżesz — jak wyżej ustalono<sup>7</sup> — był najwybitniejszym z proroków; a przecież poprzedził on innych proroków. A więc stopień proroctwa nie zwiększał się według postępu czasu.

Odpowiedź: Jak już wiemy<sup>8</sup>, proroctwo wiedzie do poznania Bożej prawdy. Rozmyślanie nad nią nie tylko uczy nas wiary, lecz także kieruje naszym postępowaniem, w myśl słów psalmisty: „Ześlij światłość swoją i prawdę swoją, niech one mnie wiodą”<sup>9</sup>. Nasza zaś wiara opiera się głównie na dwóch podstawach: pierwsze, na prawdziwym poznaniu Boga, stosownie do słów: „Przystępujący do Boga musi wierzyć, że [Bóg] jest”<sup>10</sup>; drugie, na tajemnicy wcielenia Chrystusa, stosownie do słów: „Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie”<sup>11</sup>.

Jeżeli zatem mówimy o proroctwie, o ile ono wiedzie do wiary w Boga, to wzrastało ono stosownie do trzech okresów czasu: przed nadaniem Prawa, w czasie podlegania Prawu i w czasie łaski.

Przed nadaniem Prawa Abraham i inni ojcowie poprzez proroctwa zostali pouczeni o tym, co dotyczy wiary w Boga. Dlatego też nazwano ich prorokami; tak czyni psalmista pisząc: „Prorokom moim nie czyńcie krzywdy”<sup>12</sup>, mając szczególnie na myśli Abrahama i Izaaka. — W czasie podlegania Prawu profetyczne objawienie dotyczące wiary w Boga było o wiele bogatsze niż przedtem, bo trzeba było o tym pouczyć nie tylko niektóre osoby i rodziny, ale cały naród. I dlatego Bóg mówi do Mojżesza: „Jam jest Jahwe. Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg wszechmocny, ale imienia Mego, Jahwe, nie objawiłem im”<sup>13</sup>. Poprzedni bowiem ojcowie zostali pouczeni w sposób ogólny o wszechmocy jednego Boga; natomiast późniejszy od nich, Mojżesz, został pełniej pouczony o niezłożoności istoty Boga w słowach: „Jestem, który Jestem”<sup>14</sup>. Z powodu uszanowania dla tego niewymownego Imienia, Żydzi używali nazwy zastępczej: Adonai. /18/ — Dopiero potem, w czasie łaski, sam Syn Boży objawił tajemnicę Trójcy w słowach: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>15</sup>.

W każdym z tych okresów [spośród wszystkich danych w każdym z nich objawień] najważniejsze było pierwsze. I tak, przed nadaniem Prawa pierwsze objawienie dane było Abrahamowi. W tym bowiem okresie ludzie zaczęli odchodzić od wiary w jednego Boga, wpadając w bałwochwalstwo. Przed tym okresem takie objawienie nie było konieczne, bo wszyscy ludzie oddawali cześć jednemu Bogu. Natomiast objawienie dane Izaakowi było niższego rzędu: niejako oparte na objawieniu danym Abrahamowi. Tak też należy rozumieć słowa doń skierowane: „Ja



jestem Bogiem twego Ojca, Abrahama”<sup>16</sup>. Podobnie też odezwano się do Jakuba: „Ja jestem Jahwe, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka”<sup>17</sup>. — Również i w czasie podlegania Prawu pierwsze objawienie, dane Mojżeszowi, było najważniejsze. Na nim to opiera się każde inne objawienie dane prorokom. — Tak samo w czasie łaski. Na objawieniu danym apostołom i obwieszczającym wiarę w jedność i Trójcę opiera się cała wiara Kościoła. Tę właśnie myśl wyrażają następujące słowa: „Na tej Skale, tj. na tym wyznaniu, zbuduję Kościół mój”<sup>18</sup>.

Jeżeli zaś chodzi o wiarę we wcielenie Chrystusa, to jest jasne, że im bliżej Chrystusa byli ludzie — czy to przed, czy po Nim — w zasadzie pełniej zostali o tym pouczeni. A według świadectwa Apostoła<sup>19</sup>, pełniej ci, co byli po Nim, niż ci, co byli przed Nim.

Jeżeli wreszcie chodzi o kierowanie ludzkim postępowaniem, to profetyczne objawienie nie ulega zmianie w miarę postępu czasu, ale w zależności od uwarunkowań życia, bo jak mówi Pismo św.: „Gdy nie ma proroctwa, naród się psuje”<sup>20</sup>. I dlatego w każdym czasie Bóg pouczał ludzi o tym, jak mają postępować: według tego, jak to było potrzebne do zbawienia wybranych.

Na 1. W przytoczonym zdaniu Grzegorz ma na myśli czas przed wcieleniem Chrystusa: przy czym chodzi o poznanie tej tajemnicy.

Na 2. Augustyn tak pisze: „Jak w początkach królestwa asyryjskiego żył Abraham, któremu dano obietnice w najbardziej otwarty sposób, tak w początkach zachodniego Babilonu, tj. Miasta Rzymu — za którego panowania miał przyjść Chrystus, i w którym miały się wypełnić owe obietnice — pojawiły się przepowiednie proroków nie tylko głoszących, ale i piszących, by zaświadczyć o tak wielkim przyszłym wydarzeniu, tj. o spełnieniu obietnic danych Abrahamowi. Wprawdzie naród izraelski prawie nigdy nie cierpiał na brak proroków, gdy jednak królowie zaczęli nad nim sprawować władzę, służyli tylko ich potrzebom, a nie wszystkim narodom. Kiedy jednak proroctwa Pisma św. stawały się coraz jaśniejsze i mogły w swoim czasie służyć wszystkim narodom, wtedy założono to miasto, tj. Rzym, które miało panować nad narodami”<sup>21</sup>. Dlatego zaś w tym narodzie, zwłaszcza gdy nim rządili królowie, winna być większa liczba proroków, bo wtedy naród nie był uciskany przez obcych, ale miał własnego króla. Stąd też jako cieszący się wolnością winien być pouczany o tym, jak należy postępować.

Na 3. Okres proroków zapowiadających przyjście Chrystusa mógł trwać tylko „aż do Jana Chrzciciela”, który osobiście pokazał palcem Chrystusa<sup>22</sup>. A jednak — jak Hieronim te słowa Jezusa wyjaśnia — „Nie powiedziano tego, by po Janie Chrzcicielu wykluczyć istnienie proroków; wszak w Dziejach Apostolskich czytamy<sup>23</sup>, że prorokowali: Agabos i cztery dziewice, córki Filipa”<sup>24</sup>. Również i Jan Ewangelista napisał proroczą księgę o losach czy końcu Kościoła. Także i w poszczególnych okresach historii pojawiali się ludzie mający ducha proroczego nie po to, by ujawnić jakąś nową prawdę wiary, ale by pokierować ludzkim postępowaniem. Tak np. Augustyn pisze, że cesarz Teodozjusz „wysłał posłańca do Jana, przebywającego na pustyni w Egipcie, o którym, jak słyszał, wieść niosła daleko, że miał ducha prorokowania, i od niego otrzymał zapewnienie o niechybnym zwycięstwie”<sup>25</sup>. /19/

## ZAGDNIENIE 175

### O MISTYCZNYM PORWANIU DUSZY

Z kolei należy zastanowić się nad porwaniem. Nasuwa się sześć pytań: 1. Czy dusza doznaje porwania ku sprawom Bożym? 2. Czy porwanie dotyczy władzy poznawczej, czy też pożądczej? 3. Czy Paweł w stanie porwania i zachwycenia widział istotę Boga? 4. Czy w tym stanie jego zmysły były zawieszony? 5. Czy w tym stanie jego dusza oddzieliła się całkowicie od ciała? 6. Co o tym wiedział, a czego nie?

#### Artykuł 1

#### *CZY BÓG PORYWA DUSZĘ CZŁOWIEKA ?*

Zdaje się, że Bóg nie porywa duszy człowieka ku temu co Boże, bo:

1. Niektórzy tak określają porwanie: „Jest to uniesienie, siłą wyższej natury, od tego, co zgodne z naturą, do tego, co jest ponad naturą”<sup>1</sup>. Otóż zgodne z naturą człowieka jest to, żeby był unoszony ku Bogu. Świadczą o tym słowa Augustyna: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest nasze serce póki nie spocznie w Tobie”<sup>2</sup>. A więc dusza człowieka nie jest porywana ku temu co Boskie.
2. Dionizy tak pisze: „Sprawiedliwość Boska na tym polega, że wszystkim rzeczom rozdaje według sposobu [istnienia] i godności każdej z nich”<sup>3</sup>. Otóż nie należy do sposobu [istnienia] lub godności człowieka to, żeby był uniesiony ponad to, co jest zgodne z jego naturą. A więc chyba Bóg nie unosi umysłu człowieka do wyżyn niebiańskich.
3. Porwanie kryje w sobie jakiś gwałt. Lecz jak pisze Damascen<sup>4</sup>, Bóg rządzi nami bez stosowania gwałtu i przymusu. Nie porywa więc umysłu człowieka ku temu co Boże.

Wbrew temu wyznaje Apostoł: „Znam człowieka w Chrystusie, który ... został porwany aż do trzeciego nieba”<sup>5</sup>, co glosa wyjaśnia: „porwany, tzn. uniesiony wbrew naturze”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: Jak powiedziano<sup>7</sup>, porwanie zawiera w sobie jakiś gwałt. Zdaniem Filozofa „Wtedy czynność jest dokonana na skutek gwałtu, gdy jej przyczyna jest z zewnątrz, a ten, kto doznaje przemocy, niczego od siebie nie daje”<sup>8</sup>. Każdy zaś daje coś od siebie, gdy chce osiągnąć to, ku czemu ciągnie go właściwa mu skłonność: czy to dobrowolna, czy naturalna. Gdy więc ktoś jest przez kogoś z zewnątrz porwany, musi być porwany i skierowany nie ku temu, ku czemu dąży jego skłonność, ale ku czemuś różnemu. Ta różność może być dwojaka: pierwsze, od strony celu skłonności; np. gdy kamień, który ma naturalną skłonność spadania w dół, jest rzucony w górę; drugie, od strony sposobu dążenia, np. gdy kamień mocno rzucony w dół szybciej spada, niż gdy to czyni swoim naturalnym ruchem.

Tak więc dusza człowieka może być porwaną ku temu, co jest poza jej naturą: pierwsze, od strony kresu porwania; np. gdy porywa się kogoś dla ukarania, stosownie do słów psalmu: „Bym nie porwał, a nie byłoby komu zbawić”<sup>9</sup>; drugie, od strony sposobu zgodnego z naturą człowieka; według niego poznaje on prawdę poprzez rzeczy postrzegalne. I dlatego kiedy jego zmysły są wyłączone i nie poznawają rzeczy postrzegalnych, powiadamy, że jest porwany, nawet gdyby [w tym stanie] był uniesiony ku temu, ku czemu sama natura go wie, byleby tylko nie działo się to z własnej chęci, jak to właśnie jest ze snem: ponieważ jest rzeczą natury, dlatego nie można go właściwie nazywać porwaniem.

A to wyłączenie zmysłów, niezależnie od jego celu, może dziać się z trojkiej przyczyny: pierwsze, z przyczyny cielesnej; widać to na przykładzie tych, którzy z powodu jakiejś choroby odchodzą od zmysłów; drugie, mocą złych duchów. Widać to na przykładzie opętanych; trzecie, mocą Bożą; i właśnie o takim porwaniu my tu teraz mówimy, mianowicie gdy duch Boży unosi kogoś do spraw nadprzyrodzonych przy równoczesnym wyłączeniu zmysłów. Tak to wyraża Ezechiel: „Duch podniósł mnie w górę między ziemię a niebo i w Boskich widzeniach zaprowadził do Jeruzalem”<sup>10</sup>. Należy jednak wiedzieć, że mówi się o porwaniu nie tylko z powodu wyłączenia zmysłów. Wyrazu tego używa się niekiedy w wypadku, gdy ktoś odchodzi od tego, czym się zajmuje; np. gdy czyjaś myśl wbrew woli odchodzi od przedmiotu. Ale takie używanie nie jest zbyt właściwe.

Na 1. Jest naturalne dla człowieka, że do tego, co Boże dochodzi poprzez poznawanie rzeczy postrzegalnych, stosownie do słów św. Pawła: „Niewidzialne przymioty Boga stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”<sup>11</sup>. Natomiast nie jest naturalny dla człowieka taki sposób, w którym ktoś jest podniesiony ku temu, co Boże przy wyłączeniu zmysłów.

Na 2. Do sposobu [istnienia] i do godności człowieka należy to, żeby był podniesiony do wyżyn niebiańskich, a to na tej podstawie, że „Człowiek został stworzony na obraz Boga”<sup>12</sup>. A ponieważ dobro Boże przerasta w nieskończoność ludzką zdolność, dlatego człowiek do osiągnięcia tego dobra potrzebuje nadprzyrodzonej pomocy; dokonuje się ona dzięki dobrodziejstwu rozlicznej łaski. I bynajmniej nie jest to przeciw naturze, ale ponad zdolność natury, gdy Bóg w ten sposób: poprzez porwanie podnosi umysł człowieka.

Na 3. W powiedzeniu Damascena chodzi o to, co człowiek ma czynić w ramach swoich możliwości. Natomiast gdy chodzi o to, co przerasta zdolność wolnej woli, człowiek musi być ku temu podniesiony jakimś mocniejszym działaniem. Działanie to pod jakimś względem można zwać przymusem, mianowicie gdy się bierze pod uwagę sposób działania; nie można zwać przymusem, gdy się bierze pod uwagę kres działania, ku któremu zmierza natura człowieka i jej zamiar.

## Artykuł 2

### *CZY PORWANIE DOTYCZY RACZEJ WŁADZY POŻĄDAWCZEJ NIŻ POZNAWCZEJ?*

Zdaje się, że porwanie dotyczy raczej władzy pożądawczej niż poznawczej, bo:

1. Dionizy powiada, że „Miłość Boża powoduje ekstazę, tj. wyjście z siebie”<sup>1</sup>. Lecz miłość należy do władzy pożądawczej. A więc i ekstaza czyli porwanie.
2. Ze swej strony Grzegorz pisze: „Ten, który pasł świnie<sup>2</sup>, z powodu zbłąkania duszy i rozpusty Spadł poniżej swej ludzkiej godności; natomiast Piotr, którego anioł uwolnił i jego duszę porwał w stan zachwycenia<sup>3</sup>, był wprowadzie poza sobą, ale zarazem ponad sobą samym”<sup>4</sup>. Lecz ów syn marnotrawny upadł tak nisko z powodu umiłowania [świata]. A więc również i ci, którzy są porwani w górne światy, doznają tego porwania z powodu umiłowania [Boga].
3. Słowa psalmu: „Tobie, Panie, zaufałem; niech nigdy nie doznam zawodu”<sup>5</sup>, glosa tak objaśnia: „Greckie słowo extasis, a łacińskie excessus mentis, po polsku znaczy: wyjście duszy poza siebie i jej uniesienie. Ten stan występuje w dwojaki sposób: z lęku przed niebezpieczeństwami ze strony świata, albo na skutek porwania duszy w górne światy przy równoczesnym zapomnieniu o sprawach niższych”<sup>6</sup>. Otóż lęk przed niebezpieczeństwami ze strony świata należy do dziedziny uczuć. A więc i porwanie duszy w górne światy — które jest tego przeciwieństwem — należy do dziedziny uczuć.

Wbrew temu glosa do słów psalmu: „Ja rzekłem w uniesieniu ducha: każdy człowiek kłamca”<sup>7</sup> tak powiada: „Mowa tu o ekstazie, tj. o wyjściu poza siebie, nie o tym, w którym dusza odchodzi od siebie z powodu strachu, ale o tym, w którym dusza jest wzięta w górę na skutek natchnienia i objawienia”<sup>8</sup>. Lecz objawienie należy do władzy poznania umysłowego. A więc ekstaza czyli porwanie.

Odpowiedz: Porwanie można ujmować dwojako: pierwsze, od strony tego, ku czemu jest się porwanym. W takim ujęciu, właściwie mówiąc, porwanie nie może należeć do władzy pożądawczej, ale tylko do poznawczej. Powiedzieliśmy bowiem wyżej<sup>9</sup>, że porwanie nie idzie po linii skłonności właściwej porwanemu. Sam zaś ruch władzy pożądawczej jest jakąś skłonnością ku dobru pożądanemu. Stąd też, właściwie mówiąc, gdy człowiek czegoś pożąda, nie jest przez to porwany, ale sam siebie porusza.

Drugie, od strony swojej przyczyny. I w takim ujęciu porwanie może mieć przyczynę we władzy pożądawczej. Przez to samo bowiem, że pożądanie prze ku czemuś z wielką siłą, może się zdarzyć, iż na skutek gwałtowności parcia, człowiek staje się nieczuły na wszystko inne.

Ma także ono swój skutek we władzy pożądawczej; gdy mianowicie ktoś znajduje rozkosz w tym, ku czemu został porwany. I dlatego Apostoł powiedział, że został porwany nie tylko „do trzeciego nieba” — co odnosi się do kontemplacji umysłu, ale „do raj”<sup>10</sup> — co odnosi się do dziedziny uczuć.

Na 1. Porwanie oznacza coś więcej niż ekstaza. Bowiem ekstaza oznacza po prostu odejście od siebie, gdy mianowicie ktoś wychodzi poza siebie. Natomiast porwanie dodaje do tego jakieś zadanie gwałtu. Zatem ekstaza, tj. wyjście z siebie, może odnosić się do władzy pożądawczej; np. gdy pożądanie człowieka przebiega ku rzeczom poza nim istniejącym. W tym znaczeniu Dionizy wyraził się: „Miłość Boża powoduje ekstazę”, jako że miłość ta skłania do pożądania człowieka do dążenia ku rzeczom miłowanym. I dlatego Dionizy dodaje: „Także i sam Bóg, przyczyna wszechrzeczy, wiedziony nadmiarem miłosnej dobroci, wychodzi poza siebie, gdy roztacza swoją opatrność na wszystko co istnieje”<sup>11</sup>. — A nawet gdyby to wyraźnie było powiedziane o porwaniu, oznaczałoby jedynie to, że miłość jest przyczyną porwania.

Na 2. W człowieku znajduje się dwojakie pożądanie: umysłowe, które zwiemy wolą, oraz zmysłowe, które zwiemy zmysłowością. Znamienne zaś dla człowieka jest to, że w nim pożądanie niższe jest podległe wyższemu i że pożądanie wyższe porusza pożądanie niższe.

Jeśli więc chodzi o pożądanie, człowiek może wyjść poza siebie w dwojaki sposób: pierwszy, gdy pożądanie umysłowe całkowicie łączy się ku temu co Boże, porzucając to wszystko, ku czemu przebiega zmysłowe. W myśl tego Dionizy pisze<sup>12</sup>: „Z ogromu miłości Bożej powodującej ekstazę, Paweł powiedział<sup>13</sup>: Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. Drugi, gdy człowiek — nie licząc się z wyższym pożądaniem — daje się porwać temu, co jest przedmiotem niższego pożądania. Tak to właśnie „Ten, który pasł świnie, spadł poniżej swej ludzkiej godności”. I to drugie wyjście z siebie czy ekstaza ma w sobie więcej znamion porwania niż pierwsze, a to dlatego, że pożądanie wyższe jest bardziej znamienne dla człowieka; gdy więc człowiek pod naporem niższego pożądania wyłącza ruch i wpływ pożądania wyższego, bardziej przez to odchodzi od tego, co jest dlań znamienne. A ponieważ nie zachodzi tu gwałt, bo wola może przeciwstawić się namiętności, dlatego nie występuje tu porwanie w pełnym tego słowa znaczeniu, chyba że namiętność jest tak gwałtowna, iż całkowicie odbiera używanie rozumu, jak to widać u tych, którzy wpadają w szalony skutek gwałtownego gniewu lub miłości.

Należy tu zauważyć, że oba wyjścia poza siebie, jakie występują w pożądaniu, mogą spowodować wyjście poza siebie, tj. porwanie władzy poznawczej, i to w dwojaki sposób: bo albo umysł — przy równoczesnym wyłączeniu zmysłów — jest porwany i uniesiony do jakichś prawd czysto myślowych, albo do jakiegoś widzenia czy zjaw w wyobraźni.

Na 3. Jak miłość jest ruchem pożądania w kierunku dobra, tak lęk jest ruchem wstecznym pożądania względem zła. Z tego samego więc powodu miłość i lęk mogą powodować wyjście duszy poza siebie; tym bardziej, że — zdaniem Augustyna<sup>14</sup> — lęk ma swą przyczynę w miłości. /20/

### Artykuł 3

#### CZY PAWEŁ, GDY BYŁ PORWANY, WIDZIAŁ W ZACHWYCENIU ISTOTĘ BOGA?

Zdaje się, że Paweł, gdy był porwany, nie widział w zachwyceniu istoty Boga, bo:

1. Jak o Pawle napisano, że „został porwany aż do trzeciego nieba”<sup>1</sup>, tak o Piotrze napisano, że „wpadł w zachwycenie”<sup>2</sup>. Lecz Piotr w swoim zachwyceniu nie widział istoty Boga, a tylko jakąś zjawę w wyobraźni. A więc chyba i Paweł nie widział istoty Boga.

2. Widzenie Boga czyni człowieka szczęśliwym. Lecz Paweł podczas owego porwania i zachwycenia nie był szczęśliwym. Bo gdyby nim był, nigdy by nie wrócił do nędzy tego życia, zaś jego ciało stałoby się chwalebne, gdyż byłoby przeświecone chwałą duszy, jak to będzie ze świętymi w niebie po zmartwychwstaniu; /21/ ale to jest oczywistym błędem. A więc Paweł, gdy doznał porwania i zachwycenia, nie widział Boga.

3. Sam Paweł pisze<sup>3</sup>, że wiara i nadzieja nie mogą współistnieć z widzeniem istoty Boga. Lecz on w tym stanie miał wiarę i nadzieję. A więc nie widział istoty Boga.

4. Zdaniem Augustyna: w widzeniu, jakie jest w wyobraźni, widzi się jakieś „podobieństwa ciał”<sup>4</sup>. A właśnie Paweł, jak się zdaje, gdy doznał porwania i zachwycenia, widział jakoweś podobieństwa, mianowicie „trzeciego nieba” i „raju”<sup>5</sup>. To zatem jego porwanie i zachwycenie bodajże kończyło się raczej na widzeniu w wyobraźni niż na widzeniu Bożej istoty.

Wbrew temu Augustyn tak sprawę rozstrzyga<sup>6</sup>: „Niektórzy za życia doczesnego mogli widzieć samo jestestwo Boga, np. Mojżesz i Paweł; ten drugi „został porwany [do raj]u] i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych<sup>8</sup>, Paweł w stanie porwania i zachwycenia nie widział samej istoty Boga, a tylko jakiś odblask jej jasności. Wprost przeciwnego zdania jest Augustyn<sup>9</sup> oraz glosa do drugiego listu do Koryntian<sup>10</sup>. Potwierdzają je same słowa Apostoła; mówi bowiem, że „słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”<sup>11</sup>. A to, jak się wydaje, odnosi się do widzenia szczęśliwych w niebie; ono zaś przekracza stan życia doczesnego, stosownie do słów: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, co przygotowałeś tym, którzy Cię miłują”<sup>12</sup>. I dlatego słuszniejsze jest zdanie, że widział Boga przez istotę.

Na 1. W trojaki sposób umysł człowieka jest Boską mocą porwany i podniesiony do widzenia Bożej prawdy: pierwszy tak, że ją widzi poprzez jakoweś obrazy powstałe w wyobraźni. I to zaszło u Piotra, gdy wpadł w zachwycenie. — Drugi tak, że ją widzi w skutkach myślą poznawalnych; takie było zachwycenie Dawida mówiącego: „Ja rzekłem w uniesieniu ducha: każdy człowiek kłamca”<sup>13</sup>. — Trzeci tak, że ją widzi w jej istocie: i takim właśnie było porwanie i zachwycenie Pawła, a także Mojżesza. I

całkiem słusznie; jak bowiem Mojżesz był pierwszym nauczycielem żydów, tak Paweł był pierwszym nauczycielem pogan.

Na 2. Myśl stworzenia może widzieć istotę Bożą li tylko dzięki światłu chwały; o nim to mówi psalmista: „I w Twej światłości będziemy widzieć światłość”<sup>14</sup>. Światło to można otrzymać w dwojaki sposób: pierwszy, w postaci stałej wsobnej formy: i tak czyni ono szczęśliwymi świętych w niebie; drugi, w postaci jakiegoś przejściowego doznania: tak, jak powiedziano o świetle profetycznym<sup>15</sup>: i w ten właśnie sposób to światło było w Pawle, gdy był porwany i zachwycony. I dlatego dzięki takiemu światłu nie był istotnie szczęśliwym, tak żeby światło i chwała duszy przebijała się w ciele: a jeśli był, to tylko pod jakimś względem. Stąd też takowe porwanie i zachwycenie w jakiś sposób należy do proroctwa.

Na 3. Ponieważ Paweł podczas porwania i zachwycenia nie był na stałe szczęśliwy, a tylko przejściowo miał czynność właściwą świętym w niebie, dlatego w tym stanie nie było u niego jednocześnie aktu wiary, była jednak w nim jednocześnie wiara jako sprawność.

Na 4. Powiedzenie: „trzecie niebo” może oznaczać: po pierwsze, coś cielesnego. W takim ujęciu trzecie niebo, to niebo empirejskie; zwie się ono 'trzecie' w stosunku do nieba powietrznego, i nieba gwiazdnego, lub raczej w stosunku do nieba wodnego czy krystalicznego. /22/ I powiedziano: „porwany do trzeciego nieba” nie dlatego, że był porwany do widzenia podobieństwa jakiejś cielesnej rzeczy, ale że to niebo Jest miejscem kontemplacji szczęśliwych w niebie. Glosa tak to wyjaśnia: „Trzecie niebo jest niebem duchowym; w nim to aniołowie i święte dusze rozkoszują się kontemplacją Boga. A gdy mówi, że został porwany do niego, to przez to chce powiedzieć, iż Bóg pokazał mu życie, w którym będzie Go widział przez wieczność”<sup>16</sup>.

Po drugie, trzecie niebo może oznaczać jakieś nadziemskie widzenie. To widzenie może zwać się trzecim niebem z trzech względów: pierwszy, ze względu na kolejność władz poznawczych; w tym znaczeniu pierwszym niebem zwałoby się cielesne widzenie nadziemskie, które dokonuje się przez zmysły; tak np. widziano rękę piszącą na ścianie<sup>17</sup>; drugim niebem byłoby widzenie w wyobraźni; takie np., jakie mieli Izajasz<sup>18</sup> i Jan w Apokalipsie<sup>19</sup>; trzecim niebem zwałoby się widzenie umysłowe: tak jak to wykłada Augustyn<sup>20</sup>. — Drugi, może tak się ono zwać ze względu na kolejność rzeczy poznawanych. W myśl tego „pierwszym niebem zwałoby się poznanie ciał niebieskich; drugim — poznanie duchów niebieskich; trzecim — poznanie samego Boga”. — Trzeci, niebem trzecim może zwać się kontemplacja Boga według różnych stopni poznawania, które daje widzenie Boga: na pierwszym stopniu są aniołowie najniższej hierarchii; na drugim aniołowie środkowej, a na trzecim aniołowie najwyższej hierarchii: tak wyjaśnia glosa do tego tekstu<sup>21</sup>.

A ponieważ widzenie Boga nie może występować bez rozkoszy, dlatego Apostoł mówi, że nie tylko był porwany „do trzeciego nieba” — a to ze względu na kontemplację, ale i „do raj” — ze względu na łączącą się z nią rozkosz.

## Artykuł 4

### *CZY W STANIE PORWANIA I ZACHWYCENIA NASTĄPIŁO U PAWŁA ZAWIESZENIE CZYNNOŚCI ZMYŚLÓW?*

Zdaje się, że w stanie porwania i zachwycenia nie nastąpiło u Pawła zawieszenie czynności zmysłów, bo:

1. Augustyn tak pisze: „Dlaczego nie mamy wierzyć, że tak wybitnemu apostołowi, nauczycielowi pogan, porwanemu i uniesionemu aż do najwyższego stopnia widzenia, Bóg chciał pokazać życie, którym będziemy żyć na wieki po ukończeniu życia ziemskiego?”<sup>1</sup> Lecz w owym przyszłym życiu święci po zmartwychwstaniu będą widzieć istotę Boga nie zrywając ze zmysłami ciała. A więc i u Pawła nie zaszło owo zerwanie ze zmysłami.

2. Chrystus [jak każdy człowiek] był pielgrzymem na ziemi i równocześnie cieszył się bezustannie szczęściem widzenia istoty Boga; nie widać jednak u niego zerwania ze zmysłami. Nie było więc konieczne, żeby i u Pawła nastąpiło zerwanie ze zmysłami po to, żeby widział istotę Boga.

3. Po dokonaniu się owego widzenia Boga, Paweł zachował w pamięci to, co zobaczył w tym widzeniu; i dlatego powiedział, że „słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”<sup>2</sup>. Lecz pamięć — jak uczy Filozof<sup>3</sup> — należy do władz zmysłowych. Wydaje się więc, że u Pawła, gdy widział istotę Boga, nie nastąpiło zawieszenie czynności zmysłów.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Nikt nie może być uniesiony do tego widzenia, jeśli w jakiś sposób nie umrze dla obecnego życia: albo całkowicie opuszczając ciało, albo odwracając się od cielesnych zmysłów i zawieszając ich działanie”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Człowiek może widzieć istotę Boga tylko myślą, nie zaś inną władzą poznawczą. Ludzka zaś myśl może zwracać się ku rzeczom postrzegalnym jedynie za pośrednictwem wyobrażeń; przez te wyobrażenia zdobywa formy myślowe od rzeczy postrzegalnych, a rozważając te formy w wyobrażeniach, osądza rzeczy postrzegalne i nimi rozporządza. I dlatego w każdej czynności, w której nasza myśl jest oderwana od wyobrażeń, z konieczności jest też oderwana od zmysłów. Myśl zaś człowieka, za życia ziemskiego, musi być oderwana od wyobrażeń, gdy widzi Boga. Bowiem istoty Boga nie można widzieć za pośrednictwem jakiegoś wyobrażenia, ani też jakiejś stworzonej formy myślowej, gdyż istota Boga nieskończenie przekracza nie tylko wszystkie ciała, których wyobrażenia są podobiznami, lecz także wszelkie umysłowe stworzenie. Gdy więc myśl człowieka jest podniesiona do najwyższego widzenia istoty Boga, cały wysiłek umysłu winien być na nim skupiony i to tak, żeby o niczym innym nie myślał na podstawie wyobrażeń, ale całkowicie pogrążył się w Bogu. Stąd też niemożliwe jest, żeby człowiek za życia doczesnego widział Boga w Jego istocie, a nie zerwał ze zmysłami.

Na 1. Jak powiedziano<sup>5</sup>, po zmartwychwstaniu u zbawionych widzących istotę Boga wystąpi przelew [chwały i mocy] z umysłu na niższe władze i także na ciało. I dlatego zgodnie z samym sposobem widzenia Boga dusza będzie zwracać się zarówno ku wyobrażeniom jak i ku rzeczom postrzegalnym. Jak jednak powiedziano<sup>6</sup>, u tych, co



są porwani i zachwyceni, takowy przelew nie występuje. I dlatego nie można obu wypadków traktować tak samo.

Na 2. Myśl duszy Chrystusa była uwielbiona dzięki stałemu światłu chwały, poprzez które widział On istotę Bożą o wiele pełniej niż jakikolwiek anioł lub człowiek. Był zaś pielgrzymem na ziemi z tego powodu, że Jego ciało podlegało cierpieniom, przez to też „mało co mniejszym jest od aniołów”<sup>7</sup>, a to na skutek dopustu Boga, /23/ a nie z powodu jakiegoś braku ze strony myśli. Dlatego chyba przyrównanie Chrystusa do innych ludzi pielgrzymujących na ziemi.

Na 3. Gdy Paweł przestał widzieć Boga w Jego istocie, zachował w pamięci to, co w tym widzeniu poznał, dzięki jakimś formom myślowym pozostałym z tego na stałe w jego myśli. Podobnie także jak gdy zniknie przed oczu rzecz postrzegalna, pozostają w duszy jakieś jej wrażenia. I te wrażenia potem wracały do pamięci, gdy zwracał się do wyobrażeń. I dlatego także Paweł ani nie mógł o tym całym poznaniu myśleć, ani słowami wyrazić.

## Artykuł 5

### *CZY W OWYM STANIE DUSZA PAWŁA BYŁA CAŁKOWICIE ODDZIELONA OD CIAŁA?*

Zdaje się, że w owym stanie dusza Pawła była całkowicie oddzielona od ciała, bo:

1. Apostoł tak pisze: „Jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana, bo pielgrzymujemy jeszcze w wierze, a nie w otwartym oglądaniu”<sup>1</sup>. Lecz Paweł w owym stanie nie był pielgrzymem z dala od Pana, bo — jak powiedziano<sup>2</sup> — widział Boga otwartym oglądaniem. A więc nie pozostawał w ciele.

2. Władza duszy nie może być [oderwaną i] podniesioną ponad istotę, w której tkwi korzeniami. Lecz myśl, która jest władzą duszy, w stanie porwania i zachwycenia była oderwana od rzeczy cielesnych na skutek uniesienia jej do wyżyn kontemplacji Bożej. A więc tym bardziej istota duszy była oddzielona od ciała.

3. Władze duszy wegetatywnej są bardziej materialne niż władze duszy zmysłowej. Lecz jak już wyłożono<sup>3</sup>, aby myśl mogła być porwaną i wzniesioną do wyżyn widzenia Bożej istoty, musi zerwać z władzami duszy zmysłowej. O wiele zatem bardziej winna zerwać z władzami duszy wegetatywnej. /24/ A gdy one przestaną działać, już dusza w żaden sposób nie jest złączona z ciałem. Chyba więc dusza Pawła całkowicie oddzieliła się od ciała w czasie jego porwania i zachwycenia.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Nie jest nie do wiary, że także niektórym świętym, którzy jeszcze nie umarli tak, żeby ich ciało już można było pogrzebać, dane było to znamienne objawienie”<sup>4</sup>, że mianowicie będą widzieć Boga w Jego istocie. Nie było więc konieczne, żeby dusza Pawła całkowicie oddzieliła się od ciała podczas porwania i zachwycenia.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano<sup>5</sup>, porwanie, o jakim obecnie jest mowa, polega na tym, że człowiek Bożą mocą jest podniesiony „od tego, co jest zgodne z naturą, ku temu, co jest ponad naturę”. I dlatego trzeba zwrócić uwagę: pierwsze na to, co jest

zgodne z naturą człowieka; drugie na to, co Bożą mocą ma być dokonane w człowieku ponad naturę. Otóż przez to, że dusza łączy się z ciałem jako jego naturalna forma, przysługuje jej naturalna dążność do poznawania poprzez nawrót do wyobrażeń. Boża jednak moc nie pozbawia duszy tej naturalnej dążności podczas porwania, bo — jak powiedziano<sup>6</sup> — jej stan nie ulega zmianie. Póki zaś zostaje w tym stanie, pozbawiona jest aktualnego nawrotu do wyobrażeń i do rzeczy postrzegalnych, po to, by — jak powiedziano<sup>7</sup> — uniesienie duszy ku temu, co przekracza wszystkie wyobrażenia, nie doznało przeszkody. I dlatego przy porwaniu i zachwyceniu Pawła nie zachodziła konieczność takiego oddzielenia duszy od ciała, żeby już nie łączyła się z nim jako forma; zachodziła natomiast konieczność, żeby jej myśl była oderwana od wyobrażeń i od przyjmowania wrażeń rzeczy postrzegalnych.

Na 1. Paweł w czasie owego porwania i zachwycenia był pielgrzymem z dala od Pana ze względu na stan: bo jeszcze był w stanie wędrowki ziemskiej, nie zaś ze względu na czynność, którą — jak to jasne z powyższych<sup>8</sup> — widział Boga otwartym oglądaniem.

Na 2. Władza duszy naturalną mocą nie może wznieść się ponad sposób odpowiadający jej istocie. Bożą jednak mocą może być podniesioną ku czemuś wyższemu. Podobnie tak kamień: na skutek przewagi wyższej siły unosi się ponad miejsce odpowiadające mu według gatunku jego natury.

Na 3. Władze duszy wegetatywnej nie działają z zamierzenia duszy tak jak władze zmysłowe, ale na sposób natury. I dlatego porwanie nie wymaga zerwania z nimi; wymaga zaś zerwania z władzami zmysłowymi, jako że ich działanie zmniejszyłoby skupienie uwagi duszy na umysłowym poznaniu.

## Artykuł 6

### *CO OZNACZAJĄ SŁOWA: „W CIELE, CZY POZA CIAŁEM, NIE WIEM”?*

Zdaje się, że Paweł wiedział dobrze, czy jego dusza była oddzielona od ciała, bo:

1. Sam pisze tak o sobie: „Znam człowieka w Chrystusie, który ... został porwany aż do trzeciego nieba”<sup>1</sup>. Lecz 'człowiek' oznacza istotę złożoną z duszy i ciała, a 'porwanie' różni się od śmierci. Wydaje się więc, że był on świadom tego, iż jego dusza nie była oddzielona od ciała wskutek śmierci. Tym bardziej, że to zdanie przyjmują powszechnie doktorowie<sup>2</sup>.

2. Z tychże słów Apostoła widać, że zdawał on sobie sprawę, dokąd został porwany, mianowicie „aż do trzeciego nieba”. Z tego jednak wynika, że on wiedział, czy był w ciele, czy nie. Jeżeli bowiem wiedział, że trzecie niebo jest czymś cielesnym, to tym samym wiedział, że jego dusza nie jest oddzielona od ciała, gdyż widzenie cielesnej rzeczy może się dokonywać tylko przez ciało. Jak się więc zdaje, był w pełni świadom tego, czy jego dusza była oddzielona od ciała.

3. Według Augustyna<sup>3</sup> Apostoł w stanie porwania i zachwycenia widział Boga tym samym sposobem widzenia, jakim widzą Go święci w niebie. Lecz w niebie święci przez to samo, że widzą Boga, wiedzą, czy ich dusze są oddzielone od ciała. A więc i Paweł wiedział.

Wbrew temu są następujące słowa Apostoła: „Człowiek ten, czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem. Bóg to wie”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Prawdziwej odpowiedzi na to pytanie należy szukać w samych słowach Apostoła. Przyznaje się on w nich, że coś wie, mianowicie że „został porwany aż do trzeciego nieba” i że czegoś nie wie, mianowicie „w ciele, czy poza ciałem”. Można to rozumieć w dwojaki sposób:

Pierwszy. Powiedzenie: „w ciele, czy poza ciałem” nie odnosi się do samego bytowania człowieka porwanego, co by znaczyło, że on nie wiedział, czy jego dusza jest w ciele, czy też nie, ale do sposobu porwania, co by znaczyło, że on nie widział czy jego ciało było wraz z duszą porwane aż do trzeciego nieba, czy nie wraz, lecz tylko sama dusza: jak to się stało z Ezechielem, o którym czytamy, że „W Boskich widzeniach zaprowadzony został do Jerozolimy”<sup>5</sup>. I tak to rozumiał jakiś Judejczyk, który według Hieronima miał powiedzieć: „Nasz Apostoł nie ośmielił się twierdzić, że był porwany w ciele, ale powiedział: w ciele, czy poza ciałem, nie wiem”<sup>6</sup>.

Jednakże Augustyn<sup>7</sup> odrzuca takie wyjaśnienie, a to na podstawie słów Apostoła, w którym wyznaje, iż wiedział, że został porwany aż do trzeciego nieba. Zatem wiedział, że to niebo, do którego został porwany, było prawdziwym trzecim niebem, a nie podobizną trzeciego nieba powstałą w wyobraźni. W przeciwnym razie, gdyby trzecim niebem nazywał jego wyobrażenie, na tej samej podstawie mógłby powiedzieć, iż został porwany w ciele, nazywając ciałem wyobrażenie własnego ciała, jakie pojawia się we śnie. Jeżeli zaś wiedział, że to prawdziwe trzecie niebo, to zarazem wiedział, że jest czymś duchowym i niecielesnym; w takim razie jego ciało nie mogło być tam porwane; albo wiedział, że jest czymś cielesnym, i w taki razie jego dusza nie mogła być tam porwana bez ciała, chyba że zostanie oddzielona od ciała.

Drugi. Z tego powodu należy owo powiedzenie rozumieć w innym znaczeniu, mianowicie Apostoł wiedział, że jest porwany według duszy a nie według ciała; nie wiedział jednak, jaki jest stosunek duszy do ciała: czy była bez ciała, czy nie.

Co do tego różne są wypowiedzi:

Niektórzy<sup>8</sup> tak mówią: Apostoł miał świadomość tego, że jego dusza była złączona z ciałem jako forma, ale nie wiedział, czy zaszło w nim zerwanie ze zmysłami, lub nawet czy nastąpiło w nim zawieszenie działania duszy wegetatywnej. — Z chwilą jednak uświadomienia sobie, iż został porwany, nie mógł nie wiedzieć, że zaszło w nim zerwanie ze zmysłami. A to, że u niego nastąpiło zawieszenie czynności duszy wegetatywnej, nie było czymś aż tak ważnym, żeby należało o tym czynić wyraźną wzmiankę. Pozostaje więc, że Apostoł nie wiedział, czy jego dusza była złączona z ciałem jako forma, czy też oddzielona od niego na skutek śmierci.

Inni<sup>9</sup>, zgadzając się z tym, tak głoszą: Apostoł w czasie porwania zastanawiał się nad tym, co się w nim dzieje, bo cała jego uwaga była skupiona na Bogu. Uświadomił sobie to dopiero potem, rozpamiętując to, co widział. — Ale i to nie jest zgodne ze słowami Apostoła, który w swojej wypowiedzi zaznacza różnicę między tym co przeszłe, a tym co przyszłe. Mówi bowiem w czasie teraźniejszym: „wiem”, że zostałem porwany „przed czternastu laty”, i równocześnie mówi w czasie teraźniejszym: „nie wiem, czy byłem w ciele, czy poza nim”.

I dlatego należy powiedzieć, że zarówno przed, jak i po, nie wiedział, czy jego dusza była oddzielona od ciała. Stąd też Augustyn po długim roztrząsaniu tak ostatecznie rozstrzyga sprawę: „Pozostaje być może tak myśleć: gdy był porwany aż do trzeciego nieba, nie wiedział czy jego dusza była w ciele: tak jak zwykle dusza jest w ciele, gdy mówimy, że ciało żyje: bądź na jawie, bądź we śnie, bądź w ekstazie, kiedy to następuje zawieszenie zmysłów, czy też całkowicie wyszła z ciała, zostawiając je martwym”<sup>10</sup>.

Na 1. Stosując figurę stylistyczną tzw. synekdochę, niekiedy część człowieka zwie się człowiekiem; zwłaszcza dusza, będąca jego najznamienitszą częścią. Chociaż można by było i tak to rozumieć: ten, o którym mówi, że jest porwany, nie był wtedy człowiekiem, kiedy został porwany, ale po „czternastu latach”; stąd też powiada: „Znam człowieka”, a nie „znam człowieka porwanego”. — Nic też nie przeszkadza, żeby porwanie uważać za śmierć, spowodowaną przez Boga. A jak pisze Augustyn: „Jeżeli sam Apostoł ma co do tego wątpliwości, to któż z nas może być co do tego pewny?”<sup>11</sup>. I dlatego wypowiedzi tych, którzy zabierają głos na ten temat, raczej należy oceniać jako przypuszczenia niż jako pewność.

Na 2. Apostoł wiedział, że albo to niebo jest czymś niecielesnym, albo że on w tym niebie widział coś niecielesnego; to jednak mógł poznać swoją myślą także, gdyby dusza jego nie była oddzielona od ciała.

Na 3. Pod jakimś względem widzenie Pawła podczas porwania i zachwycenia było podobne do widzenia świętych w niebie, mianowicie pod względem tego, co się widziało. Pod innym względem nie było podobne, mianowicie pod względem sposobu widzenia, bo nie widział tak doskonale jak święci w niebie. Augustyn tak o tym pisze: „Chociaż Apostoł był oderwany od cielesnych zmysłów i uniesiony do trzeciego nieba, to jednak do pełnego i doskonałego poznania rzeczy, jakim cieszą się aniołowie, brakowało mu tego, że nie wiedział, czy jest w ciele, czy poza ciałem. Tego braku nie będzie po powtórным złączeniu się z ciałem w czasie zmartwychwstania umarłych, kiedy to, co zniszczalne przyodzieje to, co nie-zniszczalne”<sup>12</sup>.

## ZAGADNIENIE 176

### DAR JĘZYKÓW

Następnie trzeba omówić charyzmaty odnoszące się do mowy: najpierw dar języków, potem dar mądrości i wiedzy w mowie. Zagadnienie pierwsze nasuwa dwa pytania: 1. Czy na skutek daru języków człowiek otrzymuje znajomość wszystkich języków? 2. Jak się ma ten dar do daru prorocтва?

## Artykuł 1

### *CZY CI, KTÓRZY OTRZYMALI DAR JĘZYKÓW, MÓWILI WSZYSTKIMI JĘZYKAMI?*

Zdaje się, że ci którzy otrzymali dar języków, nie mówili wszystkimi językami, bo:

1. Co komu Bożą mocą zostało dane, jest najlepsze w swoim rodzaju. Tak np. Pan Jezu przemienił wodę w dobre wino<sup>1</sup>. Lecz ci, którzy otrzymali dar języków, lepiej mówili swoim własnym językiem. Pisze o tym glosa: „Nie trzeba się dziwić, że list do Hebrajczyków odznacza się większą swobodą i bogactwem mowy niż inne. To przecież naturalne, że każdy lepiej mówi swoim własnym językiem niż obcym. Inne bowiem listy Apostoł napisał w języku obcym, tj. greckim, zaś ten ułożył w hebrajskim”<sup>2</sup>. A więc apostołowie otrzymali charyzmaty, ale nie otrzymali znajomości wszystkich języków.

2. Natura nie zwykła używać wielu środków tam, gdzie wystarczy jeden; tym mniej Bóg, który składniej działa niż natura. Otóż Bóg mógł sprawić, żeby Jego uczniowie mówili jednym językiem, a mimo to byli przez wszystkich rozumiani. Stąd też glosa do słów: „Każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku”<sup>3</sup>, tak dodaje: „Ponieważ mówili wszystkimi językami, albo mówili tylko swoim językiem, tj. hebrajskim, a mimo to wszyscy ich rozumieli, tak jak by mówili własnym językiem każdego słuchającego”<sup>4</sup>. Jak chyba widać, nie umieli mówić każdym językiem.

3. Wszystkie łaski spływają od Chrystusa na Jego ciało, „którym jest Kościół”<sup>5</sup>, stosownie do słów Jana: „Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali”<sup>6</sup>. Lecz Chrystus mówił tylko jednym językiem; nie czytamy o Nim, żeby było inaczej. Również i obecnie poszczególni chrześcijanie mówią przeważnie tylko jednym językiem, wydaje się więc, że uczniowie Chrystusa nie otrzymali łaski po to, żeby mówili wszystkimi językami.

Wbrew temu w Dziejach Apostolskich czytamy o apostołach: „Wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić”; zaś glosa Grzegorza dodaje: „Duch Święty ukazał się nad uczniami w postaci ognistych języków i dał im znajomość wszystkich języków”<sup>8</sup>.

Odpowiedź: Po to Chrystus wybrał pierwszych uczniów, aby — przemierzając cały świat — głosili wszędzie Jego wiarę, stosownie do słów: „Idąc nauczajcie wszystkie narody”<sup>9</sup>. Otóż nie licowało, by wysłani dla nauczania innych, musieli być przez owych innych nauczani, jak mają do nich mówić lub jak rozumieć to, co oni mówią. Zwłaszcza że ci wysłani pochodzili z jednego narodu, mianowicie żydowskiego, według słów Izajasza: „Ci, którzy z zapalem wyjdą z Jakuba, napełnią cały świat potomstwem”<sup>10</sup>. Do tego, wysłani byli ludźmi biednymi i niezamożnymi; niełatwo im było zaraz na początku znaleźć takich, którzy by ich słowa innym wiernie przekazali i wyjaśnili lub przedłożyli im słowa, które słuchający do nich kierowali; tym gorzej, że byli posłani do niewierzących. I dlatego zaistniała konieczność, żeby sam Bóg zarządził temu, udzielając daru języków. A to zawiera głęboką myśl: jak bowiem, gdy ludzie zaczęli skłaniać się ku bałwochwalstwu, pojawiła się różność języków<sup>11</sup>, tak również

gdy nadszedł czas wezwania narodów do czci jednego Boga, należało zastosować jakiś środek zaradczy przeciw tej różności języków w postaci daru języków.

Na 1. Apostoł pisze: „Duch objawia się dla [wspólnego] dobra”<sup>12</sup>. W myśl tego zarówno Paweł jak i inni apostołowie zostali wystarczająco przez Boga nauczeni języków używanych przez wszystkie narody, ile tego wymagało nauczanie wiary. Natomiast gdy chodzi o piękno i wytworność, którymi ludzkie poczucie piękna mowę przyozdabia, to u Apostoła ograniczało się do jego własnego języka, a nie obcego. Tak samo wystarczająco zostali nauczeni przez Boga mądrości i nauki, ile tego wymagało nauczanie wiary, nie zaś tego wszystkiego, co poznaje się drogą nabywania wiedzy, np. arytmetyki lub geometrii.

Na 2. Wprawdzie oba sposoby mogły występować, mianowicie albo mówili jednym językiem, a przez wszystkich byli rozumiani, albo mówili wszystkimi językami, to jednak właściwsze było, żeby oni mówili wszystkimi językami. Świadczyło to bowiem o doskonałości ich wiedzy; dzięki niej bowiem nie tylko mogli mówić, ale także rozumieć, co inni mówili. Gdyby zaś wszyscy słuchający rozumieli ich jeden język, wskazywałoby to albo na znajomość i rozumienie języka u tych, co słuchają ich mowy, albo na jakby jakieś złudzenie, bo słowa inaczej dochodziłyby do uszu słuchaczy niż były wypowiedziane. Stąd to glosa do Dziejów Apostolskich powiada: „Więszym cudem było to, że oni mówili wszelkiego rodzaju językami”<sup>13</sup>, a Paweł wyznaje: „Dziękuję Bogu, że mówię w języku każdego z was”<sup>14</sup>.

Na 3. Chrystus osobiście miał głosić tylko jednemu narodowi, tj. żydowskiemu. I dlatego, choć sam bez wątpienia znał najdoskonalej wszystkie języki, to jednak nie zachodziła potrzeba, by mówił wszystkimi językami. I dlatego Augustyn pisze: „Obecnie też przyjmujemy Ducha Świętego, nikt jednak nie mówi językami wszystkich narodów. Dlaczego? Bo już sam Kościół mówi w językach wszystkich narodów, a kto w nim nie jest, nie otrzymuje Ducha Świętego”<sup>15</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY DAR JĘZYKÓW JEST WAŻNIEJSZY OD ŁASKI PROROCTWA?*

Zdaje się, że dar języków jest ważniejszy od łaski proroctwa, bo:

1. Zdaniem Filozofa: „To wydaje się być lepsze, co jest znamienne dla lepszych”<sup>1</sup>.

Otóż dar języków jest znamienny dla Nowego Przymierza. Stąd też śpiewamy w sekwencji na uroczystość Zesłania Ducha Świętego: „On sam dziś obdarzył Apostołów Chrystusa niezwykłym darem, o którym nikt w poprzednich wiekach nie słyszał”<sup>2</sup>. Natomiast proroctwo raczej jest znamienne dla Starego Przymierza, stosownie do słów: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków”<sup>3</sup>. Wydaje się więc, że dar języków jest pociśniejczy niż dar proroctwa.

2. To, co nas kieruje ku Bogu, jest — jak się zdaje — większe niż to, co nas kieruje ku ludziom. Otóż dar języków kieruje człowieka ku Bogu, zaś proroctwo — ku ludziom; podaje to Apostoł: „Ten, kto mówi językiem, nie ludziom mówi, lecz Bogu ... Ten zaś,

kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi”<sup>4</sup>. Chyba więc dar języków jest ważniejszy niż dar proroctwa.

3. Ten, kto ma dar języków, ma go na stale i człowiek może „używać go kiedy zechce”. Stąd też Apostoł pisze: „Dziękuję Bogu, że mówię językami każdego z was”<sup>5</sup>; jak zaś wyżej powiedziano<sup>6</sup>, inaczej ma się rzecz z darem proroctwa. Bodajże więc dar języków jest większy od daru proroctwa.

4. Jak się zdaje, „tłumaczenie języków”<sup>7</sup> mieści się w proroctwie, bo w jakim Duchu Pismo św. powstało, w takim je tłumaczymy, tj. wyjaśniamy. Lecz św. Paweł wymienia<sup>8</sup> tłumaczenie języków po darze języków. Wydaje się więc, że dar języków jest większy od daru proroctwa, zwłaszcza co do jakiejś jego części.

Wbrew temu Apostoł pisze: „Większy jest ten, kto prorokuje, niż ten, kto mówi językami”<sup>9</sup>.

Odpowiedź: Dar proroctwa przewyższa dar języków B trzech powodów: pierwszy, bo dar języków dotyczy wydawania różnych słów, które są znakami jakiejś myślowej prawdy, zaś tej znakami są wyobrażenia powstałe w wyobraźni. Stąd też Augustyn<sup>10</sup> przyrównuje dar języków do widzenia w wyobraźni. Natomiast, jak wyżej powiedzieliśmy<sup>11</sup>, dar proroctwa polega na samym oświeceniu umysłu, by poznał myślową prawdę. I dlatego jak profetyczne oświecenie jest wyższe niż widzenie w wyobraźni, o czym wyżej była mowa<sup>12</sup>, tak również wyższe jest proroctwo niż dar języków: brany sam w sobie.

Drugi, bo dar proroctwa dotyczy znajomości rzeczy; ta zaś jest ważniejsza niż znajomość słów, której dotyczy dar języków.

Trzeci, bo dar proroctwa jest pożyteczniejszy; według Apostoła<sup>13</sup> z trzech względów: pierwsze<sup>14</sup>, proroctwo skuteczniej służy zbudowaniu Kościoła, a do tego w niczym się nie przyczynia ten, kto mówi językami, chyba żeby ktoś je zaraz wytłumaczył; drugie<sup>15</sup>, ze względu na mówiącego; jeśli bowiem otrzymał dar mówienia różnymi językami, a nie otrzymał daru rozumienia tego, co nimi mówi (a właśnie to należy do daru profetycznego), jego umysł nie będzie zbudowany; trzecie<sup>16</sup>, ze względu na niewierzących, dla których bodajże przede wszystkim udziela się daru języków: otóż oni mogliby tych mówiących uważać za oszalałych, tak jak Żydzi uważali za pijanych apostołów przemawiających do nich w różnych językach<sup>17</sup>. Natomiast proroctwo, ujawniając skrytości serca, przekonywuje niewierzącego.

Na 1. Jak wyżej powiedziano<sup>18</sup>, o wyższości proroctwa świadczy to, że prorok nie tylko doznaje oświecenia duchowym światłem, lecz także otrzymuje widzenie w wyobraźni. Również i o doskonałości działania Ducha Świętego świadczy nie tylko to, że napełnia umysł profetycznym światłem i powoduje widzenie w wyobraźni: jak to było w Starym Przymierzu, lecz także to, że sposobi język, by wydawał na zewnątrz różne znaki mowy. A wszystko to ziszcza się w N. Przymierzu, gdyż Apostoł pisze: „Każdy z was ma już to dar śpiewania hymnów, już to łaskę nauczania albo objawiania rzeczy skrytych, lub dar języków, albo ich wyjaśniania”<sup>19</sup>.

Na 2. Dar proroctwa kieruje sam umysł człowieka ku Bogu, a to coś wznioślejszego niż kiedy sam język człowieka kieruje się ku Niemu. Zaś słowa: „Kto mówi językiem, nie ludziom mówi”, mają taki sens: nie mówi by to rozumieli ludzie, lub z tego

odnieśli jakiś pożytek, ale żeby sam Bóg rozumiał i odniósł z tego chwałę. Natomiast prorocтво kieruje człowieka i ku Bogu, i ku bliźniemu. I dlatego jest do-skonalszym darem.

Na 3. Profetyczne objawienie obejmuje poznawanie wszystkich prawd nadprzyrodzonych. I właśnie ta wielka jego doskonałość jest powodem tego, że w niedoskonałym stanie obecnego życia nie można go mieć doskonale: na sposób stałego przysposobienia, ale nie doskonale: na sposób przejściowego doznania. Natomiast dar języków dotyczy poznania czegoś poszczególnego, mianowicie słów ludzkich. I dlatego nie jest sprzeczne z niedoskonałością obecnego życia, żeby go mieć doskonale: na sposób stałego przysposobienia.

Na 4. W tym znaczeniu można wyjaśnianie (tj. tłumaczenie) języków, czyli mowy, sprowadzić do daru prorocтва, że umysł otrzymuje światło do rozumienia i wykładania wszystkiego, co w mowie głoszonej językiem jest niejasne: czy to z powodu trudności samej rzeczy podanej słowami, czy z powodu samych nieznanych słów, które są wypowiedane, czy wreszcie z powodu użytych podobieństw rzeczy; tak o tym pisze Daniel: „Słyszałem o tobie, że umiesz dawać wyjaśnienia i rozwiązywać zawilności”<sup>20</sup>. Stąd też wyjaśnianie języków jest ważniejsze niż dar języków. Jasne to ze słów Apostoła: „Większy jest ten, kto prorokuje, niż ten, kto mówi językami — chyba że jest ktoś, kto tłumaczy”<sup>21</sup>. Wymieniono zaś tłumaczenie języków po darze języków, bo ono rozciąga się na różne rodzaje języków i je wyjaśnia.

## ZAGADNIENIE 177

### CHARYZMAT MOWY

Z kolei należy zastanowić się nad charyzmatem mowy, o którym pisze Apostoł: „Jednemu dana jest przez Ducha mowa mądrości, innemu mowa umiejętności”<sup>1</sup>. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy istnieje taki charyzmat, jak dar mowy? 2. Komu on przysługuje?

### Artykuł 1

#### *CZY MOWA JEST CHARYZMATEM?*

Zdaje się, że mowa nie jest jakimś charyzmatem, bo:

1. Dzięki łasce dostajemy to, co przewyższa zdolności natury. Otóż mocą przyrodzonego rozumu człowiek wypracował sztukę dobrej mowy (tj. retorykę). Dzięki niej, jak pisze Augustyn, może „tak mówić, że jego mowa będzie uczyć, podobać się i skłaniać”<sup>1</sup>. Ale to właśnie ma sprawiać łaska mowy. A więc, jak się zdaje, łaska mowy nie jest darmo daną, czyli charyzmatem. /25/
2. Wszelka łaska ma na celu królestwo Boże. Lecz jak pisze Apostoł: „Nie w słowie, lecz w mocy przejawia się Królestwo Boże”<sup>2</sup>. A więc mowa nie jest łaską charyzmatyczną.



3. Żadnej łaski nie udziela się dla zasług, bo „Jeżeli dzięki łasce, to już nie ze względu na uczynki”<sup>3</sup> Lecz [daru] mowy udziela się komuś dla zasług, gdyż Grzegorz — wyjaśniając słowa psalmu: „Nie odbieraj moim ustom słowa prawdy”<sup>4</sup> — tak powiada: „Wszchemogący Bóg daruje słowo prawdy tym, którzy je wcielają w czyn, a odbiera tym, którzy tego nie czynią”<sup>5</sup>. Wydaje się więc, że dar mowy nie jest charyzmatem.

4. Jak jest konieczne, by człowiek głosił mową to, co dotyczy daru mądrości lub umiejętności, tak również jest konieczne, by głosił mową to, co dotyczy cnoty wiary. Jeżeli więc zalicza się do charyzmatów „mowę mądrości” i „mowę umiejętności”, z tego samego powodu należałoby także do nich zaliczyć „mowę wiary”.

Wbrew temu Syrach pisze: „Z ust dobrego człowieka obficie płynie łaskawa mowa”<sup>6</sup>. Lecz dobroć człowieka jest z daru łaski. A więc i łaska mowy.

Odpowiedź: Wyżej ustalono<sup>7</sup>, że łask darmo danych, tj. charyzmatów, udziela się dla pożytku innych. Otóż poznanie prawdy, które ktoś od Boga otrzymuje, nie może być inaczej obrócone na korzyść drugiego, jak tylko za pośrednictwem mowy. A Duch Święty, który nie zawodzi w tym, czego wymaga pożytek Kościoła, troszczy się również dla jego członków o mowę; i to nie tylko, aby ktoś tak mówił, żeby go inni mogli rozumieć: co należy do daru języków, ale także aby mówił skutecznie: co należy do łaski mowy.

Tej więc łaski mowy udziela dla trzech celów: pierwsze, aby umysł poznał prawdę; osiąga się to wtedy, gdy ktoś tak mówi, że uczy; drugi, aby poruszyć serce, tzn. by człowiek chętnie słuchał słowa Bożego; osiąga się to wtedy, gdy ktoś tak mówi, że się to słuchaczom podoba. A tego nie powinien kaznodzieja szukać dla swojego samozadowolenia czy chwały, ale by ludzi pociągać do słuchania słowa Bożego; trzeci, by słuchacze pokochali to, co się słowem wyraża, i chcieli to spełniać; osiąga się to wtedy, gdy kaznodzieja tak mówi, że słuchacze skłania. Dla osiągnięcia tych celów Duch Święty posługuje się mową człowieka jakby jakimś narzędziem: sam zaś dokańcza działania wewnątrz. Grzegorz tak to jędrnie ujmuje: „Na próżno brzmią słowa kaznodziejów w cielesnych uszach słuchaczy, jeżeli Duch Święty nie napełni ich serc”<sup>8</sup>.

Na 1. Jak Bóg niekiedy poprzez cuda czyni coś w sposób wyższy: także to, czego natura może dokonać, tak samo i Duch Święty poprzez łaskę mowy w sposób wyższy sprawia to, czego dokonuje sztuka w sposób niższy.

Na 2. W przytoczonym zdaniu Apostoł ma na myśli mowę opartą na czysto ludzkiej sztuce wysławiania się, a nie na mocy Ducha Świętego. Dlatego to zdanie poprzedził słowami: „Doświadczę nie słów tych, co się nadęli, ale mocy”<sup>9</sup>; a jeszcze wyżej o sobie napisał: „A mowa moja i moje głoszenie nauki polega nie na przekonywujących słowach ludzkiej mądrości, ale na okazaniu ducha i mocy”<sup>10</sup>.

Na 3. Jak powiedziano<sup>11</sup>, łaski mowy udziela się komuś dla pożytku innych. Stąd też odbiera się ją niekiedy z winy słuchacza, a niekiedy z winy samego mówcy. Dobre uczynki obydwu nie wysługują wprost tej łaski, a tylko usuwają to, co tej łasce stoi na przeszkodzie. Również i łaskę uświęcającą traci się na skutek popełnionej winy; nikt wszakże nie wysługuje jej dobrymi uczynkami; one tylko usuwają przeszkodę zagradzającą drogę łasce.

Na 4. Jak się rzekło<sup>12</sup>, łaska mowy ma na celu pożytek innych. Otóż ten, kto swoją wiarę przekazuje innym, czyni to mową umiejętności czy mądrości. Augustyn tak o tym pisze: „Jak się zdaje, Apostoł mianem umiejętności zwie to, że ktoś umie nieść wiarę pobożnym i bronić jej przeciw bezbożnym”<sup>13</sup>. I dlatego nie było potrzeby, żeby Apostoł nadmieniał mowę wiary, ale wystarczyło wymienić mowę umiejętności i mądrości. /26/

## Artykuł 2

### *CZY ŁASKA MOWY MĄDROŚCI I UMIEJĘTNOŚCI PRZYSŁUGUJE TAKŻE KOBIECIOM?*

Zdaje się, że łaska mądrości i umiejętności przysługuje także kobietom, bo:

1. Jak już powiedziano<sup>1</sup>, do tej łaski należy nauczanie. Lecz nauczanie przysługuje kobiecie. Czytamy o tym w Przypowieściach: „Byłem jedynym dla matki, i ona mnie uczyła”<sup>2</sup>. A więc ta łaska przysługuje kobietom.
2. Większą jest łaska prorocтва niż łaska mowy, podobnie jak większe jest rozważanie prawdy niż jej głoszenie. Otóż kobietom udzielano prorocтва. Pismo św. wspomina prorokinie: Deborę<sup>3</sup>, Huldę żonę Szalluma<sup>4</sup>, cztery córki Filipa<sup>5</sup>, a także Apostoł pisze: „Każda kobieta, modląc się lub prorokując” itd.<sup>6</sup> Tym bardziej więc, jak się wydaje, łaska mowy winna przysługiwać kobietom.
3. Św. Piotr tak pisze: „Jaką każdy otrzymał łaskę, taką niech służy jeden drugiemu”<sup>7</sup>. Lecz niektóre kobiety otrzymują łaskę mądrości i umiejętności, a służyć nią mogą innym jedynie przez łaskę mowy. A więc łaska ta przysługuje kobietom.

Wbrew temu Apostoł pisze: „Kobiety mają na zgromadzeniach [liturgicznych] milczeć”<sup>8</sup>. „Nauczać kobiecie nie pozwałam”<sup>9</sup> Lecz nauczanie jest szczególnym zadaniem łaski mowy. A więc łaska ta nie przysługuje kobiecie.

Odpowiedź: Człowiek może posługiwać się mową w dwojaki sposób: pierwszy, prywatnie, rozmawiając zażyłe z jedną czy z wielu osobami: /27/ i do tego może przysługiwać kobiecie łaska mowy; drugi, przemawiając publicznie do całego zebrania wiernych w kościele: i na to kobiecie się nie pozwala [z trzech powodów]: Pierwsze, i głównie z powodu jej przynależności do rodzaju niewieściego, a według Pisma św.<sup>10</sup> ma on podlegać mężczyźnie. Nauczanie zaś i przekonywanie publiczne w kościele nie należy do podwładnych, ale do przełożonych. Na zlecenie mężczyźni podwładni mogą spełniać to zadanie, bo ich podleganie nie wypływa, jak u kobiet, z naturalnej przynależności do rodzaju, ale z ubocznych względów.

Drugie, żeby nie wzbudzały u mężczyzn pożądliwości, bo pisze Syrach: „Nie przyglądaj się obcej piękności; przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi; przez nią bowiem miłość namiętna rozpała się jak ogień”<sup>11</sup>. Trzecie, bo kobiety przeważnie nie odznaczają się mądrością na tyle, żeby im bez obawy można było powierzyć publiczne nauczanie.

Na 1. W tym tekście chodzi o prywatne uczenie dziecka przez matkę.

Na 2. Łaska prorocтва ma na celu oświecenie umysłu przez Boga, a pod tym względem nie istnieje różnica płci między ludźmi, stosownie do słów: „Przy-

obleczecie nowego człowieka, który wciąż się odnawia ... według obrazu Tego, który go stworzył”<sup>12</sup>. „A tu już nie ma mężczyzny ani kobiety”<sup>13</sup>. Natomiast łaska mowy ma na celu nauczanie ludzi, u których występuje różnica płci. Nie można więc obu łask traktować tak samo.

Na 3. Ludzie rozmaicie służą innym łaską otrzymaną od Boga, zależnie od różnicy ich rodzaju. I dlatego kobiety mające łaskę mądrości lub umiejętności mogą nią służyć innym, ucząc prywatnie, a nie publicznie.

## ZAGADNIENIE 178

### CHARYZMAT CUDOTWÓRSTWA /28/

Na koniec omówimy charyzmat cudotwórstwa. Co do tego nasuwają się dwa pytania:

1. Czy istnieje charyzmat cudotwórstwa? 2. Komu on przysługuje?

### Artykuł 1

#### *CZY KTÓRYŚ Z CHARYZMATÓW MA NA CELU DZIAŁANIE CUDÓW ?*

Zdaje się, że żaden z charyzmatów nie ma na celu czynienia cudów, bo:

1. Łaska wnosi coś w tego, komu jest dana. Lecz działanie cudów nie wnosi czegoś w duszę człowieka, któremu jest dane, bo cuda dzieją się nawet za dotknięciem ciała martwego; czytamy o tym w Piśmie św.: „Wrzucono zwłoki człowieka do grobu Elizeusza. Gdy ów nieboszczyk dotknął się kości Elizeusza, ożył i stanął na nogach”<sup>1</sup>. A więc działanie cudów nie należy do łask darmo danych czyli do charyzmatów.
2. Charyzmaty daje Duch Święty, stosownie do słów: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch”<sup>2</sup>. Natomiast cuda mogą się dziać także mocą ducha nieczystego, w myśl słów Pana Jezusa: „Powstaną fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy i działać będą wielkie znaki i cuda”<sup>3</sup>. Chyba więc działanie cudów nie należy do charyzmatów.
3. Cuda dzielą się na: znaki (signa), dziwa (prodigia) czy dziwowiska (portenta) i moce (virtutes)<sup>4</sup>. Niesłusznie więc uznano za charyzmat „przejawy mocy”, a nie dokonywania dziwów czy znaków.
4. Cudowne przywrócenie zdrowia dokonuje się Bożą mocą. Zatem nie powinno się robić różnicy między „łaską uzdrawiania”<sup>5</sup> a przejawem mocy.
5. Dokonywanie cudów wymaga wiary: albo ze strony czyniącego je, stosownie do słów apostoła: „Gdybym miał tak silną wiarę, iżbym góry przenosił”<sup>6</sup>, albo ze strony innych, na rzecz których cuda są dokonywane; stąd też u Mateusza czytamy: „I niewiele zdziałał tam cudów z powodu ich niedowiarstwa”<sup>7</sup>. Jeżeli zatem do charyzmatów wliczono „wiarę”<sup>8</sup>, zbyteczne jest przyjmowanie innego jeszcze charyzmatu, mianowicie: działanie cudów.

Wbrew temu Apostoł, wymieniając charyzmaty pisze: „Innemu dana jest łaska uzdrawiania, innemu dar czynienia cudów”<sup>9</sup>.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano<sup>10</sup>, Duch Święty wystarczająco zaopatruje Kościół w to, co jest pożyteczne do zbawienia; temu też służą charyzmaty. Jak zaś znajomość otrzymana od Boga winna być podana do wiadomości innych za pomocą daru języków i łaski mowy, tak też wygłoszona mowa winna być potwierdzona po to, by się stała wiarygodna. Tego właśnie potwierdzenia dokonuje działanie cudów, stosownie do słów Marka: „Pan potwierdzał ich naukę znakami, które jej towarzyszyły”<sup>11</sup>. I całkiem słusznie. Jest bowiem naturalne dla człowieka, że prawdę umysłową poznaje poprzez postrzegalne skutki. Stąd to jak człowiek, kierując się przyrodzonym rozumem, może dojść do jakiejś znajomości Boga z naturalnych skutków, tak też do nadprzyrodzonego poznania prawd wiary prowadzą człowieka jakieś nadprzyrodzone skutki, zwane cudami. I dlatego dokonywanie cudów należy do charyzmatów.

Na 1. Jak prorocтво rozciąga się na wszystko, co można poznać w sposób nadprzyrodzony, tak i czynienie cudów rozciąga się na wszystko, czego można dokonać w sposób nadprzyrodzony. Przyczyną ich jest wszechmoc Boża, która nie może być przekazana żadnemu stworzeniu. I dlatego niemożliwe jest, żeby władza dokonywania cudów była jakością tkwiącą w duszy na stałe.

Jednakowoż może się zdarzyć, że jak natchnienie Boże wiedzie umysł człowieka do poznania czegoś w sposób nadprzyrodzony, tak również wiedzie ono umysł cudotwórcy do uczynienia czegoś, za czym idzie cud, którego dokonuje Bóg swoją mocą. I tak niekiedy dokonanie cudu poprzedza modlitwa; tak było, gdy Piotr wskrzesił zmarłą Tabitę<sup>12</sup>; niekiedy nie poprzedza wyraźna modlitwa, lecz Bóg dokonuje go na wezwanie człowieka; tak było z Ananiaszem i Safirą, których kłamstwo karcąc, Piotr przypawił o śmierć<sup>13</sup>. Grzegorz tak o tym pisze: „Święci czynią cuda niekiedy mocą otrzymanej władzy, a niekiedy na skutek modlitwy”<sup>14</sup>. W obu jednak wypadkach Bóg jest główną przyczyną; jako narzędziem posługuje się albo wewnętrznym poruszeniem człowieka, albo jego mową, albo również jakąś zewnętrzną czynnością lub także jakimś dotknięciem się ciała, nawet martwego. Stąd też, gdy Jozue — jakby mocą posiadanej władzy — powiedział: „Stań słońce nad Gibeonem”, zaraz dodano: „Nie było podobnego dnia ani przedtem, ani potem, gdy Jahwe usłuchał głosu człowieka”<sup>15</sup>.

Na 2. Pan Jezus ma tu na myśli cuda, jakie będą się dziać za czasów antychrysta. Apostoł pisze: „Pojawieniu się jego towarzyszyć będzie działanie szatana, z całą mocą, wśród znaków i fałszywych cudów”<sup>16</sup>. Augustyn tak o tym mówi: „Zwykło się stawiać pytanie, czy te znaki i fałszywe cuda dlatego tak się nazywają, że przez nie [szatan] będzie zwodził zmysły śmiertelnych ludzi poprzez zjawy powstałe w wyobraźni tak, że czego nie czyni, wydaje się że czyni, czy też dlatego, że te cuda, nawet gdy będą prawdziwe, doprowadzą ludzi do kłamstwa”<sup>17</sup>. Nazwano je prawdziwymi, bo same rzeczy będą prawdziwe, tak jak czarownicy faraona czynili prawdziwe żaby i węże<sup>18</sup>. Nie będą to jednak istotnie cuda, gdyż będą się dokonywać mocą naturalnych przyczyn, o czym była mowa w Pierwszej Części<sup>19</sup>. Natomiast czynienie cudów, które jest charyzmatem, dokonuje się mocą Bożą na pożytek ludzi.

Na 3. W cudach należy uwzględnić: po pierwsze, to co się staje; a tym jest coś, co przekracza zdolność natury: i pod tym względem cuda zwą się mocami. Po drugie to, po co dzieją się cuda, a dzieją się dla ujawnienia czegoś nadprzyrodzonego: i pod tym

względem powszechnie zwa się znakami. Ze względu zaś na nadzwyczajność zwa się: dziwowska lub dziwa, [bo wprowadzają w zdumienie, skłaniają do zastanowienia i] jakby wskazywały na coś dalekiego.

Na 4. „Łaskę uzdrawiania” wspomniano osobno, bo dzięki niej człowiek otrzymuje jakieś dobrodziejstwo, mianowicie cielesne zdrowie, oprócz dobrodziejstwa wspólnego wszystkim cudom, którym jest prowadzenie ludzi do znajomości Boga.

Na 5. Dokonywanie cudów przypisuje się wierze z dwóch powodów: pierwszy, bo ma na celu potwierdzenie wiary; drugi, bo pochodzi z wszechmocy Boga, na którym opiera się wiara. Jednakowoż, jak oprócz łaski wiary konieczna jest łaska mowy do nauczania wiary, tak również konieczne jest dokonywanie cudów dla potwierdzenia wiary.

## Artykuł 2

### *CZY ŻLI MOGĄ CZYNIĆ CUDA?*

Zdaje się, że źli nie mogą czynić cudów, bo:

1. Jak już powiedziano<sup>1</sup>, cuda dzieją się na skutek modlitwy. Lecz modlitwa grzesznika nie jest godna wysłuchania, bo u Jana czytamy: „Wiemy, że Bóg grzeszników nie wysłuchuje”<sup>2</sup>; podobnie Księga Przysłów: „Kto ucho odwraca, by Prawa nie słyszeć, tego nawet modlitwa jest wstrętna”<sup>3</sup>. Wydaje się więc, że źli nie mogą działać cudów.
2. Pan Jezus przypisuje cuda wierze: „Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarnko gorczycy, powiecie tej górze: 'Przesuń się stąd tam', i przesunie się”<sup>4</sup>. Lecz jak pisze Jakub: „Wiara bez uczynków jest martwa”<sup>5</sup>; skoro tak, to nie może chyba mieć swego własnego działania. Wydaje się więc, że źli, którzy nie spełniają dobrych uczynków, nie mogą czynić cudów.
3. Cuda są to Boże poświadczenia; stwierdza to list do Hebrajczyków: „Bóg uwierzytelnił cudami, znakami przedziwnymi i różnorodnymi mocami”<sup>6</sup>. Stąd to Kościół kanonizuje niektórych, opierając się na świadectwie cudów. Lecz Bóg nie może poświadczać fałszu. Wydaje się więc, że źli nie mogą czynić cudów.
4. Dobrzy bardziej są złączeni z Bogiem niż źli. Nie wszyscy jednak dobrzy czynią cuda. Tym mniej więc źli.

Wbrew temu są słowa Apostoła: „Gdybym miał wszelką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym”<sup>7</sup>. Lecz kto nie ma miłości, jest złym, bo Augustyn pisze: „To ona tylko, dar Ducha Świętego, pozwala rozróżnić synów królestwa od synów zatracenia”<sup>8</sup>. Wydaje się więc, że również i źli mogą czynić cuda.

Odpowiedź: Spośród cudów jedne nie są prawdziwe, bo są to zjawy w wyobraźni, które wytwarzają w człowieku złudzenie, że widzi coś, czego w rzeczywistości nie ma. Inne są prawdziwymi zdarzeniami, ale nie ziszczają w sobie istotnej treści cuda, bo dzieją się mocą jakichś naturalnych przyczyn. Jak wyżej powiedziano<sup>9</sup>, oba te rodzaje cudów mogą być dokonywane przez złe duchy.

Natomiast prawdziwe cuda mogą być dokonywane tylko Bożą mocą. Bóg czyni je dla pożytku ludzi. Chodzi Mu o dwa cele: pierwszym jest potwierdzenie głoszonej prawdy; drugim jest potwierdzenie świętości jakiegoś człowieka, którego chce stawić innym za wzór cnoty.

Jeśli chodzi o pierwszy cel, to cuda może czynić każdy, kto głosi prawdziwą wiarę i wzywa imienia Chrystusa: a to niekiedy dzieje się również przez złych. I w ten sposób także i źli mogą czynić cuda. Hieronim — wyjaśniając słowa ewangelii: „Czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia” itd.<sup>10</sup> — tak na ten temat pisze: „Prorokowanie, czynienie cudów i wyrzucanie złych duchów nie zawsze dzieje się dla zasług tych, którzy tego dokonują; sprawia to bowiem wezwanie imienia Chrystusa, by ludzi doprowadzić do czci Boga, na którego wezwanie dzieją się tak wielkie cuda”<sup>11</sup>.

Natomiast gdy chodzi o drugi cel, to cuda mogą czynić tylko święci; dzieją się one dla pokazania ich świętości: za ich życia, czy po ich śmierci, przez nich samych, bądź przez innych. Czytamy w Dziejach Apostolskich: „Bóg czynił niezwykle cuda przez ręce Pawła, tak że nawet chusty i przepaski jego ciała kładziono na chorych, a choroby ustępowały z nich”<sup>12</sup>. Z tego względu nic nie przeszkadza, żeby jakiś grzesznik czynił cuda przez wezwanie jakiegoś świętego. Tych jednak cudów nie należy przypisywać grzesznikowi, ale temu świętemu, którego świętość mają potwierdzać, jako że w tym właśnie celu zostały dokonane.

Na 1. Omawiając zagadnienie modlitwy powiedzieliśmy<sup>13</sup>, że skuteczność modlitwy błagalnej nie opiera się na zasłudze ale na Boskim miłosierdziu, które rozciąga się i na złych. I dlatego Bóg niekiedy wysłuchuje modlitwy grzeszników. Augustyn tak pisze [na temat słów ślepego zapisanych u Jana] : „Te słowa powiedział ślepy jakby jeszcze nie namaszczone”, tzn. jeszcze nie oświecony doskonale, „boć przecież Bóg wysłuchuje grzeszników”<sup>14</sup>. Zdanie: „Kto ucho odwraca, by Prawa nie słyszeć, tego nawet modlitwa jest wstrętna” należy tak rozumieć: ta modlitwa jest taką z powodu złego postępowania grzeszników. Niekiedy jednak Bóg jej z miłosierdzia wysłuchuje już to ze względu na zbawienie tego, kto się modli — tak właśnie został celnik wysłuchany<sup>15</sup>; już to ze względu na zbawienie innych i chwałę Boga.

Na 2. Zdanie: „Wiara bez uczynków jest martwa” odnosi się do wierzącego, który mając wiarę nie żyje w łasce uświęcającej. Wszelako nic nie stoi na przeszkodzie, by istota żyjąca działała poprzez martwe narzędzie, tak jak człowiek czyni coś za pomocą łaski. I w ten to sposób Bóg działa poprzez wiarę grzesznego człowieka posługując się nią jako narzędziem.

Na 3. Cuda zawsze są prawdziwymi świadectwami tego, co mają uwierzytelnić. Stąd też źli, głoszący fałszywą naukę, nigdy nie uczynią prawdziwych cudów na potwierdzenie swojej nauki. Mogą je jednak niekiedy czynić w celu zalecenia innym imienia Chrystusowego, którego wzywają, no i mocą sakramentalnych znaków, które wykonują. Natomiast źli, głoszący prawdziwą naukę czynią niekiedy prawdziwe cuda na potwierdzenie nauki, nie zaś jako zaświadczenie o świętości. Augustyn tak pisze: „Inaczej czarownicy czynią cuda, a inaczej dobrzy chrześcijanie, a jeszcze inaczej źli chrześcijanie; czarownicy mocą prywatnego układu ze złymi duchami; dobrzy chrześcijanie mocą publicznej sprawiedliwości; źli chrześcijanie mocą znaków publicznej sprawiedliwości”<sup>16</sup>. /29/

Na 4. Augustyn tak na to odpowiada: „Dlatego Bóg nie udziela wszystkim świętym daru czynienia cudów, żeby słabsi w wierze nie ulegli tak bardzo zgubnemu błędowi sądząc, iż większą wartość ma czynienie cudów niż zwykle spełnianie uczynków sprawiedliwości, którymi zdobywa się życie wieczne”<sup>17</sup>.

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: Sancti Thomae de Aquino **Suma Theologiae**, Alba — Editiones Paulinae, Roma 1962; wedł. tej edycji podaję odnośniki oraz cytaty Ojców, Arystotelesa, prawa kościelnego i Innych, jeśli nie było pod ręką Ich polskiego przekładu. Cytaty z Pisma św. brałem zasadniczo z **Biblii Tysiąclecia**, wyd. n, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971 (skrót Bibl. Tyś.). Gdy to nie wychodziło korzystałem z Wulgaty J. Wujka, wyd. XX Jezuitów, Kraków 1935 (skrót W) albo z **Pisma św. Starego i Nowego Testamentu**, 3 tomy, wyd. Św. Wojciecha, Poznań 1975 (skrót Bibl. Pozn.). Jeśli jednak i to nie wychodziło, tłumaczyłem v. tekstu Sumy, zaznaczając, że to tłumaczenie własne lub „dostosowane”. Pismo św. przytaczam według Bibl. Tyś. Słowa w klamrach [ ] są dodatkiem tłumacza. Inne skróty patrz tom 1 str. 12.

Ks. Dziekanowi Józefowi Bełchowi i Pani Irenie Bielatowicz dziękuję za łaskawe przeczytanie przekładu i za cenne uwagi krytyczne.

Zacząłem w sierpniu 1979, skończyłem w grudniu 1980 r. w Sobótce k. Wrocławia.

**Tłumacz**



## ODNOŚNIKI DO TEKSTU

### ZAGADNIENIE 171

#### Wstęp

1. 1 Kor 12, 4. 8; Wulg.: „mowa umiejętności”.
2. 1 Kor 12, 6.
3. Łk 10, 40.
4. Łk 10, 39.
5. Ef 4, 11.
6. 1 Kor 12, 5.
7. a. 3.

#### art. 1

1. Syr 48, 13.
2. Syr 49, 18, W; Bibl. Tyś.: „Którego zwłoki doznały takiej opieki” (Syr 49, 15).
3. 1 Kor 14, 3.
4. Oz 9, 7.
5. Cf. Glossa Ordin., Prothemata in Psalt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praefatio in psalt.; PL 191, 58. Cassiodorus, Expos. in Psalt., super prol.: PL 70, 12.
6. 1 Sm 9, 9.
7. Etymol. VII 8 : PL 82, 283.
8. Etymol. VIII 7 : PIL 82, 308.
9. 1 Kor 12, 7.
10. 1 Kor 14, 12.
11. Iz 21, 10.
12. Etymol. VII 8 : PL 82, 283.
13. Mk 16, 20.
14. Pwt 34, 10n.
15. Jr 23, 16.
16. Ez 13, 3.
17. Ez 2, 1.
18. Ez 2, 2.
19. Ez 2. 2.
20. Job 32, 8.
21. Job 12. 22.

#### art. 2

1. 2 Ethic. 5 : 1105b20.
2. 1-2. 22, 2 t. 10 str. 17nn.
3. art. poprz.
4. 1-2. 109, 6 i 9; z. 110, 2 t. 14 str. 91n. 100n. 124n.
5. Awerroes, 3 de Anioła, comrn. 18 (VI2, 161 B).

6. 2 Krl 3, 15.
7. 1 Super Ezech. 1 : PL 76, 793.
8. Ef 5, 13.
9. art. paprz.
10. Mi 7, 8.
11. 1 Super Ezech. 1 : PL 76, 792.
12. 2 Krl 4, 27.
13. Ps 36 (35), 10.
14. Wj 33, 22.
15. 1 Kri 19. 11.
16. Iz 10, 4, W.
17. 3 de Anima 4 : 429a14.
18. De Orando Deum, epist. 130 Ad Probam, c. 9 : PL 33, 501.
19. Jr 1, 5.

art. 3

1. Cf. Glossa ordin., Prothemata in Psalt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praefatio in Psalt. : PL 191, 58. — Cassiodorus, Expos. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
2. 1 Kor 12, 8n.
3. 1-2. 18, 5, t. 9 str. 298n; t. 54, 2 t. 11 str. 66n.
4. tamże.
5. 1 Super Ezech. 1 : PL 76 786.
6. Iz 7, 14.
7. Rdz 1, 1.
8. 1 Kor 14, 24n.
9. Iz 6, 1.
10. Iz 40, 12.
11. Iz 58, 7, W.
12. Iz 47, 9.
13. 2 Krl 5, 26.
14. 1 Kor 14.
15. Iz 6, 3.
16. 1 Super Ezech. 1 : PL 76, 786.

art. 4

1. Ani 3, 7, W.
2. Pwt 32, 4, W.
3. a. 1 zarzut 4; a. 3 zarzut 1.
4. 3 Physic. 6 : 207a8.
5. 1 Super Ezech. 1: PL 76, 788.
6. 1-2. 65, 1 i 2 t. 11 str. 176-182.
7. 1 Kor 13, 8-10.

art. 5

1. 6 Wyznania 13 : PL 32, 731; tłum. Zygmunt Kubiak, wyd. Pax 1978, str. 104.
2. a. 1 zarzut 4; a. 3 zarzut 1.

3. Cf. Pelagius, *Libellus Fidei ad Innocentium* : PL 45, 1718; epist. I Ad Demetriadem c. 16 : PL 30, 32.
4. Jr 23, 28.
5. 1 Super Ezech. 1 : PL 76, 793.
6. 2 Super Gen. ad litt., c. 17 : PL 34, 278.
7. Jr 26. 15.
8. Rdz 22, 1-14.
9. 1 In Ezech. 1 : PL 76, 793.

art. 6

1. a. 3.
2. Iz 38, 1.
3. Iz 38, 5; 2 Krl 20, 6.
4. Jr 18, 7n.
5. Jon 3, 10.
6. 1 Posteriorum 6 : 75a4.
7. Cf. Glossa ordin., Prothematica in Psalt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praef. in Psalt.: PL 191, 58. — Cassiodorus, *Exposit. in Psalt.*, super prol.: PL 70, 12.
8. a. 2.
9. In Dań., super 2, 10 : PL 25, 521.
10. z. 16, 8 t. 2 str. 103 nn.
11. z. 14, 13 t. 2 str. 70-74.
12. Iz 7, 14.
13. Jon 3, 4.
14. w odp.
15. z. 14, 13 na 2 t. 2 str. 72n.

ZAGADNIENIE 172

art. 1

1. 4 Dialog. 26 : PL 77, 357.
2. 12 Super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
3. De Divinat. 2 : 464a17.
4. Prz 29, 18.
5. 2 P 1, 21.
6. z. 171, 6 na 2.
7. z. 14, 13 t. 2 str. 70-75; z. 57, 3 t. 4 str. 202nn; z. 86, 4 t. 7 str. 38nn.
8. 12 super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
9. patrz 1. 84, 3 zarzut 3 t. 6 str. 181; 1-2. 63, 1 t. 11 str. 159nn; Fedon 79 C; Rzeczpospolita 508 C.
10. 12 super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
11. z. 84, 6 t. 6 str. 192.
12. z. 171, 3 odp.
13. 4 Dialog. 26 : PL 77, 357.
14. 12 Super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
15. z. 95, 6 t. 19 str. 198nn.

art. 2

1. Mdr 7, 27.
2. 1 Kor 12, 4.
3. Ci. Prothemata in Psalt. (111, 86 E); Glossa Lombardi, Praef. in Psalt.: PL 101, 58. — Cassiodorus, Exposit. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
4. Cael. Hier. 4, S 3: PG 3, 180.
5. Rdz 13, 1.
6. Cael. Hier. 4, § 3: PG 3, 181; De Ecclesiast. Hier., c. 5, p. 1, § 4 : PG 3, 504.
7. z. 111, 1 t. 8 str. 107nn.

art. 3

1. Am 1, 2, W.
2. Glossa ordin. (IV, 359 A). — Cf. Hieronymi In Amos, L. 1 super 1, 2 : PL 25, 1041.
3. Cf. Epist. 22 Ad Eustoch. : PL 22, 409; — vide Origenes, In Num., hom. VI : PG 12, 610.
4. W homilii na Zesłanie Ducha Świętego, In Evang.. L. 2, hom. 30 : PL 76, 1225. Patrz Am 7, 14.
5. 1 Kor 12, 11.
6. a. 1.

art. 4

1. Mdr 7, 27.
2. J 15, 15.
3. Am 3, 7.
4. Mt 7, 15.
5. De Divinat. 1 : 462b20. Arystoteles, Krótkie rozprawy psychologiczno-biol., przeł. Paweł Siwek, PWN 1971, str. 92. Mt 7, 22 n.
7. 2 Tm 2, 19.
8. 15 de Trin. 18: PL 42, 1082. Św. Augustyn, O Trójcy Świętej, przeł. Maria Stokowska, św. Wojciech 1962, str. 439.
9. 1 Kor 13, In.
10. 1 Kor 12, 7.
11. 2 Krl 4. 38.
12. Mt 7, 22.
13. Super Matth. 7, 27 : PL 26, 50.
14. 2 In Evang., hom. 27 : PL 76, 1207.
15. Cf. Ps. Chrysostomum, Op. Imperf. in Matth., hom. 19, super 7, 15 : PG 56, 738.

art. 5

1. Cf. Glos a ordin., Prothemta in Psalt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praef. in Psalt. : PL 191, 58. — Cassiodorus, Exposit. In Psalt., super prol.; PL 70, 12.
2. z. 171, 2 i 3.
3. z. 109, 3 t. 8 SIT. 94nn.

4. Rz. 12, 6; tłum. własne.
5. Glossa Lombardi : PL 191, 1500; cf. Glossa ordin. (VI, 27 B), — Ambrosiaster, In Rom. 12, 6 : PL 17, 165.
6. 1 Krl 18, 19.
7. z. 171, 1.
8. 12 super Gen. ad litt. 19 : PL 34, 470.
9. Cf. Ps. Chrysostomus, Op. Imperf. in Matth., super 7, 22 : PG 56, 742.
10. Pwt 18, 21n.

art. 6

1. Cf. Ambrosiaster, In 1 Cor 12, 3 : PL 17, 258.
2. 2 Kor 6, 15; tłum. własne.
3. 1 Krl 22, 22.
4. a 5 na 3; z. 171, 6.
5. J 8, 44.
6. 2 Kor 6, 14; tłum. własne.
7. Glossa ordin. (I, 303 F). — Rabanus Maurus, 3 Enarr. in Num., c. 5, super 22, 14 : PL 108, 729. Chodzi Lb 22, 14.
8. Lb 24, 17.
9. 5 In Luc., 17, 12 : PL 92, 542. — Cf. August., Quaest. Evang. L. 2 q. 40, super Luc. 17, 12 : PL 35, 1354.
10. Cf. Ps. Chrysost., Op. Imperf. in Matth., hom. 19, sup. 7, 22 : PG 56, 742.
11. Lb 22, 8nn.
12. 12 super Gen. ad litt. 19 : PL 34, 470.
13. w odp. i na 1.
14. na 1.
15. na 1 oraz 1. 109, 4 na 1 t 8 str. 97.

ZAGADNIENIE 173

art. 1

1. Iz 38, 1.
2. Glossa ordin. (IV, 68 A).
3. 9 de Trin. 7 : PL 42, 967.
4. 1 Kor 13, Są.
5. Hbr. 11, 13.
6. Ps 140 (139), 14.
7. 1 Kor 13, 10.
8. Guillelmus, Altissiodorensis, Summa Aurea, p. 3, tr. 11, q. 2 (196ra); cf. p. 2, tr. 5, q 2 (47rb).
9. 5 Wyznania 4 : PL 32, 708.
10. Cael. Hier. 4, S 3 : PO 3, 180.
11. z. 172, 1.

art. 2

1. Glossa ordin. (IV, 358 G). — Hieronymus, la Amos, 1, 2 : PL 25, 1041.

2. Am 1, 2.
3. 12 super Gen. ad litt. 9 : PL 34, 461.
4. Eta 10, 1.
5. 12 super Gen. ad litt. 6 : PL 34, 458.
6. Oz 12, 11.
7. 12 super Gen. ad litt. 9 : PL 34, 461.
8. Rdz 41.
9. Dn 2 i 4.
10. Dn 5.
11. Maimonides, Doct Perplex., p. 2, c. 36 (FR 225).
12. Rdz 41.
13. 12 super Gen. ad litt. 9 : PL 34, 461.
14. Dn 5, 17nn.
15. Jr 1, 13.
16. 1 Krl 3, 5-12.
17. Dz 2.
18. Łk 24, 45.
19. 1 Kor 12, 10.
20. Iz 63, 14, W.
21. w odp.
22. 9 de Trin. 11 : PL 42, 969.

art. 3

1. Lb 12, 6.
2. Glossa Lombard; : PL 191, 58; cf. Glossa ordin. (III, 86 E), — Cassiodorus, Expos. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
3. 1 Kor 14, 32; tłum. dostosowane.
4. art. poprz.
5. Wj 3, 2.
6. Dn 5.
7. z. 84, 6 t. 6 str. 190nn.
8. 12 super Gen. ad litt., 12 : PL 34, 463.
9. Dz 10, 9n.
10. Ez 1, 3.

art. 4

1. 12 super Gen. ad Btt 9 : PL 34, 461.
2. 2 P 1, 19.
3. J 11, 51.
4. 2 Sm 23, 2.
5. J 11, 51.
6. Jr 13, 1-11.
7. Mt 27, 35.

## ZAGADNIENIE 174

### art. 1

1. Mt 11, 23.
2. Glossa ordin. (V, 8 B). — Hieronim., In Matth. 1, 23 : PL 26, 25.
3. Iz 38, 1.
4. Glossa ordin. (IV, 68 A).
5. Jr 18, 7n.
6. Jr 18, 9n.
7. Dz 10, 11-16.
8. Iz 6, 1.
9. Rdz 28, 12.
10. Lb 9, 15-23.
11. Rdz 22, 12.
12. Lb 22.
13. Etymol. VII, 8 : PL 82, 286.
14. Tamże.
15. W Zdaje się, tuż pod tytułem artykułu.
16. 1 In Matth., super 1, 23 : PL 26, 25.
17. Glossa ordin., super Matth. 1, 23 (V, 8 B).
18. W Zdaje się, tuż pod tytułem artykułu.
19. z. 171, 6 na 2.
20. 2 de Fide Orth. 30 : PG 94, 972.
21. Glossa ordin. (III, 86, V); Glossa Lombardi : PL 191, 59.
22. 12 super Gen. ad litt. 6 : PL 34, 458; c. 7 : PIL 34, 459.

### art. 2

1. 12 super Gen. ad litt. 9 : PL 34, 461.
2. Glossa ordin. (VI, 55 B); Glos. są Lombardi : PL 191, 1664.
3. 1 Kor 14, 2.
4. z. 173, 2.
5. Prologus libri Regum : PL 28, 598,
6. Cael. Hier. 1 j 2 : PG 3, 121.
7. Glossa Lombardi : PL 191, 58; cf. Glossa ordin. (III, 86 E).
8. 2 Sm 23, 3n.

### art. 3

1. a. 2 na 2.
2. Glossa Lombardi : Pl. 191, 58; cf. Glossa ordin. (III, 86, E). — Cassiodoros, Expos. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
3. a. 2 na 3.
4. Sdz 15. 14.
5. 1 Krl 5, 12n.
6. 1 Krl 5, 5, 9.
7. Rdz 41, 26-29.
8. Jr 1, 13. 9 h 6, 1.
10. a. 2 na 3.

11. z. 171, 2.
12. z. 171, 1.

art. 4

1. Glossa ordin. (III, 86 E); Glossa Lombard! : PL 191. 57.
2. Wj 14. 21.
3. Joz 10, 12n.
4. Iz 38, 8.
5. Syr 48, 4n.
6. Mt 11, 11.
7. Pwt 34, 10.
8. a. 3; z. 171, 1.
9. 12 super Gen. ad litt. 27 : PL 34, 477; c. 28 : PL 34, 478.
10. Lb 12. 8.
11. Wj 33, 11.
12. Ml 3, 22.
13. Pwt 34, 10n.
14. pata 2 Kor 3, 7n.

art. 5

1. art. poprz.
2. Pwt 18, 15. 18; 34, 10.
3. Mt 13, 57.
4. Syr 46, 13. 20.
5. 2 P 1, 19.
6. 2 Kor 5, 6.
7. 2 Krl 1, 2nn.

art. 6

1. a. 2.
2. 2 In Ezech., 4 : PL 76, 98
3. 1 Sm 3, 1.
4. Iz 8, 1.
5. Mt 11, 13.
6. Ef 3, 5.
7. a. 4.
8. a. 2.
9. Ps 43 (42), 3.
10. Hbr 11, 6.
11. J 14. 1.
12. Ps 105 (104), 15.
13. Wj 6, 2n.
14. Wj 3, 14.
15. Mt 28, 19.
16. Rdz 26, 24.
17. Rdz 28, 13.



18. Mt 16, 18.
19. Ef 3, 5.
20. Prz 29, 18.
21. 18 de Civ. Dci 27: PL 41. 584
22. J 1, 29nn.
23. Dz 11, 28; 21, 9.
24. Hieronymus, 2 In Matth., 11. 13 : PL 26, 74.
25. 5 de Civ. Dci 26 : PL. 41, 172.

## ZAGADNIENIE 175

### art. 1

1. To określenie przypisuje Autor Magistrem w De Ver., q. 13. a. 1. arg. 1.
2. 1 Confess. 1 : PL 32. 661.
3. De Div. Nom. 8 § 7 : PG 3, 893.
4. 2 De Dide Orth. 30 : PG 94, 972.
5. 2 Kor 12, 2.
6. Glossa ordin. (VI, 76 A); Glossa Lombard! : PL 192, 80.
7. zarzut 3.
8. 3 Ethic. 1 : 111 Oal; b15.
9. Ps 50 (49), 22.
10. Ez. 8, 3.
11. Rz 1, 20.
12. Rdz 9, 6.

### art. 2

1. De Div. Nom. 4 S 13 : PG 3, 712.
2. Lik 15, 11-32.
3. Dz 12, 1-17.
4. 2 Dialog. 3 : PL 66, 138.
5. Ps 31 (30), 2.
6. Glossa Lomb.: PL 191, 299; cf. Glossa interl. (III, 125 V). — Augustinus, Enarr. in Psalm. ps. 30. 1 : PL 36, 230.
7. Ps 115, 2, W.
8. Glossa ordin. (III, 258 F): Glossa Lombardi : PL 191, 1030. — Augustinus, Enarr. in Psalm., 115, 2 : PL 37, 1492.
9. art. poprz.
10. 2 Kor 12, 2. 4.
11. De Div. Nom. 4 § 13 : PG 3, 712.
12. Tamże.
13. Ga 2, 20
14. 14 de Civ. Dei 7 : PL 41, 410.

### atr. 3

1. 2 Kor 12, 2.
2. Dz 10, 10.

3. 1 Kor 13, 8nn.
4. 12 super Gen. ad litt. 24 : PL 34, 474; c 26 : PL 34, 476; c. 28 : PL 34, 478.
5. 2 Kor 12, 2. 4
6. De Videndo Deum ad Paulinam, epist. 147, c. 13 : PL 33, 610.
7. 2 Kor 12, 4.
8. Cf. Gregorium Magnum, Morał. XVIII 54 : PL 76, 93; 1 In Ezech., hom. 8 : PL 76, 868. Vide Gregor. Nazian., orat. 28 (theol. 2) De Theol. : PG 36, 47. — Patrz 1. 12, 1 t. 1 sur. 196nn.
9. De Videndo Deum, epist. 147, c. 13 : PL 33, 610, 12 Super Gen. ad litt. 28 : PL 34, 478.
10. Glossa ordin. (VI, 76 B); Glossa Lombardi : PL 192, 80 do 2 Kor 12, 2.
11. 2 Kor 12, 4.
12. Iz 64, 4. W; Bibl. Tyś. 64, 3; 1 Kor 2, 9 wraz z przypisem.
13. Ps 115, 2, W.
14. Ps 35, 10, W.
15. z. 171, 2.
16. Glossa ordin. (VI, 76 A); Glossa Lomb. : PL 192, 80; do 2 Kor 12, 2.
17. Dn 5, 5.
18. Iz 6, 1.
19. Ap 4, 2nn.
20. 12 super Gen. ad litt., c. 26 : PL 34, 476; c. 28 : PL 34, 478; c. 34 : PL 34. 483.
21. Cf. Glossa Lomb. super 2 Kor 12, 2 : PL 192, 82; Glossa ordin., super 2 Kor 12, 2 (VI, 76 B).

#### art. 4

1. 12 super Gen. ad litt. 28 : PL 34, 478.
2. 2 Kor 12, 4.
3. De Mem. et Remin. 1 : 450a12.
4. 12 super Gen. ad litt. 27 : PL 34, 477.
5. art. poprz. żarz. 2.
6. art. poprzez, na 2.
7. Hbr 2, 7. 9.

#### art. 5

1. 2 Kor 5, 6 n.
2. a. 3.
3. art. poprz.
4. Epist. ad Paulinam, epist. 147, c. 13 : PL 33, 610.
5. a. 1 żarz. 1.
6. a. 3 na 2 i 3.
7. art. poprz.
8. a. 3 na 2 i 3.

#### art. 6

1. 2 Kor 12, 2.
2. Patrz Guillelm. Altisiodorensem, Summa Aurea, p. 3, tr. 2, q. 1 (196vb).

3. 12 super Gen. ad litt. 28 ; PL 34, 478.
4. 2 Kor 12, 2nn.
5. Ez 8, 3.
6. Prologus super Danielelem: PL 28, 1360.
7. 12 super Gen. ad litt. 3 : PL 34, 456.
8. Nie wiadomo, kogo Autor ma na myśli. Podobnie w De Ver., q. 13, a. 5, arg. 1.
9. To samo co wyżej pod odnośnikiem 8.
10. 12 super Gen. ad litt. 5 : PL 34, 458.
11. 12 super Gen. ad litt. 3 : PL 34, 456.
12. 12 super Gen. ad litt. 36 : PL 34. 484 oraz 1 Kor 15, 53.

## ZAGADNIENIE 176

### art. 1

1. J 2, 10.
2. Glossa do Hbr 1, 1 (VI. 131 B); cf. Glossa Lomb. : PL 192, 400.
3. Dz 2, 6.
4. Glossa ordin. (VI, 167 A); cf. Będa, In Act., super 2, 4 : PL 92. 947.
5. Kol 1. 24.
6. J 1. 16.
7. Dz 2, 4.
8. Glossa ordin. (VI. 166 F). — Gregorius, 2 In Evang. hom. 30 : PL 76, 1222.
9. Mt 28, 19.
10. Iz 27. 6.
11. Rdz 11. 7nn.
12. 1 Kor 12. 7.
13. Glossa ordin. (VI, 167 A). — Będa, In Act., super 2, 4 : PL 92. 947.
14. 1 Kor 14, 18.
15. Super Joan., super 7, 39 : PL 35, 1645.

### art. 2

1. 3 Topic. 1 : 116612.
2. Patrz Robertus, Hymni et Responsoria, V Prosa in die Pentecostes : PL 141, 943. Ta sekwencja była w dawnych mszałach; obecnie nieużywana.
3. Hbr.
4. 1 Kor 14, 2n.
5. 1 Kor 14, 18.
6. z. 171, 2.
7. 1 Kor 12, 10.
8. 1 Kor 12, 28. 30.
9. 1 Kor 14, 5.
10. 12 super Gen. ad litt. 8 : PL 34, 460.
11. z. 173, 2.
12. z. 174, 2.
13. 1 Kor 14.
14. 1 Kor 14, 5nn.

16. 1 Kor 14, 21nn.
17. Dz 2, 13.
18. z. 174, 2 na 1.
19. 1 Kor 14, 26.
20. Dn 5, 16.
21. 1 Kor 14, 5.

#### ZAGADNIENIE 177

Wstęp. 1 Kor 12, 8, W.

##### art. 1

1. 4 de Doctr. Christ. 12 : PL 34, 101.
2. 1 Kor 4, 20.
3. Rz 11, 6.
4. Ps 119 (118), 43.
5. 11 Mora'. 15 : PL 75, 964.
6. Syr 6, 5; tłum. dostosowane do tekstu.
7. 1-2. 111, 1 i 4 t. 14 str. 138nn. 163nn.
8. Homil. Pentecostes, In Evang., L. 2, hom. 30 : PL 76, 1222.
9. 1 Kor 4, 19, W.
10. 1 Kor 2, 4.
11. w odp.
12. w odp.
13. 14 de Trio. 1 : PL 42, 1037.

##### art. 2

1. art. poprz.
2. Prz 4, 3n; tłum. dostosowane do tekstu.
3. Sdz 4, 4.
4. 2 Krl 22, 14.
5. Dz 21, 9.
6. 1 Kor 11, 5.
7. 1 P 4, 10, W.
8. 1 Kor, 14, 34.
9. 1 Tm 2, 12.
10. Rdz 3, 16.
11. Prz 9, 8.
12. Kol 3, 10.
13. Ga 3, 28.

#### ZAGADNIENIE 178

##### art. 1

1. 2 Krl 13, 21.
2. 1 Kor 12, 4.
3. Mt 24, 24.

4. 2 Kor 12, 12; Hbr 2. 4.
5. 1 Kor 12. 9,
6. 1 Kor 13, 2.
7. Mt 13, 58.
8. 1 Kor 12, 9.
9. 1 Kor 12, 9n.
10. z. 177, 1.
11. Mk 16, 20.
12. Dz 9, 40.
13. Dz 5, 3nn.
14. 2 Dialog. 30 : PL (6, 188.
15. Joz 10, 12. 14.
16. 2 Tes 2, 9.
17. 20 de Civ. Dci 19: K- 41, 687.
18. Wj 7, 12; 8, 7.
19. 1. 114, 4 t. 8 str. 146nn.

art. 2

1. art. poprz. na 1.
2. J 9, 31.
3. Prz 28, 9.
4. Mt 17. 20.
5. Jk 2, 20.
6. Hbr 2, 4.
7. 1 Kor 13, 2.
8. 15 de Trin. 18 : PL 42, 1082
9. art. poprz. na 2.
10. Mt 7, 22.
11. In Matth., L. 1 : PL 26, 50.
12. Dz 19, lin.
13. z. 83, 16, t. 19, str. 70n.
14. Super Joan. 9, 32 ; PL 35, 1718.
15. Łk 18, 13n.
16. 83 QQ 79 : PL 40, 92.
17. tamże.

## OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

/1/ z. 171. Wstęp. Tom 23 zamyka całą olbrzymią tematykę moralną, obejmującą w polskim wydaniu Sumy Teologicznej 15 tomów (od 9 do 23). Zawiera trzy odrębne rozprawy; łączy je wszakże to, że nie mówią o tym, co dotyczy wszystkich ludzi czy chrześcijan. Oto one: pierwsza o charyzmatkach czyli prorocत्वie (z. 171-178); druga o dwóch drogach życia (z. 179-182); trzecia o doskonałości chrześcijańskiej, urządach i stanach w Kościele (z. 183-189).

Omawiane tu zagadnienia są nader aktualne i zawsze świeże. Od Soboru Watykańskiego II nabrały one nowej żywotności na skutek coraz większego samouświadamiania się Kościoła, jego struktury, zadań na zewnątrz, życia wewnętrznego całości, poszczególnych ugrupowań i osób, działań Ducha Świętego, udziału w powołaniu i zadaniach Kościoła itd. Widać to po różnych jego Konstytucjach i Dekretach. Każdego będą ciekawiły poruszane tu takie tematy, jak: charyzmaty, życie czynne-kontemplatywne; stany mistyczne (porwanie, zachwycenie, ekstaza), nauka o doskonałości, ewangelizacja, instytucje w Kościele, różne urzędy, zwłaszcza miejsce biskupów. Sporo miejsca poświęcono zakonnikom. Wprawdzie jest to podane metodą scholastyczną, która może niejednego zrażać, i porusza kilka spraw nieaktualnych (ale zawsze mających swoją wartość), zawiera jednak naukę jak najbardziej klasyczną i podstawową i może dać duszy po-szukującej głębszej prawdy rozkoszną pożywkę dla myśli i dla życia wewnętrznego oraz wyprostować niejedno mylne pojęcie.

/2/ z. 171, wstęp. Pierwsza rozprawa omawia charyzmaty czyli łaski darmo dane. Jest to teologiczne wyjaśnienie tekstów Pisma św., które o tym mówią. Chodzi zwłaszcza o naukę św. Pawła zawartą w 1 Kor 12-14 oraz w innych miejscach i księgach Pisma św. św. Paweł wymienia dziewięć charyzmatów

(1 Kor 12, 8-10). Trzy dotyczą poznania: prorocत्व, wiara, rozpoznawanie duchów; cztery dotyczą języka: mowa mądrości, mowa umiejętności, dar języków, tłumaczenie języków; dwa dotyczą działania: cudotwórstwo, uzdrawianie. Autor szczegółowo zajmuje się prorocत्वem, darem języków, wyjaśnianiem języków i cudotwórstwem. Inę charyzmaty tylko lekko potrąca. W związku z porwaniem św. Pawła do trzeciego nieba (2 Kor 12, 1-4), autor omawia takie stany mistyczne, jak porwanie, zachwycenie i ekstazę.

Autor podaje pojęcie charyzmatu w traktacie o łasce (1-2. 111, 1 t. 14 str. 138nn). Czym jest charyzmat albo łaska darmo dana, albo niekiedy: dar, łaska, i czym się różni od łaski uświęcającej? O. Romuald Kostecki tak krótko odpowiada, streszczając ów artykuł: Czy słusznie łaskę dzieli się na darmo daną i uświęcającą. „Przyjął się w teologii podział na łaskę uświęcającą oraz na łaski 'darmo dane', czyli tak zwane charyzmaty. Podział w swym brzmieniu nie bardzo szczęśliwy, bo zarówno łaska uświęcająca jak i charyzmaty są czymś darmowym. Zachodzi jednak między nimi zasadnicza różnica. Zadaniem łaski uświęcającej jest osobiste zjednoczenie duszy z Bogiem, natomiast zadaniem charyzmatów jest wpływanie na innych, aby im pomóc do otrzymania łaski uświęcającej. Łaska uświęcająca jest czymś osobistym; charyzmaty mają charakter społeczny” (t. 14 str. 151 n).



/6/ z. 171, a. 2 odp. Myśl czynna jest światłem, dzięki któremu dopiero myśl (jako władza duchowa poznawcza, będąca w możności) poznaje przede wszystkim pierwsze, podstawowe zasady, a potem wszystko, co w naturalny sposób z tychże zasad da się wysnuć. (O myśli czynnej i biernej, możnościowej, patrz z. 79, 1-3 t. 6 str. 106-113).

/7/ z. 171, a. 2 na 3. Co przekracza ludzką naturę, czyli to, co nadprzyrodzone, ma różne stopnie; patrz o tym t. 15 str. 205 /41/.

/8/ z. 171, a. 3. Przygodne: to, co może być lub nie być, istnieć lub nie istnieć; co zależne od przyczyn bliższych niekoniecznych lub mogących doznać przeszkody w powodowaniu skutków, a więc i przyczyn wolnych. Przeciwnością tego są byty konieczne, te, które nie mogą nie być.

Przyszłe zdarzenie przygodne to takie, które z natury swojej zachowuje się obojętnie wobec istnienia lub nieistnienia, tzn. jego natura nie wskazuje na to, że ma istnieć lub nie istnieć; należy tu np. wszystko, co zależy od wolnej woli, oraz to, co ze swojej natury wskazuje na istnienie, ale doznaje przeszkody z naturalnych przyczyn. Autor zajmuje się nimi, tzn. przyszłymi zdarzeniami przygodnymi, w. I. 14, 13 t. 2 str. 70-75. Patrz tamże obj. /68/ str. 268n.

/9/ z. 171, a. 3 na 2. Istotnym czynnikiem we wierze jest uznawanie czegoś za prawdę dla czyjejś powagi. Ta powaga sprowadza się zawsze do kogoś, kto tę prawdę zna w sposób oczywisty i bezwzględnie pewny. Nie jest zaś istotnie rzeczą wiary znać to, co się uznaje za prawdę: to należy do daru pojętności, wiedzy (czy umiejętności) i mądrości.

/10/ z. 171, a. 6 na 2. W innym swoim dziele Autor tak rzecz wyjaśnia: „Rada (consilium) Boga jest to samo owo wieczne postanowienie Boga, które nigdy nie ulega zmianie; z tego powodu Grzegorz wyraził się, że Bóg nigdy nie zmienia rady. Natomiast wyrok (sententia) oznacza to, ku czemu zmierzają niektóre przyczyny, zaś w sądach wyroki zapadają w zależności od tego, na co sobie strony zasłużyły. Otóż niekiedy to, ku czemu zmierzają przyczyny, jest przez Boga odwiecznie postawione; i wtedy tym samym jest rada Boga co i wyrok; a niekiedy przyczyny zmierzają ku temu, czego Bóg odwiecznie nie postanowił; i w takim razie do czego innego odnosi się rada, a do czego innego wyrok Boga" (De Ver. q. 12, a. 11 ad 3).

/10a/ z. 172, s. 6 na 1. Sybilla pierwotnie imię jednej osoby, jest znana w świecie greckim od niepamiętnych czasów. Hieraklit (VI-V wiek przed Chr.) przedstawia ją jako wypowiadającą swe słowa szale, w postaci pozbawionej jakiegokolwiek estetyki. Plato (V-IV wiek przed Chr.) pisze, że pod wpływem Boga mówiła o przyszłości. Uważano powszechnie, że była pół boginią, żyła około tysiąc lat, wieszcząc przyszłość. Twarz, którą widać na księżycu, to ponoć twarz Sybilli. Późniejsi pisarze mówią już o trzech, potem zwiększają liczbę, aż do 10 Sybilli. Imię Sybilla z czasem zaczyna oznaczać żyjące w dawnych czasach kobiety mające w sobie coś boskiego i wieszczącego przyszłość. Najchętniej lubiły mieszkać w grotach pod miastem. Wyraz, Sybilla ma podobno oznaczać: Bóg i wola. Najbardziej były znane Sybilla Erytrejska i Kumeńska. Pierwsza była najstarszą i zapowiedziała wojnę trojańską. Pauzaniusz (II wiek po Chr.), pisarz grecki, powiada, że Hebrajczycy posiadają własną Sybillę, zwaną Sabe; miała ona być córką Berozusa i Erymanty; jedni nazywają ją Sybilla Babilońska, drudzy Egipską.



Proroctwa przypisywane Sybillom spisywane po grecku w postaci luźnych wypowiedzi krążyły wśród ludzi w czasach pogańskich. Ich zbiory były stale uzupełniane i przerabiane. Ich znaczenie stale wzrastało na skutek upadku za czasów rzymskich wielkich wyroczeni, jak np. delfickiej. Do Rzymu miała je przynieść (do króla Tarkwiniusza Pysznego, VI wiek przed Chr.) sama Sybilla Kumeńska; przyniosła 9 ksiąg. Ostatecznie król kupił trzy. W Rzymie te księgi miały charakter inny niż te krążące wśród ludzi. Przechowywano je w świątyni Jowisza Kapitol., a potem w Świątyni Apollina. Były w wielkim poważaniu. Mieli nad nimi pieczę mężowie w liczbie najpierw 10 a potem 15. W czasie klęsk i nieszczęść zasięgali w nich rady jak się ratować i jak przebłagać gniew bogów.

W oparciu o te krążące w świecie hellenistycznym pogańskie wyrocznie i na ich wzór powstały apokryfy żydowskie, a potem chrześcijańskie: Księgi Sybillińskie. Powstawały od II wieku przed Chr. do VI w. po Chr. Znamy takich 12. Tylko trzecia, czwarta i piąta księga zaliczają się do żydowskich apokryficznych ksiąg sybillińskich. Pozostałe są późniejszymi apokryfami chrześcijańskimi. Celem ich było wchłonięcie materiału pogańskiego w służbę misyjnej propagandy żydowskiej i chrześcijańskiej, przez podszycie się pod znane wszystkim pisma pogańskie. Pisma te mają charakter apokaliptyczno-eschatologiczny. Treść tych ksiąg jest niejednolita. To luźny zlepek przepowiedni, zapowiedź klęsk, nieszczęść, zapowiedź przyjścia Mesjasza, ataki na bałwochwalstwo, zachęta do czci prawdziwego Boga, zapowiedź przyjścia Beliara, opis dziejów Izraela, biadania przeciw narodom, pożar świata w czasach ostatecznych, walka gwiazd i wiele innych gróźb, napomnień, opisów różnych sytuacji, w jakich ludzie żyć będą. Tak księgi żydowskie. Natomiast księgi chrześcijańskie poza elementami pogańskimi i żydowskimi zawierają treści swoiste dla chrystianizmu z dużą domieszką fantazji i nauk gnostyckich, heretyckich.

Do VI w. po Chr. prawdopodobnie księgi te krążyły wśród ludzi każda osobno. W tym czasie nieznany redaktor chrześcijański zebrał je w jedną księgę, a we wstępie ogłosił je za natchnione i autentyczne. Podobnie jak u pogan i u żydów, tak i w chrześcijaństwie księgi te znalazły posłuch u wielu. Wielu autorów wzięło je poważnie i cytowało w swoich dziełach: Laktancjusz, Klemens Aleksandryjski, Augustyn i inni. Miały wpływ i na liturgię. Sybille wspomina sekwencja Dies Irae oraz Laetabundus (trzecia Msza św. na Boże Narodzenie), św. Tomasz wspomina Sybille także w traktacie o wierze, powołując się na Augustyna (Contra Faustum 13, 15). Patrz 2-2. 2, 7 na 3 t. 15 str. 48. Michał Anioł umieścił je w kaplicy sykstyńskiej obok proroków. A i obecnie księgi te krążą w odpisach między prostymi ludźmi; cieszą się u nich wielkim wzięciem i powagą, bodajże większą niż ewangelie i nauka Kościoła. Są dla nich pokątnym źródłem wiedzy, która im wyjaśnia zjawiska z życia obecnego i przyszłego. (Wstęp ogólny do Pisma św. red. ks. Józef Homerski, Pallotinum, Poznań, Warszawa 1973, str. 230-237).

/11/ z. 173. a. 2 odp. Łaska tłumaczenia języków, jak z tego widać, ma bardzo szerokie i ważne znaczenie, bo rozciąga się nie tylko na wyjaśnianie tego, co w czasie zebrań pod natchnieniem ten i ów mówił w obcym języku (patrz niżej, z. 176), ale i na rozumienie Pisma św. oraz na wszystko, co w mowie jest niejasne: czy to z powodu trudności samej rzeczy podanej słowami, czy z powodu nieznanymi słów, które zostały wypowiedziane, czy wreszcie z powodu użytych podobieństw rzeczy. Jest więc światłem do rozumienia podanych Bożych prawd ! spraw; stąd też sprowadza się do

proroctwa (patrz niżej z. 176, 2 na 4). Z zasady bowiem Pismo św. ma być w tym samym Duchu wyjaśniane, w jakim powstało.

/12/ z. 173, a. 3 na 4. Montanus, twórca herezji zwanej montanizmem. Żył w II w. we Frygii (Mała Azja). Najpierw był kapłanem pogańskim. Ochrzczony w połowie II wieku. Miewał częste podejrzanek ekstazy i jakieś religijne urojenia. Uważał się za narzędzie Ducha Świętego powołane do reformy Kościoła. Poszło za nim sporo ludzi, a zwłaszcza niewiast. Wybiły się z nich dwie: Maksymilla i Pryscylla. Sekta szybko objęła Małą Azję i przeszła na północną Afrykę. Tu jej zagorzałym zwolennikiem był Tertulian (160-240). Potępiona przez synody małoazjatyckie (160-180 r.) i papieża Wiktora I przetrwała do VI wieku. Narobiła sporo zamieszania, zwłaszcza w Kościele wschodnim. Początkowo nawoływała do większej karności; z czasem wpadła w przesadny rygoryzm a nawet herezję.

/13/ z. 174. a. 2 na 3. W swoim innym dziele Autor tak o tym pisze: „Zarzut 10: Hieronim (w komentarzu do Księgi Królewskiej) przeciwstawiają proroków hagiografom. Otóż ci, których zwie prorokami, wszyscy, albo prawie wszyscy otrzymali objawienie w obrazach powstałych w wyobraźni; natomiast wielu z tych, których zwie hagiografami otrzymało objawienie bez tychże obrazów. A więc bardziej właściwie zwać się prorokami ci, którzy otrzymali objawienie poprzez widzenie umysłowe i w wyobraźni, niż ci, którzy je otrzymali poprzez samo tylko widzenie umysłowe.

Na 10. Dlatego w tym przeciwstawieniu nazwano prorokami tych, którzy otrzymali proroctwo (tj. objawienie) poprzez widzenie w wyobraźni, bo u nich występuje pełniejsze znamię proroctwa: także z powodu różnicy. Hagiografami zaś zwać się ci, którzy mieli samo tylko widzenie umysłowe w sposób nadprzyrodzony, czy to dotyczące samego tylko sądu, czy też dotyczące zarówno sądu jak i zarazem otrzymania prawd objawionych” (De Ver. q. 12, a. 12 ad 10). A te prawdy — skoro jest to nadprzyrodzone widzenie umysłowe — bodajże otrzymali hagiografowie drogą wiania nowych form czyli pojęć. Wynikało by z tego, że są oni wyższego rzędu niż prorocy. I dlatego Autor stawia wyżej Dawida niż Izajasza i Jeremiasza (patrz niżej, a. 4 na 1). (Saint Thomas d'Aquin, Somme Theol., La prophetie. traduction francaise par Paul Synave OP et Pierre Benoit OP, ed. de la Revue des Jeunes, Declee et cie, Paris-Tournai-Rome 1947, str. 251 /47/).

/14/ z. 174, a. 3 Wbrew, środek dowodzenia (medium demonstrationis): patrz t. 1 str. 246 obj. /12/ i str. 272 obj. /39/. Wiedza oparta na dociekaniu przyczyn (scientia propter quid) oraz wiedza oparta na badaniu skutków (scientia propter quia): patrz t. 1 str. 274 obj. /41/. Czym jest opinia, patrz t. 15 str. 196 obj. /10/ str. 197 obj. /16/ str. 203 obj. /36/.

/15/ z. 174, a. 4 na 3. Autor w swoim innym dziele tak rzecz uściśla: „Mówiąc, że Mojżesz był prorokiem wybitniejszym od innych, mamy na myśli Stare Przymierze, bo w nim proroctwo było w stanie wyczekiwania na Chrystusa, ku któremu wówczas zmierzały wszystkie proroctwa.

Co do Jana Chrzciciela, to on należy do Nowego Przymierza, stosownie do słów Mateusza: „Wszyscy Prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana” (Mt 11, 13). W Nowym Przymierzu objawienie jest bardziej jawne, stosownie do słów Apostoła: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą” itd. (2 Kor 3, 18). W tym tekście Apostoł wyraźnie stawia siebie i innych apostołów wyżej nad Mojżesza” (De Ver. a. 12, a. 14 ad 5).

/16/ z. 174, a. 5 na 3. Jak Chrystus był w drodze do nieba, i jak zarazem stale widział Boga, patrz 3. 15, 10 t. 24 str. 265nn. Jak Chrystus miał dar proroctwa, patrz tamże z. 7, 8 str. 141nn.

/17/ z. 174, a. 6. Artykuł ważny. Chodzi o rozwój objawienia i wiary. Czytelnik zechce uzupełnić go odpowiednim artykułem z traktatu o wierze, gdzie odpowiada na postawione pytanie: Czy z biegiem czasu artykuły wiary uległy rozwojowi (2-2. 1, 7 t. 15 str. 21-24; patrz tamże obj. /20/ str. 198n).

Artykuł jest jasny sam z siebie. Zaznaczamy, że przedstawiono w nim rozwój proroctwa i objawienia ze strony Boga objawiającego, a więc obiektywnie biorąc. Niemniej ważne jest pytanie, jak rozwijała się i rozwija znajomość proroctw i objawienia Bożego u ludzi, a więc subiektywnie biorąc, przy czym chodzi nie tylko o stan znajomości prawd wiary u poszczególnych ludzi, ale także całych społeczeństw i całej ludzkości. A wiadomo, że od tej znajomości zależy wieczne zbawienie i moralne życie ludzi. Stąd tak ważne i konieczne jest stałe i wyteżone spełnianie nakazu Chrystusowego: „Idźcie i nauczajcie” (Mt 28, 19).

/18/ z. 174. a. 6 odp. U żydów imię Boga składało się z trzech spółgłosek i było niewymowne, tzn. nie wolno go było wypowiadać. Zaznaczamy, że w dawnych czasach pismo hebrajskie znało tylko spółgłoski, a nie miało samogłosek. Zamiast tego imienia (tetragrammaton) posługiwano się innymi nazwami: Adonai (Pan) i Elohim (Bóg). Dzisiaj ów tetragrammaton czytamy przez Jahwe, a nie jak sekciarze mylnie przez Jehowa. Patrz o tym 1. 13, 9 odp. t. 2 str. 32; a. 11 na 1, str. 38, gdzie jest mowa o nazwach Boga.

/19/ z. 174, a. 6 na 3. Proroctwo i łączące się z nim objawienie nie ustało ze śmiercią Jana Chrzciciela i apostołów. Wszak Duch Święty nie przestał działać w Kościele i darzyć go różnymi charyzmatami. Stąd to w historii Kościoła słyszymy o różnych objawieniach i proroctwach. Jest to sprawa bardzo ważna i delikatna: jak rozpoznać ich prawdziwość, zakres i ważność. Zapewne Kościół w swoim doświadczeniu, mając charakter rozeznania duchów, wie jak w danym wypadku postąpić, bo to do niego należy. Zasadniczo należy trzymać się następujących wytycznych:

1. Gdy chodzi o objawienie i głoszenie tego co dotyczy wiary, należy wiedzieć, że są to objawienia prywatne, nie stanowiące przedmiotu wiary. Oficjalne objawienie jest już skończone z u-staniem apostołów. Co miało być objawione, zostało objawione. Ogłaszając jakiś dogmat. Kościół nie ogłasza nowego objawienia, a tylko to, co już było objawione i jest zawarte w depozyt wiary. Objawienia prywatne otrzymane od Boga dotyczące wiary, uznane przez Kościół (np. św. Katarzyny Sieneńskiej, św. Teresy z Awila) nie wprowadzają nic zasadniczego do depozytu wiary, a tylko lepiej jakiś dogmat naświetlają. Wierzyć im lub nie, to sprawa roztropności chrześcijańskiej.
2. Objawienia i proroctwa prywatne mogą dotyczyć kierowania ludzkim postępowaniem. Mogą to być nowe objawienia. O ile dotyczą publicznego życia całego Kościoła, muszą mieć jego oficjalną aprobatę. Kościół niekiedy ją daje, zbadawszy wpieryw pochodzenie nadprzyrodzone potwierdzone cudami prawdzi-wymi i nieodpartymi dowodami pisemnymi. Tak np. było z objawieniami św. Marii Małgorzaty dotyczącymi kultu Najśw. Serca Jezusa. O ile dotyczą postępowania prywatnych ludzi lub ugrupowań i są zgodne z ogólnymi normami Kościoła, każdy zainteresowany może ale nie musi ich się trzymać. O ile nie są zgodne z normami ogólnymi całego Kościoła lub normami zatwierdzonymi przez Kościół dla ugrupowań,

jako podejrzanym nie należy dawać im posłuchu. (Somme Theol.. str. 255n /56/, dzieło cytowane w obj. /13/.

/20/ z. 775, a. 2 na 3. Wszystkie zarzuty i odpowiedzi na nie wyjaśniają nam, czym jest ekstaza i jaki jest jej stosunek do porwania. Wprawdzie porwanie i zachwycenie niewiele różnią się słownie od siebie (porwać, chwycić), to jednak zachwycenie raczej zdaje się zwracać uwagę na to, ku czemu się jest porwanym: na końcowy stan duszy porwanej.

Kto chce wiedzieć więcej o ekstazie, niech czyta w 1-2. 28, 3 artykuł: Czy zachwyt, tj. ekstaza, jest skutkiem miłości (t. 10 str. 66)

Lęk ma swoją przyczyną w miłości, bo miłujący lęka się, by nie stracić tego, kogo kocha.

/21/ z. 775, a. 3 zarzut 2. Ciało chwalebne, uwielbione, to ciało ludzkie zbawionych po zmartwychwstaniu powszechnym. Wtedy to szczęście duszy oglądającej Boga spływać będzie na ciało i sprawiać, że ono będzie niecierpieliwe, przenikające inne ciała, w mig przebywające duże przestrzenie, oraz jasne. Szeroko o tym w Suppl. z. 82-85 t. 33.

/22/ z. 175, a. 3 na 4. O tych niebach w myśl poglądów astronomicznych średniowiecza patrz 1. 61, 4; z. 66, 3; z. 68. 4 t. 5 str. 31n, 149-153. 175nn oraz /33/ str. 101.

Co do tego, czy św. Paweł w owym stanie zachwycenia widział istotę Boga, Autor trzyma się zdania Augustyna i wspomnianej glosy, ale nie stanowczo, o czym świadczą jego wyrażenia: jak się zdaje, słuszniejsze jest zdanie.

/23/ z. 175, a. 4 na 2. O tym dopuście czy zrządzeniu Boga, nie dopuszczającym, żeby chwała z duszy Chrystusa tryskała na Jego ciało i żeby Jego uszczęśliwiająca kontemplacja objęła Jego władze zmysłowe, a zarazem dopuszczającym cierpienie, patrz 3. 14, 1 na 2 t. 24 str. 23 6n; z. 15, 5 na 3 str. 257; a. 6 str. 257nn; a. 10 na 3 str. 265; z. 45, 2 odp. i na 1 t. 26 str. 100nn.

/24/ z. 175, a. 5 zarzut 3. Władze duszy zmysłowej: wzrok, słuch, węch, smak, dotyk, zmysł wspólny, wyobraźnia, instykt, pamięć. Władze duszy wegetatywnej: władza odżywiania, wzrastania i rodzenia. Szeroko o tym 1. 78 t. 6 str. 88nn.

/25/ z. 177, a. 1 zarzut 1. Sztuka dobrej mowy, tj. retoryka oraz charyzmat mowy zmierzają do tego samego, mianowicie żeby nauczać, podobać się i skłaniać.

Posługują się też tymi samymi chwytami retorycznymi. Stąd też każdy głosiciel ewangelii (katecheta, kaznodzieja, misjonarz, profesor teologii) będzie dbał o sztukę dobrej mowy i jej się uczył. Jest jednak między nimi zasadnicza różnica: Punktem oparcia dla retoryki są same tylko reguły mowy, a celem zysk, poklask, pochwała, czyjaś obrona, sprawy polityczne: nawoływanie do pokoju, wojny itp. Natomiast punktem oparcia dla daru mowy jest nakaz Chrystusa, a celem chwała Boga i budowanie Kościoła: pożytek religijno-moralny wiernych.

/26/ z. 177, a. 1 na 4. Wiara należy także do charyzmatów (I Kor 12, 9), o ile znamionuje ją wyjątkowa siła przekonania, stałość, pewność, wyznawanie jej jawnie itp. Patrz o tym 1-2. 111, 4 na 2 t. 14 str. 148; 2-2. 4, 5 na 4 t. 15 str. 70 i obj. /69/, str. 214, oraz niżej z. 178, 1 na 5.

Mowa mądrości jest to znajomość prawd bezpośrednio dotyczących Boga i mówienia o nich. Mowa umiejętności jest to znajomość stworzeń i spraw ludzkich, o ile są od Boga i do Niego wiodą. Patrz 1-2. 111,4 odp. t. 14 str. 147.

Mądrość przypisuje się rozumowi wyższemu, a umiejętność (wiedzę) rozumowi niższemu. Patrz I. 79, 9 odp. t 6 str. 127nn. Dar mądrości: patrz 2-2. 46 t. 16 str. 286-298. Dar umiejętności (wiedzy): patrz 2-2. 9 t. 15 str. 108-115. Ogólnie o mądrości i umiejętności: patrz 1-2. 57, 2 t. 11, str. 95n.

/27/ z. 177, a. 2 odp. Rozmawiając zażyłe z jedną czy wielu osobami (familiariter colloquendo). Można i tak to rozumieć: przemawiając do jednej lub wielu osób, z którymi łączą go związki poniekąd rodzinne: matka w rodzinie, przełożona w klasztorze czy w innym zespole, katechetka itp.

W pierwszych wiekach sprawa publicznego występowania kobiet w zgromadzeniach liturgicznych i innych funkcjach przeszła swoją próbę i była żywo dyskutowana. Kto by chciał bliżej rzecz poznać, niech czyta Summa theol., deutsch-lateinische Ausgabe, Band 23, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, F.H. Kehrlé — Anton Pustet, Heidelberg-München, Graz-Wien-Salzburg, 1954 str. 422nn. /28/ z. 778. O cudach w ogóle, o ile są znakami Bożej potęgi, władzy nad przyrodą oraz jednym ze sposobów rządzenia światem, patrz I. 105, 6-8 oraz w innych miejscach tego traktatu (patrz t. 8, skorowidz pod hasłem Cudy. W obecnym zagadnieniu Autor mówi o cudach jako charyzmatach, a więc jako o darach udzielanych niektórym ludziom dla budowania i szerzenia Kościoła oraz potwierdzenia czyjejs świętości.

Pismo św. używa różnych wyrazów na oddanie tego, co nazywamy cudem: miracula — cudy; signa — znaki; prodigia — dziwy; portenta — dziwowiska; virtutes — moce. Tłumacze Pisma św. oddają je trzema polskimi słowami: cuda, znaki, dziwne rzeczy. W art. 1 Autor lekko potrąca dalsze charyzmaty: przejawy mocy (na 3) oraz łaskę uzdrawiania (na 4).

/29/ z. 778, a. 2 na 3. Ten tekst Augustyna Autor wyjaśnia szerzej w I. 110, 4 na 2 t. 8, odpowiadając na pytanie: „Czy aniołowie dobrzy i źli mogą czynić cudy”.

## SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Abraham: z. 171, B odp.; z. 174, 1 zarz. 3; a. 6 odp. i na 2.

Aniołowie: z. 172, 2. 5. 6; z. 174, 3 odp.; a. 5 na 2.

Antychryst z. 178, 1 na 2.

Apostołowie: z. 173, 2 odp.; z. 174, 6 odp.; z. 176. 1. Arka Noego z. 173, 3 odp.

Balaam: z. 172, 6 Wbrew 1 na 1; z. 174, 1 zarz. 3.

Bóg: prorocy nie widzą — z. 173, 1; imię — z. 174, 6 odp.; /18/; porywa duszę z. 175, 1; Mojżesz widział — z. 174, 4; Paweł widział — z. 175, 3; sprawcą cudów z. 178, 2.

Charyzmaty: dla pożytku Kościoła z. 172, 4 odp.; a łaska uśw. z. 171, 2 na 3; /2/; patrz: Duch Święty, Kościół.

Chrystus: jako prorok z. 174, 5 na 3; /16/; wiara we wcielenie — z. 174, 6 odp. 1 na 2; jako widzący Boga i jako pielgrzymujący z. 175, 4 na 2; /23/; Jego znajomość języków z. 176, 1 odp. 1 na 3; cuda w Imię — z. 172, 4 na 1; z. 178, 2.

Ciało chwalebne: z. 175, 3 na 2; a. 4 na 1; /21/; z. 178, 1 na 1.

Cuda: potwierdzają proroctwa z. 171, 1 odp.; z. 174, 3 na 8; a. 4; charyzmat cudotwórstwa z. 178; /28/.

Czyny symboliczne: z. 174, 3; patrz: Postępowanie.

Daniel z. 173, 2 odp.

Dawid: z. 173, 4; z. 174, 2 zarz. 3 i odp.; a. 4 na 1; z. 175, 3 na 1; /13/.

Dobro pozorne: z. 172, 6 odp.

Duch Święty: podnosi umysł z. 171, 1 na 4; z. 172, 2 na 2; a. 3 zarz. 3 i Wbrew; a. 6 na 1; z. 173, 4 odp.; z. 174, 1 na 3; a. 2 zarz. 3 i Wbrew; a. 6 zarz. 3; z. 176, 1 na 1; z. 177, 1 odp. i na 1; z. 178, 1 zarz. 2 i odp.; a. 2 Wbrew; patrz: Charyzmaty, Kościół, Natchnienie.

Działalność: zewnętrzna przeszkadza prorokowaniu z. 172, 4 odp.

Dziwy: z. 178, 1 na 3.

Ekstaza: a porwanie mistyczne z. 174, 1 na 3; z. 175, 2 Wbrew i na 1. 2. 3; /20/.

Eliasz: z. 174, 4 zarz. 2; a. 5 na 4.

Elizeusz z. 171, 2 Wbrew i odp.

Ezechiel: z. 173, 3 odp.; z. 178, 6 odp.

Formy poznawcze: prorocy otrzymują — z. 173, 2.

Głos: z. 174, 1 na 3; patrz: Słowa. Głoszenie proroctwa: z. 171, 1; z. 174, 3 na 3; a. 4; patrz: Mowa.

Groźba — proroctwo zawierające — z. 174, 1.

Grzech: to dzieło właściwe złym duchom z. 172, 6 na 3.

Grzesznicy: a prorokowanie i czynienie cudów z. 172, 4 na 3; z. 178, 2; ich modlitwa z. 178, 2 na 1; patrz: Wilki drapieżne, 211.

Gwałt, przymus a porwanie z. 175, 1.

Hagiografowie: z. 174, 2 na 3; /13/.

Idea rzeczy w Bogu z. 173, 1 odp. Imię: Jahwe z. 174, 6 odp.; /18/; patrz: Chrystus.  
Izaak: z. 174, 6 odp.

Izajasz: pierwszy spisał prorocstwa z. 174, 6 żarz. 2; a. 4 żarz. 2; /13/.

Jan Chrzciciel: z. 174, 4 na 3; a. 6 na 3; /15/ /19/.

Jan Ewangelista z. 174, 6 na 3.

Jeremiasz: z. 173, 2 odp.; a. 4; z. 174, 2 żarz. 3; a. 3 odp.; /13/.

Język: dar — z. 176 i częściowo z. 177 oraz 178; patrz: Tłumaczenie języków.

Jozue: z. 174, 4 żarz. 2; z. 178, 1 na 1.

Józef Egipski z. 173, 2 odp.

Kajfasz z. 173, 4.

Kaznodzieja: z. 177; patrz: Mowa.

Kłamstwo to dzieło właściwe złym duchom z. 172, 9 aa 3.

Kobiety: Ich publiczne występowanie w Kościele z. 177, 2; /27/.

Kontemplacja; z. 172, 3 żarz. 2; a. 4 odp.; z. 173, 3 odp. i na 8; z. 175, 2 odp.; a. 3 na 4; /23/.

Kościół: charyzmaty są dla — z. 171, 1 odp.; z. 172, 4; z. 176, 2 odp.; z. 177, 1 odp.;  
wiara — opiera ale na z. 174, 6 odp.; to Ciało Chr. z. 176, 1 żarz. 3; kanonizuje  
świętych z. 178, 2 żarz. 3; arka oznacza — z. 173, 3 odp.

Łaska uświęcająca: a charyzmaty z. 171, 2 na S; z. 172, 4; z. 177, 1 aa 3; /2/.

Mądrość: z. 171, 3 na 2; z. 177, 1 na 2 i 4; a. 2; /26/.

Miłość: z. 171, 2 na 3; z. 172, 2 na 1; a. 4; z. 175, 2 na 1; z. 178, 2 Wbrew.

Minister z. 172, 2 na 3; patrz: Narzędzie.

Moce — charyzmat ‘przejawy mocy’ z. 178, 1 na 3; patrz: Cuda.

Modlitwa: z. 178, 1 na 1; a. 2 na 1.

Mojżesz: najw. prorok z. 174, 4; a. 5 na 1; a. 6 Wbrew 1 odp.; z. 175, 3 Wbrew 1 na 1;  
/15/.

Montanus: z. 173, 3 na 4; /12/.

Mowa: prorocstwo w — z. 171, 1 odp.; patrz: Głoszenie; charyzmat — z. 177 i  
częściowo z. 178; /25/.

Narzędzie: prorok — Ducha Świętego z. 172, 2 na 3; a. 4 na 1;  
z. 173, 4 odp.; z. 177, 1 odp.; z. 178, 1 na 1; a. 2 na 2.

Natchnienie: z. 171, 1 na 4; a. 4; z. 72, 3 odp.; a. 6 na 1 i 2; z. 174, 2 żarz. 3 i Wbrew;  
z. 175, 2 Wbrew; z. 178, 1 na 1; /4/; patrz: Duch Święty, Objawienie.

Nauczanie wiary: komu przysługuje z. 171, 4 na 1; z. 177, 2; z. 178, 1 na 5; z. 174, 2  
odp.

Niebo: porwany do trzeciego nieba z. 178, 2 odp.; a. 3 na 4; a. 6; /22/; patrz: Bóg,  
Szczęście, Widzenie w niebie.

Obietnica: prorocstwo zawierające — z. 174, 1 na 2.

Objawienie profetyczne: z. 171, 1 na 4; a. 2 odp.; a. 3-6; z. 172, 1. 2. 5; /4/; z. 173, 2; z. 174, 2; a. 3 na 2; z. 175, 2 Wbrew; z. 176, 2 na 3; w czworaki sposób z. 173, 3 odp.; rozwój — z. 174, 6; /17/; — prywatne /19/; patrz: Natchnienie.

Obłąkani: z. 173, 3 odp.

Obłok z. 174, 1 na 3.

Obyczaje, Uczynki; a prorocstwo z. 172, 4; z. 177, 1 na 8; a czynienie cudów z. 178, 2; patrz: Czyny, Postępowanie.

Opętani: z. 172, 5 odp.; z. 173, 3 odp. i na 4; z. 175, 1 odp.

Oświecenie: umysłu proroka z. 172, 2; a. 4 na 1; a. 6 na 2; z. 173, 1 odp.; z. 174, 1 na 3; z. 176, 2 odp. 1 na 1; z. 177, 2 na 2.

Paweł: został porwany z. 74, 4 odp.; & 175. 3.6; /22/; dar języków z. 176, 1 na 1; cudotwórca z. 178, 2 odp.

Pewność otrzymanego prorocstwa: z. 171, 5 odp.; z. 174, 2 na 3.

Piotr: w zachwyceniu z. 173, 3 odp.; z. 174, 1 żarz. 3; z. 175, 2 żarz. 2; a. 3 na 1; jako cudotwórca z. 178, 1 na 1.

Pisanie ksiąg Pisma św.: z. 174, 6 na 2.

Podobieństwa: z. 173, 1 odp. i na 2; a. 2; a. 4 żarz. 1; z. 174, 2 na 1; a. 5 odp.; z. 175, 3 żarz. 4.

Porwanie: czym jest; a gwałt; — duszy z. 175, 113; — św. Pawła z. 175, 3-6.

Postępowanie: prorocstwo a — z. 171, 3 i 6 na 2; z. 174, 3 odp.; a. 6 odp.; /19/; a czynienie cudów z. 178, 2.

Poznanie: prorocstwo jest — z. 171, 1; z. 173; z. 174, 5 odp.

Pożądanie: jego udział w porwaniu z. 175, 1 i 2.

Prawda: jej pozory; złe duchy niekiedy mówią — z. 172, 6; prorocstwo jest zawsze — z. 171, 6; z. 174, 2. 3. 5; z. 176, 2 na 3; z. 177, 1 odp.

Prorocstwo, Profetyzm: jest w poznaniu, mowie 1 cudach z. 171, 1; /3/; nie jest przysposobieniem z. 171, 2; z. 176, 2 na 3; /5/; światło profetyczne z. 171, 2-5; patrz: Światło; to łaska darmo dana czyli charyzmat z. 171, 2 na 3; jego przedmiot z. 171, 3; z. 173, 1; z. 174, 1 odp.; granice z. 171, 415; jego prawdziwość z. 171, 6; nie jest naturalne z. 172, 1; dokonuje się poprzez aniołów z. 172, 2; do — nie jest potrzebne przystosowanie z. 172, 3; — a dobre obyczaje z. 172, 4; złe duchy a — z. 172, 516; znaki odróżniające — Boże od złego ducha z. 172, 5 na 3; jak prorok poznaje z. 173; podział — z. 174, 1; stopnie — z. 174, 2. 3. 5. 6; Mojżesz najw. prorokiem z. 174, 4; w niebie nie ma — z. 174, 5; rozwój — z. 174, 6; cel — z. 174, 2 i 6; z. 176, 2 odp.; wyższe od daru języków z. 176, 2; a dar mowy z. 177, 2 na 2; a cudotwórstwo z. 178, 1 na 1.

Prorocy: nie zawsze mogą prorokować z. 171, 2 Wbrew i odp.: patrz: Narzędzie, Natchnienie; — złych duchów z. 172, 6 t 6; Ich umysł jest zwierciadłem; nie widzą Istoty Boga z. 173, 1; jak poznawają z. 173, 2-4; z. 174, 1 na 3; Mój. żesz najw. — z. 174, 4; — a hagiografowie z. 174, 2 na 3; /13/; urząd — z. 174, 2 na 3; okresy — z. 174, 6

Priscylla: z. 173, 3 na 4; /12/.

Przewidywanie: z. 172, 1; a. 3 odp.

Przewidzenie — prorocstwo zawierające — z. 174, 1.

Przeznaczenie — prorocstwo zawierające — z. 174, 1.



Przygodne zdarzenia: z. 171, 3; a. 6 na 11 2; z. 172, 1; z. 173, 1 na 3; /8/; patrz: Przyszłe.  
Przypadek proroctwa: z. 173, 2 odp.  
Przypowieści: z. 174, 1 na 3.  
Przysposobienie: proroctwo nie jest — z. 171, 2; z. 174, 3 na 2; z. 176, 2 na 3; /5/.  
Przystosowanie: do proroctwa z. 172, 3.  
Przyszłe zdarzenia: jak je poznają prorocy z. 171, 3; a. 9 na 1-3; z. 172, 1; z. 173, 1; z. 174, 1; /8/. Patrz: Przygodne.

Raj: porwany do — z. 75, 2 odp.; a. 3 na 4.  
Retoryka: a dar mowy z. 177, 1 zarz. 1; /28/.  
Rzym z. 174, 6 na 2.

Salomon: mądrość wlana z. 173, 2 odp.; z. 174, 2 żarz. 3; a. 3 odp.  
Samson: z. 174, 3 odp.  
Samuel; z. 174, 5 na 4; a. 6 żarz. 2.  
Sąd, Ocena: Istotny w proroctwie jest — z. 173, 2 i 3 na 2. 3; a. 4; z. 174, 2 na 3.  
Słowa: z. 174, 3; z. 176, 2 odp. Patrz: Głos.  
Sny: proroctwo poprzez — z. 172, 1 na 2; a. 4 żarz. 4; z. 173, 2 odp.; a. 3 odp. 1 na 1; z. 174, 1 na 3; a. 3 i 4; z. 175, 1 odp.  
Sprawność: proroctwo nie jest — z. 171, 2; z. 174, 3 na 2; z. 176, 2 na 3; /5/.  
Sybille: z. 172, 6 na 1; /10a/.  
Syn marnotrawny: z. 175, 2 na 2.  
Szał; z. 175, 2 na 2; z. 176, 2 odp.  
Szczęście: w Bogu z. 173, 1 odp.; szczęśliwi w niebie nie mają proroctwa z. 174, 5; światło chwały z. 175, 3 na 2.

Śmierć: mogła zachodzić w porwaniu św. Pawia z. 175, 9 na 1.  
Środek dowodzenia: z. 174, 3 Wbrew; /14/.  
Środowisko — wpływ — na proroka z. 173, 2 na 1.  
Światło: — profetyczne z. 171, 2; a. 3 odp. 1 na 3; a. 4 odp.; z. 172, 1 na 4; z. 173, 1 odp.; a. 2; z. 174, 2 na 1; a. 3 odp. 1 na 1; z. 176, 2 na 1; — chwały z. 175, 3 na 2.  
Święci: a cuda z. 178, 2.

Teodozjusz: & 174, 6 na 3.  
Tertulian: /12/.  
Tknięcie duchem proroctwa: z. 171, 4 Wbrew; a. 5; z. 173, 4.  
Tłumaczenie języków: z. 171, 3 na 2; 2. 173, 2 odp.; z. 176, 2 odp. 1 na 4; /11/.  
Trójca Przenajśw.: Jej objawienie z. 174, 6 odp.; z. 171, 3 odp.

Uczucia: a prorocy z. 171, 2 na 1; z. 172, 3 aa 8; a. 4 odp.; w porwaniu z. 175 z. 175, 2.  
Umiejętność: z. 171, 3 na 2; z. 177, 1 na 4; a. 2; /26/.  
Uniesienie prorockie: z. 171, 1 na 4; a. 2 na 3; a. 5 odp.; z. 173, 3 na 3; z. 174, 1 na 3; a. 3 odp.; z. 175, 1; a. 2 Wbrew; a. 4 brew i odp.; 5 na 2.  
Uzdrowianie: łaska — z. 178, 1 Wbrew 1 na 4.

Wiara: jej Istota z. 171, 3 na 2; jej pewność z. 171, 5; /9/ /17/; prorocstwo uczy — z. 174, 6 odp.; — u św. Pawła w stanie porwania z. 175, 3 na 3; charyzmat z. 174, 2-4; /26/ z. 178, 1 na 8; — bez uczynków z. 178, 2 Wbrew 1 na 2.

Widzący: z. 171, 1 odp.

Widzenie profetyczne: cielesne, w wyobraźni, umysłowe z. 171, 2 odp.; z. 173, 1 odp.; a. 2 i 3; z. 174, i na 3; a. 5 odp.; 2. 175, 2 na 2; z. 176, 2 odp. 1 na 1; a odejście od zmysłów z. 173, 3; stopień prorocstwa zależy od stopnia — z. 174, 2-4; widzenie w niebie: z. 171, 2 odp.; z. 173, 1; z. 174, 2 odp.; a. 4 i 5; z. 175, 3; — Boga przez Pawła a przez świętych w niebie z. 175, 6 na 3. 3. Widziadła, Zjawy: w wyobraźni lub Widziadła, Zjawy: w wyobraźni lub cielesne z. 173, 12 13; x. 174, 1 na 3; z. 176, 2 na 2; a. 3 na 1; z. 178, 2 odp.

Wilki drapieżne: z. 172, 4 na 3.

Wola, jej udział w prorocstwie z. 174, 1.

Wyobraźnia; widzenia w — z. 172, 1 na 3; z. 173, 2 odp.; a. 3; z. 174, 1 na 3; a. 2-4; z. 175, 2 na 2; z. 176, 2; z. 178, 2 odp.

Wywoływanie duchów: z. 174, 5 na 4.

Zachwyty: z. 174, 1 na 3; z. 175, 2 Wbrew 1 na 1-3; a. 3-6; /20/ Patrz: Ekstaza.

Zasady pierwsze: z. 171, 2 odp.; a. 4 odp. Zjawy: patrz: Widziadła.

Złe duchy: a prorokowanie z. 172, 5 i 6; a wywoływana duchów z. 174, 5 na 4; a porwanie z. 175, 1 odp.; a czynienie cudów z. 178, 2.

Zmysły: widzenie zjaw przez — z. 173, 2; a. 174, 1 na 3; odejście od — w czasie prorokowania i porwania z. 173, 3; z. 175, 1 odp.; a. 4-6.

Znaki: z. 173, 4 żarz. 1; z. 174, 3; z. 178, 1 na 3.

Zwiarcia dło wieczności: z. 173, 1 odp.

Zwierzęta: przewidują przyszłość z. 172, 1 na 3.

Żli: mogą czynić cuda; ich modlitwa z. 178, 2.

Część II

**ŻYCIE CZYNNE  
I KONTEMPLATYWNE**

z. 179 – 182

## ZAGADNIENIE 179

### PODZIAŁ ŻYCIA NA CZYNNNE I KONTEMPLATYWNE, CZYLI BOGOMYŚLNE

Przystępujemy do omawiania życia czynnego i kontemplatywnego. Nasuwają się cztery zagadnienia: pierwsze, podział życia na czynne i kontemplatywne; drugie, życie kontemplatywne; trzecie, życie czynne; czwarte, porównanie życia czynnego z kontemplatywnym.

Pierwsze zagadnienie przywodzi na myśl dwa pytania: 1. Czy słusznie życie dzieli się na czynne i kontemplatywne? 2. Czy ów podział jest wyczerpujący?

#### Artykuł 1

##### *CZY SŁUSZNIE PODZIELONO ŻYCIE NA CZYNNNE I KONTEMPLATYWNE?*

Zdaje się, że podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest słuszny, bo:

1. Życie bierze początek w samej istocie duszy, gdyż jak mówi Filozof: „Dla istot żyjących żyć znaczy tyle, co istnieć”<sup>1</sup>, czynność zaś i kontemplacja biorą swój początek we władzach duszy. Wydaje się więc, że podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest uzasadniony.
2. Różnice występujące w tym, co następuje, nie mogą dzielić tego, co poprzedza. Otóż według Filozofa, czynny i kontemplatywny, czyli „spekulatywny i praktyczny”<sup>2</sup> są różnicami władzy myślenia czyli umysłu, zaś życie poprzedza myślenie, bo Filozof uczy<sup>3</sup>, że u istot żyjących jako pierwsze pojawia się życie duszy wegetatywnej. Podział więc życia na czynne i kontemplatywne jest nienależyty.
3. Zdaniem Dionizego<sup>4</sup> nazwa 'życie' wyraża ruch. Natomiast kontemplacja wyraża spokój i odpocznienie; świadczą o tym słowa Księgi Mądrości: „Wszedłszy do swego domu przy niej (tj. mądrości) odpocznę”<sup>6</sup>. Zatem podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest poprawny.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Dwa są typy życia, w których Bóg nas wychowuje swoimi świętymi pouczeniami, mianowicie czynne i kontemplatywne”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: Te istoty uważa się za żyjące, które poruszają się czy działają same z siebie. Najbardziej zaś przysługuje danej rzeczy to, co jest jej właściwe i ku czemu najbardziej się skłania. Stąd to każdy żyjący ujawnia swoje życie w tym działaniu, które jest mu jak najbardziej właściwe i ku któremu najbardziej się skłania [które też przynosi mu naturalną przyjemność]. Tak np. mówimy o życiu roślin, że ono polega na odżywianiu się i rodzeniu; o życiu zwierząt, że ono polega na postrzeganiu i poruszaniu się; a o życiu ludzi, że ono polega na myśleniu i na działaniu według rozumu. I dlatego również i u ludzi to wydaje się być życiem każdego człowieka, w czym znajduje największą przyjemność, czym się najbardziej lubi zajmować, oraz —

jak zauważa Filozof<sup>7</sup> — czym przede wszystkim każdy chce dzielić się z przyjaciółmi. A ponieważ niektórzy ludzie szczególnie lubią zajmować się kontemplacją prawdy, a niektórzy lubią się zajmować głównie zewnętrzną działalnością, dlatego słusznie życie człowieka dzieli się na czynne i kontemplatywne.

Na 1. Forma właściwa każdej rzeczy sprawiająca, iż ta rzecz istnieje w rzeczywistości, jest początkiem właściwej czynności tejże rzeczy. I dlatego wyrażono się: „Dla istot żyjących żyć znaczy tyle co istnieć”, ponieważ istoty żyjące przez to, iż mają istnienie dzięki swojej formie, właśnie w taki sposób działają.

Na 2. To nie życie ogólnie wzięte dzieli się na czynne i kontemplatywne, ale życie człowieka, o którego gatunku stanowi to, że ma władzę myślenia czyli umysł. I dlatego jak dzieli się umysł, tak samo dzieli się i życie ludzkie.

Na 3. Kontemplacja polega na spokoju i na odcięciu się od zewnętrznej działalności, tj. ruchów. Niemniej i samo kontemplowanie jest jakimś ruchem myśli w tym znaczeniu, w jakim każde działanie zwie się ruchem, a więc tak, jak Filozof<sup>8</sup> mówi, mianowicie że również czucie i myślenie są jakimiś ruchami, a przez ruch rozumie „ziszczanie się bytu doskonałego”. W tym znaczeniu Dionizy wymienia trzy ruchy uszy kontemplującej, mianowicie: „prosty, kołowy i mieszany”<sup>9</sup>. /1/

## Artykuł 2

### *CZY PODZIAŁ ŻYCIA NA CZYNNNE I KONTEMPLATYWNE JEST WYCZERPUJĄCY ?*

Zdaje się, że podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest wyczerpujący, bo:

1. Zdaniem Filozofa<sup>1</sup>, najbardziej wybijają się trzy odmiany życia: „w rozkoszach, społeczne”, które bodajże jest tym samym co czynne, oraz „kontemplatywne”. Zatem podział życia na czynne i kontemplatywne jest niewyczerpujący.
2. Augustyn wymienia trzy rodzaje życia: „spokojne”, które przynależy do kontemplacji, „ruchliwe”, które przynależy do życia czynnego, oraz trzecie: „złożone z jednego i drugiego”<sup>2</sup>. Chyba więc podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest wyczerpujący.
3. Życie człowieka różnicuje się w zależności od różnych postaci ludzkiej działalności. Otóż tych różnych postaci ludzkiej działalności jest więcej niż dwie. A więc życie należy dzielić na więcej odmian niż na czynne i kontemplatywne.

Wbrew temu: Te dwie odmiany życia były symbolizowane przez dwie żony Jakuba<sup>3</sup>: czynne przez Lię, kontemplatywne przez Rachelę oraz przez dwie niewiasty, które przyjęły Pana Jezusa w gościnę<sup>4</sup>; według Grzegorza<sup>5</sup>: kontemplatywne przez Marię, czynne przez Martę. A cała tam symbolika straciłaby swoje znaczenie, gdyby było więcej typów życia niż dwa. A więc podział życia na czynne i kontemplatywne jest wyczerpujący.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy<sup>6</sup>, że ów podział dotyczy życia ludzkiego, w którym czołowe miejsce ma umysł. Otóż umysł czy myśl dzieli się na czynny i kontemplacyjny w zależności od celu. Celem zaś umysłowego poznania jest albo

samo poznanie prawdy: co należy do umysłu kontemplatywnego, albo jest nim jakaś zewnętrzna działalność: co należy do umysłu praktycznego czyli czynnego. Stąd też i życie wyczerpująco dzieli się na czynne i kontemplatywne. /2/

Na 1. Życie „w rozkoszach” ma na celu zdobywanie cielesnych przyjemności, które są wspólne nam i nierozumnym zwierzętom. Stąd też — jak tamże pisze Filozof<sup>7</sup> — jest to życie czysto zwierzęce. I dlatego nie mieści się w naszym podziale, które dzieli życie ludzkie na czynne i kontemplatywne. /3/

Na 2. Stany pośrednie składają się z krańcowych przeciwieństw i jakoś się w nich zawierają; np. letnie zawiera się i sprowadza do gorącego i zimnego, a szare do białego i czarnego. Podobnie i w życiu czynnym i kontemplatywnym zawiera się to, które jest złożone z jednego i drugiego. Ale jak w każdej mieszaninie wybija się jeden ze składników, tak również i w tym pośrednim rodzaju życia niekiedy bierze górę skłonność ku kontemplacji, niekiedy zaś ku działalności.

Na 3. Wszystkie postacie ludzkiej działalności, jeśli zgodnie ze zdrowym rozumem służą zaspokajaniu potrzeb życia doczesnego, należą do życia czynnego; jego to zadaniem jest właśnie zaopatrywanie tychże potrzeb. Jeśli natomiast działalność ludzka służy zaspokajaniu którejkolwiek z pożyteczności, wówczas należy do życia „w rozkoszach”, a to nie zalicza się do życia czynnego. Natomiast wysiłki ludzkiego umysłu mające na celu wgłębianie się w prawdę, należą do życia kontemplatywnego.

## ZAGADNIENIE 180

### ŻYCIE KONTEMPLATYWNE /4/

Z kolei zajmujemy się życiem kontemplatywnym. Co do tego nasuwa się osiem pytań:

1. Czy życie kontemplatywne ogranicza się do umysłu, czy też również i wola ma w nim swój udział? 2. Czy cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego? 3. Czy życie kontemplatywne polega na jednej, czy też na wielu czynnościach? 4. Czy kontemplatywne życie polega na rozważaniu jakiegokolwiek bądź prawdy? 5. Czy kontemplatywne życie człowieka w obecnym stanie może wzbić się aż do widzenia Boga? 6. Co oznaczają owe ruchy kontemplacji, o jakich mówi Dionizy w czwartym rozdziale O nazwach Boga? 7. Czy kontemplacja sprawia przyjemność? 8. Jak długo trwa?

### Artykuł 1

#### *CZY CAŁE ŻYCIE KONTEMPLATYWNE ODBYWA SIĘ W UMYŚLE, CZY TEŻ CZĘŚCIOWO W WOLI ?*

Zdaje się, że całe życie kontemplatywne odbywa się w umyśle i że przeżycia woli nie biorą w nim choćby małego udziału, bo:

1. Według Filozofa: „Celem kontemplacji jest prawda”<sup>1</sup>. Prawda zaś całkowicie należy do umysłu. A więc chyba i całe życie kontemplatywne należy całkowicie do umysłu.

2. Zdaniem Grzegorza: „Rachel, która to nazwa oznacza 'widzenie początku', symbolizuje życie kontemplatywne”<sup>2</sup>. Lecz widzenie początku należy właściwie do umysłu. A więc i życie kontemplatywne należy właściwie do umysłu.

3. Tenże Grzegorz tak pisze: życie kontemplatywne wymaga „zerwania z zewnętrzną działalnością”<sup>3</sup>. Lecz wola, czyli duchowa władza pożądarka, skłania do zewnętrznej działalności. A więc, jak się wydaje, duchowa władza pożądarka nie ma jakiegokolwiek udziału w życiu kontemplatywnym.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Życie kontemplatywne polega na miłowaniu całym sercem Boga i bliźniego oraz na żywieniu w sobie tęsknoty za Stworzycielem”<sup>4</sup>. Lecz jak wyżej powiedziano<sup>5</sup>, tęsknota i miłość należą do zakresu woli. A więc i wola ma jakiś udział w życiu kontemplatywnym.

Odpowiedź: Jak już ustalono<sup>6</sup>, życie kontemplatywne prowadzą przede wszystkim ci, którzy zmierzają do kontemplacji prawdy. Otóż zamiar — jak już o tym była mowa<sup>7</sup> — jest czynnością woli, o ile ona dąży do osiągnięcia celu, który jest jej przedmiotem. I dlatego życie kontemplatywne co do samej istoty czynności należy do umysłu; natomiast poruszenie do wykonywania tejże czynności należy do woli; wszak to wola, jak już powiedziano<sup>8</sup>, porusza wszystkie władze, a także i umysł, do wykonywania swych czynności.

Otóż wola, poruszając nasze zmysły czy też myśl do wpatrywania się w coś, czyni to niekiedy z miłości do rzeczy oglądanej, bo jak czytamy w ewangelii: „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje”<sup>9</sup>, a niekiedy z miłości do samego poznawania nabytego wskutek wpatrywania się. W myśl tego Grzegorz twierdzi, iż życie kontemplatywne polega na „miłości Boga”, jako że ta miłość wzbudza w kimś pragnienie oglądania Jego piękna. A ponieważ każdy odczuwa rozkosz, gdy osiąga to, co kocha, dlatego życie kontemplatywne kończy się na rozkoszy, którą przeżywa wola, a rozkosz ta wiedzie z kolei do tym większego natężenia miłości.

Na 1. Przez to samo, że jest celem kontemplacji, prawda nabiera cech dobra pożądanego godnego miłości oraz przynoszącego rozkosz. I pod tym względem należy do przeżyć woli.

Na 2. Do tego widzenia pierwszego początku, tj. Boga, pociąga nas miłość, którą żywimy dla Niego. Stąd to Grzegorz pisze: „Życie kontemplatywne, porzuciwszy troski o wszystko, pragnie gorąco widzieć oblicze swojego Stworzyciela”<sup>10</sup>.

Na 3. Wola porusza nie tylko cielesne członki do wykonywania zewnętrznych czynności, ale jak powiedziano<sup>11</sup>, również i umysł do wykonywania czynności kontemplacji.

## Artykuł 2

### *CZY CNOTY OBYCZAJOWE NALEŻĄ DO ŻYCIA KONTEMPLATYWNEGO?*

Zdaje się, że cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego, bo :

1. Według Grzegorza „Życie kontemplatywne polega na miłowaniu całym sercem Boga i bliźniego”<sup>1</sup>. Lecz wszystkie cnoty obyczajowe, których czynności są nakazane

przykazaniami prawa, sprowadzają się do miłowania Boga i bliźniego, jako że „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”<sup>2</sup>. Wydaje się zatem, że cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego.

2. Życie kontemplatywne przede wszystkim wiedzie do oglądania Boga, gdyż ono, jak mówi Grzegorz: „porzuciwszy wszystkie troski, pragnie gorąco widzieć oblicze swojego Stworzyciela”<sup>3</sup>. Ale tylko czystość serca umożliwia człowiekowi dojście do takiego stanu; tę zaś powoduje cnota obyczajowa, stosownie do słów ewangelii: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”<sup>4</sup> oraz słów Apostoła: „Starajcie się o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana”<sup>5</sup>. Wydaje się więc, że cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego.

3. Zdaniem Grzegorza: „Życie kontemplatywne jest ozdobą duszy”<sup>6</sup>; stąd też jest symbolizowane przez Rachelę, o której Pismo św. mówi: „Miasta piękną postać i miłą powierzchowność”<sup>7</sup>. Lecz jak pisze Ambroży<sup>8</sup>, piękno duszy oceniamy według cnót obyczajowych, a zwłaszcza umiarkowania. Jak się więc zdaje, cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego.

Wbrew temu: Cnoty obyczajowe dotyczą zewnętrznych czynności. Zaś według Grzegorza życie kontemplatywne wymaga „zaprzestania zewnętrznej działalności”<sup>9</sup>. A więc cnoty obyczajowe nie należą do życia kontemplatywnego.

Odpowiedź: W dwojaki sposób może coś należeć do życia kontemplatywnego: po pierwsze, istotnie; po drugie, jako uprzednie przystosowanie. Otóż cnoty obyczajowe nie należą istotnie do życia kontemplatywnego. Uzasadnia się to tym, że celem życia kontemplatywnego jest rozważanie prawdy. Tymczasem jak uczy Filozof: „wiedza”, która należy do rozważania prawdy, „niewielki ma wpływ” na cnoty obyczajowe<sup>10</sup>. Stąd też powiada on, że cnoty obyczajowe należą do szczęścia życia czynnego, nie zaś kontemplatywnego<sup>11</sup>. /5/

Jednakże cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego w charakterze uprzedniego przystosowania duszy. Bowiem czynność kontemplacji — a na niej istotnie polega życie kontemplatywne — doznaje przeszkody zarówno na skutek gwałtownych namiętności, przez które uwaga duszy odwraca się od dziedziny umysłowej, a zwraca się ku sprawom zmysłowym, jak i z powodu natłoku zewnętrznych zajęć. I właśnie cnoty obyczajowe powściągają gwałtowność namiętności i wprowadzają ład w natłok zewnętrznych zajęć. I dlatego cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego jako przystosowanie czy uzdatnienie do niego. Na 1. Wyżej powiedzieliśmy<sup>12</sup>, że to woła porusza człowieka do prowadzenia życia kontemplatywnego i dlatego [jej cnoty, zwłaszcza] miłość Boga i bliźniego jest wymagana do tego życia. Otóż przyczyny poruszające nie wchodzą w istotę rzeczy, a tylko ją przystosowują i doskonałą. Nie można więc twierdzić, że cnoty obyczajowe należą istotnie do życia kontemplatywnego.

Na 2. Świętość, tj. czystość serca jest owocem cnót; do nich to należy opanowywanie uczuć, które mącą trzeźwość rozumu. Pokój jest owocem sprawiedliwości; do niej należy wprowadzanie ładu w ludzkie postępowanie, w myśl słów: „Dziełem sprawiedliwości będzie pokój”<sup>13</sup>; kto bowiem wstrzymuje się od wyrządzania innym krzywdy, tym samym unika sposobności do kłótni i zaburzeń. W ten to sposób cnoty



obyczajowe przystosowują duszę do życia kontemplatywnego, wprowadzając w nią pokój i czystość serca.

Na 3. Wyżej powiedzieliśmy<sup>14</sup>, że piękno polega na jakimś blasku i należytej proporcji; jedno zaś i drugie korzeniami tkwi w rozumie; do niego bowiem należy zarówno światło, które ujawnia, jak i wprowadzenie należytej proporcji w inne rzeczy. I dlatego piękno samo przez się i istotnie należy do życia kontemplatywnego, które przecież polega na działaniu rozumu. Stąd to Pismo św. mówi o kontemplacji mądrości: „Stałem się miłośnikiem jej piękna”<sup>15</sup>.

Natomiast w cnotach obyczajowych piękno jest pochodne, mianowicie pochodzi od rozumu wprowadzającego w nie porządek; widać to zwłaszcza na przykładzie umiarkowania, które poskramia pożądliwości zaciemniające światło rozumu. Stąd to cnota czystości najbardziej uzdatnia człowieka do kontemplacji, gdy tymczasem — jak pisze Augustyn<sup>16</sup> — rozkosze płciowe pogrążają ducha w cielesnej materii.

### Artykuł 3

#### *CZY KONTEMPLATYWNE ŻYCIE SKŁADA SIĘ Z ROŻNYCH DZIAŁAŃ UMYSŁOWYCH ?*

Zdaje się, że do życia kontemplatywnego należą różne działania umysłowe, bo:

1. Ryszard od św. Wiktora rozróżnia między: „kontemplacją, rozmyślaniem i zastanawianiem się”<sup>1</sup>. Lecz wszystkie te trzy umysłowe działania należą bodajże do życia, kontemplatywnego. A więc chyba kontemplatywne życie tworzy kilka różnych działań umysłowych.

2. Apostoł tak pisze: „My wszyscy odbijamy jak w zwierciadle na naszych twarzach nie przykrytych zasłoną chwałę Pańską i przemieniamy się w ten sam obraz”<sup>2</sup>. Lecz to należy do kontemplacji. A więc oprócz wymienionych wyżej trzech także „odbijanie w zwierciadle” należy do życia kontemplatywnego.

3. Św. Bernard pisze: „Pierwszą i najwyższą kontemplacją jest podziwianie Majestatu”<sup>3</sup>. Lecz według Damascena<sup>4</sup> podziw jest gatunkiem bojaźni. Wydaje się więc, że kontemplatywne życie wymaga wielu działań umysłowych.

4. Mówią, że na życie kontemplatywne składają się: „Modlitwa, czytanie i rozmyślanie”<sup>5</sup>. Należy też do niego ‘słuchanie’, bo Maria symbolizująca życie kontemplatywne, jak pisze Łukasz: „Siedząc u nóg Pańskich, słuchała Jego słów”<sup>6</sup>. Chyba więc życie kontemplatywne wymaga wielu umysłowych działań.

Wbrew temu: Mówiąc o życiu kontemplatywnym, mamy na myśli to umysłowe działanie, któremu człowiek nad wszystko inne się oddaje. Gdyby zatem było wiele działań życia kontemplatywnego, już nie byłoby jedno życie kontemplatywne, ale byłoby ich wiele.

Odpowiedź: Mówimy tu o życiu kontemplatywnym, jakie prowadzi człowiek [a nie anioł]. Otóż zdaniem Dionizego<sup>7</sup>, tym się różni człowiek od anioła, że anioł widzi bezpośrednio prawdę niezłożoną czynnością poznawczą, natomiast człowiek dochodzi do widzenia niezłożonej prawdy poprzez jakiś przewód poznawczy w oparciu o liczne

dane. Tak więc życie kontemplatywne polega na jednej czynności, będącej jego szczytowym uwieńczeniem, mianowicie na kontemplacji prawdy. Od tej też czołowej czynności bierze swoją jedność. Ma ono jednak wiele innych działań umysłowych, które prowadzą do tej szczytowej czynności. Jedne z nich dotyczą przyjęcia podstawowych zasad, od których idzie się do kontemplacji prawdy; inne dotyczą wyprowadzania z zasad tej prawdy, do której poznania się dąży. Ostatnim i wieńczącym działaniem Jest sama kontemplacja prawdy.

Na 1. Zastanawianie się (cogitatio) według Ryszarda od św. Wiktora<sup>8</sup> polega na przeglądnięciu wielu spraw czy rzeczy w celu zebrania z nich i dojścia do jednej niezłożonej prawdy. Obejmuje ono postrzeżenia zmysłów, co wiedzie do poznania niektórych skutków; dane wyobraźni oraz rozważanie rozumu nad różnymi znakami czy objawami lub nad tym wszystkim, co prowadzi do poznania poszukiwanej prawdy. Aczkolwiek według Augustyna<sup>9</sup> zastanawianie się może oznaczać każde aktualne działanie myśli.

Rozmyślanie (meditatio), jak się zdaje, należy do przewodu rozumu, który, wychodząc z jakichś zasad, dochodzi do kontemplacji jakiejś prawdy. Zdaniem Bernarda<sup>10</sup> do tego samego należy również rozważanie (consideratio). Aczkolwiek Filozof<sup>11</sup> sądzi, że ono oznacza wszelkie działanie myśli. Natomiast kontemplacja oznacza sam ów niezłożony ogląd prawdy.

Stąd to Ryszard powiada: „Kontemplacja jest to wnikliwe i wolne wejrzenie ducha w rzeczy poznawane; rozmyślanie jest to wejrzenie ducha, które zajmuje się (poszukiwaniem prawdy; zastanawianie się jest to poszukiwanie prawdy bez dojścia do czegokolwiek”<sup>12</sup>.

Na 2. O tym odbijaniu w zwierciadle pisze glosa Augustyna<sup>13</sup>, zwracając uwagę na etymologiczne pochodzenie i znaczenie tego dwuwyrazu. Chodzi o to, że widzenie czegoś w zwierciadle jest to widzenie przyczyny w skutku, w którym odbija się jej podobizna; zawiera to jakieś rozumowanie. Stąd też to odbijanie w zwierciadle chyba sprowadza się do rozmyślenia.

Na 3. Podziw jest postacią bojaźni budzącej się w nas na skutek dostrzeżenia jakiejś rzeczy przewyższającej nasze zdolności. Stąd też podziw jest u-czuciem, które jest następstwem kontemplacji wzniosłej prawdy. Powiedzieliśmy przecież wyżej<sup>14</sup>, że kontemplacja kończy się na przeżyciach woli.

Na 4. Człowiek dochodzi do poznania prawdy w dwojaki Sposób: pierwszy, przy pomocy tego, co pobiera od kogoś innego. I tak, gdy chodzi o to, co człowiek pobiera od Boga, konieczna jest ‘modlitwa’, stosownie do słów: „Modliłem się ... i przyszedł na mnie duch Mądrości”<sup>15</sup>. Gdy chodzi o to, co pobiera od innego człowieka, konieczne jest ‘słuchanie’, jeśli nauka jest ustnie podawana, oraz ‘czytanie’, jeśli pobiera ją z tego, co zostało przekazane pisemnie. Drugi sposób, to konieczność osobistego wysiłku poszukiwawczego. I do tego nieodzowne jest ‘rozmyślanie’.

## Artykuł 4

### *CZY KONTEMPLATYWNE ŻYCIE POLEGA JEDYNIENIE NA KONTEMPLACJI BOGA, T.J. BOGOMYŚLNOŚCI, CZY TEŻ NA ROZWAŻANIU JAKIEJKOLWIEK BĄDŹ PRAWDY?*

Zdaje się, że kontemplatywne życie nie polega na kontemplacji Boga, lecz także na rozważaniu jakiegokolwiek bądź prawdy, bo:

1. Psalmista pisze: „Godne podziwu są Twoje dzieła, a moja dusza z chęcią je poznaje”<sup>1</sup>. Lecz poznanie Bożych dzieł osiąga się na skutek jakiejś kontemplacji prawdy. Wydaje się więc, że do życia kontemplatywnego należy nie tylko kontemplacja Bożej Prawdy, lecz także wszelkiej innej prawdy.
2. Według Bernarda: „Pierwsza kontemplacja polega na podziwianiu Majestatu; druga ma za przedmiot wyroki Boga; trzecia Jego dobrodziejstwa; czwarta Jego obietnice”<sup>2</sup>. Lecz spośród tych czterech tylko pierwsza dotyczy Bożej Prawdy, a pozostałe trzy dotyczą dzieł Boga. A więc życie kontemplatywne polega nie tylko na rozważaniu Bożej Prawdy, ale także na rozważaniu prawdy w Bożych dziełach.
3. Ryszard od św. Wiktora<sup>3</sup> wyodrębnia sześć gatunków kontemplacji: pierwsza „dokonuje się w samej tylko wyobraźni” i polega na baczym obserwowaniu rzeczy cielesnych; druga „dokonuje się w wyobraźni przy udziale rozumu”; polega na rozważaniu porządku i wyposażenia rzeczy postrzegalnych; trzecia „dokonuje się w rozumie przy współdziałaniu wyobraźni”, mianowicie gdy z obserwacji rzeczy widzialnych wznosimy się do niewidzialnego świata; czwarta „dokonuje się w samym tylko rozumie i w sposób czysto rozumowy”, mianowicie gdy duch zajmuje się rzeczami niewidzialnymi, które są poza zasięgiem wyobraźni; piąta „dotyczy tego, co jest ponad rozumem”, kiedy dzięki Bożemu objawieniu poznajemy to, czego ludzkim rozumem pojąć nie możemy; szósta „dotyczy tego, co jest ponad i poza rozumem”, gdy mianowicie dzięki Bożemu oświeceniu poznajemy to, co wydaje się sprzeczne z ludzkim rozumem, np. to, co się mówi o tajemnicy Trójcy. Lecz tylko ostatni gatunek zdaje się dotyczyć Bożej Prawdy. A więc kontemplacja dotyczy nie tylko Bożej Prawdy, lecz także tej, która jest w stworzeniach.
4. W kontemplatywnym życiu kontemplacja prawdy jest poszukiwana jako doskonałość człowieka. Lecz każda prawda jest doskonałością ludzkiego umysłu. A więc kontemplatywne życie polega na kontemplacji jakiegokolwiek bądź prawdy.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „W kontemplacji chodzi o szukanie tego prapoczątku, jakim jest Bóg”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Wyżej powiedziano<sup>5</sup>, że do kontemplacji należy coś w dwojaki sposób: pierwszy, głównie; drugi — drugorzędnie lub jako przystosowanie. Otóż życie kontemplatywne głównie polega na kontemplacji Bożej Prawdy, czyli na bogomyślności, gdyż ta właśnie kontemplacja jest celem całego życia ludzkiego. Stąd to Augustyn pisze: „Kontemplacja Boga jest nam obiecana jako kres i uwieńczenie wszystkich naszych poczynań i jako wieczne wypełnienie szczęścia”<sup>6</sup>. W życiu przyszłym będzie ona doskonała, gdyż będziemy Go widzieć „twarzą w twarz”<sup>7</sup>, co

też uczyni nas w pełni szczęśliwymi. W obecnym życiu jest nam dostępne jedynie kontemplowanie Bożej Prawdy w sposób niedoskonały, mianowicie „w zwierciadle i niejasno”<sup>8</sup>. Przynosi ono nam jakoweś zapoczątkowanie szczęśliwości, które tu się zaczyna, a swój szczyt będzie mieć w przyszłości. Stąd to Filozof<sup>9</sup> widzi najwyższe i ostateczne szczęście człowieka w kontemplacji najwznioślejszego z przedmiotów poznania umysłowego.

A ponieważ do kontemplacji Boga dochodzimy poprzez poznawanie Bożych dzieł — w myśl słów: „Niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”<sup>10</sup> — dlatego i kontemplacja dzieł Bożych drugorzędnie należy do życia kontemplatywnego, o ile ona nas prowadzi do poznania Boga. Augustyn tak to wyraża: „W nauce o świecie nie należy szukać zaspokajania próżnej i przemijającej ciekawości, ale wspięcia się ku temu, co nieśmiertelne i wiecznie trwałe”<sup>11</sup>. Zatem, jak widać z powyższych<sup>12</sup>, do życia kontemplatywnego należą cztery czynniki w następującej kolejności: 1. cnoty obyczajowe; 2. inne działania umysłowe poza kontemplacją; 3. kontemplacja Bożych dzieł; 4. samo uwieńczenie: kontemplacja Bożej Prawdy.

Na 1. Psalmista, Dawid, starał się poznawać Boże dzieła po to, by to go wiodło ku Bogu. Sam o tym tak pisze: „Rozmyślam o wszystkich Twoich dziełach, rozważam dzieło Twoich rąk. Wyciągam ręce do Ciebie”<sup>13</sup>.

Na 2. Rozważanie Bożych wyroków wiedzie człowieka do kontemplacji Bożej sprawiedliwości; rozważanie Bożych dobrodziejstw i obietnic wiedzie człowieka do poznania Bożego miłosierdzia czy dobroci: jako dzieł już dokonanych lub mających się dokonać.

Na 3. Owe sześć gatunków oznacza stopnie, po których człowiek od stworzeń wspina się do kontemplacji Boga. I tak na pierwszym stopniu Ryszard u-mieścił chwytanie zmysłami samych rzeczy postrzegalnych; na drugim — przejście z rzeczy postrzegalnych do umysłowo poznawalnych; na trzecim — ocenę rzeczy postrzegalnych w świetle prawd umysłowych; na czwartym — rozważenie czystych prawd umysłowych, do których dochodzi się poprzez rzeczy postrzegalne; na piątym — kontemplację prawd umysłowych, do których nie prowadzą nas rzeczy postrzegalne, ale które rozum zdoła jakoś pojąć; na szóstym — rozważanie takich prawd umysłowych, do których rozum ani nie może dojść, ani ich pojąć: one to należą do wzniosłej kontemplacji Bożej Prawdy, w czym kontemplacja znajduje szczytowe uwieńczenie.

Na 4. Końcową i najwyższą doskonałością ludzkiego umysłu jest Boża Prawda; zaś inne prawdy doskonałą umysł w odniesieniu do Niej.

## Artykuł 5

### *CZY W OBECNYM STANIE ŻYCIE KONTEMPLATYWNE MOŻE WZNIEŚĆ SIĘ DO WIDZENIA BOŻEJ ISTOTY ?*

Zdaje się, że w obecnym stanie życie kontemplatywne może wzbić się aż do widzenia Bożej istoty, bo:

1. Patriarcha Jakub tak powiedział: „Widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie”<sup>1</sup>. Lecz widzenie twarzy czyli oblicza Bożego znaczy tyle, co widzenie

Bożej istoty. Wydaje się więc, że w obecnym życiu człowiek przez kontemplację może wznieść się do widzenia Bożej istoty.

2. Grzegorz tak pisze: dusze kontemplatywne „wchodzą w głębinę swego ducha w poszukiwaniu wartości duchowych. I nigdy nie zabierają ze sobą cieni rzeczy cielesnych; a jeśli coś zabrały, z całą stanowczością pozbywają się ich. Pragnąc widzieć nieograniczoną światłość, usuwają przejawy własnej ograniczoności; a dążąc do tego, co jest ponad nimi, zwyciężają to, czym są”<sup>2</sup>. Lecz widzenie Bożej istoty, tej nieograniczonej światłości, w człowieku doznaje przeszkody ze strony cielesnych wyobrażeń, którymi musi się posługiwać. Wydaje się przeto, że kontemplacja obecnego życia może wznieść się aż do widzenia nieograniczonego światła w jego istocie.

3. Tenże Grzegorz tak pisze: „Dla duszy widzącej Stwórcę wszelkie stworzenie wydaje się marne. Mąż przeto Boży (tj. św. Benedykt), który z wieży widział ogniste koło i aniołów wracających do nieba, nie mógł tego inaczej widzieć, jak tylko w świetle Boga”<sup>3</sup>. Lecz św. Benedykt widział to, gdy jeszcze żył na ziemi. A więc kontemplacja za życia doczesnego może wznieść się do widzenia istoty Boga.

Wbrew temu jest taka wypowiedź Grzegorza: „Jak długo żyjemy w tym śmiertelnym ciele, nikt nie wzbije się do takiego stopnia kontemplacji, żeby mógł utkwic oczy swego ducha w samo serce nieograniczonego światła”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna: „Ktokolwiek prowadzi życie zwykłego śmiertelnika i posługuje się zmysłami ciała, nie może widzieć Boga. Wtedy tylko może być podniesiony do tego widzenia, gdy w jakiś sposób umrze dla obecnego życia: albo całkowicie wychodząc z ciała, albo zawieszając działanie cielesnych zmysłów”<sup>5</sup>. Była już o tym dokładnie mowa w zagadnieniu: O mistycznym porwaniu<sup>6</sup>, oraz w Części Pierwszej w zagadnieniu O widzeniu Boga<sup>7</sup>.

Należy więc tak powiedzieć: Człowiek może być przy życiu w dwojaki sposób: pierwszy, gdy żyje rzeczywiście, tzn. gdy jego zmysły działają i on się nimi, jak zwykle, posługuje. I w takim stanie kontemplacja życia doczesnego w żaden sposób nie może dojść do widzenia istoty Boga. Drugi, gdy nie ma u niego przejawów życia, ale mogą być, mianowicie gdy jego dusza jest złączona z ciałem jako forma, ale tak, że nie posługuje się zmysłami ciała lub też i wyobraźnią, jak to się zdarza w porwaniu i zachwyceniu. I w tym stanie kontemplacja obecnego życia może dojść do widzenia istoty Bożej. Stąd to najwyższym stopniem kontemplacji obecnego życia jest ten, na jakim znalazł się Paweł w stanie porwania i zachwycenia: a był to stopień pośredni między stanem życia obecnego a przyszłego.

Na 1. Dionizy tak na to odpowiada: „Kto widząc Boga poznał co zobaczył, ten nie zobaczył Boga, ale coś, co do Niego należy”<sup>8</sup>. A Grzegorz tak: „Dusza bynajmniej nie widzi Boga w Jego jasności, ale coś niższego od niej; i to jej ułatwia iść prosto naprzód i w końcu dojść do widzenia Jego chwały”<sup>9</sup>. A więc słowa Jakuba:

„Widziałem Boga twarzą w twarz” nie oznaczają, że widział istotę Boga, ale jakąś postać utworzoną w wyobraźni, w której Bóg mówił do niego. Albo jak wyjaśnia te słowa glosa Grzegorza: „Ponieważ my poznajemy każdego po twarzy, dlatego Jakub nazwał twarzą Boga to poznanie, jakie miał o Nim”<sup>10</sup>.

Na 2. Ludzka kontemplacja w obecnym stanie życia nie może obejść się bez wyobrażeń. Zdaniem bowiem Filozofa<sup>11</sup>, zgodnie ze swoją naturą człowiek widzi umysłowe formy poznawcze w wyobrażeniach. Wszelako umysłowe poznanie nie zatrzymuje się na samych wyobrażeniach, ale w nich kontempluje czystość umysłowej prawdy. Zachodzi to nie tylko w poznaniu naturalnym, ale także w tym, co poznajemy z objawienia; mówi bowiem Dionizy: „Boża jasność ujawnia nam hierarchie anielskie w jakichś obrazach symbolicznych” i dzięki tej jasności wracamy z powrotem „do niezłożonego promienia”<sup>12</sup>, tj. do niezłożonego poznania prawdy umysłowej. I tak też należy rozumieć powiedzenie Grzegorza, że dusze kontemplatywne „nie zabierają ze sobą cieni rzeczy cielesnych”, gdyż na nich nie zatrzymuje się ich kontemplacja, ale raczej na rozważaniu umysłowej prawdy.

Na 3. Z tych słów Grzegorza wcale nie wynika, że św. Benedykt w tym widzeniu oglądał istotę Boga. Chce on po prostu powiedzieć, że „dla duszy, która widzi Stwórcę, wszelkie stworzenie wydaje się marne”; z czego wynika, że dzięki Bożemu oświeceniu wszystkie rzeczy można widzieć z łatwością. Stąd też dodaje: „Niewiele światła od Stwórcy pozwala jej widzieć, jak krótkie jest wszystko to, co stworzone”<sup>13</sup>.

## Artykuł 6

### *CZY W CZYNNOŚCI KONTEMPLACJI WŁAŚCIWIE WYODRĘBNIONO TRZY RUCHY: KOŁOWY, PROSTY I MIESZANY?*

Zdaje się, że Dionizy w dziele O nazwach Boga<sup>1</sup> niewłaściwie wyodrębnił w czynności kontemplacji trzy ruchy: kołowy, prosty i mieszany, bo:

1. Kontemplacja wyraża jakieś odpocznienie, w myśl słów Pisma św.: „Wszedłszy do swego domu przy niej odpoczne”<sup>2</sup>. Lecz ruch przeciwstawia się odpoczynkowi. A więc czynności życia kontemplatywnego nie powinno się oznaczać nazwą ruchów.
2. Czynność życia kontemplatywnego należy do umysłu; ale i aniołowie mają umysł, stąd też mówi się o podobieństwie człowieka do anioła. Otóż Dionizy<sup>3</sup> inaczej przedstawia te ruchy u aniołów, a inaczej w duszy ludzkiej. Powiada, że u aniołów ruch kołowy polega na „oświeceniach ze strony piękna i prawdy”. Natomiast w duszy zawiera on kilka składników: pierwszym jest „zerwanie ze światem zewnętrznym i wejście w samą siebie”; drugim jest „skupienie jej sił”, dzięki czemu dusza wyzwala się od „błędu” i od „zewnętrznych zajęć”; trzecim jest „zjednoczenie z tym, co jest ponad nią”. — Inaczej też przedstawia ruch prosty u aniołów, a inaczej w duszy. U aniołów ten ruch „ma na uwadze troskę o podwładnych”. Natomiast ruch prosty duszy ma dwa kierunki: pierwszy, gdy „zwraca się ku temu, co ją otacza”; drugi, gdy „wznosi się od rzeczy zewnętrznych ku prostej kontemplacji”. — Inaczej wreszcie przedstawia ruch mieszany u aniołów, a inaczej w duszy. U aniołów polega na tym, że oni „troszcząc się o mniej mających, zachowują niezmiennie swą postawę wobec Boga”. Natomiast w duszy ten ruch polega na tym, że „ona doznaje oświecenia ze strony Bożego poznania na sposób rozumu i w sposób rozwlekły”. — Jak się więc wydaje, wymienione wyżej czynności kontemplacji nie są podane właściwie.
3. Ryszard od św. Wiktora, w dziele O kontemplacji, wymienia wiele innych różnych ruchów na podobieństwo lotu ptaków: „Jedne raz wzbijają się w górę, to znów opadają w dół: i to, jak widzimy, czynią wielokroć; drugie po wiele razy latają to w prawo, to

w lewo; trzecie powtarzają lot tam i z powrotem; czwarte krążą w koło, zataczając raz mniejsze, raz większe koła; wreszcie ostatnie jakby zawieszono trwają nieruchomo w jednym miejscu”<sup>4</sup>. Nie wydaje się więc, żeby były tylko trzy ruchy kontemplacji.

Wbrew temu jest powaga Dionizego.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy<sup>5</sup>, że czynność umysłowa, na której istotnie polega kontemplacja, według nauki Filozofa zwie się ruchem, rozumiejąc przez ruch: „ziszczanie się bytu doskonałego”<sup>6</sup>. Ponieważ do poznania tego, co jest przedmiotem umysłu, dochodzimy poprzez rzeczy podpadające pod zmysły, te zaś nie mogą istnieć bez ruchu, dlatego również i czynności umysłowe przedstawiamy i opisujemy jako jakieś ruchy, a różnice w nich zachodzące oznaczamy w zależności od podobieństwa do różnych ruchów cielesnych. Otóż jak tego dowodzi Filozof<sup>7</sup>, wśród ruchów cielesnych za doskonalsze i pierwsze uważa się ruchy miejscowe. I dlatego na ich podobieństwo najlepiej da się opisać czynności umysłowe.

Otóż rozróżniamy trzy odmiany ruchu miejscowego: pierwszym jest ruch kołowy, gdy coś porusza się w jednakowej odległości od tego samego środkowego punktu; drugim jest ruch prosty, gdy coś przemieszcza się z jednego miejsca na inne; trzecim jest ruch mieszany, jakby złożony z jednego i z drugiego. Tak więc ruchem kołowym umysłu zwiemy tę jego czynność, w której na pierwsze miejsce wybija się jednakowość; ruchem prostym umysłu zwiemy tę jego czynność, w której występuje przechodzenie z jednego na drugie; a ruchem mieszanym umysłu zwiemy tę jego czynność, w której występuje nieco jednakowości i nieco przechodzenia na różne przedmioty.

Na 1. Zewnętrzne ruchy cielesne są przeciwstawnością odpocznienia właściwego kontemplacji, która ze swego pojęcia jest wolnością od zewnętrznych za-jęć.

Natomiast ruch czynności umysłowych należy do samego odpocznienia właściwego kontemplacji.

Na 2. Pod względem umysłu człowiek jest podobny do aniołów co do rodzaju; jednakowoż moc umysłu jest o wiele większa u anioła niż w człowieku. Stąd też inaczej należy przedstawiać te ruchy u aniołów, a inaczej w duszach: zależnie od różnego stosunku do jednakowości. Otóż jednakowość poznania umysłu anioła pochodzi po pierwsze stąd, że on nie nabywa prawdy umysłowej z różnaitości rzeczy złożonych; po drugie, że nie poznaje prawdy umysłowej drogą rozumowania, ale prostym niezłożonym spojrzeniem. Natomiast umysł ludzkiej duszy czerpie prawdę umysłową od rzeczy postrzegalnych i poznaje ją drogą jakowegoś biegu myśli czy rozumowania.

I dlatego według Dionizego ruch kołowy u aniołów polega na tym, że oni jednakowo i nieustannie, bez początku i końca, wpatrują się bezpośrednio w Boga, tak jak ruch kołowy bez początku i końca obraca się jednakowo koło tego samego środkowego punktu. — Natomiast dusza, nim dojdzie do tej jednakowości, musi usunąć dwojaką niejednakowość czy różnaitość; przyczyną pierwszej jest różność zewnętrznych rzeczy; usuwa ją zrywając z rzeczami zewnętrznymi; i na to właśnie wskazuje Dionizy jako na pierwsze, co zachodzi w kołowym ruchu duszy, mianowicie „Wejście w samą siebie i zerwanie z rzeczami zewnętrznymi”. — Przyczyną drugiej niejednakowości jest bieg myśli czy wnioskowanie rozumu; usuwa ją sprowadzając

wszystkie czynności duszy do prostej kontemplacji umysłowej prawdy. I na to, jako na drugie, wskazuje mówiąc, że konieczne jest „jednolite skupienie jej sił umysłowych”, tzn. by ustał bieg myśli, a jej spojrzenie skupiło się na kontemplacji jednej prostej prawdy. I w tej czynności duszy nie występuje błąd, tak jak nie występuje w pojmowaniu pierwszych zasad, które poznajemy prostym wejrzeniem. — I gdy obie powyższe czynności zaistnieją, wtedy jako trzecią Dionizy kładzie jednakowość podobną do aniołów, kiedy to dusza, odrzuciwszy wszystko, trwa w samej tylko kontemplacji Boga. I to wyrażała jego słowa: „Następnie, stawszy się poniekąd jednolitą, stanowiąc jedno”, tzn. mając tę samą postać, „po zjednoczeniu czy skupieniu wszystkich swoich sił, wiedziona jest do piękna i dobra”.

A teraz ruch prosty. U aniołów nie można go pojmować tak, że anioł w myśleniu przechodzi z jednego na drugie, ale inaczej, mianowicie chodzi w nim o porządek opiekuństwa: że anioł wyższy oświeca niższych za pośrednictwem aniołów pośrednich. I to oznaczają jego słowa: aniołowie „wykonują ruch prosty. gdy podejmują troskę o podwładnych, przechodząc wszystkie stopnie”, tzn. trzymając się wyznaczonego należytego porządku. — Natomiast ruch prosty duszy, według niego, polega na tym, że ona przechodzi od zewnętrznych rzeczy postrzegalnych do poznawania spraw i rzeczy umysłowych.

Wreszcie ruch mieszany: Dionizy uważa, że jest on złożony z kołowego i prostego; u aniołów polega na tym, że oni, trwając w kontemplacji Boga, troszczą się o niższych od siebie. — W duszy ów ruch mieszany — tak samo złożony z kołowego i prostego — według niego polega na tym, że ona korzysta z oświeceń Bożych w rozumowaniu.

Na 3. Wszystkie te ruchy: w górę i w dół, w prawo i w lewo, wprzód i w tył, a także owe różne postacie kołowania mieszczą się w ruchu prostym i mieszanym. Wszystkie one oznaczają przebieg rozumowania. Jak sam Ryszard wyjaśnia, przebieg wiodący od rodzaju do gatunku lub od całości do części odpowiada ruchowi w górę i w dół; wiodący od jednej strony przeciwstawnej ku drugiej odpowiada ruchowi w prawo i w lewo; wiodący od przyczyn do skutków odpowiada ruchowi wprzód i w tył; przebieg rozumowania dotyczący okalających rzecz bliższych i dalszych przypadłości odpowiada krążeniu; ów przebieg wiodący od rzeczy postrzegalnych ku umysłowym — stosownie do naturalnego porządku rozumu — należy do ruchu prostego; a kiedy, jak to widać z powyższych<sup>8</sup>, odbywa się pod wpływem Bożych oświeceń, wówczas należy do ruchu mieszanego. Sama tylko nieruchomość czy zawieszenie, o której mowa na końcu, odpowiada ruchowi kołowemu.

Jasno z tego widać, że Dionizy opisuje ruchy kontemplacji bardziej wyczerpująco i wnikliwiej.



## Artykuł 7

### CZY KONTEMPLACJA SPRAWIA PRZYJEMNOŚĆ?

Zdaje się, że kontemplacja nie sprawia przyjemności, bo:

1. Przyjemność należy do władzy pożądawczej; natomiast kontemplacja dokonuje się głównie w umyśle. A więc kontemplacja chyba wyklucza przyjemność.
2. Wszelki spór i walka wykluczają przyjemność. Lecz w kontemplacji zachodzi spór i walka, bo u Grzegorza czytamy: „Dusza, usiłując kontemplować Bo-ga, znajduje się jakby w walce: raz zwycięża, gdy w myśleniu i czuciu kosztuje nieco z nieograniczonego światła, to znów pada, gdy odczuwa brak tego kosztowania”<sup>1</sup>. A więc życie kontemplatywne nie sprawia przyjemności.
3. Według Filozofa<sup>2</sup>, przyjemność towarzyszy doskonałej czynności. Lecz kontemplacja obecnego życia jest niedoskonała, stosownie do słów Apostoła: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno”<sup>3</sup>. Chyba więc życie kontemplatywne przyjemności nie sprawia.
4. Kalectwo ciała wyklucza przyjemność. Leci kontemplacja powoduje kalectwo ciała, bo w Piśmie św. czytamy, jak to Jakub powiedziałszy: „Widziałem Boga twarzą w twarz ... przechodził ... utykając na nogę ... gdyż został porażony w staw biodrowy, w to właśnie ściętno”<sup>4</sup>. Chyba więc życie kontemplatywne nie należy do przyjemności.

Wbrew temu Pismo św. mówi o kontemplowaniu mądrości: „Obcowanie z nią nie sprawia przykrości ani współzycie z nią nie przynosi udręki, ale wesele i radość”<sup>5</sup>. A Grzegorz pisze: „Życie kontemplatywne jest najbardziej godne miłości i pełne słodyczy”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: Kontemplacja sprawia dwojaką przyjemność: pierwszą niesie sama jej czynność, jako że każdy znajduje przyjemność w wykonywaniu czynności odpowiadającej jego naturze lub wprawie. Otóż kontemplowanie prawdy odpowiada człowiekowi ze względu na jego naturę, gdyż jest on istotą rozumną. Stąd też „wszyscy ludzie ze swojej natury pragną zdobyć wiedzę”<sup>7</sup> i w następstwie znajdują przyjemność w poznawaniu prawdy. A jeszcze większą przyjemność odczuwa w tym człowiek mający sprawność mądrości i wiedzy, która to powoduje, że bez trudności oddaje się kontemplacji.

Drugą przyjemność niesie kontemplacja od strony przedmiotu, mianowicie gdy człowiek kontempluje to, co kocha. Tę dwojaką przyjemność znajdujemy również w patrzeniu cielesnym, bo nie tylko jest przyjemne samo patrzenie, ale przyjemne jest także i to, że się widzi kochaną osobę. A ponieważ życie kontemplatywne przede wszystkim polega na kontemplowaniu Boga, ku czemu, jak już wyłożono<sup>8</sup>, pobudza człowieka miłość, dlatego sprawia ono przyjemność nie tylko od strony samego kontemplowania, ale i od strony samej miłości Boga.

A ta przyjemność pochodząca z obu stron kontemplacji przewyższa wszelką rozkosz ludzką, bo jak wyżej powiedziano, gdy była mowa O uczuciach<sup>9</sup>, przyjemność duchowa jest potężniejsza niż cielesna, a ta miłość, którą my kochamy Boga,

przewyższa wszelką miłość. I to wyraża psalmista w słowach: „Skosztujcie i zobaczcie jak dobry jest Pan”<sup>10</sup>.

Na 1. Wprawdzie życie kontemplatywne polega istotnie na działaniu umysłu, to jednak swój początek bierze w uczuciu, gdyż to właśnie miłość pobudza kogoś do kontemplacji Boga. A ponieważ cel odpowiada początkowi, dlatego również i cel oraz kres życia kontemplatywnego ma swój początek w uczuciu; zaiste człowiek doznaje przyjemności patrząc na rzecz umiłowaną, zaś przyjemność z widzenia rzeczy umiłowanej wznieca tym większą miłość. Grzegorz tak tę myśl jędrnie wyraża: „Gdy ktoś widzi tego, kogo miłuje, tym większą miłością ku niemu płonie”<sup>11</sup>. I na tym polega właśnie końcowa doskonałość kontemplacji, mianowicie żeby nie tylko widzieć Bożą Prawdę, ale także ją umiłować.

Na 2. Spór lub walka, które pochodzą stąd, że jakaś zewnętrzna rzecz jest nam przeciwna, wyklucza doznawanie przyjemności z tej rzeczy, przeciw której walczy. Za to w rzeczy, o którą człowiek walczy, skoro ją zdobędzie, przy zachowaniu innych warunków, odczuwa się tym większą przyjemność; tak o tym pisze Augustyn: „Im bardziej groziło niebezpieczeństwo w walce, tym większa jest radość z tryumfu zwycięstwa”<sup>12</sup>. Otóż w kontemplacji spór i walka, którą mamy podjąć, nie pochodzi stąd, że prawda, którą kontemplujemy, jest nam przeciwna, ale ze słabości naszego umysłu oraz ze śmiertelnego ciała, które nas wiedzie ku przyziemności, w myśl słów Pisma św.: „śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski przybytek (tj. ciało) obciąża lotny umysł”<sup>13</sup>. I dlatego, gdy człowiek dojdzie do kontemplacji prawdy, coraz goręcej ją kocha, a równocześnie nabiera tym większej nienawiści do własnych słabości, których powodem jest ciężar śmiertelnego ciała, i powtarza za Apostołem: „Nieszczęsny ja człowiek, któż mnie wyzwoli z ciała, które wiedzie ku śmierci”<sup>14</sup>. A Grzegorz tak tę myśl oddaje: „Poznanie Boga tęsknotą i myślą powoduje w nas zanik wszelkich żądz cielesnych”<sup>15</sup>.

Na 3. Kontemplacja Boga w obecnym życiu jest niedoskonała w porównaniu do kontemplacji, jaka jest w niebie; podobnie i przyjemność, jaką niesie kontemplacja w obecnym życiu, jest niedoskonała w porównaniu z rozkoszą, jaką towarzyszy kontemplacji w niebie, o której psalmista pisze: „Poisz ich potokiem Twoich rozkoszy”<sup>16</sup>. Niemniej kontemplacja prawd Bożych, jaka jest nam tu na ziemi dostępna, choć jest niedoskonała [w stosunku do kontemplacji w niebie], to jednak daje więcej przyjemności niż kontemplacja wszelkiej innej prawdy, nawet gdyby była nie wiem jak doskonała, a to z powodu wzniosłości przedmiotu kontemplacji. I dlatego Filozof powiada: „Tak już jest, że nasza znajomość owych istniejących dostojnych i Boskich jestestw jest nader skąpa. Z powodu jednak znamienitości poznania, najmniejsza nawet ich znajomość sprawia większą przyjemność niż wszystko inne na świecie”<sup>17</sup>. I to też miał na myśli Grzegorz, pisząc: „Życie kontemplatywne jest najbardziej godne miłości i pełne słodczy. To ono porywa duszę i unosi ponad nią samą, otwiera przed nią niebo i oczom umysłu otwiera świat ducha”<sup>18</sup>.

Na 4. Grzegorz tak na to odpowiada: Gdy się skończyła kontemplacja, Jakub okulał na jedną nogę, bo „było konieczne, żeby przez osłabienie miłości ku rzeczom doczesnym człowiek nabrał sił do miłowania Boga; i dlatego, po zaznaniu słodczy Boga, pozostaje nam tylko jedna noga zdrowa, a druga jest kulawa, bo kto ma jedną nogę kulawą, polega tylko na zdrowej”<sup>19</sup>.

## Artykuł 8

### *JAK DŁUGO TRWA ŻYCIE KONTEMPLATYWNE?*

Zdaje się, że życie kontemplatywne nie trwa długo, bo:

1. Życie kontemplatywne ze swej istoty polega na tym, co dotyczy umysłu. Lecz wszystkie umysłowe doskonałości, jakie nabywamy w obecnym życiu, znikają; świadczą o tym słowa Apostoła: „[Miłość nigdy nie ustaje; nie jest] jak prorocтва, które się skończą, albo jak dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie”<sup>1</sup>. A więc ten sam los spotka również i życie kontemplatywne.
2. Człowiek zaznaje słodczy kontemplacji na krótko i przejściowo. Stąd to Augustyn stwierdza: „Czasem pozwalasz mi [Boże] zaznać bardzo niezwykłego stanu duszy, jakiejś przedziwnej słodczy. Lecz brzemień trosk znowu mnie stamtąd ściąga”<sup>2</sup>. Zaś Grzegorz — wyjaśniając słowa Joba: „Duch przechodził przy bytności mojej”<sup>3</sup> — tak powiada: „Umysł nie jest zbyt długo zatopiony w głębokiej kontemplacji, bowiem przywołuje go do siebie sam bezmiar bijącego weń światła”<sup>4</sup>. A więc życie kontemplatywne nie trwa długo.
3. Nie może trwać długo to, co nie jest zgodne z naturą człowieka. Lecz zdaniem Filozofa, życie kontemplatywne jest „ponad ludzką naturą”<sup>5</sup>. Chyba więc życie kontemplatywne nie trwa długo.

Wbrew temu Pan Jezus tak mówi: „Maria obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona”<sup>6</sup>, bo jak pisze Grzegorz: „Życie kontemplatywne zaczyna się tutaj, by w niebieskiej Ojczyźnie znaleźć swój pełny rozwój”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: O długotrwałości danej rzeczy można mówić w dwojaki sposób: albo ze względu na jej naturę, albo ze względu na nas. Życie kontemplatywne jest samo w sobie długotrwałe z dwóch powodów: bo jego przedmiot jest niezniszczalny i niezmienny, oraz bo nie ma przeciwieństwa, gdyż jak pisze Filozof: „Nic nie jest przeciwne rozkoszy płynącej z kontemplacji”<sup>8</sup>.

Również i ze względu na nas życie kontemplatywne jest długotrwałe. Po pierwsze dlatego, że ono odbywa się w niezniszczalnej części duszy, t.j. w myśli; stąd też może trwać po ukończeniu obecnego życia. Po drugie dlatego, że dzieła życia kontemplatywnego nie wyczerpują organizmu; stąd też, jak mówi Filozof<sup>9</sup>, tymże dziełom możemy się nieustannie oddawać.

Na 1. Sposób kontemplowania tu na ziemi i tam w niebie nie jest ten sam; a jeśli mówimy, że kontemplatywne życie pozostanie, to z powodu miłości, która jest jego początkiem i celem. To miał na myśli Grzegorz pisząc: „Życie kontemplatywne zaczyna się tu, by w niebieskiej ojczyźnie dojść do pełnej doskonałości: gdyż ogień miłości, który tu zaczyna płonąć, na widok tego, kogo się kocha, buchnie tym większą miłością ku niemu”<sup>10</sup>.

Na 2. Żadna czynność nie może trwać długo w swym punkcie szczytowym. Otóż szczytowym punktem kontemplacji jest ześrodkowanie i skupienie myśli na Bożej kontemplacji, stosownie do podanej wyżej<sup>11</sup> nauki Dionizego<sup>12</sup>. Chociaż więc co do

tego kontemplacja nie może trwać długo, to jednak co do innych czynności kontemplacji może trwać długo.

Na 3. Według Filozofa życie kontemplatywne jest ponad ludzkie, gdyż przysługuje ono nam „o ile w nas istnieje coś Boskiego”<sup>13</sup>, t.j. umysł; ten zaś sam w sobie jest niezniszczalny i nie podlega przeciwieństwom. I dlatego jego czynność może trwać dłużej.

## ZAGADNIENIE 181

### ŻYCIE CZYNNE

Z kolei należy omówić życie czynne. Narzucają się cztery pytania: 1. Czy wszystkie dzieła cnót obyczajowych należą do życia czynnego? 2. Czy do życia czynnego należy roztropność? 3. Czy nauczanie należy do życia czynnego? 4. Jak długo będzie trwać życie czynne ?

#### Artykuł 1

#### *CZY WSZYSTKIE UCZYNNIKI CNÓT OBYCZAJOWYCH NALEŻĄ DO ŻYCIA CZYNNEGO?*

Zdaje się, że nie wszystkie uczynki cnót obyczajowych należą do życia czynnego, bo:

1. Jak się wydaje, życie czynne polega wyłącznie na tym, co dotyczy drugiego człowieka. Grzegorz tak to wyraża: „Życie czynne, to dawanie chleba łaknącemu”; a wyliczywszy wiele uczynków dotyczących bliźniego, na koniec dodaje: „i służyć każdemu, kto jest w potrzebie”<sup>1</sup>. Lecz nie wszystkie uczynki cnót obyczajowych dotyczą drugiego człowieka. Jak bowiem widać z powyższych<sup>2</sup>, należy to jedynie do sprawiedliwości i jej odmian. Tak więc do życia czynnego nie należą uczynki wszystkich cnót obyczajowych.

2. Grzegorz tak pisze: Lia, która miała oczy przygaszone i była płodną, symbolizuje życie czynne; a ono „zajmując się działalnością, na nic nie patrzy, ale słowem czy przykładem pociąga bliźnich do naśladowania; tym samym rodzi wielu synów do dobrego działania”<sup>3</sup>. Ale to raczej wydaje się należeć do [teologicznej cnoty] miłości skłaniającej nas do miłowania bliźniego niż do cnót obyczajowych. Wydaje się więc, że czynności cnót obyczajowych nie należą do życia czynnego.

3. Wyżej powiedziano<sup>4</sup>, że cnoty obyczajowe przystosowują do życia kontemplatywnego. Lecz przystosowanie [do osiągnięcia doskonałości] i sama doskonałość należą do tego samego. A więc chyba cnoty obyczajowe nie należą do życia czynnego.

Wbrew temu Izydor tak się wypowiada: „Należy najpierw w życiu czynnym wypełnić wszystkie wady przez spełnianie dobrych dzieł, by następnie w życiu kontemplatywnym już czystym okiem umysłu człowiek mógł kontemplować Boga”<sup>5</sup>.

Wyplenić jednak wszystkie wady można tylko przez spełnianie uczynków cnót obyczajowych. A więc uczynki cnót obyczajowych należą do życia czynnego.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy<sup>6</sup>, że o różnicy między życiem czynnym a kontemplatywnym stanowią różne zajęcia, jakim ludzie się oddają, i cele, ku którym dążą. I tak jedni oddają się rozważaniu prawdy: i to jest celem życia kontemplatywnego, a inni oddają się zewnętrznej działalności: i ku temu zmierza życie czynne. Otóż dla każdego jest jasne, że cnoty obyczajowe nie mają głównie na celu kontemplacji prawdy, ale że ich zadaniem jest działanie. Filozof<sup>8</sup> stwierdza to wyraźnie: „nic albo mało dla cnoty znaczy wiedzieć”<sup>7</sup>. Jasne więc jest, że cnoty obyczajowe należą do życia czynnego. I dlatego też Filozof<sup>8</sup> sądzi, że owocem cnót obyczajowych jest zadowolenie, jakie niesie życie czynne.

Na 1. Wśród cnót obyczajowych szczególna rola przypada sprawiedliwości, gdyż ona, jak uczy Filozof<sup>9</sup>, uwrażliwia człowieka na potrzeby drugiego. Stąd też, opisując życie czynne, mówimy o działaniu na rzecz drugiego; i rzeczywiście, polega ono przeważnie na nim, ale nie wyłącznie.

Na 2. Człowiek może swoim przykładem prowadzić innych do dobrego, gdy spełnia uczynki wszystkich cnót obyczajowych, co Grzegorz w tymże miejscu przypisuje życiu czynnemu.

Na 3. Jak cnota służąca celowi innej cnoty przechodzi jakimś sposobem w jej gatunek, tak również to, co należy do życia czynnego i co komuś służy jedynie jako przystosowanie do kontemplacji, jest objęte ciem kontemplatywnym. Jeżeli natomiast ktoś oddaje się dziełom cnót obyczajowych ze względu na wartość jaką mają same w sobie, a nie o ile są przystosowaniem do życia kontemplatywnego, wówczas cnoty obyczajowe należą do życia czynnego. — Chociaż i tak można powiedzieć, że całe życie czynne jest przystosowaniem czy uzdatnieniem do życia kontemplatywnego.

## Artykuł 2

### *CZY ROZTROPNOŚĆ NALEŻY DO ŻYCIA CZYNNEGO?*

Zdaje się, że roztropność nie należy do życia czynnego, bo:

1. Jak życie kontemplatywne należy do dziedziny poznania, tak życie czynne należy do dziedziny pożądania. Lecz roztropność należy nie do dziedziny pożądania, ale raczej poznania. A więc roztropność nie należy do życia czynnego.

2. Zdaniem Grzegorza: „Życie czynne, oddając się działaniu, mało widzi”<sup>1</sup>. Stąd to symbolizuje je Lia, która miała oczy przygaszone. Lecz roztropność wymaga bystrych oczu, by człowiek mógł wydawać należyty sąd o tym, co należy czynić. Wydaje się więc, że roztropność nie należy do życia czynnego.

3. Roztropność zajmuje miejsce pośrednie między cnotami obyczajowymi a umysłowymi. Otóż wyżej powiedzieliśmy<sup>2</sup>, że cnoty obyczajowe należą do życia czynnego, a umysłowe do życia kontemplatywnego. Wydaje się więc, że roztropność nie należy ani do życia czynnego, ani kontemplatywnego, ale do jakiegoś pośredniego rodzaju życia, co też przyjmuje Augustyn<sup>3</sup>.

Wbrew temu Filozof utrzymuje<sup>4</sup>, że roztropność należy do zadowolenia z życia czynnego, do którego należą cnoty obyczajowe.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano<sup>5</sup>, to, co zmierza do czegoś jako do celu, zwłaszcza w dziedzinie obyczajów, przyjmuje gatunek tego, ku czemu zmierza. Filozof daje na to taki przykład: „Kto cudzołoży celem kradzieży, raczej zwie się złodziejem niż cudzołożnikiem”<sup>6</sup>. [Przypominamy zaś, że roztropność należy do dziedziny poznania i że ją można ujmować dwojako: ściśle i szerzej]. Jeżeli zatem bierzemy roztropność w znaczeniu ścisłym, a więc tak, jak o niej mówi Filozof, to jest jasne, że poznanie właściwe roztropności jest przyporządkowane działaniu cnót obyczajowych jako celowi, jest bowiem, jak uczy Filozof: „umiejętnością rozumu kierowania ludzkim postępowaniem w dziedzinie obyczajów”<sup>7</sup>. Stąd też, jak tenże Autor pisze, cele cnót obyczajowych są „zasadami roztropności”<sup>8</sup>. Zatem jak cnoty obyczajowe w tym, kto się nimi posługuje do zdobycia spokoju kontemplacji, należą, jak się rzekło<sup>9</sup>, do życia kontemplatywnego, tak poznanie właściwe roztropności, które samo z siebie ma na celu kierowanie działaniem cnót obyczajowych, należy wprost do życia czynnego. Jeżeli natomiast bierzemy roztropność w znaczeniu szerszym, mianowicie o ile ona obejmuje wszelkie ludzkie poznawanie, to wówczas według jakiejś swojej części mogłaby należeć do życia kontemplatywnego. W tym to znaczeniu Tulliusz Cyncero pisze: „Tego słusznie zwykliśmy uważać za najroztropniejszego i najmędrszego, kto wnikliwie i szybko umie dostrzec prawdę i podać uzasadnienie”<sup>10</sup>.

Na 1. Wyżej powiedzieliśmy<sup>11</sup>, że o gatunku cnót obyczajowych stanowi cel. Stąd też do życia kontemplatywnego należy to poznanie, którego celem jest samo rozważanie prawdy. Natomiast poznanie właściwe roztropności ma swój cel raczej w czynności władzy pożądawczej i dlatego roztropność należy do życia czynnego.

Na 2. Zajęcia zewnętrzne powodują, że człowiek „mało widzi” z dziedziny umysłowej, bo ta jest oderwana od rzeczy postrzegalnych, te zaś są przedmiotem działalności życia czynnego. Natomiast zewnętrzna działalność życia czynnego powoduje, że człowiek jaśniej widzi i ma jaśniejszy sąd w dziedzinie postępowania obyczajowego, co należy do roztropności: zarówno z powodu doświadczenia, jak i skupienia umysłu, gdyż według Salustiusza: „Umysł skupia swoją siłę na tym, czym się zajmuje”<sup>12</sup>.

Na 3. Z tego powodu mówi się o roztropności, że zajmuje pośrednie miejsce między cnotami obyczajowymi a umysłowymi, iż ma ten sam podmiot co i cnoty umysłowe, natomiast jej przedmiot jest ten sam, co i cnót obyczajowych. Ów zaś trzeci rodzaj życia [o jakim mówi Augustyn] zajmuje pośrednie miejsce między życiem czynnym a kontemplatywnym ze względu na to, czym się zajmuje, jako że niekiedy zajmuje się kontemplacją prawdy, niekiedy zaś działalnością zewnętrzną.

### Artykuł 3

#### *CZY NAUCZANIE NALEŻY DO ŻYCIA CZYNNEGO, CZY TEŻ KONTEMPLATYWNEGO?*

Zdaje się, że nauczanie nie należy do życia czynnego, ale do kontemplatywnego, bo:

1. Grzegorz tak pisze: „Mężowie doskonali ogłaszają braciom niebieskie dobra, które sami zdołali przekontemplować, i tak ich dusze zapalają miłością ku najtajniejszej światłości”<sup>1</sup>. Lecz to należy do nauczania. Przeto nauczanie jest czynnością życia kontemplatywnego.
2. Do tego samego chyba rodzaju należą czynność i sprawność. Lecz nauczanie jest czynnością mądrości; mówi bowiem Filozof: „Znakiem posiadania wiedzy jest: móc jej nauczać”<sup>2</sup>. A ponieważ mądrość czy wiedza należą do życia kontemplatywnego, dlatego wydaje się, że i nauczanie również do niego należy.
3. Jak kontemplacja należy do życia kontemplatywnego, tak samo należy doń i modlitwa. Lecz modlitwa, choć w niej prosimy o coś dla bliźniego, mimo to należy do życia kontemplatywnego. A więc chyba do tegoż życia należy to, że ktoś przemyślaną prawdę podaje do wiadomości innych drogą nauczania.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Do życia czynnego należy udzielić chleba głodnemu i niewiedzącego nauczać słowem mądrości”<sup>3</sup>.

Odpowiedź: Czynność nauczania ma dwojaki przedmiot. Bo trzeba wiedzieć, że nauczanie posługuje się mową, zaś mowa jest słyszalnym znakiem wewnętrznego pojęcia. Tak więc pierwszym przedmiotem nauczania jest to, co stanowi treść czyli przedmiot wewnętrznego pojmowania. Jeśli chodzi o ten przedmiot, nauczanie niekiedy należy do życia czynnego, a niekiedy do kontemplatywnego. Do życia czynnego należy wtedy, gdy człowiek doszedł do jakiejś prawdy i żywi ją wewnątrz po to, by nią kierować się w zewnętrznej działalności, a do życia kontemplatywnego należy wtedy, gdy człowiek dochodzi do jakiejś umysłowej prawdy i żywi ją w sobie, bo samo jej rozważanie i miłość ku niej sprawia mu przyjemność. Augustyn tak o tym pisze: „Niech sobie [ludzie] wybierają lepszą cząstkę”, mianowicie życie kontemplatywne, „niech poświęcają czas słowu; pożądamy słodczy nauczania; przykładają się do zbawiennej nauki”<sup>4</sup>; tu Autor wyraźnie mówi, że nauczanie należy do życia kontemplatywnego.

Drugi przedmiot nauczania jest ze strony mowy słyszalnej dla innych. Według tego przedmiotem nauczania jest sam słuchacz. I jeśli chodzi o ten przedmiot, to wszelkie nauczanie należy do życia czynnego, do którego należą zewnętrzne czynności.

Na 1. W tym tekście Grzegorz wyraźnie mówi o nauczaniu od strony treści wewnętrznie pojmowanej: o ile poprzestaje się na samym rozważaniu i miłowaniu prawdy.

Na 2. Sprawności i czynności stanowią jedno z przedmiotem. I dlatego jest jasne, że ów zarzut ma na uwadze przedmiot nauczania ze strony treści wewnętrznego pojęcia.

O tyle bowiem przysługuje mędrcom lub naukowcom możliwość nauczania, o ile zdołają słowami wyrazić wewnętrzne (pojęcie w celu doprowadzenia innych do rozumienia prawdy).

Na 3. Ten, kto się modli za kogoś innego, nie zwraca się do tego, za kogo się modli, ale tylko do Boga, który jest umysłową prawdą. Natomiast ten, kto uczy drugiego, zwraca się do niego zewnętrznym działaniem. Nie zachodzi więc to samo.

#### Artykuł 4

##### *CZY I PO ŚMIERCI BĘDZIEMY PROWADZIĆ ŻYCIE CZYNNE ?*

Zdaje się, że po ukończeniu obecnego życia zostanie nadal życie czynne, bo:

1. Jak się rzekło<sup>1</sup>, do życia czynnego należą uczynki cnót obyczajowych. Lecz zdaniem Augustyna<sup>2</sup> po śmierci cnoty obyczajowe pozostaną nadal. A więc życie czynne zostanie nadal po śmierci.
2. Wyżej powiedziano<sup>3</sup>, że nauczanie innych należy do życia czynnego. Lecz w życiu przyszłym, w którym będziemy podobni do aniołów, mogłoby występować nauczanie, tak samo jak i u aniołów zdaje się ono występować, jako że zdaniem Dionizego: jeden anioł „oświeca, oczyszcza i doskonali” drugiego, co wskazuje na „pobieranie nauki”<sup>4</sup>. A więc chyba życie czynne pozostanie nadal po śmierci.
3. To raczej może zostawać po śmierci, co samo z siebie może trwać dłużej. Lecz życie czynne, wydaje się trwać dłużej; mówi bowiem Grzegorz: „Życiu czynnemu możemy oddawać się bez ograniczeń, natomiast w kontemplatywnym nie możemy żadnym sposobem trwać dłużej w napięciu umysłu”<sup>5</sup>. Zatem raczej życie czynne winno pozostawać po śmierci niż kontemplatywne.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Życie czynne kończy się wraz z pobytem na tym świecie, zaś życie kontemplatywne zaczyna się tu, by dojść do pełnej doskonałości w niebieskiej ojczyźnie”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: Jak już powiedziano<sup>7</sup>, życie czynne ma swój cel i ujście w zewnętrznych czynnościach, a te, jeśli zmierzają do spokoju kontemplacji, tym samym należą do życia kontemplatywnego. Otóż w życiu przyszłym ustanie zajmowanie się zewnętrzną działalnością, a jeśli jakaś zaistnieje, będzie odniesiona do celu kontemplacji.

Augustyn tak opisuje stan zbawionych w niebie: „Tam będziemy wolni i będziemy widzieć [Boga]; będziemy widzieć i miłować; będziemy miłować i chwalić”<sup>8</sup>; a nieco przedtem pisał: „Tam będziemy widzieć Boga bez ustanku, miłować Go bez znużenia, chwalić bez znużenia. To zadanie, takie przeżycia, takie czynności będą udziałem wszystkich”<sup>9</sup>.

Na 1. Wyłożyliśmy już wyżej<sup>10</sup>, że cnoty obyczajowe pozostaną w niebie, ale z zastrzeżeniem: nie zostaną te ich czynności, które dotyczą środków, ale tylko te, które wprost dotyczą celu. A właśnie te drugie czynności stanowią o spokoju znamionującym kontemplację. Ten właśnie spokój miał na myśli Augustyn, kiedy wyżej<sup>11</sup> wyraził się: „będziemy wolni”, a chodzi tu nie tylko o wolność od



zewnątrznego zgiełku, lecz także od wewnętrznych szamotań spowodowanych przez napór uczuć czy namiętności.

Na 2. Wyżej ustaliliśmy<sup>12</sup>, że kontemplatywne życie polega szczególnie na kontemplacji Boga. I o tym jeden anioł nie poucza drugiego, bo Pan Jezus powiedział o „aniołach ludzi prostych” — a są oni niższego rzędu wśród aniołów — że „w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mego”<sup>13</sup>. Podobnie i w życiu przyszłym żaden człowiek nie będzie uczył drugiego o Bogu, bo wszyscy „będziemy Go widzieć takim, jakim jest”<sup>14</sup>. O tym tak pisze Jeremiasz: „Nie będą się musieli wzajemnie pouczać, jeden mówiąc do drugiego: Poznajcie Jahwe! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie”<sup>15</sup>.

Natomiast o tym, co dotyczy 'rozdzielania posług na rzecz Boga', jeden anioł poucza drugiego: oczyszcza go, oświeca i doskonali. Wykonując te posługi, aniołowie w jakiejś mierze, póki trwa świat, prowadzą życie czynne przez to, że sprawują zarząd nad niższymi stworzeniami. Taki ma sens widzenie Jakuba<sup>16</sup>: widział on aniołów wstępujących w górę po drabinie, co dotyczy życia kontemplatywnego, i zstępujących na dół, co należy do życia czynnego. Jednakże, jak mówi Grzegorz: „Wychodząc na zewnątrz [dla spełniania posług, aniołowie] nie przerywają widzenia Boga tak, żeby byli pozbawieni radości wewnętrznej kon-templacji”<sup>17</sup>. I dlatego u aniołów istnieje różnica między życiem czynnym a kontemplatywnym, jak to jest u ludzi, którym działalność życia czynnego przeszkadza w kontemplacji.

A obiecano nam podobieństwo do aniołów w tym znaczeniu, że będziemy jak oni widzieli Boga, a nie w tym, że będziemy zarządzać niższym stworzeniem, bo to nie przysługuje nam ze względu na miejsce naszej natury w hierarchii stworzeń, tak jak przysługuje aniołom.

Na 3. To, że w obecnym stanie życie czynne trwa dłużej niż kontemplatywne, nie zależy od samych w sobie obu rodzajów życia i ich właściwości, ale jest to następstwem naszej słabości, ociążałości naszego ciała, co nas ściąga z wyżyn kontemplacji. I dlatego Grzegorz tamże dodaje: „To właśnie jego słabość ściąga ducha z bezkresnych szczytów i każe mu wrócić do samego siebie”<sup>18</sup>.

## ZAGADNIENIE 182

### PORÓWNANIE ŻYCIA CZYNNEGO Z KONTEMPLATYWNYM

Należy jeszcze porównać życie czynne z kontemplatywnym. Co do tego nasuwają się cztery pytania: 1. Które z nich jest ważniejsze i godniejsze? 2. Które jest bardziej zasługujące? 3. Czy życie czynne przeszkadza kontemplatywnemu? 4. Jaki jest porządek kolejności między nimi?

#### Artykuł 1

#### *CZY ŻYCIE CZYNNE JEST WAŻNIEJSZE OD KONTEMPLATYWNEGO?*

Zdaje się, że życie czynne jest ważniejsze od kontemplatywnego, bo:

1. Zdaniem Filozofa „To należy uważać za lepsze, co spotyka się u lepszych”<sup>1</sup>. Lecz życie czynne należy do osób znaczniejszych, tj. do przełożonych, którzy mają władzę i są otaczani czcią. Stąd to Augustyn pisze: „Na tym świecie tym, co należy miłować, nie jest cześć ani władza”<sup>2</sup>. Wydaje się więc, iż życie czynne jest ważniejsze niż kontemplatywne.

2. We wszystkich zawodach i działaniach wydawanie rozkazu należy do ważniejszego; tak np. zawód wojskowy jako ważniejszy ma pod swoimi rozkazami zawód siodlarstwa. Otóż do życia czynnego należy zarządzanie życiem kontemplatywnym i jego normowanie. Świadczą o tym słowa skierowane do Mojżesza: „Zstąp na dół i upomnij lud surowo, aby się nie zbliżali do Jahwe, chcąc Go zobaczyć”<sup>3</sup>. Przeto życie czynne jest ważniejsze niż kontemplatywne.

3. Nikogo nie powinno się odrywać od ważnych zajęć, by podjął mniej ważne, gdyż Apostoł upomina: „Ubiegajcie się o lepsze dary (charismata)”<sup>4</sup>. Otóż niektórych odrywa się od stanu życia kontemplatywnego i rzuca w wir życia czynnego; widać to na przykładzie tych, których się podnosi na jakieś wyższe stanowisko w Kościele. Wydaje się więc, iż życie czynne jest ważniejsze od kontemplatywnego.

Wbrew temu Pan Jezus tak mówi: „Maria obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona”<sup>5</sup>. Lecz Maria oznacza życie kontemplatywne. A więc to właśnie życie jest ważniejsze niż czynne.

Odpowiedź: Może tak być, że coś samo w sobie jest ważniejsze, a jednak pod jakimś względem coś innego bierze nad nim górę. Należy więc odpowiedzieć, iż życie kontemplatywne zasadniczo jest lepsze i ważniejsze niż czynne; a jest takie, według Filozofa<sup>6</sup>, z ośmiu powodów:

Pierwszy, bo życie kontemplatywne przysługuje człowiekowi ze względu na to, co w nim jest najlepsze, mianowicie ze względu na umysł oraz ze względu na jego właściwy przedmiot, mianowicie na najwyższe prawdy; natomiast życie czynne zajmuje się sprawami zewnętrznymi. Stąd też, zdaniem Grzegorza<sup>7</sup>, [imię] Rachel, która symbolizuje życie kontemplatywne, oznacza „widziany początek”, natomiast Lia symbolizuje życie czynne, bo miała „przygaszone oczy”<sup>8</sup>.

Drugi, bo jak wyżej powiedziano<sup>9</sup>, życie kontemplatywne może trwać dłużej, choć nie według najwyższego stopnia kontemplacji. Stąd też o Marii symbolizującej życie kontemplatywne mówi ewangelia, że stale „siedziała u stóp Pana”<sup>10</sup>.

Trzeci, bo życie kontemplatywne sprawia większą radość niż czynne. Stąd też Augustyn wyraził się: „Marta troszczyła się, Maria ucztowała”<sup>11</sup>.

Czwarty, bo w życiu kontemplatywnym człowiek jest bardziej samowystarczalny, gdyż mniej mu do niego potrzeba. Stąd Pan Jezus powiedział: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele”<sup>12</sup>.

Piąty, bo życie kontemplatywne da się bardziej miłować dla niego samego; tymczasem życie czynne zmierza do czegoś innego. Psalmista tak tę myśl oddaje: „O jedno proszę Jahwe; tego poszukuję: bym w domu Jahwe przebywał po wszystkie dni mego życia, abym zażywał łaskowości Jahwe, stale się radował Jego świątynią”<sup>13</sup>.

Szósty, bo życie kontemplatywne polega na jakimś spokoju i odpoczynieniu, w myśl słów psalmu: „Uspokójcie się i obaczcie, że ja jestem Bogiem”<sup>14</sup>.

Siódmy, bo życie kontemplatywne obraca się koło tego co Boże, zaś czynne koło tego co ludzkie. Stąd też Augustyn tak pisze: „Na początku było Słowo<sup>15</sup>: Oto co Maria słuchała! Słowo Ciałem się stało<sup>16</sup>: Oto, komu Marta usługiwała!”<sup>17</sup>

Ósmy, bo życie kontemplatywne odbywa się w tej części człowieka, która jest mu najbardziej właściwa, mianowicie w umyśle; natomiast w działalności życia czynnego biorą udział również niższe władze, które są wspólne nam i nierozumnym zwierzętom. Stąd też, gdy psalmista powiedział: „Niesiesz, Jahwe, ocalenie ludziom i zwierzętom”, zaraz dodał to, co jest szczególnie dla ludzi: „W Twej światłości oglądamy światłość”<sup>18</sup>. Dziewiąty dodaje Pan Jezus, mówiąc: „Maria obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona”<sup>19</sup>. Wyjaśniając te słowa Augustyn pisze: „Ty [Marto] nie obrałaś złej [częstki], ale ona [Maria] lepszą. Dowiedz się, dlaczego lepszą: bo jej nie będzie pozbawiona. Ty będziesz kiedyś pozbawiona ciężaru życia: wieczna jest słodycz prawdy”<sup>20</sup>.

Pod jakimś wszakże względem, w niektórych wypadkach, na skutek wymagań obecnego życia, należy raczej postawić wyżej i wybrać życie czynne. Przyznaje to i Filozof pisząc: „Lepsze jest filozofowanie niż gromadzenie majątku; wszelako dla cierpiącego niedostatek lepsze jest gromadzenie majątku”<sup>21</sup>.

Na 1. Przełożeni nie powinni oddawać się samemu tylko życiu czynnemu, ale także mają odznaczać się życiem kontemplatywnym. Grzegorz tak ich poucza: „Przełożony niech przoduje w działaniu i zarazem niech góruje nad wszystkimi życiem kontemplatywnym”<sup>22</sup>.

Na 2. Życie kontemplatywne polega na jakiejś wolności ducha. Grzegorz tak to wyraża: życie kontemplatywne „ogolcone z doczesnych trosk i wpatrzone w wieczność przechodzi w stan swoistej wolności ducha”<sup>23</sup>. A Boecjusz: „Gdy dusze ludzi tkwią niewzruszenie w kontemplacji Boga, z konieczności stają się bardziej wolne; przeciwnie, gdy są pochłonięte cielesnymi sprawami, stają się mniej wolne”<sup>24</sup>. Widać z tego jasno, iż życie czynne nie wydaje wprost rozkazów życiu kontemplatywnemu, a tylko przystosowuje do niego, nakazując niektóre uczynki życia czynnego, przez co raczej służy mu niż nad nim panuje. Wyraźnie o tym pisze Grzegorz: „Życie czynne to służba, kontemplatywne to wolność”<sup>25</sup>.

Na 3. Niekiedy kogoś odrywa się od kontemplacji ze względu na potrzeby obecnego życia, ale nie aż tak dalece, żeby musiał całkowicie zaprzestać kontemplacji. Augustyn tak uczy: „Miłość prawdy szuka świętego spokoju; przynaglająca miłość podejmuje się należytych przedsięwzięć”, tj. życia czynnego. „A gdy nikt tego obowiązku nie nakłada, należy oddawać się zdobywaniu i rozważaniu prawdy, ale jeśli ktoś nałoży ów obowiązek, należy go podjąć ze względu na przynaglającą miłość. Lecz i wtedy nie należy całkowicie porzucać rozkoszowania się prawdą, by nie dać się pozbawić owej słodyczy i nie stać się niewolnikiem obowiązku”<sup>26</sup>. Wypływa z tego następujący wniosek: gdy ktoś z życia kontemplatywnego jest we-zwany do życia czynnego, ma się to stać nie ze szkodą dla życia kontemplatywnego, ale z jego wzbogaceniem.

## Artykuł 2

### *CZY ŻYCIE CZYNNE JEST BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCE NIŻ KONTEMPLATYWNE ?*

Zdaje się, że życie czynne jest bardziej zasługujące niż kontemplatywne, bo:

1. Zasługa odnosi się do zapłaty; ta zaś należy się za pracę, stosownie do słów Apostoła: „Każdy otrzyma własną zapłatę według swojej pracy”<sup>1</sup>. Otóż pracę wiążemy z życiem czynnym, zaś spoczynek z kontemplatywnym. Tak właśnie czyni Grzegorz pisząc: „Każdy, kto zmierza ku Bogu, najpierw winien oblewać się potem w pracy, a więc obrać drogę Lii, by następnie dla widzenia prapoczątku spocząć w objęciach Racheli”<sup>2</sup>. A więc życie czynne jest bardziej zasługujące niż kontemplatywne.

2. Życie kontemplatywne jest niejakiem zapoczątkowaniem przyszłej szczęśliwości. Takie jest zdanie Augustyna, który — wyjaśniają słowa Jezusa: „Chcę, aby pozostał aż przyjdę. Ty pójdz za Mną”<sup>3</sup> — tak powiada: „Tak to można jaśniej wyrazić: Niech idzie za Mną w doskonałym postępowaniu, wzorowanym na przykładzie Mojej męki. Zapoczątkowana kontemplacja niech trwa i Mnie oczekuje, by osiągnąć pełnię doskonałości, gdy przyjdę”<sup>4</sup>. Takie też jest zdanie Grzegorza: „Życie kontemplatywne tu się zaczyna, by w niebieskiej ojczyźnie osiągnąć pełnię doskonałości”<sup>5</sup>. Lecz przyszłe życie nie będzie stanem zasługiwania, ale otrzymywania nagrody za zasługi. Wydaje się więc, że kontemplatywne życie jest mniej zasługujące niż czynne, ma jednak więcej znamienia nagrody.

3. Zdaniem Grzegorza: „Żadna ofiara nie jest tak miła Bogu jak gorliwość o dusze”<sup>6</sup>. Lecz ta gorliwość o dusze wiedzie człowieka do poczynąń życia czynnego. Wydaje się więc, że kontemplatywne życie nie jest bardziej zasługujące niż czynne.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „Wielkie są zasługi życia czynnego, ale jeszcze większe kontemplatywnego”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy<sup>8</sup>, że podstawą do zasługi jest miłość nadprzyrodzona. Powiedzieliśmy też<sup>9</sup>, że ta miłość polega na miłowaniu Boga i bliźniego i że — jak wyżej uzasadniono<sup>10</sup> — miłowanie Boga samego w sobie jest bardziej zasługujące niż miłowanie bliźniego. I dlatego to, co bardziej wprost dotyczy miłowania Boga, jest w swoim rodzaju bardziej zasługujące niż to, co dotyczy miłowania bliźniego ze względu na Boga. Otóż życie kontemplatywne wprost i bezpośrednio dotyczy miłowania Boga. Taka jest wyraźna nauka Augustyna: „Świętego spokoju” życia kontemplatywnego „szuka miłość prawdy”<sup>11</sup> Bożej, której rozważaniu — jak już powiedziano<sup>12</sup> — oddaje się życie kontemplatywne. Natomiast życie czynne zmierza bardziej wprost ku miłowaniu bliźniego, bo [jak Marta] „krząta się koło rozmaitych posług”<sup>13</sup>. I dlatego życie kontemplatywne ze swego rodzaju jest bardziej zasługujące niż czynne. Jest to nauka Grzegorza: „Życie kontemplatywne ma większą zasługę niż czynne, bo to drugie zajmuje się sprawami doczesnego życia”, w

którym trzeba nieść pomoc bliźnim, „a pierwsze wewnętrznym smakiem kosztuje przyszłego spokoju”<sup>14</sup> w kontemplacji Boga.

Może jednak się zdarzyć, że ktoś, oddając się dziełom życia czynnego, przysporzy sobie więcej zasług niż ten, kto oddaje się dziełom życia kontemplatywnego. Tak jest np. z człowiekiem, który z ogromu miłości ku Bogu, by wypełnić wolę Bożą, dla chwały Jego, godzi się niekiedy na czasowe oderwanie go od słodczy Bożej kontemplacji. Tak właśnie było z Apostołem, jak to sam pisze:

„Wolałbym sam być pod klątwą [odłączonym] od Chrystusa dla [zbawienia] moich braci”<sup>15</sup>; a Chryzostom, wyjaśniając te słowa pisze: „Miłość ku Chrystusowi do tego stopnia ogarnęła jego duszę, że nawet gotów był z miłości ku Chrystusowi wzgardzić tym, co mu było nad wszystko miłsze, mianowicie: być z Chrystusem”<sup>16</sup>.

Na 1. Praca zewnętrzna przyczynia się do wzrostu nagrody ubocznej, dodatkowej; natomiast wzrost zasługi na nagrodę istotną polega głównie na miłości nadprzyrodzonej. /6/ Jej właśnie znakiem jest trud pracy zewnętrznej podejmowanej dla Chrystusa. Jeszcze wyrazistszym jej znakiem jest to, że ktoś porzuciwszy wszystko, co do tego życia należy, w wolności ducha oddaje się jedynie rozkoszy kontemplacji Boga.

Na 2. W stanie przyszłej szczęśliwości człowiek dojdzie do kresu doskonałości; i dlatego nie będzie w nim miejsca na wzrastanie w zasługę. A gdyby było, zasługa byłaby skuteczniejsza z powodu większej miłości. W życiu jednak obecnym kontemplacja zawiera jakąś niedoskonałość; i póki tak jest, może jeszcze czynić postępy. I dlatego nie wyklucza możliwości zasługiwania, ale owszem sprawia wzrost zasługi, a to z powodu większych przejawów miłości Bożej.

Na 3. Gdy składamy coś Bogu w ofierze, należy to czynić w sposób duchowy. Spośród zaś wszystkich dóbr człowieka Bóg najbardziej ceni i przyjmuje to dobro człowieka, którym jest ludzka dusza; i chce, by Mu je złożono w ofierze. Człowiek więc powinien najpierw ofiarować Bogu swoją duszę, stosownie do słów Pisma św.: „Ulituj się nad swoją duszą i staraj się podobać Bogu”<sup>17</sup>; następnie dusze innych, stosownie do słów Apokalipsy: „Kto słyszy, niech powie: Przyjdź!”<sup>18</sup>. Im zaś człowiek swoją duszę lub bliźniego ściślej łączy z Bogiem, tym miłszą Bogu jest ofiara. I dlatego miłsze jest Bogu, gdy ktoś swoją duszę i bliźnich wieździe do kontemplacji niż do działalności. A zatem te słowa: „Żadna ofiara nie jest tak miła Bogu jak gorliwość o dusze”, nie stawiają zasługi życia czynnego nad zasługę życia kontemplatywnego, a tylko pokazują, że bardziej zasługujące wobec Boga jest ofiarowanie Mu duszy swojej i bliźnich niż ofiarowanie Mu jakiegokolwiek innego dobra zewnętrznego.

### Artykuł 3

#### *CZY ŻYCIE CZYNNE PRZESZKADZA ŻYCIU KONTEMPLATYWNEMU?*

Zdaje się, że życie czynne przeszkadza kontemplatywnemu, bo:

1. Życie kontemplatywne wymaga spokoju ducha, stosownie do słów psalmu: „Uspokójcie się i zobaczcie, że ja jestem Bogiem”<sup>1</sup>. Lecz życie czynne jest pełne

niespokoju. Świadczą o tym słowa: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele”<sup>2</sup>. A więc życie czynne jest przeszkodą dla życia kontemplatywnego.

2. Życie kontemplatywne wymaga jasności widzenia. Lecz życie czynne przeszkadza tej jasności widzenia; mówi bowiem Grzegorz o nim, że jest „zaślepienie i płodne, bo oddając się działalności, mniej widzi”<sup>3</sup>. A więc życie czynne utrudnia życie kontemplatywne.

3. Przeciwności wzajem się wykluczają. Lecz jak się wydaje, życie czynne jest przeciwnością kontemplatywnego i na odwrót, bo czynne troszczy się o wiele, zaś kontemplatywne skupia się na kontemplacji jednego; stąd też stanowią strony przeciwstawne. Jak się więc wydaje, życie kontemplatywne doznaje przeszkody ze strony czynnego.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „Ci, którzy pragną u-trzymać twierdzą kontemplacji, winni najpierw sprawdzić się na polu walki przez spełnianie dobrych uczynków”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: W życiu czynnym dostrzegamy dwa kierunki: pierwszy, gdy człowiek całą swoją duszą oddaje się zewnętrznej działalności. W takim wypadku jest oczywiste, iż życie czynne przeszkadza życiu kontemplatywnemu, bo niemożliwe jest, żeby ktoś zajmował się zewnętrzną działalnością i równocześnie oddawał się Bożej kontemplacji.

Drugi, gdy człowiek zestrąja i porządkuje wewnętrzne uczucia duszy. W takim wypadku życie czynne wspomaga człowieka w kontemplacji, jako że ona doznaje przeszkody ze strony nieuporządkowania wewnętrznych uczuć czy namiętności. Tę myśl tak Grzegorz wyraża: „Ci, którzy pragną utrzymać twierdzą kontemplacji, winni najpierw sprawdzić się na polu walki przez spełnianie dobrych uczynków: upewnić się więc, czy nie wyrządzają innym żadnej krzywdy, a wyrządzane im przez innych znoszą cierpliwie; czy ich dusza na skutek bogactw doczesnych nie raduje się nadmiernie, a po ich stracie nie przeżywa ogromnego smutku. Następnie niech dobrze rozważą, czy — gdy wchodzą w głębiny swego ducha w poszukiwaniu wartości duchowych — nie zabierają ze sobą cieni rzeczy cielesnych, a jeśli coś zabrali, czy pozbawiają się ich z całą stanowczością”<sup>5</sup>. Przez to więc życie czynne swoim działaniem wspomaga życie kontemplatywne, że uśmierza wewnętrzne uczucia czy namiętności, które obudzają w wyobraźni wyobrażenia przeszkadzające kontemplacji. W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty, gdyż podawane w nich dowody mają na myśli pierwszy kierunek życia czynnego, mianowicie pochłonięcie się zewnętrznymi sprawami, a nie drugi, mianowicie miarkowanie uczuć czy namiętności.

#### **Artykuł 4**

##### *CO JEST PIERWSZE: ŻYCIE CZYNNE CZY KONTEMPLATYWNE ?*

Zdaje się, że życie czynne nie jest pierwiej niż kontemplatywne, bo:

1. Życie kontemplatywne dotyczy wprost miłości Boga, zaś czynne miłości bliźniego. Lecz miłość Boga poprzedza miłość bliźniego, jako że bliźniego miłujemy z miłości do Boga. Wydaje się więc, iż życie kontemplatywne jest pierwiej niż czynne.

2. U Grzegorza czytamy: „Należy wiedzieć, iż mądrze uporządkowane życie wymaga nie tylko tego, by poprzez życie czynne zmierzać do kontemplatywnego, ale i tego, by niekiedy dla pożytku innych wrócić od kontemplatywnego do czynnego”<sup>1</sup>. A więc zasadniczo biorąc życie czynne nie jest pierwiej niż kontemplatywne.

3. Nie musi zachodzić porządek kolejności między tym, co występuje u różnych ludzi. Otóż życie czynne i kontemplatywne występuje u różnych ludzi. Grzegorz tak o tym pisze: „Często się zdarza, że ludzie mogący w spokoju kontemplować Boga, padli z nadmiaru zajęć; niekiedy zaś ludzi, którzy by mogli dobrze spędzać życie troszcząc się o ludzkie potrzeby, zabił miecz ich spokoju”<sup>2</sup>. A więc życie czynne nie jest pierwiej niż kontemplatywne.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Pod względem czasu życie czynne pierwiej jest niż kontemplatywne, bo dobre dzieła wiodą do kontemplacji”<sup>3</sup>.

Odpowiedź: W dwojakim znaczeniu mówimy o czymś, że jest pierwiej: po pierwsze, ze względu na swą naturę. W tym znaczeniu życie kontemplatywne pierwiej jest niż czynne, tzn. ma nad nim pierwszeństwo, jako że poświęca się temu, co uchodzi za pierwsze i lepsze. Z tego też powodu pobudza i kieruje życiem czynnym. Według bowiem Augustyna<sup>4</sup>, stosunek rozumu wyższego, którego rzeczą jest kontemplacja, do niższego, którego rzeczą jest działalność, jest taki, jak męża do żony, który nią rządzi. /7/

Po drugie, ze względu na nas; chodzi o to, co w porządku powstawania jest pierwiej. I w tym znaczeniu pierwiej jest życie czynne niż kontemplatywne, gdyż ono, jak widać z powyższych<sup>5</sup>, przystosowuje do kontemplatywnego. Przystosowanie bowiem w porządku powstawania poprzedza formę, która zasadniczo i według porządku natury jest pierwiej.

Na 1. Życie kontemplatywne wiedzie nie do jakiegokolwiek bądź, ale do doskonałej miłości Boga; natomiast każda miłość bliźniego, jakakolwiek by była, zmierza do życia czynnego i wymaga go. Grzegorz tak o tym pisze: „Do niebieskiej ojczyzny mogą wejść bez życia kontemplatywnego ci, którzy nie zaniedbali czynić dobrego, jakie było w ich mocy; nie mogą wejść bez życia czynnego, jeśli zaniedbali czynić dobrego, które było w ich mocy”<sup>6</sup>. Z tego również wynika, iż życie czynne poprzedza kontemplatywne, tak jak to, co jest wspólne dla wszystkich, poprzedza w porządku powstawania to, co jest właściwe dla doskonałych.

Na 2. Według porządku powstawania od życia czynnego postępuje się ku życiu kontemplatywnemu; natomiast od życia kontemplatywnego wraca się do życia czynnego dla kierowania: mianowicie by życie kontemplatywne kierowało czynnym. Podobnie zresztą jak, według Filozofa<sup>7</sup>, przez powtarzanie czynności nabywa się wprawę, a dzięki nabytej wprawie człowiek działa doskonalej.

Na 3. Spośród ludzi jedni są bardziej usposobieni do życia czynnego, a to z powodu niespokojności ducha, przejawiającej się w naporze do działania i wzmożonej popędliwości czy uczuciowości. Grzegorz tak o tym pisze: „Niektórzy ludzie są tak niespokojni, że bardziej czują się zmęczeni, gdy nie mają nic do roboty, bo im więcej mają wolnego czasu na myślenie, tym gorszy cierpią zamęt w duszy”<sup>8</sup>. Innych ludzi z natury cechuje czystość i spokój ducha, dzięki czemu są raczej usposobieni do kontemplacji. Takim wyrządzono by wielką szkodę, gdyby ich skierowano całkowicie

do działalności. Grzegorz tak o tym pisze: „Niektórzy z usposobienia swego ducha nie są ludźmi czynu, wolą spokój; i gdyby ich rzucono w wir zajęć zewnętrznych, wykończyliby się ledwo zacząwszy tę działalność”<sup>9</sup>.

Tenże autor jednak dodaje: „Jakże często miłość także i ociążałe dusze pobudza do dzieła, a dzięki kontemplacji bojaźń poskramia niespokój ducha”<sup>10</sup>. I dlatego również i ci, którzy z usposobienia wolą życie czynne, mogą poprzez spełnianie dzieł życia czynnego przygotować się do życia kontemplatywnego, zaś ci, którzy z usposobienia swego wolą życie kontemplatywne, mogą podejmować się dzieł życia czynnego, by przez to lepiej przysposobić się do kontemplacji.



## ODNOŚNIKI DO TEKSTU

### ZAGADNIENIE 179

#### art. 1

1. 2 de Anima 4 : 415b13.
2. 3 de Anima 10 : 433a14.
3. 2 de Anima 4 : 415a24.
4. De Div. Nom. 6 § 10 PG 3, 705; cf. §2 : PG 3, 857.
5. Mdr 8, 16.
6. 2 Super Ezechielem, hom. 2 : PL 76, 952.
7. 9 Ethic. 12 : 1117a5.
8. 3 de Anima 7 : 431a4.
9. De Div. Nom. 4 § 8 : PG 3, 704.

#### art. 2

1. 1 Ethic. 5 : 1095b17.
2. 19 de Civ. Dei 2. 3. 19 : PL 41, 624. 627. 647.
3. Rdz 29.
4. Łk 10, 38nn.
5. 6 Morał. 37 : PL 75, 764.
6. art. poprz. na 2.
7. 1 Ethic. 1 : 1095b20.

### ZAGADNIENIE 180

#### art. 1

1. 2 Metaph. 1 : 993b20.
2. 6 Morał. 37 : PL. 75, 764.
3. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL, 76, 953.
4. tamże.
5. 1-2. 25, 2 i 3 t. 10 str. 41-44; z. 26, 2 str. 49n.
6. z. 179, 1.
7. 1-2. 12, 1 t. 9 str. 216nn.
8. 1. 82, 4 t. 6 str. 158nn; 1.2. 9, 1 t. 9 str. 183nn.
9. Mt 6, 21.
10. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
11. w odp.

#### art. 2

1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
2. Rz 13, 10.
3. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
4. Mt 5, 8.

5. Hbr 12, 14.
6. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76. 953.
7. Rdz 29 17.
8. 1 de Offic. 43 : PL 16, 93.
9. 6 Moral. 18 : PL 75, 764; cf. 2 Super Ezech., honi. 2 : PIL 76, 953
10. 2 Efhic. 4 : 1105b2.
11. 10 Ethic. 8 : 1178a9.
12. art. poprz.
14. z. 145. 2 t. 22 str. 53nn.
15. Mdr 8, 2.
16. 1 Soliloqu. 10 : PL 32. 878.

art. 3

1. 1 de Gratia Contempl., 4 : PŁ 196, 66.
2. 2 Kor 3, 18. Sew. Kowalski, Pismo św. N. Test., Pax, 1977.
3. 5 de Consider. 14 : PL 182, 806.
4. 2 de Fide Orth. 15 : PG 94, 932.
5. Cf. Hugo de S. Victore, Allegor. in Nov. Test., III 3 : PL 175. 805.
6. Łk 10, 39, W.
7. Dc Dić. Nom. 7 ( 2 : PG 3, 869.
8. 1 de Gratia Contempl. 4 : PL 196, 67.
9. 14 de Trin. 7 : PL 42 1042.
10. 2 de Consider. 2 : PL. 182 745.
11. 2 de Anima 1 : 412a11. IŁ 1 de Gratia Contempl. 3. 4 PL 196, 66. 67.
13. Glossa ordin., 2 Cór 3, 18 (VI, 65 E); Glossa Lombardi. 2 Cór 3, 18 : PL 192,
28. — Augustinus, 15 de Trin. 8 : PL 42, 1067.
14. a. 1.
15. Mdr 7, 7.

art. 4

1. Ps 139 (138), 14; tłum. własne.
2. 5 de Consider. 14 : PL 182, 806.
3. 1 de Gratia Contempl. 6 : PL 196. 70.
4. 6 de Morał. 37 : PL 75, 764.
5. a. 2.
6. 1 de Trin. 8 : PL42, 831. Stokowska, str. 96.
7. 1 Kor 13, 12.
8. tamże.
9. 10 Ethic. 7 : 1177a17.
10. Rz 1, 20.
11. De Vera Relig. 29 : PL 34, 145.
12. a. 2 i 3.
13. Ps 143 (142), 5n.

art. 5

1. Rdz 32, 31.

2. 6 Morał. 37 : PL 75, 763.
3. 2 Dialog. 35 : PL 66, 200.
4. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 956.
5. 12 super Gen. ad litt. 27 : PL 34, 477.
6. z. 175, 4 i 5.
7. z. 12, 11 t. 1 str. 224nn.
8. Epistola ad Caium Monachum. 1 : PG 3, 1065.
9. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
10. Glossa ordin. Gen. 32, 30 (I, 96 F). — Gregorius, 24 Morał. 6 : PL 76, 293.
11. 3 de Anima 7 : 431a16.
12. Cael. Hier. 1 § 2 : PG 3, 121.
13. 2 Dialog. 35 : PL, 66, 200.

art. 6

1. De Div. Nom. 4 § 8 : PG 3, 704.
2. Mdr 8, 16.
3. De Div. Nom., c. 4 S 8. 9 r PG 3, 704. 705.
4. 1 de Gratia Contempl. 5 : PL 196, 68.
5. z. 179, 1 na 3.
6. 3 de Anima 7 : 431a4.
7. 8 Physic. 7 : 260a26.
8. na 2.

art. 7

1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 955.
2. 10 Ethic. 4 : 1174b23.
3. 1 Kor 13, 12.
4. Rdz 32, 31 nn.
5. Mdr 8, 16.
6. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 956.
7. 1 Metaph. 1 : 980a22.
8. a. 1 : a. 2 aa 1.
9. 1-2. 31, 5 t. 10 str. 98nn.
10. Ps 34 (33) 9.
11. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76. 954.
12. 8 Confess. 3 : PL 32, 752.
13. Mdr 9. 15.
14. Rz 7, 24.
15. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 955.
16. Ps 36 (35), 9.
17. 1 (de Partibus Animal. 5 : 644b24; b31.
18. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76 956.
19. 2 Super Ezech. hom 2 : PL 76, 955.

art. 8

1. 1 Kor 13, 8.

2. 10 Confess. 40 : PL 32, 807. Wyznania, prze). Zyg. Kubiak, Pax 1978, str. 214.
3. Job 4, 15, W.
4. 5 Morał. 33 : PL 75, 711.
5. 10 Ethic. 7 : 1177b26.
6. Łk 10, 42.
7. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954.
8. 1 Topie. 15 : 106a38.
9. 10 Ethic. 7 : 1177a21.
10. 2 Super Ezech. hom.2 : PL 76, 954.
11. a. 6 na 2.
12. De Div. Nom. 4 S 9 : PG 3, 707. — Cf. Cael. Hier. 3 S 2 PG 3, 165.
13. 10 Ethic. 7 : 1177b28.

## ZAGADNIENIE 181

### art. 1

1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
2. z. 58, 2 i 8 t. 28 str. 29nn. 40nn. 1-2. 60, 2 i 3 t. 11 str. 130--133.
3. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
4. z. 180, 2.
5. 3 de Summo Bono 15 : PL 83, 690.
6. z. 179, 1.
7. 2 Ethic. 4 : 110562.
8. 10 Ethic. 8 : 1178a9.
9. 5 Ethic. 1 : 1129b27.

### art. 2

1. 2 Super Ezech. bom 2 : PIL 76, 954.
2. art. poprz.
3. 19 de Civ. Dei, c. 2. 3. 19 : PL 41, 624. 625. 647.
4. 10 Ethic. 8 : 1178a16; a9.
5. art. poprz. na 3; 1-2. 18, 6 t. 9 str-. 301nn.
6. 5 Ethic. 2 : 1130a24.
7. 6 Ethic. 5 : 1140620.
8. 10 Ethic. g : 1178a17.
9. art. poprz. aa 3.
10. 1 de Offic. 5 (DD IV, 428).
11. 1-2. 18, 4 i 6 t. 9 str. 296nn; 301nn.
12. In Coniur. Catel. 51 (BU 47).

### art. 3

1. 1 Super Ezech., hom. 5 : PL 76, 827.
2. 1 Metaph. 1 : 981b7.
3. 2 Super Ezech., hom. 2 : PL 76, 953.
4. De Verbis Domin, serm 104, c. 1 : PL 38, 616.

art. 4

1. a. 1.
2. 14 de Trin. 9 : PL 42, 1046.
3. art. poprz.
4. Cad. Hier. 7 § 3 : PO 3, 209.
5. 1 Super Ezech. hom. 5 : PL 76, 825.
6. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954.
7. a. 1.
8. 22 dc Civ. Dci 30 : PL 41. 804.
9. tamże: PL 41, 802.
10. z. 136, 1 na l t. 21 str. 132.
11. w odp.
12. z. 180, 4.
13. Mt 18, 10.
14. 1 J 3, 2.
15. Jr 31. 34.
16. Rdz 28, 12.
17. 2 Morał. 3 : PL 75, 556.
18. 1 Super Ezech. hom. 5 : PL 76, 826.

ZAGADNIENIE 182

art. 1

1. 3 Topie, 1 : 116b12.
2. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41, (47.
3. Wj 19, 21.
4. 1 Kor-. 12, 31.
5. Łk 10 42.
6. 10 Ethic. 7 : 1177a12, c. 8 : 1178a9.
7. 6 Morał. 37 : PL 75, 764.
8. Rdz 29, 17,
9. z. 180, 8; z. 181, 4 na 3.
10. Łk 10. 39.
11. De Verbis Domini, sermo 103, c. 2 : PL 38, 614.
12. Łk 10, 41.
13. Ps 27 (26), 4.
14. Ps 45, 11, W.
15. J 1, 1.
16. J 1. 14.
17. De Verbis Domini, serm. 104, c. 2 : PL 38, 617.
18. Ps36 (35), 7. 10,
19. Łk 10, 42,
20. De Verbis Domini, serm. 103, c. 4 : PIL 38, 615.
21. 3 Topie. 2 : 118a10.
22. 2 Pastor, 1 : PL 77, 26.

23. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 812.
24. 5 de Consol. 2 : PL 63, 836.
25. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 809.
26. 19 de Civ. Dei : PL 41, 647.

art. 2

1. 1 Kor 3, 8, W.
2. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954. Patrz Rdz 29.
3. J 21, 22
4. In Joann, super 21, 22 : PL 35, 1974.
5. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954.
6. 1 Super Ezech. hom. 12 : PL 76, 932.
7. 6 Morał. 37 : PL 75, 764.
8. z. 83, 15 t. 19 str. 67nn; 1-2 114, 4 t. 14 str. 212nn.
9. z. 25, 1 t. 16 str. 53nn.
10. z. 27, 8 t. 16 str. 114nn.
11. 19 de Civ. Dei 9: PL 41. 647.
12. z. 180, 4; z. 181, 4 na 2.
13. Łk 10, 40.
14. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 809.
15. Rz 9, 3.
16. 1 de Compunct. 7 : PG 47. 405.
17. Syr 30, 24, W.
18. Ap 22, 17.

art. 3

1. Ps 45, 11. W.
2. Łk 10, 41.
3. 2 Super Ezech., hom. 2 : PL 76, 954.
4. 6 Morał. 37 : PL 75, 763.
5. tamże.

art. 4

1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954.
2. 6 Morał. 37 : PL 75, 761.
3. 1 Super Ezech. horo. 3 : PL 76, 809.
4. 12 de Trin. 3. 7 12 : PL 42, 999. 1003. 1007.
5. art. paprz, oraz z. 181, 1 na 3.
6. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 809.
7. 2 Ethic., c. 1 : 1103a14; c. 2 : 1103b26; c. 4 : 1105a17.
8. 6 Morał. 37 : PL 75, 761.
9. tamże.
10. tamże: PL 75, 762.

## OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

/1/ z. 179, 1 na 3. „Ziszczanie się bytu doskonałego”. Byt doskonały to byt, któremu niczego nie brak, a więc jest jestestwem wyposażonym w to, co jest dlań istotne, i w to, co nie jest dlań istotne, ale wymagane dla całości i dla działania; jest to więc substancja z wszystkimi należnymi jej przypadłościami. Jeśli chodzi o człowieka, to on wychodzi z łona matki jako właśnie taki byt doskonały: ma ciało i duszę oraz wszystkie władze, uzdolnienia i cechy normalnie znamionujące człowieka. I taki byt doskonały, taki surowy człowiek domaga się ziszczania, tj. rozwinięcia w nim i nabycia wartości umysłowych i moralnych, co się dokonuje przez nabywanie wiedzy i mądrości, oraz cnót teologicznych i kardynalnych, nie tylko (erotycznie, ale i praktycznie, słowem, przez wychowanie chrześcijańskie. Uskutecznia to świadome działanie ludzkie. Każde przeto zdobycie nowej prawdy, zwłaszcza prawdy Bożej, każde westchnienie modlitewne. każde przezwyciężenie się jest ziszczaniem się człowieka, dochodzeniem do pełni człowieczeństwa: na wzór człowieczeństwa Chrystusa.

O tych trzech ruchach Dionizego będzie mowa niżej: z. 180, 6.

/2/ z. 179, 2 odp. Podział umysłu na czynny i kontemplatywny pokrywa się z podziałem umysłu (względnie myśli) na praktyczny i spekulatywny. Patrz o tym 1. 79, 1, art. pt. „Czy myśl spekulatywna i praktyczna są różnymi władzami” (t. 6, str. 133-135).

/3/ z. 179, 2 na 1. Życie ludzkie to życie znamionujące istotnie człowieka jako takiego, a więc umysłowe, którego istotnymi czynnościami są: myśleć i chcieć.

/4/ z. 180. Kontemplacja — wyraz łaciński, najogólniej oznacza wpatrywanie się czy patrzenie na coś z lubością, zainteresowaniem i podziwem, przy czym chodzi o patrzenie raczej z bliska i bezpośrednio z jakimś wkładem uczuć i doznawaniem przyjemności. Teologia chrześcijańska zawężyła jej znaczenie i nadała jej szczególną treść i zadanie: w wewnętrznym życiu człowieka - chrześcijanina ma zajmować najważniejsze, istotne miejsce, jest bowiem celem, sednem i kresem doskonałości chrześcijańskiej. Św. Tomasz w tej krótkiej rozprawie kreśli jej ważność, istotę i składniki, zarazem podaje sporo wspaniałych cytatów z ojców Kościoła i z Pisma św. Właśnie w pojęciu chrześcijańskim bogomyślność oznacza szczytową kontemplację, o ile ona zajmuje się rozważaniem Boga, wpatrywaniem się Weń, łącząc w sobie: miłość do Boga, widzenie Go, podziw dla Niego i radość stąd płynącą. Sobór Watykański II mocno stawia jej ważność, obowiązek i nawołuje do niej. Czytelnik zechce zapoznać się z odpowiednimi tekstami (patrz Sobór Wat. II. Pallotinum, Poznań 1968, skorowidz, pod hasłem: Kontemplacja, str. 664 n.

/5/ z. 180, 2 odp. Cnoty czy sprawności dzielą się na umysłowe: doskonalące umysł czy myśl (mądrość, wiedza i pojętność, gdy chodzi o teoretyczne dociekanie prawdy, oraz roztropność i sztuka, gdy chodzi o praktyczne stosowanie zasad w działaniu, no i wiara) i na obyczajowe czyli moralne, których zadaniem. jest opanowanie uczuć, skłonności i działalności: doskonałą wolę i całą dziedzinę .pożądania; do nich należą: miłość, nadzieja, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie i inne. O tym szeroko 1-2. 57 i nast., t. 11 str. 92 i nast.

„Wiedza niewielki ma wpływ” na cnoty obyczajowe: można być wielkim naukowcem, a zarazem wielkim zbrodniarzem; ale też i nie można być świętym, doskonałym, bez posiadania jakichś wiadomości.

/6/ z. 182, 2 na 1. Nagrodą istotną jest widzenie Boga. Nagrodę dodatkową w postaci tzw. aureoli otrzymują ci, co prowadzili dziewiczy tryb życia z miłości do Chrystusa, męczennicy za wiarę oraz siewcy wiary pismem czy słowem: misjonarze, kaznodzieje, katecheci i katechetki oraz pisarze chrześcijańscy. O tym szeroko w Supplementum z. 96 t. 34.

/7/ z. 182, 4 odp. Czym jest rozum wyższy i niższy, patrz z. 79, 9, art. pt. „Czy rozum wyższy i niższy to dwie różne władze” (t. 6 str. 127-131)



## SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Anioł: kontemplacja — a człowieka z. 180, 3 odp.; a. 5 na 2; a. 6 na 2; z. 181, 4 na 2.

Benedykt św.: nie widział Boga z. 180, 5 na 3.

Bliźni: życie czynne jest troską o — z. 181, 1; z. 182, 2; a. 4 na 1; mdłość bliźniego 1 kontempl. z. 180, 1 Wbrew; a. 2 na 1. Patrz: Działalność, Dzieła.

Bogomyślność: z. 180, 4 i 5 1 7; /4/. Patrz: Bóg, Prawda.

Bóg: kontemplacja to miłość do — z. 180, 1; a. 2 na 1; a. 4 na 1; miłość bliźniego a kontempl. z. 180, 1 Wbrew; a. 2 na 1. Patrz: Działalność, Dzieła.

Bogomyślność: z. 80, 4 1 5 1 7 ; /4/. Patrz: Bóg, Prawda.

Bóg: kontemplacja to miłość do — z. 180, 1; a. 2 na 1; z. 182, 4 na 1; kontemplowanie — z. 180, 4; z. lisa, 1 Wbrew; a. 4 odp. i na 2; mię widzimy teraz — z. 180, 5; patrz: Widzenie; — ceni ofiarę ze swojej duszy z. 182, 2 na 3. Patrz: Bogomyślność, Miłość, Prawda.

Cel: życia umysłowego 1 czynnego z. 179, 2 odp.; prawda celem kontempl. z. 180, 1 na 1. Patrz: Działalność, Prawda.

Ciało — utrudnia kontempl. z. 180, 7 na 2.

Cnoty obyczajowe: wymagane do kontempl. z. 180, 2; /5/; — a życie czynne z. 181, 1. 2; a. 4 na 1.

Człowiek: jego zadaniem jest kontempl. prawdy z. 179, 1; /1/; kontempl. — a anioła z. 180, 3 odp.; ma się wyzwolić od ciała z. 180, 7 na 2; ma ofiarować Bogu swą duszę z. 168, 2 na 3.

Czynność: odpowiada formie; jej początkiem jest władza z. 178, 1 na 1; kontempl. jest — z. 180, 2 odp.; a. 3 odp.; a. 6-8, cnoty 1 życie czynne dotyczą — z. 180, 2; z. 181, 3 na 2; a. 4 odp.; powtarzanie — rodzi wprawę z. 182, 4 na 2; patrz: Działanie.

Czystość serca: wymagana do kontempl. z. 180, 2 na 2 i 3; z. 182, 4 na 3.

Czytanie — a kontempl. z. 180, 3 na 4.

Dionizy: trzy ruchy kontempl. z. 180, 6.

Dobro: prawda jest — z. 180, 1 na 1; dusza rwie się do — z. 180, 6 na 2.

Dobrodziejstwa Boże — ich rozważanie z. 160, 4 na 2.

Działalność zewnętrzna, Zajęcia zewnętrzne: to rzecz życia czynnego z. 179, 1 odp.; a. 2 odp.; z. 181, 1. 3. 4; z. 182, 1 odp.; a. 2 na 3; a. 4 na 3; kontemplacji wymaga zerwania z — z. 180, 1 żarz. 3; a. 2 Wbrew 1 odp.; a. 6 na 1; — nie widzi z. 181, 2 na 2; z. 182, 3 żarz. 2 i odp.

Działanie: kontempl. jest — umysłowym z. 180, 3; należy do życia, czynnego z. 181, 1 odp.; przełożeni mają przodować w — z. 182, 1 na 1. Patrz: Czynność, Działalność.

Dzieła: kontemplacja — Boga z. 180, 4 odp.; spełnianie — z. 182, 4 na 3. Patrz:

Uczynki.

Gorliwość — o dusze z. 182, 2 na 3.

Jakub: nie widział Boga są. 180, 6 na 1; a. 7 na 4.

Kontemplacja: czym jest /4/; jej początkiem są władze duszy z. 179, 1 żarz. 1; jest ruchem umysłu z. 170, 1 na 3; trzy ruchy — z. 171, 1 na 3; z. 180, 6; jest spokojem i odpocznieniem, patrz: Odpocznienie, Spokój; dotyczy prawdy. Prawdy Bożej, patrz: Bogomyślność, Prawda, /4/; zrywa, z zewnętrzną działalnością i zajęciami, patrz: Działalność; — a miłość Boga, patrz: Bóg, Miłość; daje rozkosz, przyjemność, szczęście, radość z. 178, 1 odp.; z. 180, 1 odp.; a. 4. odp.; a. 7; z. 182, 1 odp.; — a zastanawianie się, rozmyślanie, rozważanie, podziwianie, czytanie, słuchanie, modlitwa z. 180, 3 na 1-4; wymaga czterech czynników z. 180, 4 odp.; — a widzenie Boga z. 180, 5; patrz: Widzenie; jej długotrwałość z. 180, 8; z. 181, 4; u przełożonych z. 182, 1 na 1; ważniejsza od życia czynnego z. 182, 1; należy do 1 rozumu wyższego z. 182, A odp.; przeszkody — patrz: Przeszkody; wymaga czystości, patrz: Czystość. Lia: symbolizuje życie czynne iż. 179, 2 Wbrew; z. 181, 1 żarz. 2; a. 2 żarz. 2; z. 182, 1 odp.; a. 2 żarz. 1.

Marta: symbolizuje życie kontempl. z. 179, 2 Wbrew; z. 180, 8 Wbrew; z. 182, 1 odp. Marta: symbolizuje życie czynne 2. 179, 2 Wbrew; z. 182, 1 odp.; a. 2 odp.; a. 3 żarz. 1.

Mądrość: a kontemplacja z. 180, 2 na 3; a. 7 Wbrew; z. 181, 3 na 2.

Miłość: jest początkiem i celem kontempl. z. 180, 1; a. 2 na 1; a. 7; a. 8 na 1; z. 181, 4 odp.; z. 182, 1 na 3; źródłem zasługi z. 182, 2. Patrz: Bóg, Bliźni.

Modlitwa: a kontempl. z. 180, 3 na 4; z. 181, 3 na 8.

Namiętność: przeszkadza kontempl. z. 180, 2; a. 7 na 2; z. 181, 4 na 1; z. 182, 3.

Nauczanie: należy do żyda czynnego z. 191, 3; a. 4 na 2.

Nauka: wartość — o świecie z. 180, 4 odp.; — po śmierci z. 181, 4 na 2.

Niebo: kontemplacja w — z. 180, 7 na 3; a. 8; z. 181, 4; z. 182, 2 na 2; patrz: Szczęście.

Obyczaje: a kontemplacja z. 180, 2; a. 4 odp.; a. życie czynne z. 181, 1 i 2; a. 4 na 1.

Odpocznienie: właściwe kontemplacji z. 179, 1 żarz. 8; z. 180, 6 na 1; z. 182, 1 odp.

Patrz: Maria, Rachel, Spokój.

Ofiara: ze swojej duszy z. 182, 2 na 3.

Paweł, Apostoł: jego kontempl. z. 180, 6 odp.; poświęcenie dla bliźnich z. 182, 2 odp.

Piękno: a kontempl. z. 180, 1 odp.; a. 2 na 3; a. 6 na 2.

Podziw: a kontempl. z. 180, 3 na 3; a. 4 żarz. 2.

Pokój: czym jest z. 180, 2 na 2.

Porwanie: z. 180, 5 odp.

Poznanie: kontempl. należy do — 2. 180, 1; z. 181, 2.

Pożądliwość: jej zaspokajanie as. 179, 2 na 1 i 3; zaciemnia umysł z. 180, 2 na 3.

Praca: a zasługa z. 182, 2 na 1; jej potrzeba z. 182, 4 na 3.

Prawda: kontempl. dotyczy — z. 179, 1 odp.; a. 2 odp. i na 3; z. 180, 1 na 1; a. 2 odp.; a. 3; a. 7 odp. 1 na 3; z. 181, 1 odp.; a. 3 odp.; z. 182, 112; głównie dotyczy Prawdy Bożej z. 180, 4; a. 7 na 3.

Przełożeni: mają przodować w kontempl. i działaniu z. 182. 1 na 1.  
Przeszkody: kontempl. z. 180, 2; a. 7 na 2; z. 181, 4 na 2; z. 182, 3. Patrz: Działalność zewnętrzną. Namiętność, Pożądliwość.  
Przyjemność; Radość: kontempl. daje — z. 179, 1 odp.; z. 180, 1 odp.; a. 7; z. 182, 1 odp. 1 na 3. Patrz: Rozkosz.  
Przykład: dobry z. 181, 1 na 2.  
Przystosowanie: do kontempl. z. 180, 2; a. 4 odp.; z. 181, 1 na 3; z. 182, 1 na 2; a. 4 odp. Patrz: Cnoty, Uczynki.  
Rachel: symbolizuje życie kontempl. z. 179, 2 Wbrew; z. 180, 2 zarz. 3; to widzenie początku z. 160, 1 żarz. 2; z. 182, 1 odp.; a. 2 żarz. 1.  
Radość: w kontempl. z. 182. 1 odp. Patrz: Przyjemność, rozkosz.  
Rozkosze: życie w — właściwe zwierzętom nierozumnym z. 179. 2 na 1 i 3; z. 180, 2 na 3; kontempl. kończy się na — z. 180, 1 odp.; a. 7; z. 182, 1 na 3; a. 2 odp. i na 1. Patrz: Przyjemność, Radość.  
Rozmyślanie z. 180, 3 na 1 i 4.  
Roztropność: czym jest, kieruje żydem czynnym z. 181, 2.  
Rozum: wprowadza porządek z. 180, 2 na 3; a kontempl. z. 180. 3 na 1-4; a. 6; — wyższy, niższy z. 182, 4 odp.; /7/.  
Rozważanie: a kontempl. z. 180, 3 na 1.  
Ruch: a odpocznienie 1 kontempl. z. 179, 1 na 3; to ziszczanie bytu doskonałego z. 179, 1 na 3; z. 180, 6; /1/; trzy ruchy kontemplacji z. 179, 1 na 3; z. 180, 6. Patrz: Działanie.  
Ryszard od św. Wiktora: jego gatunki kontempl. z. 180, 4 na 3; ruchy kontempl. z. 180, 6 na 3.

Słuchanie: a kontempl. 2.180, 3 na 4; z. 181, 3 odp; 182, 1 odp.  
Spokój: a kontempl. z. 179, 1 żarz. 3; a. 181, 2 odp.; a. 4 na 1; z. 182, 1 odp. 1 na 3; a. 3 zarz. 1; a. 4 na 3. Patrz: Odpocznienie.  
Społeczne — życie to czynne z. 179, 2 żarz. 1.  
Spór a kontempl. z. 180, 7 na 2.  
Sprawiedliwość: z. 180, 2 na 2; a. 4 na 2; a. 181, 1 na 1.  
Sprawność, Wprawa: z. 181, 3 na 2; z. 182, 4 na 2.  
Szczęście: kontempl. wiedzie do — z. 180, 4 odp.; z. 182, 2 na 2. Patrz: Niebo, Widzenie.

Śmierć: życie czynnie 1 kontempl. — z. 181, 4.  
Światło, Światłość: z. 180, 5 zarz. 2 i na 3; z. 181, 3 żarz. 1.  
Świętość: a kontempl. z. 1180, 2 na 2.

Uczucia: patrz: Namiętności.  
Uczynki: Ich spełnianie należy do życia czynnego z. 181, 1, a. 4 na 1; z. 182, 3. Patrz: Cnoty.  
Umiarkowanie z. 180, 2 na 3.  
Umysł: najważniejszy w człowieku; dzieli się na kontempl. i czynny z. 178, 2 odp.; w nim odbywa się życie kontempl. z. 180. 1; a. 7 na 1; a. 8; z. 182, 1 odp.; jego ruchy z. 180, 6. /2/.

Wady — Ich wyplenienie z. 181, 1 Wbrew.

Walka a kontempl. z. 180, 7 na 2.

Widzenie: początku z. 180, 1 na 2; z. 182, 1 odp.; a. 2 zarz. 1; a. 3 zarz. 2; kontempl. to — Boga z. 180, 2 zarz. 2; a. 5; z. 181, 4; /6/. Patrz: Niebo.

Wiedza: a obyczaje z. 180, 2 odp.; /5/; — zginie z 180, 8 zarz. 1; nauczanie jest znakiem z. 181, 3 zarz. 2. Patrz: Nauka.

Wola: jej udział w kontempl. z. 180, 1. Patrz: Miłość.

Wolność: kontempl. jest — z. 182, 1 na 2; a. 2 na 1.

Zachwycenie: a. kontempl. z. 180, 5 odp.

Zajęcia — patrz: Działalność.

Zasługa w życiu czynnym a kontempl. z. 182, 2.

Zastanawianie się a kontemplacja z. 180, 3 na 1.

Zmysły: Ich zawieszenie z. 180, 5 odp.

Zwierciadło: poznanie w — z. 180, 3 na 2; a. 4 odp.

Życie: wyraża ruch z. 179, 1 zarz. 3; pierwsze jest — wegetatywne z. 179, 1 zarz. 2 1 odp.; — człowieka dzieli się na czynne i kontempl. 2. 179: tyle, co spekulatywne 1 praktyczne z. 179, 1 zarz. 2; a. 2 odp.; — społeczne to czynne B. 178, 2 zarz. 1; czysto zwierzęce z. 179, 2 na 1; dwa sposoby bycia przy życiu z. 180, 5 odp.

Życie czynne: patrz: Spis rzeczy; Działalność.

Życie kontemplatywne: patrz: Spis rzeczy; Bogomyślność, Kontemplacja.

## ZAGADNIENIE 183

### OGÓLNI O URZĘDACH I STANACH W SPOŁECZNOŚCI KOŚCIOŁA

Następnie wypada zająć się różnymi stanami i urzędami, jakie występują w społeczności kościelnej; najpierw należy mówić ogólnie o urzędach i stanach; potem w szczególności o stanie ludzi doskonałych.

Zagadnienie pierwsze ujmijemy w cztery pytania: 1. Co powoduje, że ludzie należą do tego czy innego stanu? 2. Czy w społeczności ludzi winny występować różne stany i różne urzędy? 3. Co stanowi o różności urzędów? 4. Czym różnią się stany między sobą?

#### Artykuł 1

##### *CZY ZE SWEGO POJĘCIA STAN OZNACZA POSTAWĘ WOLNOŚCI LUB NIEWOLI ? /I/*

Zdaje się, że stan ze swego pojęcia nie oznacza postawy wolności lub niewoli;  
bo;

1. 'Stan' pochodzi od 'stać'. O tym zaś człowieku mówi się że stoi, który jest wyprostowany. W tym znaczeniu Ezechiel pisze: „Synu człowieczy, stań na nogi”<sup>1</sup>, a Grzegorz wyraża się: „Tracą postawę prostą ci, co upadli wypowiadając słowa szkodliwe”<sup>2</sup>. Otóż w znaczeniu duchowym wtedy człowiek ma prostą postawę, kiedy swoją wolę poddaje Bogu. W tym to znaczeniu glosa do słów psalmu: „Prawym [dosłownie: prostym] przystoi pieśń chwały”<sup>3</sup>, tak pisze: „Prawi, tj. prości są ci, którzy kierują swoim sercem według won Boga”<sup>4</sup>. Wydaje się więc, że samo tylko posłuszeństwo Bożym przykazaniom wystarczająco stanowi sedno stanu.

2. Nazwa 'stan' zdaje się wyrażać nieporuszoność, stosownie do słów: „Bądźcie stali i nieporuszeni”<sup>5</sup>. Stąd też Grzegorz pisze: „Kamień - kostka może na każdej ścianie mocno się usadowić; padłszy na jedną, już nie podlega zmianie”<sup>6</sup>. Otóż zdaniem Filozofa, tym co sprawia, że się „postępuje w sposób nieporuszony”<sup>7</sup>, jest cnota. Wydaje się więc, że wszelkie cnotliwe postępowanie rodzi w człowieku stan.

3. Nazwa 'stan' bodajże nasuwa myśl o jakimś staniu wysoko; kto bowiem został dźwignięty wysoko, ten przez to 'stoi'. Otóż różność urzędów powoduje to, że jeden jest wyższy od drugiego. Podobnie różne stopnie i święcenia stawiają ludzi na jakiejś rozmaitej wysokości. Sama więc tylko różność stopni, święceń i urzędów wystarcza do zaistnienia różnych stanów.

Wbrew temu w prawie kościelnym znajduje się takie postanowienie: „Jeśli wniesiono przed sędziów sprawę przestępstwa winnego śmierci lub sprawę o stan, nie mogą ich prowadzić przez zastępcę, ale muszą je sami prowadzić”<sup>8</sup>; przy czym „w sprawie o stan” chodzi o ustalenie wolności czy niewolnictwa. Jak z tego widać, o różnicy stanu człowieka stanowi wzgląd na jego wolność czy niewolę.

Odpowiedź: Właściwie mówiąc, stan oznacza jakąś określoną postawę czy położenie, w jakim ktoś się znajduje zgodnie ze sposobem swojej natury, przy czym to położenie czy postawa ma cechę stałości. I tak dla człowieka jest naturalne, że jego głowa wznosi się ku górze, jego zaś nogi mocno trzymają się ziemi, a środkowe członki zajmują należne im miejsca. Nie zachodzi to, gdy jest w postawie leżącej, siedzącej, lub pochylonej, lecz tylko gdy stoi wyprostowany. Nie można też powiedzieć, że ktoś stoi, gdy się rusza, ale wtedy, gdy stoi spokojnie. Również i gdy chodzi o ludzką działalność, o wykonywanym zawodzie podjętym własną przedsiębiorczością mówi się, że stanowi jakiś odrębny stan czy cech i że ma znamiona nieporuszoności i stałości. Dlatego też nie stanowi o stanie człowieka to, co łatwo w jego życiu ulega zmianie i co jest dlań zewnętrzne, np. to, że jest bogaty lub biedny, zajmuje wysokie stanowisko lub jest zwykłym człowiekiem z ludu, i tym podobne. Tym się tłumaczy to, że — według cywilnego prawa rzymskiego<sup>9</sup> — człowiek usunięty z senatu nie traci swojego stanu, a tylko godność senatora. O stanie zatem człowieka wydaje się stanowić tylko to, co dotyczy zobowiązań osoby człowieka: mianowicie czy jest on panem samego siebie, czy też zależny od drugiego; i to nie z błahej i łatwo zmiennej, ale z trwałej przyczyny. I właśnie to należy do pojęcia wolności lub niewoli względnie służby. I dlatego właściwie mówiąc, stan dotyczy wolności lub niewoli względnie służby zarówno w dziedzinie duchowej jak i cywilnej.

Na 1. Postawa prosta jako taka nie należy do pojęcia stanu, ale o ile jest naturalna człowiekowi, z dodaniem jakowegoś spokoju czy stałości. Stąd też — gdy chodzi o nierozumne zwierzęta — nie jest wymagana postawa prosta, by mówić o nich, że stoją. Nawet o ludziach nie wiem jak wyprostowanych, nie mówi się, że stoją, jeśli przy tym nie stoją spokojnie.

Na 2. Nieporuszoność nie wystarcza do pojęcia stanu. Wszak również człowiek siedzący i leżący spoczywa nieporuszony, a nikt nie powie o nim, że stoi.

Na 3. Urząd odnosi się do spełnianych czynności; stopień wyraża porządek, w którym jedno jest wyżej, drugie niżej; natomiast stan wymaga nieporuszoności doli (*conditio*) osoby.

## Artykuł 2

### *CZY W KOŚCIELE POWINNY BYĆ RÓŻNE URZĘDY I STANY?*

Zdaje się, że w Kościele nie powinna istnieć różność urzędów lub stanów, bo:

1. Różność sprzeciwia się jedności, a do niej właśnie wzywał Chrystus swoich wiernych mówiąc: „Aby wszyscy stanowili jedno ... tak jak My jedno stanowimy”<sup>1</sup>. Przeto w Kościele nie powinna istnieć różność urzędów lub stanów.
2. Natura nie stosuje wielu sposobów tam, gdzie wystarczy jeden. Lecz działanie łaski jest bardziej u-porządkowane niż działanie natury. Lepiej by więc było, żeby tym, co należy do działania łaski zarządzali ci sami ludzie tak, żeby w Kościele nie występowała różność urzędów i stanów.
3. Jak się wydaje, dobro Kościoła polega przede wszystkim na pokoju; mówią o tym teksty Pisma św.: „Jahwe ... zapewnia pokój twoim granicom”<sup>2</sup> oraz „Pokój zachowujcie, a Bóg miłości i pokoju niech będzie z wami”<sup>3</sup>. Lecz różność jest przeszkodą dla zachowania pokoju: natomiast jak się zdaje, powoduje go

podobieństwo. Pisze o tym Syrach: „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie”<sup>4</sup>; także i Filozof: „W państwie każda różnica stanowi podstawę do narastania przeciwieństw”<sup>5</sup>. Jak się więc wydaje, w Kościele nie powinna istnieć różność stanów i urzędów.

Wbrew temu w psalmie na pochwałę Kościoła wyrażono się: „Królowa ... obleczonez rozmaitością”<sup>6</sup>; co glosa tak wyjaśnia: „Królowę, tj. Kościół, zdobi nauka apostołów, wyznanie męczenników, czystość dziewic i skrucha pokutujących”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Różność stanów i urzędów ustanowiona jest w Kościele z trzech względów:

Po pierwsze, ze względu na doskonałość samego Kościoła. Jak bowiem w porządku rzeczy naturalnych doskonałość, która w Bogu znajduje się w sposób niezłożony i jednopostaciowy, w całości stworzeń może występować jedynie w sposób różnopostaciowy i jako wielość, tak również pełnia łaski, która w Chrystusie jako głowie jest skupiona, spływa w różny sposób na jego członków, by przez to ciało Kościoła uczynić doskonałym. To miał na myśli Apostoł pisząc: „On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla wydoskonalenia świętych”<sup>8</sup>.

Po drugie, ze względu na konieczność wykonywania zadań, jakie w Kościele są nieodzowne. Do różnych zadań należało wyznaczyć różnych ludzi, by wszystko było wykonywane sprawnie i bez zamieszania. I to miał na myśli Apostoł pisząc: „Jak w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność, podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie”<sup>9</sup>.

Po trzecie, ze względu na godność i piękno Kościoła, który opiera się na jakimś porządku. Do tego stosują się słowa: „Gdy królowa Saba ujrzała całą mądrość Salomona ... i mieszkanie jego dworu, stanowiska usługujących jemu ... wówczas doznała zachwyty”<sup>10</sup>. Apostoł zaś pisze: „W wielkim domu znajdują się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz i drewniane, i gliniane”<sup>11</sup>.

Na 1. Różność stanów i urzędów nie szkodzi jedności Kościoła, bo tę buduje jedność wiary i miłości oraz wzajemna usłużność, w myśl słów Apostoła: „Z Niego [tj. z Chrystusa] całe ciało jest zespolone”, a to przez wiarę, „utrzymane w łączności”, a to przez miłość, „przez całą więź wzajemnego wspomagania”, gdy jeden służy drugiemu<sup>12</sup>.

Na 2. Owszem, natura nie stosuje wielu sposobów tam, gdzie wystarczy jeden, ale też i nie zawęża do jednego tego, co wymaga wielu czynników, stosownie do słów Apostoła: „Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch?”<sup>13</sup>. Stąd to również i w Kościele, który jest ciałem Chrystusa, należało zróżnicować członki według różnych urzędów, stanów i stopni.

Na 3. Jak w ciele fizycznym [człowieka] różne członki utrzymuje w jedności moc ożywiającego ducha, a gdy on opuści ciało, członki te rozpadają się, tak również jest i w ciele Kościoła: moc Ducha Świętego, który je ożywia, utrzymuje pokój wśród różnych jego członków, jak o tym uczy Jan ewangelista<sup>14</sup>. Dlatego Apostoł napomina: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój”<sup>15</sup>. Z tą jednością Ducha zrywa ten, kto szuka własnego dobra<sup>16</sup>. Podobnie i w ziemskiej społeczności ginie pokój przez to, że poszczególni obywatele „szukają własnego pożytku”<sup>17</sup>.

Natomiast różnorodność urzędów i stanów raczej sprzyja zachowaniu pokoju zarówno ducha jak i w ziemskiej społeczności przez to, że wielu bierze udział w czynnościach publicznego życia. Apostoł tak tę myśl wyraża: „Bóg tak ukształtował nasze ciało ... by nie było w nim rozdwojenia, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie wzajem”<sup>18</sup>.

### Artykuł 3

#### *CZY URZĘDY WYODRĘBNIAMY WEDŁUG CZYNNOŚCI ?*

Zdaje się, że urzędów nie wyodrębniamy według czynności, bo:

1. Różnorodność ludzkich czynności tak w sprawach duchowych jak i świeckich jest wprost nieskończona. Lecz w nieskończonej ilości nie można czegoś wyraźnie wyodrębnić. A więc i w tej tak różnorodnej masie ludzkich czynności nie można wyodrębnić urzędów.
2. Jak się już rzekło<sup>1</sup>, życie dzieli się na czynne i kontemplatywne, zależnie od spełnianych czynności, względnie zadań. Wydaje się jednak, że podział na urzędy zależy od czegoś innego niż podział życia na czynne i kontemplatywne. Przeto urzędy nie dzielą się według czynności, tj. zadań.
3. Również hierarchię kościelną, stany i stopnie wyodrębniamy według spełnianych przez nie czynności. Gdyby się zatem urzędy wyodrębniały według czynności, wychodziłoby na to, że tą samą jest odrębność urzędów, co i stopni, i stanów. Ale to nie jest prawdą, bo każde z nich dzieli się na swoje części w inny sposób. Nie wydaje się więc, żeby urzędy wyodrębniały się według czynności, tj. obowiązków.

Wbrew temu Izydor<sup>2</sup> wyprowadza łacińską nazwę urzędu ‘officium’ od sprawiania ‘ab efficiendo, quasi officium’, z tym, że ze względów eufonicznych ‘efficiendo’ zamieniono na ‘officium’, tak jakby w naszym języku zamieniono ‘sprawianie’ na ‘sprawowanie czegoś’. Lecz sprawowanie należy do czynności. A więc urzędy wyodrębniamy według czynności.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano<sup>3</sup>, występująca wśród członków Kościoła różnorodność ma na względzie jego doskonałość, działanie i ozdobę. Odpowiednio też do tych trzech względów można w tej różnorodności istniejącej wśród wiernych dostrzec trzy różne odrębności: Pierwsza, ze względu na doskonałość. Według niej mamy [w Kościele] różnicę stanów, w tym znaczeniu, że jedni są doskonalsi niż inni. Druga, ze względu na zadania. Należy tu odrębność urzędów; bowiem w potocznym rozumieniu ci sprawują urzędy, którym wyznaczono różne zadania czy obowiązki. Trzecia, ze względu na piękno Kościoła. Chodzi w niej o różnicę stopni, w tym znaczeniu, że również i w tym samym stanie lub urzędzie jeden jest wyższy od drugiego. Stąd to w jednym z psalmów Septuaginty czytamy: „Poznajemy Boga po stopniach”<sup>4</sup>.

Na 1. Owszem, materialna różnorodność ludzkich czynności jest nieskończona. Ale nie według takiej różnorodności wyodrębniamy urzędy, ale według formalnej, w której chodzi o różne gatunki czynności; i gdy chodzi o tę formalną różnorodność, czynności ludzi nie są nieskończone.



Na 2. 'Życie' jest wyrazem bezwzględny. I dlatego o podziale na życie czynne i kontemplatywne stanowią różne czynności, które przysługują człowiekowi niezależnie od czegokolwiek. Natomiast sprawowanie, od którego, jak powiedziano<sup>5</sup>, pochodzi nazwa 'urząd', zdaniem Filozofa<sup>6</sup>, wyraża czynność dotyczącą kogoś innego. Stąd też urzędy właściwie biorąc wyodrębniamy według czynności mających na względzie innych; w tym to znaczeniu mówimy np. o nauczycielu lub o sędzim i tym podobnych, że piastują urząd. Izydor tak to wyraża: urząd nie jest po to, by „czynić to, co innym stawia przeszkody”, tj. szkodzi, „ale by wszystkim pomagać”<sup>7</sup>.

Na 3. Jak już wyłożono<sup>8</sup>, ta odrębność stanów, urzędów i stopni pochodzi stąd, że każde z nich ma co innego na względzie. Może jednak tak się zdarzyć, że wszystkie trzy wystąpią w jednej osobie; dajmy na to, gdy komuś wyznaczono jakieś wyższe zadanie, i przez to otrzymuje równocześnie i urząd, i stopień; co więcej, niekiedy także i stan doskonałości z powodu wzniosłości nałożonego obowiązku, jak np. w wypadku biskupa. Co do hierarchii kościelnej, to o jej odrębności stanowią Boskie urzędy i obowiązki, stosownie do słów Izydora: „Przeliczne są rodzaje urzędów [i obowiązków]; na szczególne jednak wyróżnienie zasługuje ten, kto zajmuje się świętymi i Bożymi rzeczami”<sup>9</sup>.

#### Artykuł 4

##### *CZY STANY [DUSZY] DZIELIMY NA: POCZĄTKUJĄCYCH, POSTĘPUJĄCYCH I DOSKONAŁYCH?*

Zdaje się, że stany duszy nie dzielą się na początkujących, postępujących i doskonałych, bo:

1. Rzeczy [gatunkowo] różne należą do różnych gatunków i dzielą je inne różnice. Otóż rozprawiając wyżej o miłości nadprzyrodzonej, podaliśmy<sup>1</sup> trzy jej stopnie, mianowicie zaczeć, postępu i doskonałości. Skoro więc ta różnica stopni odnosi się do miłości, już nie powinna odnosić się do stanów.

2. Jak się rzekło<sup>2</sup>, stan to przede wszystkim postawa niewoli lub wolności. Otóż do niej chyba nie stosuje się ta różnica na początkujących, postępujących i doskonałych. A więc ów podział stanu na te trzy stopnie nie jest uzasadniony.

Na 3. Jak się zdaje, początkujący, postępujący i doskonali, różnią się między sobą tym, że jeden ma czegoś więcej, a inny mniej, a to chyba raczej należy do pojęcia stopni. Jak jednak wyżej powiedziano<sup>3</sup>, podział na stopnie jest inny niż podział na stany. Przeto podział stanu na początkujących, postępujących i doskonałych nie jest słuszny.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Nawróceni przechodzą trzy etapy zależnie od tego, czy są w początkach, w środku, czy już osiągnęli doskonałość”<sup>4</sup>; a w innym dziele: „Co innego cnota w zaczątkach, co innego jej postęp, a co innego jej doskonałość”<sup>5</sup>.

Odpowiedź: Wyżej ustalono<sup>6</sup>, że stan odnosi się do wolności lub niewoli. Otóż w dziedzinie duchowej występuje dwojaka niewola i dwojaka wolność. Jest taka niewola, kiedy jesteśmy niewolnikami grzechu, i jest taka, kiedy stajemy się

niewolnikami sprawiedliwości. Podobnie jest też dwojaka wolność: jedna od grzechu, druga od sprawiedliwości; widać to ze słów Apostoła: „Kiedy byliście niewolnikami grzechu, byliście wolni od służby sprawiedliwości ... Teraz zaś, po wyzwoleniu się z grzechu, oddaliście się na służbę Bogu [dosłownie: staliście się niewolnikami Boga]”<sup>7</sup>.

Wtedy człowiek staje się niewolnikiem grzechu, gdy popełnianie grzechu weszło u niego w nawyk, skłaniający go do złego; a wtedy niewolnikiem sprawiedliwości, gdy pełnienie sprawiedliwości weszło u niego w nawyk skłaniający go do dobrego. Podobnie wtedy człowiek ma wolność od grzechu, gdy nie ulega skłonności do grzechu; i wtedy człowiek ma wolność od sprawiedliwości, gdy jego umiłowanie sprawiedliwości nie powstrzymuje go od złego. Zauważmy jednak, że człowiek według swojego przyrodzonego rozumu skłania się ku sprawiedliwości, natomiast grzech jest przeciw przyrodzonemu rozumowi. Wynika z tego, że wolność od grzechu jest prawdziwą wolnością i wiąże się ze służbą sprawiedliwości: jedno bowiem i drugie jest dążnością człowieka ku temu, co jest dlań odpowiednie. Podobnie prawdziwą niewolą jest ta, która czyni nas niewolnikami grzechu, z którą wiąże się wolność od służby sprawiedliwości, bo takowa niewola zagradza człowiekowi drogę wiodącą do osiągnięcia właściwego mu dobra. A to, że człowiek staje się niewolnikiem sprawiedliwości lub grzechu, nie może się dziać bez jego własnego wkładu. Stwierdza to Apostoł: „Jeśli oddajecie samych siebie jako niewolników pod posłuszeństwo, jesteście niewolnikami tego, komu dajecie posłuch: bądź [niewolnikami] grzechu [co wiedzie] do śmierci; bądź posłuszeństwa, [co wiedzie] do sprawiedliwości”<sup>8</sup>. W każdym zaś ludzkim wkładzie czy wysiłku należy wyodrębnić początek, środek i koniec. A więc i w stanie duchowej niewoli i wolności należy wyodrębnić początek — to stan początkujących; środek — to stan postępujących [w życiu wewnętrznym]; koniec — to stan doskonałych.

Na 1. Wolność od grzechu jest owocem nadprzyrodzonej miłości, która, jak pisze Apostoł: „rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego”<sup>9</sup>; i dlatego tenże Apostoł mówi: „Gdzie jest Duch Pański, tam wolność”<sup>10</sup>. Stąd też podział miłości i podział stanów duchowej wolności jest ten sam.

Na 2. Początkujący, postępujący i doskonali są to różne wewnętrzne stany człowieka, będące owocem jego wkładu czy wysiłku; nie chodzi o byle jaki wysiłek, ale — jak już powiedziano<sup>11</sup> — ten, którego owocem jest duchowa wolność lub niewola.

Na 3. Jak już powiedziano<sup>12</sup>, nic nie przeszkadza, żeby stan i stopień występowały razem. Przecież i w świeckim społeczeństwie wolni nie tylko należą do innego stanu niż niewolnicy, lecz także są wyższego stopnia.

## ZAGADNIENIE 184

### OGÓLNIENIE O STANIE DOSKONAŁOŚCI

Z kolei należy omówić stan doskonałości, do którego zmierzają inne stany. Bo co do urzędów, to ich omawianie, gdy chodzi o święte posługi, należy do traktatu o święceniach kapłańskich, tj. o kapłaństwie: w trzeciej części Sumy, a gdy chodzi o inne ich czynności, to nimi zajmują się prawnicy.

Jeśli chodzi o stan doskonałych, narzucają się trzy zagadnienia: pierwsze, ogólnie o stanie doskonałości; drugie o tym, czego wymaga doskonałość biskupów; trzecie o tym, czego wymaga doskonałość zakonników.

Zagadnienie pierwsze ujmijmy w osiem pytań: 1. Czy doskonałość polega na nadprzyrodzonej miłości? 2. Czy ktoś w obecnym życiu może być doskonałym? 3. Na czym głównie polega doskonałość obecnego życia: na zachowaniu przykazań czy rad ewangelicznych? 4. Czy każdy, kto jest doskonały, należy do stanu doskonałości? 5. Czy do stanu doskonałości należą szczególnie biskupi i zakonnicy? 6. Czy wszyscy księża są w stanie doskonałości? 7. Który stan jest doskonalszy: biskupi czy zakonny? 8. Porównanie zakonników z proboszczami i archidiakonami.

## Artykuł 1

### *CZY DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA POLEGA SZCZEGÓLNIEM NA MIŁOŚCI ? /2/*

Zdaje się, że o doskonałości chrześcijańskiego życia nie stanowi szczególnie nadprzyrodzona miłość, bo:

1. Apostoł pisze: „Bądźcie jak niemowlęta gdy chodzi o rzeczy złe. W myślach waszych bądźcie doskonali”<sup>1</sup>. Lecz miłość nie jest rzeczą myśli, ale raczej przeżyć woli. Wydaje się więc, że doskonałość chrześcijańskiego życia nie polega głównie na miłości.

2. Tenże Apostoł pisze: „Weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać doskonali”; a o tej pełnej zbroi Bożej tak mówi: „Stańcie więc do [walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i oblóknijcie pancerz, którym jest sprawiedliwość ... W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę”<sup>2</sup>. A więc o doskonałości chrześcijańskiego życia nie stanowi sama tylko miłość, ale także i inne cnoty.

3. O gatunku cnót, jak i innych sprawności, stanowią ich czynności. Otóż Jakub tak pisze: „Cierpliwość wydaje owoc doskonały”<sup>3</sup>. Wydaje się więc, że o stanie doskonałości stanowi cierpliwość.

Wbrew temu Apostoł pisze: „A nade wszystko miejcie miłość, która jest więzią doskonałości”<sup>4</sup>, a jest taką, bo w jakiś sposób wszystkie cnoty scala w doskonałą jedność.

Odpowiedź: Wtedy każda rzecz zasługuje na miano doskonałej, gdy osiągnie własny cel, który jest jej ostateczną doskonałością. Otóż nie co innego, ale właśnie miłość jednoczy nas z Bogiem, który jest ostatecznym celem ludzkiej duszy, bo „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”<sup>5</sup>. I dlatego o doskonałości chrześcijańskiego życia stanowi w szczególności sposób miłości.

Na 1. Doskonałość ludzi w myślach, jak się wydaje, na tym polega i to ma na celu, aby ludzi łączyła jedność wiary, stosownie do słów Apostoła: „Upominam was ... byście byli jednego ducha i jednej myśli”<sup>6</sup>. A to właśnie sprawia miłość, która prowadzi ludzi do jednomyślności. Tak więc doskonała jednomyślność wyrasta z tego korzenia, którym jest doskonałość miłości.

Na 2. Można coś uważać za doskonałe w dwojaki sposób: Po pierwsze zasadniczo; w tym znaczeniu doskonałość polega na posiadaniu tego, co należy do samej natury rzeczy; to zwierzę np. uważa się za doskonałe, które ma wszystkie członki i to na swoim miejscu, oraz wszystko inne tego typu, wymagane do życia zwierzęcia. Po drugie, dana rzecz jest doskonałą pod jakimś tylko względem. Ta doskonałość polega na posiadaniu jakiejś cechy nie należącej do istoty, ale ściśle z nią związanej, np. białość, czarność itp. Otóż życie chrześcijańskie polega szczególnie na miłości nadprzyrodzonej, która jednoczy duszę z Bogiem, w myśl słów: „Kto nie miłuje, trwa w śmierci”<sup>7</sup>. I dlatego doskonałość chrześcijańskiego życia polega zasadniczo na miłości, a pod jakimś względem również i na innych cnotach. A ponieważ to, co zasadnicze, jest początkiem i szczytem w stosunku do innych, dlatego doskonałość miłości jest początkiem czy źródłem tej doskonałości, którą noszą w sobie inne cnoty. Na 3. To ze względu na miłość powiedziano o cierpliwości, że wydaje owoc doskonały. Wszak to z ogromu miłości ten i ów znosi cierpliwie przeciwności, stosownie do słów: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie? Ucisk?” itd.<sup>8</sup>

## Artykuł 2

### *CZY KTOŚ W TYM ŻYCIU MOŻE BYĆ DOSKONAŁY?*

Zdaje się, że w tym życiu nikt nie może być doskonały, bo:

1. Apostoł pisze: „Gdy nadejdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe”<sup>1</sup>. Lecz w obecnym życiu nie znika to, co jest częściowe; pozostają bowiem w tym życiu wiara i nadzieja, które są czymś częściowym. A więc w tym życiu nikt nie jest doskonałym.
2. Zdaniem Filozofa: „To jest doskonałe, któremu niczego nie brakuje”<sup>2</sup>. Nie ma jednak w tym życiu takiego, któremu by czegoś nie brakowało; pisze o tym Jakub: „Wszyscy często upadamy”<sup>3</sup>. A psalmista: „Twoje oczy widzą moją niedoskonałość”<sup>4</sup>. W obecnym przeto życiu nikt nie jest doskonały.
3. Jak powiedziano<sup>5</sup>, doskonałość chrześcijańskiego życia zasadza się na miłości, która zawiera w sobie miłowanie Boga i bliźniego. Jeśli chodzi o miłowanie Boga, to nikt w tym życiu nie może mieć doskonałej miłości, bo jak pisze Grzegorz: „Ogień miłości, który tu zaczyna się żarzyć, zapłonie pełnym żarem, gdy zobaczy tego, kogo kocha”<sup>6</sup>. To samo trzeba powiedzieć o miłowaniu bliźniego; w tym bowiem życiu nie możemy aktualnie miłować wszystkich bliźnich, chociaż mamy w sobie postawę ich miłowania (*habitualis dilectio*); sama zaś postawa ich miłowania jest niedoskonała. Nikt chyba przeto w tym życiu nie może być doskonały.

Wbrew temu: Prawo Boże nie nakłania do tego, co jest niemożliwe. Nakłania jednak do doskonałości: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”<sup>7</sup>. Wydaje się więc, że ktoś w tym życiu może być doskonały.

Odpowiedź: Jak powiedziano<sup>8</sup>, doskonałość chrześcijańskiego życia polega na miłości. Zaś doskonałość wyraża jakąś całkowitość czy wszystkość, stosownie do

słów: „To jest doskonałe, czemu nie brak niczego”<sup>9</sup>. Można zatem wyodrębnić trojaka doskonałość:

Pierwsza jest bezgraniczna; chodzi w niej nie tylko o całkowitość ze strony miłującego, lecz także ze strony miłowanego; w tym znaczeniu Bóg jest miłowany taką miłością, jakiej jest godzien. I taka doskonałość jest niemożliwa dla jakiegoś stworzenia i przysługuje samemu tylko Bogu, w którym dobro znajduje się całkowicie i istotowo.

Druga jest bezgraniczna i całkowita tylko ze strony miłującego, i to tak, że miłujący całą pojemnością swojego serca, pełnią swych możliwości, zawsze aktualnie miłuje Boga. I taka doskonałość jest niemożliwa tu na ziemi, a będzie w niebie.

Trzecia doskonałość nie wymaga tej całkowitości ani ze strony miłowanego, ani ze strony miłującego: by zawsze aktualnie miłować Boga; wymaga jednak wykluczenia tego wszystkiego, co jest sprzeczne z ruchem miłości ku Bogu. Augustyn tak tę myśl dosadnie wyraża: „Żądza jest trucizną gubiącą miłość. Doskonałość wyklucza wszelkie żądze”<sup>10</sup>. I tak też doskonałość jest nam dostępna w obecnym życiu.

Możemy zaś ją osiągnąć w do jaki sposób: pierwszy, wyrzucając z serca wszystko, co się tej miłości sprzeciwia, a tym jest grzech śmiertelny. Bez tej doskonałości miłość nie może istnieć. Stąd też takowa doskonałość jest konieczna do zbawienia. — Drugi, wyrzucając z serca nie tylko to, co jest przeciwne miłości, lecz także wszystko to, co przeszkadza w całkowitym kierowaniu serca ku Bogu. Bez tej doskonałości miłość może się ostać, np. u początkujących i czyniących postępy w życiu wewnętrznym.

Na 1. Apostoł w tym tekście mówi o doskonałości, jaka będzie w niebieskiej ojczyźnie, a ta nie jest osiągalna w tym życiu.

Na 2. Słowa Jakuba: „Wszyscy często upadamy”, należy tak rozumieć: Także i doskonali w tym życiu upadają, popełniając lekkie grzechy, co jest następstwem słabości obecnego życia. I ze względu na to mają coś niedoskonałego w porównaniu do doskonałości, jaka jest w niebie.

Na 3. Sposób naszego życia na ziemi nie pozwala na to, żeby człowiek zawsze aktualnie tkwił myślą i sercem w Bogu; nie pozwala na to również żeby myślą i sercem obejmował wszystkich poszczególnych bliźnich. Wystarczy, że obejmować będzie ogólnie wszystkich społem i miał gotowość ducha oraz stałą postawę do ich miłowania.

Podobnie jak o miłowaniu Boga, tak również można mówić o dwojakiej doskonałości miłowania bliźniego. Pierwszą jest ta, bez której miłość nie może się ostać; chodzi o to, żeby człowiek nie żywił w sercu tego, co jest przeciwne miłowaniu bliźniego. Drugą jest ta, bez której miłość może się ostać. I ta doskonałość miłowania bliźniego może się przejawiać w trojaki sposób: Pierwszy, co do zakresu, gdy ktoś nie tylko miłuje przyjaciół i znajomych, lecz także obcych, i co więcej: nieprzyjaciół, co zdaniem Augustyna: „znamionuje doskonałych synów Boga”<sup>11</sup>. — Drugi, co do jej siły: ujawnia się ona w tym, co człowiek poświęca dla bliźniego: gdy człowiek poświęca dla bliźniego nie tylko dobra zewnętrzne, ale także ponosi dlań cielesne obrażenia i nawet śmierć, stosownie do słów: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”<sup>12</sup>. — Trzeci, co do skutków miłowania, gdy człowiek wyświadcza bliźnim nie tylko doczesne dobrodziejstwa, lecz także i duchowe, co więcej: daje siebie samego, na wzór Apostoła: „Ja zaś bardzo chętnie poniosę wydatki i nawet siebie samego wydam za dusze wasze”<sup>13</sup>.

### Artykuł 3

#### *NA CZYM POLEGA DOSKONAŁOŚĆ W OBECNYM ŻYCIU: NA ZACHOWANIU PRZYKAZAĆ CZY RAD EWANGELICZNYCH?*

Zdaje się, że doskonałość obecnego życia nie polega na zachowaniu przykazań, ale rad ewangelicznych, bo:

1. Pan Jezus uczy: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim. ... Potem przyjdź i chodź za Mną”<sup>1</sup>. Ale to jest rada. A więc doskonałość polega na zachowaniu rad, a nie przykazań.

2. Wszyscy są obowiązani zachować przykazania, bo one są konieczne do zbawienia. Jeżeli więc doskonałość chrześcijańskiego życia polega na przykazaniach, wynika z tego, że doskonałość jest konieczna do zbawienia i że wszyscy są do niej zobowiązani, co jest oczywistą nieprawdą.

3. Jak powiedziano<sup>2</sup>, doskonałość chrześcijańskiego życia polega na miłości. Lecz doskonałość miłości nie wydaje się polegać na zachowaniu przykazań, jako że tę doskonałość miłości poprzedza wzrost i zaczęcie, jak o tym uczy Augustyn<sup>3</sup>; nie może zaś być miłości nawet w stanie początkowym bez zachowania przykazań, bo w ewangelii czytamy: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę”<sup>4</sup>. Zatem o doskonałości życia nie stanowią przykazania, ale rady.

Wbrew temu Bóg tak nakazuje: „Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swego serca”<sup>5</sup>, oraz „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”<sup>6</sup>. To są właśnie te dwa przykazania, o których Pan Jezus mówi: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy”<sup>7</sup>. Doskonałość zaś miłości, stanowiącej doskonałość życia chrześcijańskiego, polega na tym, abyśmy miłowali Boga całym sercem i bliźniego jak samych siebie. Wydaje się więc, że doskonałość polega na zachowaniu przykazań.

Odpowiedź: Doskonałość może na czymś polegać w dwojaki sposób: pierwszy, zasadniczo i istotnie; drugi, drugorzędnie i pomocniczo. Zasadniczo i istotnie doskonałość chrześcijańskiego życia polega na miłości: głównie na miłości Boga, w drugim rzędzie na miłości bliźniego; i to też, Jak już powiedziano<sup>8</sup>, nakazują główne przykazania prawa. Zwróćmy uwagę na to, że przykazanie miłowania Boga i bliźniego nie ma jakiejś wyznaczonej miary, tak, że gdy coś tę miarę przekracza, staje się rzeczą rady. Świadczy o tym samo sformułowanie przykazania, wskazujące na doskonałość; bowiem w nakazie: „Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swego serca”, wyraz ‘cały’ — zdaniem Filozofa<sup>9</sup> — „znaczy to samo, co doskonały”; a co do nakazu: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” wiadomo, że każdy miłuje najwięcej siebie samego. Jest tak dlatego, że — jak pisze Apostoł: „Celem przykazania jest miłość”<sup>10</sup>, nikt zaś nie bierze pod miarę celu, a tylko według Filozofa<sup>11</sup>, środki wiodące do celu; np. lekarz nie bierze pod miarę zdrowia, a tylko leki i dietę do zdrowia prowadzące. Jasno z tego widać, że doskonałość istotnie polega na przykazaniach. Stąd to Augustyn pisze: „Czemu nie miano by nakazać człowiekowi tejsze doskonałości, pomimo że jej nikt w tym życiu nie osiągnie?”<sup>12</sup>.

Drugorzędnie i pomocniczo, tj. jako narzędzie, doskonałość polega na radach. Podobnie jak przykazania, również i one mają prowadzić do miłości, choć w inny sposób. Wszystkie bowiem inne przykazania mają za zadanie rugować to, co jest przeciwne miłości, mianowicie to, co się nie da pogodzić z miłością. Natomiast rady mają za zadanie usuwać to, co przeszkadza pełnemu rozwojowi (actus) miłości, co jednak nie jest przeciwne miłości, jako to: małżeństwo, zajmowanie się świeckimi sprawami itp. Augustyn tak o tym pisze: „Cokolwiek Bóg nakazuje, np. ‘Nie cudzołóż’, i cokolwiek On nie nakazując zaleca jako radę, np. ‘Dobrze jest człowiekowi nie tykać kobiety’, wtedy jest zachowane jak się należy, gdy jest odniesione do miłowania Boga i bliźniego ze względu na Boga: w tym i przyszłym życiu”<sup>13</sup>. Tę samą myśl wyraża Opat Mojżesz: „Posty, niedosypiania, rozważanie Pisma św., rezygnacja z ubioru i wyzbycie się wszystkich majątności: to jeszcze nie doskonałość, a tylko narzędzia służące do jej osiągnięcia, bo nie na tych praktykach polega cel podejmowanych surowości; są one po prostu środkami do celu wiodącymi”, a słowa te poprzedził uwagą: „Są to stopnie, po których silimy się wspinać, by osiągnąć doskonałość miłości”<sup>14</sup>.

Na 1. W tych słowach Pana Jezusa należy wyodrębnić to, co jest jakby wskazaniem drogi ku doskonałości; to słowa: „Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim”, oraz to, w czym tkwi sedno doskonałości; to słowa: „Chodź za Mną”. Stąd też Hieronim, wyjaśniając słowa Piotra: „Oto my opuściliśmy wszystko”, itd., tak powiada: „Ponieważ nie wystarczy opuścić wszystkiego, Piotr dodaje to, co dopiero jest doskonałe, mianowicie: „I poszliśmy za Tobą”<sup>15</sup>. Zaś Ambroży, wyjaśniając słowa Pańskie: „Pójdź za Mną”<sup>16</sup>, tak powiada: „Każe pójść nie krokami ciała, ale sercem i duszą”<sup>17</sup>, tj. powodowany miłością. Z samego zatem sposobu wyrażania się widać, że rady są to jakoweś środki pomocnicze do osiągnięcia doskonałości; gdy mówi: „Jeśli chcesz być doskonały, idź i sprzedaj” itd., to przez to chce powiedzieć: „To czyniąc, dotrzesz do celu”.

Na 2. Augustyn pisze: Dlatego w tym życiu człowiekowi dano nakaz posiadania tej doskonałości, jaką jest miłość do Boga, bo: „nie można biec dobrze, jeśli się nie wie, dokąd biec należy. Jakże zaś można to wiedzieć, jeśli nie istnieją przykazania, które by to pokazały?”<sup>18</sup>. Ponieważ zaś to, do czego zobowiązuje przykazanie, można wypełniać w rozmaity sposób, dlatego nie łamie przykazania ten, kto nie wypełnia go w najlepszy sposób; wystarczy że wypełnia je w jakikolwiek sposób. Przykazanie zaś nakazuje tę doskonałość, jaką jest miłowanie Boga, w sposób ogólny tak, że — zdaniem Augustyna<sup>19</sup> — swoim zakresem obejmuje również doskonałość [miłowania Boga] w niebie. Nie łamie przeto tego przykazania ten, kto w jakikolwiek sposób ziszcza w sobie miłość ku Bogu. Otóż najniższy stopień miłowania Boga po-lega na tym i wymaga tego, żeby nie miłować czegoś bardziej od Niego, albo wbrew Niemu, albo na równi z Nim. I kto tego stopnia doskonałości nie osiąga, w żaden sposób nie wypełnia przykazania. Jest także stopień doskonałego miłowania, który, jak powiedziano<sup>20</sup>, w tym życiu jest dla nas nieosiągalny; jest oczywiste, że nie łamie przykazania ten, kto nie dociera do tego stopnia. Podobnie nie łamie przykazania ten, kto nie osiąga pośrednich stopni, byle tylko osiągnął stopień najniższy.

Na 3. Człowiek z chwilą urodzenia otrzymuje od razu jakąś doskonałość swojej natury: tę, która stanowi istotę jego gatunku. Ale jest jeszcze inna jego doskonałość, do której dochodzi gdy dorośnie. Podobnie jest z miłością: jest taka jej doskonałość,

która stanowi samą istotę jej gatunku, mianowicie: miłowanie Boga nade wszystko, a niemiłowanie tego, co się tej miłości sprzeciwia. Jest także jeszcze inna doskonałość miłości, również i w tym życiu, do której człowiek dochodzi na skutek jakowejś duchowej dojrzałości, np. gdy wyrzeka się także i rzeczy dozwolonych, by swobodniej oddawać się służbie Bożej.

#### Artykuł 4

##### *CZY KAŻDY DOSKONAŁY NALEŻY DO STANU DOSKONAŁOŚCI ?*

Zdaje się, że każdy doskonały należy do stanu doskonałości, bo:

1. Wyżej daliśmy<sup>1</sup> takie porównanie: Jak dojrzewanie cielesne wiedzie do doskonałości cielesnej, tak dojrzewanie duchowe wiedzie do doskonałości duchowej. Lecz gdy ktoś osiągnie dojrzałość cielesną, mówimy o nim, że jest w dojrzałym, t.j. doskonałym wieku. Wydaje się więc, że gdy ktoś osiągnie dojrzałość duchową i gdy już osiągnie doskonałość, jest w stanie doskonałości.
2. Zdaniem Filozofa, na tej samej podstawie coś „porusza się z jednego przeciwieństwa ku drugiemu” oraz „z mniejszego ku większemu”<sup>2</sup>. Lecz gdy ktoś przechodzi z grzechu w łaskę, powiadamy: zmienia stan, jako że stan winy różni się od stanu łaski. Z tego samego powodu chyba i ten, kto postępując stale z mniejszej łaski ku większej dochodzi do jej doskonałego stopnia, osiąga stan doskonałości.
3. Człowiek zmienia stan, gdy się wyzwala z niewoli. Otóż na skutek miłości człowiek wyzwala się z niewoli grzechu, jako że: „Miłość wszystkie występki zakrywa”<sup>3</sup>. Lecz jak już powiedziano<sup>4</sup>, nie co innego, ale właśnie miłość czyni kogoś doskonałym. Przeto wydaje się, że każdy, kto osiągnął doskonałość, przez to samo już jest w stanie doskonałości.

Wbrew temu: W stanie doskonałości spotkać można i takich, którzy całkowicie utracili miłość i łaskę, np. źli biskupi i źli zakonnicy. Wydaje się więc, że na odwrót niektórzy osiągnęli doskonałość życia, a nie należą do stanu doskonałości.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy<sup>5</sup>, że stan, właściwie biorąc, oznacza postawę wolności lub niewoli czy służby. Tę duchową wolność lub służbę można w czło-wieku ujmować dwojako: po pierwsze według tego, co się w nim dzieje wewnątrz; po drugie, według tego, co się dzieje na zewnątrz. A ponieważ „człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Jahwe natomiast patrzy na serce”<sup>6</sup>, dlatego wewnętrzne usposobienie człowieka stanowi o postawie jego duchowego stanu w odniesieniu do sądu Boga, natomiast zewnętrzne postępowanie stanowi o duchowym stanie człowieka w odniesieniu do Kościoła. I w tym znaczeniu mówimy tu o stanach, mianowicie o ile ta różnorodność stanów przydaje Kościołowi jakiejś piękności.

Należy zwrócić uwagę, że na to, aby człowiek znalazł się w stanie wolności lub służby, wymagane jest: po pierwsze, jakieś zobowiązanie lub zwolnienie. Bo gdy ktoś służy drugiemu, jeszcze przez to nie staje się sługą; przecież i wolni służą, w myśl słów: „Miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie”<sup>7</sup>. I na odwrót, gdy ktoś przestaje służyć, jeszcze przez to nie staje się wolnym, jak to widać na przykładzie zbiegłych niewolników. Ale we właściwym znaczeniu ten jest sługą, kto jest zobowiązany do



służenia, zaś wolnym jest ten, kto jest zwolniony ze służby. — Po drugie, wymagane jest, żeby wspomniane zobowiązanie było dokonane uroczyście: tak jak i inne ważne zdarzenia, którym ludzie chcą nadać wieczystą trwałość, dokonują się z jakąś uroczystością.

Tak więc w stanie doskonałości właściwie nie jest ktoś dlatego, że spełnia uczynki doskonałej miłości, ale dlatego, że uroczyście zobowiązuje się spełniać dogłębnie to wszystko, co należy do doskonałości. Zdarza się również, że niektórzy zobowiązują się, ale nie zachowują tego, do czego się zobowiązali; a są i tacy, którzy spełniają to, do czego się nie zobowiązali, jak to widać na przykładzie dwóch synów, z których jeden ojcu polecającemu: „Pracuj w winnicy” odparł: „Nie chcę; później jednak ... poszedł”; drugi zaś powiedział: „Idę, lecz nie poszedł”<sup>8</sup>. I dlatego może być tak, że niektórzy są doskonali, a nie należą do stanu doskonałości, a niektórzy są w stanie doskonałości, a nie są doskonali.

Na 1. Dzięki dojrzewaniu cielesnemu w osobniku następuje przyrost tego, co należy do natury; i dlatego osiąga on stan natury; tym bardziej że to, co jest zgodne z naturą, jest poniekąd niezmiennie, jako że natura jest ograniczona do Jednego. Podobnie dzięki dojrzewaniu duchowemu dany osobnik osiąga wewnątrz siebie stan doskonałości w odniesieniu do sądu Bożego. Natomiast gdy chodzi o odrębność stanów w Kościele, to człowiek osiąga stan doskonałości li tylko poprzez dojrzewanie w tym, co się wykonuje zewnętrznie.

Na 2. Również i ta argumentacja zarzutu ma na uwadze stan wewnętrzny. Wszelako, gdy ktoś przechodzi z grzechu w łaskę, przechodzi z niewoli w wolność, co nie zachodzi, gdy następuje zwykły wzrost łaski, chyba że ktoś zobowiązał się do tego, co należy do łaski.

Na 3. Także i ta argumentacja zarzutu ma na myśli stan zewnętrzny. Wszelako, chociaż miłość zmienia duchową postawę z niewoli w wolność, nie czyni tego jednak wzrost miłości.

## Artykuł 5

### *CZY BISKUPI I ZAKONNICY SĄ W STANIE DOSKONAŁOŚCI? /3/*

Zdaje się, że biskupi i zakonnicy nie są w stanie doskonałości, bo:

1. Stan doskonałości w podziale przeciwstawiamy stanowi początkujących i postępujących. Nie spotyka się jednak takich zespołów ludzi, które by w szczególny sposób były powołane do stanu początkujących albo postępujących. A więc nie powinno chyba również być jakichś zespołów ludzi powołanych do stanu doskonałości.
2. Stan zewnętrzny winien odpowiadać stanowi wewnętrznemu; inaczej popełnia się kłamstwo, które według Ambrożego „polega nie tylko na niezgodności mowy z myślą, ale także na obłudnym postępowaniu”<sup>1</sup>. Wielu jest jednak dostojników kościelnych albo zakonników, którzy nie mają wewnętrznej doskonałości miłości. Jeżeli więc wszyscy zakonnicy i dostojnicy kościelni, tj. biskupi są w stanie doskonałości, to każdy z nich, kto nie jest doskonały, jako obłudnik i kłamca jest w grzechu śmiertelnym.

3. Jak o tym wyżej była mowa<sup>2</sup>, doskonałość polega na miłości. Najdoskonalszą zaś miłością bodajże pałali męczennicy, stosownie do słów: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”<sup>3</sup>. A glosa do słów: „Jeszcze nie opieraliście się aż do przelania krwi”<sup>4</sup> itd., tak powiada: „Nie ma w tym życiu doskonalszej miłości nad tę, do której posunęli się męczennicy, którzy prowadzili walkę z grzechem aż do przelania krwi”<sup>5</sup>. Raczej więc do stanu doskonałości należało by zaliczyć męczenników niż zakonników i biskupów.

Wbrew temu Dionizy przypisuje doskonałość biskupom jako „doskonającym”<sup>6</sup> oraz zakonnikom jako „doskonanym”, przy czym zwie ich „mnichami i sługami Boga”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Jak już powiedziano<sup>8</sup>, o stanie doskonałości stanowi wieczyste zobowiązanie do tego, co należy do doskonałości, połączone z jakąś uroczystością. Jeden i drugi warunek ziszcza się u zakonników i biskupów. Zakonnicy zobowiązują się ślubami do porzucenia dóbr doczesnych, których mogliby godziwie używać, po to, by swobodniej oddawać się Bogu, na czym właśnie polega doskonałość obecnego życia. Dionizy tak pisze o zakonnikach: „Jedni zwą ich sługami Bożymi, bo zajmują się wyłącznie służbą i czcią Boga; inni zwą ich mnichami, czyli samotnikami ze względu na wspólne im skupione i odosobnione życie, które od świętych rozmyślań”, tj. kontemplacji, „wznosi ich ku upodabniającej do Boga jedności i miłej Mu doskonałości”<sup>9</sup>. A to publiczne złożenie zobowiązania się do tego odbywa się wśród jakiejś uroczystości i poświęcenia. Stąd też Dionizy dodaje: „Z tego to powodu święte prawodawstwo, dając im doskonałą łaskę, zanosí nad nimi modły uświęcające ich”<sup>10</sup>. Również i biskupi, przyjmując urząd pasterski, zobowiązują się do tego, co należy do doskonałości; wymaga to od biskupa, żeby jako „dobry pasterz dał życie swoje za owce swoje”<sup>11</sup>. Stąd to Apostoł pisze do Tymoteusza: „Złożyłeś dobre wyznanie wobec wielu świadków”<sup>12</sup>, tzn. jak glosa wyjaśnia: „przy swoich święceniach”<sup>13</sup>. To wspomniane publiczne złożenie zobowiązania się, odbywa się wraz z jakąś uroczystością konsekracji; do tego nawiązują słowa Apostoła: „Przypominam ci, abys rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk”<sup>14</sup>; a glosa powiada, że chodzi tu o „charyzmat biskupi”<sup>15</sup>. A Dionizy tak o tym pisze: „Najwyższemu kapłanowi”, tj. biskupowi, „w momencie konsekracji wkłada się na głowę brzemie słowa Bożego, co ma oznaczać, że otrzymuje on pełnię władzy hierarchicznej i że on nie tylko sam ma być oświecony we wszystkim, co dotyczy słów i świętych czynności, ale także innym ma to przekazywać”<sup>16</sup>.

Na 1. Początkowanie i wzrastanie są to etapy, których nikt nie wybiera dla nich samych, ale dla doskonałości. I dlatego do samego tylko stanu doskonałości powołuje się niektórych ludzi, i to nie bez jakiegoś uroczystego zobowiązania.

Na 2. Ludzie zaciągający się do stanu doskonałości nie chcą przez to powiedzieć, że już są doskonali, ale że dopiero dążą do doskonałości. Ich stanowisko Apostoł tak wyraża: „Nie [mówię], że już [to] osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym jakoś to zdobył”<sup>17</sup>; a nieco niżej dodaje: „Wszyscy więc my, doskonali, tak to odczuwajmy”<sup>18</sup>. Nie jest przeto kłamcą i obłudnikiem ten, kto obrawszy stan doskonałości, nie jest doskonałym; staje się nim wtedy, gdy wyrzeka się dążenia do doskonałości.

Na 3. Męczeństwo jest czynem najdoskonalszej miłości. Jak jednak już powiedziano<sup>19</sup>, czyn doskonałości nie wystarcza do powstania stanu.

## Artykuł 6

### *CZY WSZYSCY PREZBITERZY I DIAKONI SĄ W STANIE DOSKONAŁOŚCI? /4/*

Zdaje się, że wszyscy prezbiterzy i diakoni są w stanie doskonałości, bo:

1. Hieronim pisze: „Prezbiter (starszy) pierwotnie znaczyło to samo co biskup”; a potem dodaje: „Jak prezbiterzy wiedzą o tym, że — zgodnie z przyjętym w Kościele zwyczajem — są podlegli temu, kto jest ich zwierzchnikiem, tak i biskupi winni wiedzieć, że są (ponad prezbiterami raczej na mocy zwyczaju niż z rozporządzenia Pańskiego i że powinni rządzić Kościołem wspólnie z nimi”<sup>1</sup>. Lecz biskupi są w stanie doskonałości. A więc i prezbiterzy mający pieczę nad duszami.
2. Jak biskupi wraz z konsekracją podejmują obowiązki duszpasterskie, tak samo podejmują je wraz ze swoimi święczeniami kapłani — duszpasterze i archidiakoni. O tych ostatnich glosa — wyjaśniając słowa: „Upatrzcież zatem, bracia, siedmiu mężów cieszących się dobrą sławą” itd.<sup>2</sup> — tak powiada: „Tu apostołowie postanowili ustanowić dla Kościoła siedmiu diakonów, którzy by mieli wyższy stopień i by stali blisko ołtarza jakby jakieś kolumny”<sup>3</sup>. Wydaje się zatem, że i oni są w stanie doskonałości.
3. Jak biskupi mają obowiązek „oddać swoje życie za swoje owce”, tak samo kapłani — duszpasterze i archidiakoni. Lecz jak już powiedziano<sup>4</sup>, należy to do doskonałości miłości. Wydaje się więc, że również kapłani — duszpasterze i archidiakoni są w stanie doskonałości.

Wbrew temu Dionizy tak pisze: „Do biskupów należy dopełniać i doskonalić; do kapłanów oświecać i rozjaśniać; do diakonów oczyszczać i odróżniać”<sup>5</sup>. Jasno z tego widać, że doskonałość przypisuje się samym tylko biskupom.

Odpowiedź: W prezbiterach i diakonach, którym zlecono troskę o dusze, można wziąć pod uwagę: pierwsze, święcenia; drugie, duszpasterstwo. Święcenia mają na celu spełnianie czynności czy posług w Bożych urzędach. Stąd to wyżej powiedzieliśmy<sup>6</sup>, że różność święceń zależy od różności urzędów [i obowiązków]. Na skutek zatem przyjętych święceń otrzymują niektórzy władzę sprawowania jakichś świętych czynności; nie są jednak przez to zobowiązani do tego, co należy do doskonałości; za wyjątkiem Kościoła Zachodniego, w którym przy święceniach składa się ślub celibatu, który — jak o tym niżej powiemy<sup>7</sup> — jest jednym z czynników należących do doskonałości. Widać z tego wyraźnie, że przyjęcie święceń nie włącza zasadniczo duchownego w stan doskonałości; zaznaczmy jednak, że do godnego sprawowania tego pokroju czynności wymagana jest wewnętrzna doskonałość.

Również nie są włączeni do stanu doskonałości ze względu na duszpasterstwo, jakiego się podejmują. To bowiem podjęcie nie zobowiązuje ich wiecznym ślubem do dźwigania przez całe życie pracy duszpasterskiej. Mogą się z niej wycofać, wstępując do zakonu nawet bez pozwolenia biskupa, jak to jest postanowione w prawie

kościelnym<sup>8</sup>. Mogą też za pozwoleniem biskupa opuścić archidiaconię lub parafię i objąć jakąś posadę bez obowiązków duszpasterskich, ale dającą środki do życia (prebenda). /5/ A tego nie wolno by było im czynić, gdyby byli w stanie doskonałości: „Ktokolwiek bowiem przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”<sup>9</sup>. Natomiast biskupi, skoro są w stanie doskonałości, mogą z określonych powodów porzucić duszpasterskie obowiązki li tylko z upoważnienia Papieża, do którego — o czym będzie niżej mowa<sup>10</sup> — należy zwalnianie z wieczystych ślubów. Jasno z tego widać, że nie wszyscy duchowni są w stanie doskonałości, ale tylko biskupi.

Na 1. Mówiąc o prezbiterach i biskupach należy wziąć pod uwagę dwie sprawy: po pierwsze, nazwy; po drugie, samą rzecz. Jeśli chodzi o nazwy, to pierwotnie nie czyniono różnicy między biskupami a prezbiterami. Bowiem według Augustyna<sup>11</sup>, nazwa biskupów pochodzi od tego, że nadzorują; zaś grecka nazwa prezbiterów znaczy tyle, co ‘starsi’. Apostoł używa nazwy ‘prezbiter’ na oznaczenie jednego i drugiego, gdy pisze: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci”<sup>12</sup>. Również i nazwy ‘biskup’ używa zamiennie; do prezbiterów kościoła efeskiego mówi: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga”<sup>13</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o samą rzecz, to zawsze istniała między nimi różnica, nawet w czasach apostoelskich. Poświadcza do Dionizy<sup>14</sup> i glosa do słów: „Następnie wyznaczył Pan”<sup>15</sup> itd.; powiada ona: „Apostołowie są praformą biskupów, a siedemdziesięciu dwu uczniów jest praformą prezbiterów, czyli kapłanów niższego rzędu”<sup>16</sup>.

Potem jednak dla uniknięcia rozłamów zaszła potrzeba, żeby także dla nich były odrębne nazwy; i tak nazwę ‘biskupi’ zastrzeżono dla wyższego rzędu kapłanów, zaś nazwę ‘prezbiterzy’ zostawiono dla niższego rzędu.

Augustyn do herezji zalicza twierdzenie, że między prezbiterami a biskupami nie ma różnicy; ten błąd przypisywał Arianom głoszącym, że „nie powinno się dopatrywać różnicy między prezbiterem a biskupem”<sup>17</sup>.

Na 2. Nie kto inny, ale biskupi mają zasadniczo [zleconą im przez Chrystusa] troskę o wszystkie owieczki swojej diecezji. Natomiast z ramienia biskupa i pod jego okiem prezbiterzy-proboszczowie i archidiaconi mają zlecone jakieś pomocnicze posługi i zarządy. Stąd to glosa do słów: „[Bóg wyznaczył w Kościele] jednych do wspierania pomocą, drugich do rządzenia” itd.<sup>18</sup> tak powiada: „Wspieranie pomocą; chodzi o tych, którzy służą pomocą wyższym władzom, tak jak Tytus Pawłowi i archidiaconi biskupom. Do rządzenia; chodzi o zarządzanie mniejszym zespołem ludzi, a więc prezbiterów-proboszczów, którzy są ostoją wiary dla ludu”<sup>19</sup>. Dionizy tak to przedstawia: „Jak cała hierarchia kościelna ma swój cel i szczyt w Jezusie, tak każda z nich z osobna ma to samo w swoim Boskim hierarsze”, tj. biskupie<sup>20</sup>. A prawo kościelne tak powiada: „Niech wszyscy kapłani i diakoni uważają, by niczego nie czynić bez pozwolenia własnego biskupa”<sup>21</sup>. Widać z tego, że ich stosunek do biskupa jest taki, jak starostów i wojewodów do króla. I dlatego, jak spośród wszystkich władz świeckich sam tylko król otrzymuje uroczyste błogosławieństwo [i namaszczenie], a innych ustanawia się drogą prostego zlecenia władzy, tak samo jest w Kościele: władzę biskupią powierza się przy uroczystej konsekracji, natomiast

obowiązki archidiakona i proboszcza nakłada się prostym powierzeniem. — Ci ostatni są konsekrowani przy swoich święceniach kapłańskich, zanim powierzy się im duszpasterstwo.

Na 3. Proboszczowie i archidiakoni nie mają zasadniczo [zleconej im przez Chrystusa] troski o dusze; mają tylko zlecone im przez biskupa jakieś pomocnicze usługi i zarządy. I dlatego nie należy do nich zasadniczo urząd pasterski, ani też zasadniczo nie ciąży na nich obowiązek dania swego życia za owieczki, chyba o tyle, o ile mają udział w tej trosce o dusze. Stąd też raczej mają jakiś urząd, który należy do doskonałości, ale do stanu doskonałości nie należą.

## Artykuł 7

### *KTÓRY STAN JEST DOSKONALSZY: ZAKONNIKÓW CZY BISKUPÓW ?*

Zdaje się, że stan zakonników jest doskonalszy od stanu biskupów, bo:

1. U Mateusza czytamy: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim”<sup>1</sup>, co właśnie czynią zakonnicy. Biskupi zaś nie są do te-go obowiązani, stosownie do prawa kościelnego: „Biskupi mają zostawić swoim spadkobiercom swoje mienie posiadane lub nabyte i cokolwiek stanowi ich własność”<sup>2</sup>. Przeto zakonnicy są w doskonalszym stanie niż biskupi.
2. Doskonałość raczej polega na miłości Boga niż na miłości bliźniego. Lecz stan zakonników zmierza wprost do miłowania Boga; stąd też, zdaniem Dionizego: „bierze swoją nazwę od służby i czci Bogu”<sup>3</sup>. Natomiast stan biskupów bodajże ma na celu miłowanie bliźniego, jako że biskupi mają nadzór i troskę o niego; Augustyn od tej właśnie ich roli wywodzi ich nazwę<sup>4</sup>. A więc stan zakonny jest chyba doskonalszy niż biskupi.
3. Stan zakonny jest nastawiony na życie kontemplatywne, a ono jest ważniejsze niż życie czynne. Otóż stan biskupi jest nastawiony na życie czynne; mówi bowiem Grzegorz: „Chcąc być pożytecznym dla bliźnich życiem czynnym, Izajasz pragnął być kaznodzieją; natomiast Jeremiasz czynił sprzeciwy i nie chciał, by go przeznaczono do kaznodziejstwa, bo pragnął życiem kontemplatywnym stale jednoczyć się miłością ze swym Stwórcą”<sup>5</sup>. Wydaje się więc, że stan zakonny jest doskonalszy niż biskupi.

Wbrew temu: Nikomu nie wolno przechodzić ze stanu wyższego do niższego, byłoby to bowiem: „Oglądaniem się wstecz”<sup>6</sup>. Może jednak ktoś przejść ze stanu zakonnego do stanu biskupiego. Prawo kościelne postanawia: „Konsekracja zmienia mnicha w biskupa”<sup>7</sup>. Przeto stan biskupów jest doskonalszy niż zakonników.

Odpowiedź: Według Augustyna: „Działający zawsze jest doskonalszy od odbierającego działanie”<sup>8</sup>. Otóż gdy chodzi o doskonałość i jej udzielanie, zdaniem Dionizego biskupi występują jako „doskonalący”, natomiast zakonnicy zachowują się jako „doskonaleni”<sup>9</sup>: przy czym pierwsze należy do działania, a drugie do odbierania. A więc jest jasne, że stan doskonałości pełniej ziszcza się w biskupach niż zakonnikach.

Na 1. Wyrzeczenie się własnego majątku można dwojako rozumieć: po pierwsze, gdy się go dokonuje w rzeczywistości. W tym znaczeniu doskonałość nie polega na nim istotnie, ale, jak wyżej powiedziano<sup>10</sup>, jest ono jednym z narzędzi do jej osiągnięcia. I dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, żeby stan doskonałości był bez wyrzeczenia się własnego majątku, tak samo jak i bez innych zewnętrznych praktyk.

Po drugie można je rozumieć jako gotowość ducha, gdy mianowicie człowiek w razie potrzeby gotów jest wszystko porzucić lub rozdać. I to należy wprost do doskonałości. Augustyn tak to wyraża: „Pan nasz uczy synów mądrości, jak mają pojmować sprawiedliwość, mianowicie że ona nie polega ani na wstrzymaniu się od jedzenia, ani na jedzeniu, ale na znoszeniu braków z równowagą ducha”<sup>11</sup>. To samo pisze Apostoł: „Umiem i ubogim być, umiem i obfitować”<sup>12</sup>. A przede wszystkim biskupi są obowiązani do tego, żeby w razie potrzeby dla czci Boga i zbawienia swojej owczarni wzgardzili całą swoją majątnością: albo rozdzielając ją ubogim swojej diecezji, albo „z radością przyjmując rabunek swojego mienia”<sup>13</sup>.

Na 2. Bodźcem, skłaniającym biskupów do troski o to, co należy do miłowania bliźniego, jest obfitość miłości Boga. Stąd to Pan Jezus najpierw pytał Piotra, czy Go miłuje, a dopiero potem powierzył mu pieczę nad owczarnią. Grzegorz tak o tym pisze: „Jeśli pieczę nad owczarnią jest znakiem miłowania, to każdy kto mając do tego odpowiednie cnoty odmawia pasienia owczarni Boga, daje przez to dowód, że nie miłuje Najwyższego Pasterza”<sup>14</sup>. Zaś znakiem większej miłości jest chęć służenia innym z miłości do przyjaciela, niż chęć służenia samemu przyjacielowi.

Na 3. Grzegorz tak na to odpowiada: „Biskupi niech się wybijają w działaniu; nade wszystko jednak niech się oddają kontemplacji”<sup>15</sup>; a mają się jej oddawać nie tylko ze względu na nich samych, ale także ze względu na nauczanie innych. Dlatego tenże Grzegorz pisze: „Do mężów doskonałych, którzy z głębin kontemplacji wracają do działania, stosują się słowa psalmu: Przekazują pamięć o Twej dobroci”<sup>16</sup>.

## Artykuł 8

### *CZY KAPŁANI-DUSZPASTERZE I ARCHIDIAKONI SĄ NA WYŻSZYM STOPNIU DOSKONAŁOŚCI NIŻ ZAKONNICY ? /6/*

Zdaje się, że również kapłani-duszpasterze i archidiakoni są na wyższym stopniu doskonałości niż zakonnicy, bo:

1. Chryzostom pisze: „Jeśli mi pokażesz takiego mnicha, jakim, mówiąc przesadnie, był Eliasz, to i tak nie można go porównać z tym, kto poświęciwszy się ludowi i zmuszony dźwigać grzechy wielu trwa mimo wszystko niewzruszony i nieustraszony”; a nieco niżej dodaje: „Gdyby mi ktoś dał do wyboru, w czym miałbym sobie bardziej podobać: w godności kapłańskiej czy w samotności mnichów, bez porównywania wybrałbym to pierwsze”<sup>1</sup>. A w innym miejscu tak pi-sze: „Gdyby ktoś porównał trudy dobrze sprawowanego kapłaństwa z poświęceniami mnicha, taką znajdzie między nimi przepaść, jaka istnieje między prywatną osobą a królem”<sup>2</sup>.

Wydaje się więc, że kapłani oddani duszpasterstwu są doskonalsi od zakonników.

2. Augustyn tak pisze: „Niech roztropny zakonnik pomyśli nad tym, że w tym życiu, a zwłaszcza w obecnym czasie, nic nie jest tak trudne, tak znojne i niebezpieczne, jak urząd biskupa, kapłana i diakona; z drugiej strony wobec Boga nic nie jest tak

szczęśliwe, jeśli tylko jest to spełniane zgodnie z wolą naszego Rozkazodawcy”<sup>3</sup>. A więc zakonnicy nie są doskonalsi niż kapłani i diakoni.

3. Tenże Augustyn tak jeszcze pisze: „Należy głęboko boleć na tym, że my wbijamy w zgubną pychę mnichów, a księży uważamy za godnych wielkiego poniżenia, gdy wyrażamy się: zły mnich jest tyle wart, co dobry ksiądz, gdy tymczasem nawet dobry mnich nie zawsze nadaje się na dobrego księdza”<sup>4</sup>; a nieco przedtem napisał: „Nie należy umożliwiać sługom Bożym”, t.j. mnichom, [którzy porzucają swój stan i chcą być księżmi], „aby nie sądzili, że łatwiej będą wybrani do tego, co lepsze”, t.j. do kapłaństwa, „gdy staną się gorszymi”, t.j. gdy porzucą swój stan<sup>5</sup>. Wydaje się przeto, że ci, co są w stanie kapłańskim, są doskonalsi niż zakonnicy.

4. Nie wolno przechodzić ze stanu wyższego do niższego. Lecz ze stanu zakonnego wolno przejść na urząd kapłana zatrudnionego w duszpasterstwie; bo-wiem według dekretu papieża Gelazego: „Jeśliby jakiś mnich zasługami czcigodnego życia nadawał się na kapłana, a opat, pod którego władzą ów mnich walczy dla Chrystusa, prosiłby biskupa o wyświęcenie go na kapłana, biskup powinien to uczynić w miejscu przez siebie wybranym”<sup>6</sup>. A Hieronim pisze do mnicha Rustyka: „Tak żyj w klasztorze, abyś zasłużył sobie na godność kapłana”<sup>7</sup>. Przeto kapłani pracujący w duszpasterstwie i archidiakoni chyba są doskonalsi niż zakonnicy.

5. Jak z powyższych wiadomo<sup>8</sup>, biskupi są w doskonalszym stanie niż zakonnicy. Lecz kapłani-duszpasterze i archidiakoni ze względu na pracę w duszpasterstwie bardziej są podobni do biskupów niż zakonnicy. A więc mają też i więcej doskonałości.

6. Według Filozofa: „Cnota polega na tym, co trudne i dobre”<sup>9</sup>. Trudniej jednak jest dobrze żyć na urzędzie kapłana-duszpasterza lub archidiakona, niż w stanie zakonnym. A więc kapłani-duszpasterze lub archidiakoni odznaczają się większą cnotą niż zakonnicy.

Wbrew temu prawo kościelne tak postanawia: „Gdy ktoś w swoim kościele zarządza parafią pod okiem biskupa i prowadzi życie świeckiego duchownego, a pod natchnieniem Ducha Świętego chce zbawić się, żyjąc w jakimś klasztorze lub pod jakąś regułą kanoniczną, z uwagi na to, że kieruje się prywatnym prawem, nie ma żadnej podstawy, by mu w tym przeszkadzało prawo publiczne”<sup>10</sup>. Lecz nikt nie kieruje się prawem Ducha Świętego, nazwanym tu ‘prywatnym prawem’, jak tylko ku czemuś doskonalszemu. A więc wydaje się, że zakonnicy są doskonalsi niż archidiakoni lub kapłani-duszpasterze.

Odpowiedź: Pytając o wyższość jednych nad drugimi i porównując ich ze sobą, bierzemy pod uwagę nie to, co jest im wspólne, ale to, co ich różni. Otóż gdy chodzi o kapłanów-duszpasterzy i archidiakonów, należy w nich uwzględnić: stan, święcenia i urząd. Ze względu na stan są świeckimi; ze względu na święcenia są kapłanami lub diakonami; ze względu na urząd mają powierzone obowiązki duszpasterskie. Jeżeli z drugiej strony weźmiemy zakonnik pod względem stanu, który jest także diakonem lub kapłanem z racji przyjętych święceń i duszpasterzem z racji piastowanego urzędu — wielu przecież mnichów i kanoników regularnych z urzędu zajmuje się duszpasterstwem — to pod względem stanu góruje [nad kapłanami i archidiakonami], zaś pod względem święceń i urzędu jest im równy. — Jeżeli

zakonnik różni się od nich stanem i urzędem, a ma te same święcenia — wielu przecież zakonników jest kapłanami i diakonami, a nie zajmuje się duszpasterstwem — to pod względem stanu góruje nad nimi; pod względem urzędu jest od nich niższy, a pod względem święceń jest im równy. — Należy więc zbadać, komu dać pierwszeństwo i co uznać za ważniejsze: stan czy urząd.

Żeby na to odpowiedzieć, trzeba wziąć pod uwagę dwa czynniki: dobroć i trudność. Jeżeli więc porównujemy stan z urzędem pod względem dobroci (tj. wewnętrznej wartości), to stan zakonników stoi wyżej od urzędu kapłana-duszpasterza lub archidiakona. Uzasadnia się to tym, że zakonnik nakłada na całe swoje życie obowiązek dążenia do doskonałości; natomiast kapłan-duszpasterz lub archidiakon nie nakłada na całe swoje życie obowiązku pracowania w dusz-pasterstwie tak jak biskup. Nie należy też do niego, tak jak do biskupa, naczelna piecza nad owcami, ale jak powiedziano<sup>11</sup>, obowiązki jego urzędu są ograniczone do określonego terytorium i do określonych posług duszpasterskich. Stąd też stosunek stanu zakonnego do urzędu piastowanego przez kapłana-duszpasterza lub archidiakona jest taki, jaki jest między: ‘powszechnie’ a ‘poszczególne’, oraz jaki jest między całopaleniem a ofiarą, która zdaniem Grzegorza<sup>12</sup>, w zestawieniu z całopaleniem, jest niższego rzędu. Dlatego prawo kościelne postanawia: „Biskupi powinni pozwalać na wstępowanie do klasztoru księżom, którzy chcą zostać mnichami, jako że pragną prowadzić życie doskonalsze”<sup>13</sup>. — W tym jednak porównaniu bierzemy pod uwagę rodzaj podjętych dzieł. Bo gdy chodzi o osoby, które się ich podejmują, to o pierwszeństwie czy wyższości stanowi miłość. Może więc być tak, że podjęte dzieło ze swego rodzaju jest niższego rzędu, jest jednak bardziej zasługujące, jeśli jest wykonywane z większą miłością.

Natomiast jeśli porównamy trudności towarzyszące dobremu prowadzeniu życia w zakonie i na urzędzie, któremu powierzono obowiązki duszpasterskie, to trudniej jest prowadzić dobre życie, gdy się pracuje w duszpasterstwie, a to z powodu czyhających z zewnątrz niebezpieczeństw; jakkolwiek życie w zakonie jest znowu trudniejsze pod względem samego rodzaju podjętego dzieła, mianowicie z powodu ostrości praktyk nałożonych regułą zakonną.

Jeżeli zaś zakonnik nie ma żadnych święceń, np. bracia laicy zakonni, to jest jasne, że osoba wyświęcona na kapłana czy diakona stoi wyżej od takiego zakonnika, a to ze względu na wielką godność święceń; przez święcenia bowiem człowiek jest powołany do sprawowania najświętszych posług, które świadczy samemu Chrystusowi w Sakramencie Ołtarza; to zaś wymaga większej wewnętrznej świętości niż ta, jakiej wymaga stan zakonny. Stąd to Dionizy tak powiada: „Zakonnicy winni iść w ślady kapłanów i na ich wzór wzbijać się ku Bogu”<sup>14</sup>. Dlatego, z zachowaniem tych samych okoliczności, ciężiej grzeszy osoba duchowna, która otrzymała święcenia, gdy czyni coś przeciwnego świętości, niż jakiś zakonnik nie mający żadnych święceń, mimo że zakonnik laik jest obowiązany zachowywać praktyki przepisane regułą, do czego nie są zobowiązani ci, co otrzymali święcenia.

Na 1. Na przytoczone teksty Chryzostoma można by tak krótko odpowiedzieć: Nie chodzi w nich o pracujących w duszpasterstwie kapłanów niższego rzędu, ale o biskupa, który nosi miano arcykapłana-arcypasterza; zgadza się to z celem tego dzieła, w którym pociesza siebie i Bazylego z powodu powołania ich na biskupów.



Zostawmy to jednak na boku. Odpowiedź inna jest taka: Chryzostom ocenia jednych i drugich od strony trudności. Nieco wyżej bowiem napisał: „Wtedy dopiero kapitan zasługuje na miano dobrego kapitana, gdy zdoła wyprowadzić okręt z burzy”<sup>15</sup>, a następnie postawił wniosek podany w zarzucie o mnichu, że „nie można go porównać z tym, kto poświęciwszy się ludowi ... trwa nieustraszenie”; do tego dodaje powód: „bo czy w spokoju, czy w burzy panował nad sobą”. Z czego można wyciągnąć taki tylko wniosek, że stan kapłana sprawującego duszpasterstwo jest bardziej niebezpieczny niż stan mnicha; zachowanie bowiem niewinności w większym niebezpieczeństwie jest znakiem większej cnoty. Ale i wstąpienie do zakonu dla uniknięcia niebezpieczeństw jest też świadectwem wielkiej cnoty. Stąd Chryzostom nie pisze, że „wolałby należeć do grona kapłanów niż do grona samotnych mnichów”, ale że „miałby większe upodobanie” raczej w pierwszym niż w drugim, bo to jest dowodem większej cnoty.

Na 2. Także i ten tekst Augustyna wyraźnie ujmuje rzecz od strony trudności, która, jak powiedziano<sup>16</sup>, ukazuje wielkość cnoty u tych, którzy prowadzą życie zgodnie ze swoim powołaniem.

Na 3. W tym tekście Augustyn, porównując mnichów z księżmi, bierze pod uwagę przepaść, jaką powoduje mieć lub nie mieć święceń; nie bierze zaś pod uwagę różnicy między życiem zakonnym a świeckim.

Na 4. Ci, którzy ze stanu zakonnego zostali skierowani do pracy w duszpasterstwie i już przedtem mieli święcenia kapłańskie, otrzymują coś, czego nie mieli przedtem, mianowicie urząd i obowiązek duszpasterzowania; nie porzucają jednak tego, co przedtem mieli, mianowicie stanu zakonnego. Prawo kościelne tak postanawia: „Co do zakonników, którzy długo przebywali w zakonie, stanowimy, że w wypadku przyjęcia przez nich święceń, nie powinni zrywać z poprzednią formą życia”<sup>17</sup>. Natomiast kapłani pracujący w duszpasterstwie i archidiakoni, wstępując do zakonu, porzucają pracę w duszpasterstwie, by osiągnąć doskonałość stanu. I już samo to ukazuje wielką wartość życia zakonnego.

Jeśli zaś zakonnicy laicy są powołani do grona księży i do przyjęcia święceń, to jest oczywiste, że — jak już powiedziano<sup>18</sup> — przez to są podniesieni ku czemuś wyższemu i lepszemu. Wskazuje na to sam sposób wyrażania się; np. słowa Hieronima: „Tak żyj w klasztorze, abyś zasłużył sobie na godność kapłana”<sup>19</sup>.

Na 5. Kapłani-duszpasterze i archidiakoni są bardziej podobni do biskupa niż zakonnicy pod jednym względem, mianowicie co do duszpasterstwa, które sprawują na mocy zlecenia i w sposób ograniczony. Natomiast co do wieczystego zobowiązania wymaganego do stanu doskonałości, jak widać z powyższych<sup>20</sup> bardziej podobni do biskupa są zakonnicy.

Na 6. Różne mogą być trudności: albo stanowi je samo podjęte dzieło, i wtedy trudność powiększa doskonałość cnoty, albo stanowią ją zewnętrzne przeszkody. Ta trudność zmniejsza niekiedy doskonałość cnoty, np. gdy ktoś nie kocha na tyle cnoty, żeby chciał usuwać przeszkody stojące na drodze do niej, stosownie do słów Apostoła: „Każdy, kto staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia”<sup>21</sup>. Niekiedy zaś jest znakiem doskonałości cnoty, np. gdy ktoś napotyka na niespodziewane i nieuniknione przeszkody na drodze do cnoty, które jednak nie odstraszą go od niej. W stanie zakonnym trudność jest większa ze strony samych podjętych dzieł; natomiast dla tych,

którzy w jakikolwiek sposób żyją na świecie, trudność jest większa ze strony przeszkód stojących na drodze do cnoty; ale tych zakonnicy przezornie uniknęli.

## ZAGADNIENIE 185

### STAN BISKUPI

Z kolei należy zastanowić się nad tym, co dotyczy stanu biskupów. Narzuca się tu osiem pytań: 1. Czy wolno ubiegać się o biskupstwo? 2. Czy wolno odmówić na zawsze przyjęcia biskupstwa? 3. Czy na biskupstwo trzeba wybierać ludzi lepszych? 4. Czy biskup może wstąpić do zakonu? 5. Czy wolno mu cielesnie opuścić swoją owczarnię? 6. Czy może mieć coś na własność? 7. Czy grzeszy ciężko nie rozdając ubogim dóbr kościelnych? 8. Czy zakonnicy powołani do biskupstwa mają obowiązek zachowywania reguły zakonnej?

### Artykuł 1

#### *CZY WOLNO UBIEGAĆ SIĘ O BISKUPSTWO ?*

Zdaje się że wolno ubiegać się o biskupstwo, bo:

1. Apostoł pisze: „Ten, kto ubiega się o biskupstwo, pragnie podjąć się dobrego zadania”<sup>1</sup>. Lecz pragnienie podjęcia się dobrego zadania jest godziwe i chwalebne. A więc ubieganie się o biskupstwo jest chwalebne.
2. Jak już ustalono<sup>2</sup>, stan biskupi jest doskonalszy niż stan zakonny. Lecz godne pochwały jest to, że ktoś pragnie wstąpić do stanu zakonnego. A więc również i to jest godne pochwały, że ktoś ubiega się o wyniesienie go na biskupstwo.
3. W Księdze Przysłów czytamy: „Naród przeklina kryjących swe zboże, błogosławi zaś tych, co sprzedają”<sup>3</sup>. Lecz kto nadaje się na biskupstwo ze względu na swoje życie i wiedzę, a uchyla się od niego, wydaje się ukrywać duchowe zboże; natomiast kto podejmuje się biskupstwa, wchodzi w stan umożliwiający mu rozdawanie zboża duchowego. Przeto ubieganie się o biskupstwo jest chyba rzeczą chwalebną, zaś uchylanie się od niego jest godne nagany.
4. Pismo św. mówi nam o postępowaniu świętych, chcąc nam je stawić za wzór, stosownie do słów Apostoła: „Cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane”<sup>4</sup>. Otóż w Piśmie św. czytamy o Izajaszu<sup>5</sup>, że on poświęcił się kaznodziejstwu, które w szczególny sposób należy do biskupów. Ubieganie się przeto o biskupstwo jest chyba godne pochwały.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Nawet gdy ktoś godnie sprawuje wyższe stanowisko, bez którego nie mogą się obejść rządy nad ludem, to jednak ubieganie się o nie jest nieprzyzwoitością”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: W biskupstwie należy uwzględnić trzy rzeczy: Po pierwsze to, co jest w nim naczelne i co jest jego celem, mianowicie posługa biskupia, która ma na uwadze dobro [duchowe] bliźnich, stosownie do słów: „Paś owce moje”<sup>7</sup>. — Po drugie,

wysokie stanowisko, jako że biskup jest wyniesiony ponad innych, stosownie do słów: „Sługa wiemy i roztropny, którego pan postawił nad swoją czeladzią”<sup>8</sup>. — Po trzecie to, co jest następstwem powyższych, mianowicie uszanowanie, cześć i dostatek dóbr doczesnych, stosownie do słów: „Prezbiterzy, którzy dobrze kierują wspólnotą, zasługują na podwójną cześć [ tj. wynagrodzenie]”<sup>9</sup>.

Jest jasne, że ubieganie się o biskupstwo ze względu na związane z nim zaszczyty i dobra materialne jest niedozwolone, bo jest znakiem poządlivosti lub złej ambicji. Stąd to Pan Jezus gani faryzeuszów za to, że „lubią zaszczytne miejsce na ucztach i pierwsze krzesła w synagogach. Chcą, by ich pozdrawiano na rynkach i żeby ludzie nazywali ich Rabbi”<sup>10</sup>.

Dalej, ubieganie się o biskupstwo ze względu na wysokie stanowisko jest zuchwalstwem. Stąd to Pan Jezus gani apostołów ubiegających się o naczelne miejsce, mówiąc: „Wiecie, że władcy narodów uciskają je”<sup>11</sup>. W związku z tymi słowami Chryzostom powiada: Przez to „daje do zrozumienia, że poządanie naczelnego stanowiska trąci pogaństwem. I tym przyrównaniem do pogan leczy ich zapalczywą duszę”<sup>12</sup>.

Natomiast pragnienie służenia bliźnim posługą jest samo w sobie cnotliwe i godne pochwały. Ponieważ jednak z tą posługą biskupią łączy się wysokie stanowisko, dlatego, jak się wydaje, byłoby zuchwalstwem ubieganie się o władzę nad innymi po to, żeby podwładnym służyć posługą, chyba że zachodzi oczywista konieczność. Grzegorz tak o niej pisze: „W pierwszych wiekach ubieganie się o biskupstwo było godne pochwały, bo nie było wątpliwości, że jego przyjęcie narażało na cięższe prześladowania”<sup>13</sup>. Z tego powodu niełatwo było znaleźć takiego, kto by chciał podjąć się takiego obowiązku; podejmował się go tylko ktoś wiedziony gorliwością i miłością oraz tknięty przez Boga. Tak jak Izajasz, o którym Grzegorz pisze, że „pragnąc służyć bliźniemu, ubiegał się chwalebnie o możność kaznodziejstwa”<sup>14</sup>. — Wszelako każdy może bez zuchwalstwa pragnąć spełniania takowej posługi, gdyby mu wypadło być na tym stanowisku, lub także gdyby był uznany za godnego sprawowania takowych posług, pod warunkiem, że pragnie spełniania dobrej posługi, a nie zaszczytów i władzy. Dlatego Chryzostom pisze: „Zacną rzeczą jest pragnienie spełniania dobrej posługi. Poządanie zaszczytów i władzy jest znakiem próżności. Zaszczyty bowiem szukają tego, kto przed nimi ucieka, a uciekają od tego, kto ich poząda”<sup>15</sup>.

Na 1. Grzegorz tak na to odpowiada: „Apostoł wypowiedział te słowa w czasie, kiedy ci, co stali na czele ludu Bożego pierwsi szli na męczeństwo”<sup>16</sup>. Wobec tego o biskupstwo można było się ubiegać li tylko ze względu na podjęcie się dobrego zadania. Augustyn pisze na ten temat: Apostoł, mówiąc „Kto ubiega się o biskupstwo, pragnie podjąć się dobrego zadania”, chce wyjaśnić czym jest biskupstwo, mianowicie że jest nazwą posługi a nie zaszczytu. Bowiem nazwa bis-kup, biskupowanie, jest pochodzenia greckiego i oznacza nadzór, nadzorowanie, baczne czuwanie. Co daje do myślenia, że nie jest biskupem ten, kto lubi władać, a nie lubi służyć innym”; a nieco przedtem napisał: „W tym życiu nie należy kochać zaszczytów czy samej władzy, bo wszystko, co jest pod słońcem, to marność, ale samą posługę, dla której są zaszczyty i władza”<sup>17</sup>. — A jednak, jak pisze Grzegorz, Apostoł „chwaląc to pragnienie” podjęcia się dobrego zadania „równocześnie odstrasza od tego, co chwalił, gdy dodaje:

‘Biskup winien być nienaganny’, jakby chciał powiedzieć: Pochwalam to, że się ubiegacie, ale wpieryw winniście znać to, o co się ubiegacie”<sup>18</sup>.

Na 2. Nie można kłaść stanu zakonnego na równi ze stanem biskupim z dwóch powodów: pierwszy, bo stan biskupi wymaga wpieryw doskonałości życia; świadczy o tym to, że Pan Jezus, nim powierzył Piotrowi urząd pasterski, postawił mu pytanie czy Go miłuje bardziej niż inni<sup>19</sup>. Natomiast stan zakonny nie wymaga wpieryw doskonałości, jako że jest dopiero drogą do niej. Stąd też Pan Jezus nie wyraził się: „Jeśli jesteś doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz”, ale wyraził się: „Jeśli chcesz być doskonały”<sup>20</sup>. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że jak twierdzi Dionizy<sup>21</sup>, doskonałość należy czynnie do biskupa jako do ‘doskonalącego’, a do zakonników należy biernie jako do ‘doskonalonych’. Żeby zaś ktoś mógł innych prowadzić do doskonałości, musi wpieryw sam być doskonały; nie wymaga się jednak tego od człowieka, którego dopiero trzeba prowadzić do doskonałości. Otóż uważać się za doskonałego jest zuchwalstwem; nie jest zaś nim, gdy się dąży do doskonałości. Drugi, bo ten, kto obiera stan zakonny, poddaje siebie innym dla zyskania dóbr duchowych, a to wolno każdemu. Mówi bowiem Augustyn: „Nikomiu nie wolno zabraniać poznawania prawdy, bo to jest zajęcie godne pochwały”<sup>22</sup>. Natomiast ten, kto jest powołany do stanu biskupiego, otrzymuje wysokie stanowisko po to, żeby miał pieczę nad innymi. Nikt zaś nie powinien sięgać po tak wysokie stanowisko dla siebie, stosownie do słów: „Nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga”<sup>23</sup>. Chryzostom tak przestrzega: „Pożądanie naczelnej władzy w Kościele ani nie jest uczciwe, ani pożyteczne. Czy człowiek mądry zechciałby dobrowolnie oddać się na służbę i narażać się na niebezpieczeństwo zdawania rachunku za cały Kościół? Chyba tylko taki, kto nie boi się sądu Boga, nadużywając naczelnej władzy kościelnej do celów świeckich i zamieniając ją na instytucję świecką”<sup>24</sup>.

Na 3. Rozdawanie chleba duchowego ma się dokonywać nie według widzimisie kogokolwiek, ale w pierwszym rzędzie według postanowienia i zarządzenia Boga, a dopiero w drugim rzędzie według postanowienia najwyższych dostojników Kościoła; w ich to imieniu Apostoł powiada: „Niech uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych”<sup>25</sup>. Nie można więc zarzucać ukrywania duchowego chleba temu, kto nie jest z urzędu zobowiązany do jego rozdawania, ani też mu tego przełożeni nie zlecili: taki jest bez winy, jeśli nie upomina innych ani nie sprawuje rządów nad nimi. Wtedy można komuś zarzucić owo ukrywanie, gdy zaniedbuje rozdawania, chociaż to do niego z urzędu należy, lub gdy uporczywie odmawia przyjęcia powierzonego urzędu. Stąd to Augustyn pisze: „Miłość prawdy szuka świętego spokoju; przynaglająca miłość podejmuje nałożony obowiązek. A gdy nikt tego ciężaru nie nakłada, należy oddać się zdobywaniu i rozważaniu prawdy; ale jeśli go ktoś nałoży, należy go podjąć ze względu na przynaglającą miłość”<sup>26</sup>.

Na 4. Grzegorz tak na to odpowiada: „Izajasz, który chciał być posłany, najpieryw był oczyszczony żarzącym się kamykiem z ołtarza<sup>27</sup>. Chodziło o to, żeby nikt nie odważył się podejmować świętego posługiwania bez uprzedniego oczyszczenia. A ponieważ niełatwą rzeczą jest ocenić siebie i wiedzieć, czy się ma czyste serce, dlatego bezpieczniej jest uchylać się od obowiązku kaznodziejstwa”<sup>28</sup>.

## Artykuł 2

### CZY WOLNO STANOWCZO ODMÓWIĆ PRZYJĘCIA POWIERZONEGO BISKUPSTWA ?

Zdaje się, że wolno stanowczo odmówić przyjęcia powierzonego biskupstwa, bo:

1. Grzegorz tak pisze: „Chcąc być pożytecznym dla bliźnich życiem czynnym, Izajasz pragnął być kaznodzieją; natomiast Jeremiasz czynił sprzeciw i nie chciał, by go przeznaczono do kaznodziejstwa, bo pragnął życiem kontemplatywnym stale jednoczyć się miłością ze swoim Stwórcą”<sup>1</sup>. Otóż nie popełnia grzechu człowiek, który nie chce porzucić dóbr wyższych dla niższych. A ponieważ, jak widać z powyższych<sup>2</sup>, miłość do Boga ma wyższość nad miłością do bliźniego, a życie kontemplatywne — nad życiem czynnym, dlatego wydaje się, że nie popełnia grzechu ten, kto stanowczo odmawia przyjęcia biskupstwa.

2. Według Grzegorza: „Niełatwo jest ocenić siebie i wiedzieć, czy się ma czyste serce; nikt też nie powinien podejmować się świętego posługiwania wpierw się nie oczyściwszy”<sup>3</sup>. Zatem człowiek, który nie czuje się czystym, nie powinien przyjmować godności biskupa i to zawsze, ilekroć mu się ją powierza.

3. Hieronim pisze o św. Marku, że „po przyjęciu wiary, jak wieść niesie, odciął sobie wielki palec u ręki, by się stać niezdatnym do kapłaństwa”. /7/ Są też ludzie, którzy składają ślub, że nigdy nie przyjmą godności biskupiej. Lecz na to samo wychodzi: postawić przeszkodę czemuś, co i odmówić czegoś stanowczo. Wydaje się więc, że można bez grzechu odmówić stanowczo przyjęcia godności biskupa.

Wbrew temu jest taka wypowiedź Augustyna: „Gdy matka Kościoła zażąda od nas jakiejś usługi, nie powinniście odmawiać dla osobistej wygody, ale winniście ją podjąć bez nadymania się pychą”; i zaraz dodaje: „Nie stawiajcie wyżej waszego spokoju nad potrzeby Kościoła. Zastanów się jak będą się rodzić dzieci Boże, jeśli nie znajdą się dobrzy ludzie, którzy by zechcieli rodzicielce służyć pomocą?”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Mówiąc o przyjmowaniu biskupstwa należy wziąć pod uwagę po pierwsze to, czego człowiek ma pragnąć z własnej woli; po drugie to, co człowiek ma czynić z woli drugiego. Odpowiadamy więc tak: Tym, o co człowiek przede wszystkim z własnej woli winien się troszczyć, jest jego osobiste zbawienie. Natomiast troska o zbawienie innych, której człowiek pragnie się podjąć, jak już wyżej powiedziano<sup>5</sup>, ma się dokonywać według wskazań i zarządzeń odpowiedniej władzy. Stąd też jak ubieganie się o rządy nad innymi świadczy o nieuporządkowaniu woli, tak też znakiem tegoż nieuporządkowania jest stanowcza odmowa przyjęcia obowiązku rządzenia innymi, gdy przełożeni ów obowiązek nakładają, a to z dwóch powodów :

Pierwszy, bo to jest sprzeczne z miłością bliźnich, których potrzebom człowiek winien służyć w każdym miejscu i czasie. Augustyn tak to jędrnie wyraża: „Przynaglająca miłość podejmuje nałożony obowiązek”<sup>6</sup>.

Drugi, bo to sprzeciwia się pokorze, dzięki której człowiek poddaje się poleceniom przełożonych. Tak o tym pisze Grzegorz: „Wtedy pokora jest prawdziwa w oczach Boga, gdy nie odmawia uporczywie poddania się temu, co nakazano dla pożytku innych”<sup>7</sup>.

Na 1. Chociaż zasadniczo i bezwzględnie życie kontemplatywne ma wyższość nad czynnym, a miłość Boga — nad miłością bliźniego, to jednak z drugiej strony dobro wspólnoty należy stawiać nad dobro jednostki. Stąd to Augustyn nawołuje: „Nie stawiajcie wyżej waszego spokoju nad potrzeby Kościoła”<sup>8</sup>. Zwłaszcza że to z miłości do Boga ten i ów podejmuje się troski o owieczki Chrytusowe. I dlatego Augustyn — wyjaśniając słowa „Paś owce moje”<sup>9</sup> — tak powiada: „Niech dowodem miłości będzie pasienie Pańskiej owczarni, tak jak zaparcie się Pasterza było znakiem strachu”<sup>10</sup>. Zresztą biskupi, podejmując życie czynne, nie porzucają życia kontemplatywnego, jak o tym mówi Augustyn: „Jeśli nałożono ci ciężar obowiązków pasterskich, to nie tak, żebyś przestał rozkoszować się prawdą”<sup>11</sup>, na czym właśnie polega kontemplacja.

Na 2. Nie ma obowiązku słuchania przełożonego, gdy on nakazuje coś niedozwolonego. Jasne to z tego, co wyżej powiedziano o posłuszeństwie<sup>12</sup>. Może więc tak się zdarzyć, że ten, komu powierzono godność biskupa, widzi w sobie coś, co mu nie pozwala przyjąć tej godności. Niekiedy tę przeszkodę może usunąć ten, komu powierzono obowiązki duszpasterskie; dajmy na to, gdyby miał zamiar popełnienia grzechu, od którego może odstąpić. Taka więc przeszkoda nie usprawiedliwia odmowy przyjęcia, i w końcu należy być posłusznym przełożonemu powierzającemu obowiązek.

Niekiedy zaś tej przeszkody zabraniającej przyjąć obowiązki duszpasterskie nie może usunąć ten, komu je powierzono, ale może to uczynić przełożony, który je powierza, np. gdyby chodziło o nieprawidłowość (irregularitas) /8/ lub klątwę. W tym wypadku winno się tę przeszkodą wyjawić przełożonemu powierzającemu te obowiązki. A gdyby on zgodził się usunąć przeszkodę, należy pokornie być mu posłusznym [i przyjąć obowiązek]. Stąd to, gdy Mojżesz powiedział: „Wybacz, Panie, ale ja nie jestem wymowny i to od urodzenia”, Pan mu odpowiedział: „Ja będę przy twoich ustach i pouczę cię, co masz mówić”<sup>12</sup>.

Niekiedy wreszcie przeszkody nie może usunąć ani ten, kto powierza obowiązek, ani ten, komu go powierzono; np. gdy arcybiskup nie ma władzy dyspensowania od nieprawidłowości. W takim wypadku podwładny, gdy ciąży na nim nieprawidłowość, nie powinien być posłuszny biskupowi nakazującemu mu przyjęcie biskupstwa lub święceń.

Na 3. Przyjęcie biskupstwa nie jest konieczne do zbawienia; staje się jednak takowe z nakazu przełożonego. I takim to rzeczom, które w ten sposób są konieczne do zbawienia, można zgodnie z prawem postawić przeszkodę nim przyjdzie nakaz. W przeciwnym razie nie byłoby wolno zawrzeć małżeństwa po raz drugi, bo to stanowiłoby przeszkodę do przyjęcia biskupstwa lub święceń. Tego zaś nie wolno by było czynić, gdy chodzi o rzeczy istotnie do zbawienia konieczne. Stąd też św. Marek, odcinając sobie palec, nie działał sprzecznie z nakazem; być może, czynił to tknięty Duchem Świętym, bez czego nie wolno nikomu podnieść ręki na samego siebie. Co do tego, kto złożył ślub nieprzyjmowania biskupstwa, to jego ślub jest niezgodny z prawem, jeśli przez to chciał zobowiązać się do tego, żeby nawet nie przyjąć wbrew

posłuszeństwu należnemu dla przełożonego. Jeżeli zaś przez to chce zobowiązać się do tego, że, o ile to od niego zależy, nie będzie ubiegał się o biskupstwo, ani go nie przyjmie, chyba w wypadku konieczności, to jego ślub jest zgodny z prawem, bo ślubuje, że będzie czynił to, co przystoi czynić człowiekowi.

### Artykuł 3

#### *CZY TEN, KOGO POWOŁUJE SIĘ NA BISKUPSTWO, WINIEN BYĆ LEPSZYMI NIŻ INNI?*

Zdaje się, że ten, kogo powołuje się na biskupstwo, winien być lepszy niż inni, bo:

1. Zamierzając powierzyć Piotrowi obowiązek pasterzowania, Pan Jezus najpierw badał, czy on Go miłuje więcej niż inni. A ponieważ przez to ktoś jest lepszy od innych, że więcej miłuje Boga, dlatego wydaje się, że na biskupstwo należy powoływać tylko takiego, kto jest lepszy od innych.
2. Papież Symmach tak powiedział: „Tego, kto piastuje wyższą godność, należy uważać za lichotę, jeśli nie wybija się nad innych wiedzą i świętością”<sup>1</sup>. Jak widać, ten jest lepszy, kto wybija się nad innych wiedzą i świętością. A więc nie powinno się powoływać na biskupstwo kogokolwiek, ale tylko lepszego od innych.
3. W każdym rodzaju jest tak, że byty wyższe rządzą bytami niższymi; tak np. zdaniem Augustyna<sup>2</sup> istoty duchowe rządzą rzeczami cielesnymi, a ciała wyższe rządzą ciałami niższymi. Lecz biskupa wybiera się po to, żeby sprawował rządy nad innymi. A więc winien być lepszym od innych.

Wbrew temu prawo kościelne<sup>3</sup> postanawia: Wystarczy wybrać dobrego; nie musi się wybierać lepszego.

Odpowiedź: Powoływanie kogoś na biskupstwo stawia wymagania zarówno temu, kto jest powołany, jak i temu, kto powołuje. Ze strony tego, kto powołuje — czy jest nim ten, kto wybiera, czy ten, kto obsadza — wymaga się, żeby wiernie szafował świętymi urządami; a mają one być nadawane dla pożytku Kościoła, stosownie do słów: „Skoro jesteście żądni darów duchowych, starajcie się posiąść w obfitości te z nich, które się przyczyniają ku zbudowaniu Kościoła”<sup>4</sup>. Powierza się bowiem ludziom Boże urzędy nie dla ich nagradzania; nagrody winni oczekiwać w przyszłym życiu. I dlatego ten, kto ma obowiązek wybrać kogoś na biskupa lub zatroskać się o ten wybór, nie musi powołać na tę godność zasadniczo lepszego, tzn. tego, w kim jest większa miłość, ale lepszego do zarządzania Kościołem, a więc takiego, który by mógł Kościół nauczać, bronić i nim zarządzać w pokoju. Stąd to Hieronim skarży się na niektórych, że „nie dają Kościołowi ludzi, o których wiedzą, że mogliby jak filary budować i podtrzymywać Kościół, ale albo swoich ulubieńców, albo pochlebców, albo protegowanych przez możnych, albo — że już przemilczę najgorsze — takich, którzy wdarli się w szeregi duchowieństwa drogą przekupstwa”<sup>5</sup>. Tacy nie patrzą na wartość i przydatność człowieka, ale mają na uwadze względy osobiste, co w takich wypadkach jest ciężkim grzechem. Stąd też glosa Augustyna do słów: „Bracia moi, nie kierujcie się względem na osoby” itd.<sup>6</sup> tak powiada: „Jeżeli tę różnicę między

staniem a siedzeniem [o której ów tekst mówi], odniesiemy do obsadzania stanowisk kościelnych, to nie należy bynajmniej uważać za grzech lekki tego, że my wierzący w Pana chwały kierujemy się owym względem na osoby. Nikt nie będzie patrzył obojętnie, widząc jak wybiera się bogatego na stanowisko kościelne, a gardzi się ubogim, który jest mężem wiedzy i świętości”<sup>7</sup>.

Ze strony tego, kto jest powołany, nie wymaga się, żeby on uważał się za lepszego od innych, bo to byłoby znakiem pychy i zuchwalstwa; wystarczy, że nie widzi w sobie niczego, co by mu nie pozwalało przyjąć godności biskupa. Stąd też Piotr, zapytany przez Pana, czy Go miłuje bardziej niż inni, w swojej odpowiedzi nie wyniósł się ponad innych, ale odpowiedział po prostu, że miłuje Chrystusa.

Na 1. Pan znał Piotra i wiedział, że z Jego daru nadaje się on do rządzenia Kościołem także i pod innymi względami. I dlatego szukał u niego większej miłości, by pokazać, że jeśli już człowiek ma wymagane wartości i zdolności do rządzenia Kościołem, najważniejszą rzeczą, która winna go cechować, jest wybitniejsza miłość do Boga.

Na 2. W przytoczonym tekście chodzi o gorliwość tego, kto już piastuje godność biskupią, by mianowicie starał się górować nad innymi wiedzą i świętością i za takiego uchodzić. Grzegorz daje taką naukę: „Postępowanie biskupa tak dalece winno przekraczać postępowanie ludu, jak dalece życie pasterza zwykło różnić się od życia trzody”<sup>8</sup>. A gdy przed przyjęciem biskupstwa nie wybijał się nad innych, nie należy mu tego brać za złe i lekceważąc się do niego odnosić.

Na 3. Według Apostoła: „Różne są dary łaski ... rodzaje posługiwania ... i działania”<sup>9</sup>. Może więc tak być, że ktoś [w Kościele] wykazuje duże zdolności do zarządzania, nie wybija się jednak pod względem świętości. Inaczej jest z rządami porządku naturalnego; tu istota wyższa w porządku natury ma przez to samo większą zdolność do tego, by rządzić niższymi od siebie.

#### Artykuł 4

##### *CZY BISKUPOWI WOLNO ZRZEC SIĘ OBOWIĄZKÓW PASTERSKICH CELEM WSTĄPIENIA DO ZAKONU ?*

Zdaje się, że biskupowi nie wolno porzucić obowiązków pasterskich celem wstąpienia do zakonu, bo:

1. Nikomu nie wolno przechodzić ze stanu doskonalszego do stanu mniej doskonałego, bo to jest oglądanie się wstecz, które jest godne potępienia. Pan Jezus wyraźnie mówi: „Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”<sup>1</sup>. Lecz jak wyżej powiedziano<sup>2</sup>, stan biskupi jest doskonalszy niż zakonny. Jak więc nie wolno wracać ze stanu zakonnego do życia na świecie, tak samo nie wolno przechodzić ze stanu biskupiego do zakonnego.

2. Porządek łaski jest godniejszy niż porządek natury. Otóż wśród rzeczy natury nie spotyka się, żeby ta sama rzecz poruszała się w przeciwnych kierunkach; np. żeby kamień według swojej natury poruszał się w dół i żeby według natury z dołu wrócił w górę, bo to niemożliwe. Lecz według porządku łaski wolno przejść ze stanu zakonnego do stanu biskupiego. A więc nie wolno czynić odwrotnie przechodząc ze stanu biskupiego do zakonnego.



3. W dziełach łaski nic nie może stać beczynnym. A kto zaś raz został wyświęcony na biskupa, na zawsze zachowuje władzę udzielania święceń i sprawowania innych posług należących do obowiązków biskupa. Otóż ta władza chyba byłaby beczynna u tego, kto zrzekł się urzędu biskupiego. Wydaje się więc, że biskup nie może zrzec się urzędu biskupiego i wstąpić do zakonu.

Wbrew temu nikt nie powinien być zmuszany do tego, co samo w sobie jest niedozwolone. Lecz według prawa kościelnego<sup>3</sup> ci, którzy proszą o zwolnienie z obowiązków biskupich, muszą ustąpić po zwolnieniu. Chyba więc porzucenie obowiązków biskupich nie jest niedozwolone.

Odpowiedź: Doskonałość biskupiego stanu polega na tym, że człowiek z miłości ku Bogu zobowiązuje się do troski o zbawienie bliźnich. Stąd też tak długo jest obowiązany sprawować urząd biskupa, jak długo zdoła troszczyć się o zbawienie powierzonych mu dusz. A tej troski nie wolno mu zaniechać ani dla spokoju kontemplacji Boga, za przykładem Apostoła, który ze względu na potrzeby dusz cierpliwie znosił nawet to odwołanie się widzenia Boga w przyszłym życiu, jak wyznaje: „Dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć zyskiem. Jeśli jednak życie umożliwiłoby mi owocną pracę, nie wiedziałbym, co wybrać: nęci mnie jedno i drugie. Pragnę rozstać się z życiem i być z Chrystusem, co byłoby lepsze, chociaż pozostanie przy życiu byłoby ze względu na was bardziej pożyteczne. Stąd jestem przekonany, że będę żył nadal”<sup>4</sup>; ani także dla uniknięcia wszelkiego rodzaju przeciwności, czy też zdobycia korzyści, gdyż jest napisane: „Dobry pasterz daje życie swoje za owce”<sup>5</sup>.

Bywa jednak tak, że biskup w tej trosce o zbawienie powierzonych mu dusz doznaje przeszkód; są one rozmaite: niekiedy są osobistej natury; mogą być np. wyrzuty sumienia, gdy jest zabójcą lub świętokupcą; /9/ ze strony ciała: starość lub choroba; może to być brak wystarczającej umiejętności kierowania duszpasterstwem; czy wreszcie nieprawidłowość (irregularitas), np. gdy był dwa razy żonaty. Niekiedy te przeszkody są ze strony wiernych, gdy praca dla nich nie przynosi owoców. Grzegorz tak o tym pisze: „Wtedy można znosić cierpliwie złych, gdy istnieją zarazem ludzie dobrzy, którzy by przyszli z pomocą. Gdzie jednak nie ma zgoda dobrych do pomocy, praca nad złymi jest całkowicie bezowocna. Dlatego niejedynemu doskonałemu biskup — widząc bezowocność swoich wysiłków — zastanawia się, czy nie lepiej udać się na inne miejsce i tam z pożytkiem pracować”<sup>6</sup>. Niekiedy wreszcie powstaje przeszkoda od ludzi postronnych, gdy np. wyniesienie danej osoby na biskupstwo budzi wielkie zgorszenie”; bo jak pisze Apostoł: „Jeśli pokarm gorszy brata mego, przenigdy nie będę jadł mięsa”<sup>7</sup>; byle tylko zgorszenie nie było dziełem złościwości niektórych ludzi, zmierzających do zdeptania wiary lub sprawiedliwości Kościoła. Z powodu takiego zgorszenia nie należy zrzekać się obowiązków pasterskich, stosownie do słów: „Zostawcie ich”, tj. tych, dla których prawda nauki Chrystusa jest zgorszeniem, „to są ślepi przewodnicy ślepych”<sup>8</sup>.

Aby jednak biskup, z wyżej wymienionych powodów mógł zrzucić z siebie ciężar rządów, które na niego włożono, musi uzyskać na to pozwolenie tego wyższego przełożonego, który mu te rządy powierzył. Papież Innocenty III tak pisze: „Choćbyś miał skrzydła, którymi byś chciał ulecieć na pustkowie, to jednak są one tak

mocno spętane więzami przykazań, że bez naszego pozwolenia nie możesz ich swobodnie do lotu rozwinąć”<sup>9</sup>. Bowiemy sam tylko papież może zwolnić ze ślubu wieczystego, który z chwilą przyjęcia urzędu nakłada na biskupa obowiązek pieczy nad owieczkami.

Na 1. Doskonałość zakonna zmierza do czego innego niż doskonałość biskupia. Bowiemy do zakonnej doskonałości należy staranie się wszystkimi siłami o własne zbawienie; zaś do doskonałości stanu biskupiego należy staranie się wszystkimi siłami o zbawienie innych. I dlatego jak długo ktoś może być pożyteczny dla zbawienia innych, nie może cofać się i przenieść do stanu zakonnego, by w nim zająć się jedynie osobistym zbawieniem; wszak zobowiązał się nie tylko do troski o własne zbawienie, ale także zbawienie innych. Stąd też Innocenty M powiada: „Łatwiej pozwala się na to, by zakonnik był podniesiony do biskupstwa, niż żeby biskup zszedł niżej wstępując do zakonu. Jeśli jednak nie jest już w stanie troszczyć się o zbawienie innych, lepiej Jest, że zajmie się swoim”<sup>10</sup>.

Na 2. Żadna przeszkoda nie powinna wstrzymać człowieka od troski o własne zbawienie: i to też jest główną rzeczą stanu zakonnego. Może jednak zaistnieć przeszkoda, która uniemożliwi troskę o zbawienie innych. I dlatego można powołać zakonnik do stanu biskupiego, w którym może on także dbać o swoje zbawienie. Również i biskup może przenieść się do zakonu, jeśli zaistnieje przeszkoda uniemożliwiająca mu troszczenie się o zbawienie innych. Ale gdy ustąpi przeszkoda, może z powrotem być powołany do obowiązków biskupich; np. gdy podlegający mu wierni poprawią się, zniknie zgorszenie, wróci do zdrowia, lub usunie nieumiejętność przez odpowiednie studia. Może także z powrotem być powołany, ale na inne biskupstwo, gdy był wybrany na biskupstwo drogą świętokupstwa bez jego wiedzy, zrzekł się go i wstąpił do zakonu. — Nie może zaś być z powrotem powołany na biskupstwo, gdy był z niego usunięty za popełniony występki i skazany na pobyt w klasztorze dla odbywania pokuty. Tak postanawia prawo kościelne: „Święty Sobór postanawia, żeby nigdy nie wrócił do biskupstwa ten, kto z godności biskupiej zszedł do życia klasztornego i do miejsca pokuty”<sup>11</sup>.

Na 3. Także i w rzeczach naturalnych niekiedy zdarza się, że jakaś władza z powodu zaistniałej przeszkody pozostaje beczynna; np. z powodu choroby oka ustaje czynność patrzenia. Nic więc dziwnego, że władza biskupia jest zawieszona i nie spełnia właściwych jej czynności z powodu zaistnienia zewnętrznej przeszkody.

## Artykuł 5

### *CZY BISKUPOWI WOLNO Z POWODU JAKIEGOŚ PRZEŚLADOWANIA OPUŚCIĆ CIELEŚNIE POWIERZONA MU OWCZARNIĘ?*

Zdaje się, że biskupowi nie wolno z powodu jakiegoś prześladowania opuścić cieleśnie powierzonej mu owczarni, bo:

1. Pan Jezus tak mówi: „Najemnik, który nie jest pasterzem i do którego owce nie należą, widząc skradającego się wilka, porzuca owce i ucieka”<sup>1</sup>. Według zaś Grzegorza: „Skradanie się wilka do owiec oznacza każdego złoczyńcę i drapieżcę uciskającego wiernych i małuczkich”<sup>2</sup>. Jeżeli zatem biskup, bojąc się prześladowania

ze strony tyrana, porzuca cieleśnie powierzona mu owczarnię, wydaje się być: „najemnikiem, który nie jest pasterzem”.

2. W Księdze Przysłów czytamy: „Synu mój, jeśliś poręczył za przyjaciela twego, uwiązałeś u obcego rękę swoją”; a nieco niżej: „Biegnij, spiesz się, zbudź przyjaciela twego”<sup>3</sup>. Co Grzegorz wyjaśniając tak pisze: „Poręczenie za przyjaciela oznacza wzięcie w opiekę znajdującej się w niebezpieczeństwie duszy bliźniego. Ktokolwiek zaś jest postawiony innym jako przykład życia, ma. nie tylko sam czuwać, ale przestrzega się go, żeby również zbudził przyjaciela”<sup>4</sup>. Ale tego czynić nie zdoła, jeśli cieleśnie porzuca owczarnię. Wydaje się więc, że biskup nie powinien z powodu prześladowania opuszczać cieleśnie swojej owczarni.

3. Do doskonałości stanu biskupiego należy staranie się o bliźnich. Temu zaś, kto na mocy ślubu wziął na siebie stan doskonałości, nie wolno całkowicie zaniechać tego, co należy do doskonałości. A więc, jak się wydaje, biskupowi nie wolno cieleśnie uchylać się od sprawowania swojego urzędu, chyba żeby w klasztorze oddał się ćwiczeniu w doskonałości.

Wbrew temu jest polecenie Pana Jezusa, dane apostołom, których następcami są biskupi: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego”<sup>5</sup>.

Odpowiedź: W każdym obowiązku należy brać pod uwagę zwłaszcza cel. Otóż biskupi zobowiązują się do sprawowania obowiązku pasterskiego dla zbawienia powierzonych im owieczek. Jeśli zatem ich zbawienie wymaga osobistej obecności arcypasterza, nie powinien on cieleśnie opuszczać swej owczarni ani dla jakiejś doczesnej korzyści, ani dla uniknięcia jakiegoś niebezpieczeństwa grożącego jego osobie, jako że „dobry pasterz” winien „dać swoje życie za owce”<sup>6</sup>. Jeżeli natomiast ktoś inny może pod nieobecność arcypasterza troszczyć się o zbawienie powierzonych dusz, wówczas wolno biskupowi opuścić cieleśnie owczarnię albo dla przysporzenia Kościołowi jakichś korzyści, albo z powodu niebezpieczeństwa grożącego jego osobie. Stąd też Augustyn w liście do Honorata tak pisze: „Niech śludzy Chrystusa uciekają z miasta do miasta, jeśli któryś z nich jest szczególnie ścigany przez prześladowców, a Kościołem zajmą się inni, którzy nie są tak ścigani. A gdy niebezpieczeństwo zagraża na równi wszystkim, niech ci, którzy potrzebują innych, nie będą opuszczeni przez tych, których potrzebują”<sup>7</sup>. Bo jak mówi papież Mikołaj: „Jeśli zgubne dla okrętu jest, gdy sternik opuści go w czasie ciszy, to tym bardziej jest zgubne, gdy porzuci go w czasie burzy”<sup>8</sup>.

Na 1. Ten tylko ucieka jako najemnik, kto doczesną korzyść lub także osobiste bezpieczeństwo stawia wyżej nad zbawienie duchowe bliźnich. Grzegorz tak tę myśl wyraża: „Nie zdoła stać przy boku owieczek znajdujących się w niebezpieczeństwie ten, kto pasterzuje nie z miłości ku nim, lecz dla ziemskiego zysku; dlatego boi się stawić czoło niebezpieczeństwu, bo nie chce utracić tego, do czego jest przywiązany”<sup>9</sup>. Kto natomiast usuwa się celem uniknięcia niebezpieczeństwa bez szkody dla owczarni, ten nie ucieka jako najemnik.

Na 2. Kto poręczył za kogoś, a sam nie może wywiązać się, wystarczy że to uczyni przez kogoś innego. Jeśli więc biskup napotka na przeszkodę, z powodu której nie może osobiście sprawować obowiązków pasterskich, wywiąże się ze swojej poręki, jeśli zastąpi go na urzędzie pasterskim ktoś inny.

Na 3. Wyniesiony na biskupstwo przyjął stan doskonałości szczególnego rodzaju; jeśli napotyka w tym na przeszkody, nie jest obowiązany do innego rodzaju doskonałości, to znaczy nie musi przejść do stanu zakonnego. Musi jednak w duchu mieć gotowość zajęcia się zbawieniem dusz, gdy zaistnieją sprzyjające okoliczności i wymagać tego będzie konieczność.

## Artykuł 6

### *CZY BISKUPOWI WOLNO MIEĆ COŚ NA WŁASNOŚĆ?*

Zdaje się, że biskupowi nie wolno mieć czegoś na własność, bo:

1. Pan Jezus powiedział: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim ... Potem przyjdź i chodź za Mną”<sup>1</sup>. Z tych słów wynika, że doskonałość wymaga dobrowolnego ubóstwa. Lecz biskupi są powołani do stanu doskonałości. Wydaje się więc, że nie wolno im mieć czegoś na własność.
2. Według glosy<sup>2</sup> biskupi zajmują w Kościele miejsce apostołów. Otóż Pan Jezus nakazał apostołom, aby niczego nie mieli na własność: „Nie miejcie złota, ani srebra, ani pieniędzy w trzosach waszych”<sup>3</sup>. Stąd to Piotr w imieniu innych apostołów powiedział: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą”<sup>4</sup>. Widać z tego, że biskupi mają obowiązek zastosować się do tego przykazania i nie mieć niczego na własność.
3. Hieronim tak pisze do Nepocjana; „Słowo greckie cleros, a łacińskie sors, oznacza los względnie dział. Dlatego duchowni zwa się klerem, ponieważ są z działu Pana, albo że sam Pan jest ich działem, tj. częścią. Kto zaś posiada na własność Pana, niczego poza Nim mieć nie może. Jeśli zaś posiada złoto, srebro, posiadłości, różne sprzęty, Pan nie zechce być jego częścią wraz z nimi”<sup>5</sup>. Wygląda na to, że nie tylko biskupi, ale także inni duchowni nie powinni mieć czegoś na własność.

Wbrew temu prawo kościelne postanawia: „Biskup niech zostawi swoim spadkobiercom dobra odziedziczone lub nabyte, lub cokolwiek do niego należy”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: Nikt nie musi czynić tego, co nadobowiązkowe, chyba że się do tego zobowiąże ślubem. Stąd też Augustyn w liście do Pauliny i Armentariusza tak pisze: „Skoro już złożyłeś ślub, już się zobowiązałeś i nie wolno ci czynić inaczej. Przed złożeniem ślubu wolno ci było być niższym”<sup>7</sup>. Jest jasne, że prowadzenie życia bez posiadania czegoś na własność jest czymś nadobowiązkowym; nie jest bowiem nakazane, ale jest radą. Stąd to Pan Jezus najpierw powiedział do młodzieńca: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania”; a dopiero potem dodał: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim”<sup>8</sup>. Otóż biskupi przy swoich święceniach nie zobowiązują się do tego, że będą żyć bez posiadania czegoś na własność, ani też obowiązki pasterskie, które przyjmują na siebie, nie wymagają koniecznie prowadzenia życia bez posiadania czegoś na własność. I dlatego biskupi nie są zobowiązani do tego, żeby prowadzili życie bez posiadania czegoś na własność. Na 1. Jak już powiedziano<sup>9</sup>, doskonałość chrześcijańskiego życia nie polega istotnie na dobrowolnym ubóstwie; ono tylko przyczynia się do doskonałości życia jako

narzędzie. Większe ubóstwo niekoniecznie świadczy o większej doskonałości. Owszem, najwyższa doskonałość może współistnieć z wielkim bogactwem. Wszak o Abrahamie, do którego powiedziano: „Postępuj zawsze według mej woli i bądź doskonały”<sup>10</sup>, Pismo św. mówi, że był bogaty<sup>11</sup>.

Na 2. Te słowa naszego Pana można rozumieć w trojaki sposób: Po pierwsze w znaczeniu mistycznym: abyśmy nie posiadali ani złota, ani srebra, tzn. — jak wyjaśnia Hieronim<sup>12</sup> — żeby kaznodzieje nie polegali głównie na mądrości i wymowie świeckiej.

Po drugie, na sposób podany przez Augustyna<sup>13</sup>, mianowicie, że te słowa Pana Jezusa nie zawierają nakazu a tylko pozwolenie. Pozwolił On im iść i głosić, nie biorąc złota, srebra i innych środków materialnych w tej myśli, że utrzymanie dadzą im ci, którym będą głosić słowo Boże. I dlatego Pan Jezus zaraz dodał: „Wart jest robotnik swej strawy”<sup>14</sup>. Z tym jednak zastrzeżeniem, że byłoby to znakiem nadobowiązkowości czy bezinteresowności, gdyby ktoś sam pokrywał kosztą głoszenia ewangelii; tak właśnie, jak sam wyznaje, czynił Apostoł<sup>15</sup>.

Po trzecie, według Jana Chryzostoma<sup>16</sup>: te polecenia Pana Jezusa dotyczyły tylko tego jednego posłania uczniów do żydów dla głoszenia im ewangelii. Przez to chciał Pan Jezus nauczyć ich ufności w Jego moc: że On sam zatroszczy się o ich utrzymanie bez zabiegów z ich strony. Przez to jednak ani na nich, ani na ich następców nie nakładał obowiązku głoszenia ewangelii bez posiadania jakichś środków utrzymania. Przecież i o Pawle czytamy<sup>17</sup>, że od innych Kościołów otrzymywał zapomogę, by mógł głosić ewangelię w Koryncie. Jak z tego widać, miał coś własnego, mianowicie to, co mu przysłano. Byłoby szaleństwem mówić, że tacy święci biskupi, jak Atanazy, Ambroży i Augustyn przekroczyli te nakazy, gdyby sądzili, że są obowiązani do ich zachowania.

Na 3. Każda część jest mniejsza niż całość. A zatem ten wraz z Bogiem ma jeszcze inne części, kto zbytnio zajmuje się sprawami świata i to zmniejsza jego gorliwość o sprawy Boga. I w ten sposób ani biskupi, ani inni duchowni niczego nie powinni mieć na własność: by troszcząc się o swoje majątki, nie zaniechali tego, co dotyczy czci Boga.

## Artykuł 7

### *CZY BISKUPI GRZESZĄ ŚMIERTELNIE, GDY NIE ROZDAJĄ DÓBR KOŚCIELNYCH BĘDĄCYCH POD ICH ZARZĄDEM ?*

Zdaje się, że biskupi grzeszą śmiertelnie nie rozdając ubogim dóbr kościelnych, które są pod ich zarządem, bo:

1. Objasniając słowa ewangelii: „Pewnemu zamożnemu człowiekowi dobrze obrodziło pole”<sup>1</sup>, Ambroży tak powiada: „Niech nikt nie uważa za własne tego, co jest wspólne. Brać z niego na utrzymanie więcej niż trzeba, to przemoc i grabież”; i zaraz dodaje: „Nie mniejszą zbrodnię popełnia ten, kto zabiera komuś jego własność, niż ten, kto ma obfitość dóbr i może wspomóc potrzebujących, a tego nie czyni”<sup>2</sup>. Lecz zabieranie przemocą cudzej własności jest grzechem śmiertelnym. A więc biskupi grzeszą śmiertelnie, gdy nie rozdają ubogim tego, co im zbywa.

2. Glosa Hieronima do słów Izajasza: „Coście biednemu zrabowali, jest w waszych domach”<sup>3</sup> .powiada, że dobra kościelne należą do ubogich. Lecz ktokolwiek bierze cudze dobro dla siebie lub daje innym, grzeszy śmiertelnie i ma obowiązek je zwrócić. Jeżeli więc biskupi zatrzymują dla siebie albo rozdają krewnym lub przyjaciółom dobra kościelne, które im są zbyteczne, jak się wydaje mają obowiązek je zwrócić.

3. Słuszniejszą rzeczą jest branie z dóbr kościelnych na swoje utrzymanie, niż gromadzenie bogactw z tego, co zbywa. Otóż Hieronim w liście do papieża Damazego tak pisze: „Ci tylko duchowni mogą utrzymywać się z dóbr darowanych Kościołowi, których bytu nie zapewniają ani rodzice, ani krewni. Natomiast ci, którzy mogą się utrzymywać z dochodów i majątku rodziców, popełniają świętokradztwo, gdy biorą to, co należy do ubogich”<sup>4</sup>. Stąd też Apostoł poleca: „Jeśli któraś wierząca ma [u siebie] wdowy, niechże im przychodzi z pomocą, a niech nie obciąża Kościoła, by mógł przyjść z pomocą tym, które rzeczywiście są wdowami”<sup>5</sup>. O wiele bardziej grzeszą śmiertelnie biskupi, jeśli nie udzielają ubogim tego, co im z dóbr kościelnych zbywa.

Wbrew temu: Wielu biskupów nie rozdaje ubogim tego, co zbywa z dóbr kościelnych, ale zużywa na powiększenie dochodów Kościoła, co wydaje się być godne pochwały.

Odpowiedź: Inaczej ma się rzecz z dobrami własnymi, które biskupi mogą posiadać, a inaczej z dobrami kościelnymi. Biskupi bowiem są prawdziwymi posiadaczami dóbr własnych, wobec czego nie mają obowiązku dawania ich innym, lecz mogą albo je sobie zatrzymać, albo według swej woli innym rozdawać. Mogą jednak w rozporządzaniu nimi popełnić grzech albo z powodu nieuporządkowanego przywiązania: korzystając z nich więcej niż potrzeba, albo nie wspomagając innych, jak tego wymaga obowiązek miłości. Nie są jednak obowiązani do zwrotu, ponieważ są prawdziwymi właścicielami tych dóbr.

Natomiast co do dóbr kościelnych, to są jedynie ich szafarzami czy zarządcami. Augustyn w liście do Bonifacego tak pisze: „Posiadamy na własność dobra, które nam wystarczają. Te, kościelne, nie należą do nas lecz do ubogich, których jesteśmy opiekunami. Nie przywłaszczajmy sobie tych dóbr jako naszej własności, bo to byłoby bezprawie godne potępienia”<sup>6</sup>. Zaś od szafarza wymaga się wierności, stosownie do słów Apostoła: „A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny”<sup>7</sup>. Dobra zaś kościelne należy obracać nie tylko na pomaganie biednym, lecz także na potrzeby kultu Bożego oraz sług ołtarza. Prawo kościelne tak postanawia: „Z dochodów Kościoła lub z ofiar wiernych biskup ma otrzymać tylko jedną część; dwie części mają być przeznaczone na utrzymanie budynków kościelnych i na ubogich, zaś rozdawaniem ma się zajmować kapłan pod grozą kar kościelnych; ostatnia część ma być rozdana między księży w zależności od zasług każdego”<sup>8</sup>.

A zatem, jeżeli dobra przypadające na biskupa są oddzielone od dóbr należących się ubogim, księżom i kultowi Kościoła, a biskup zatrzymał dla siebie coś z dóbr należących się ubogim, księżom i kultowi Bożemu, to nie ulega wątpliwości, że nie postępuje jako wierny szafarz, grzeszy śmiertelnie i jest obowiązany zwrócić to, co sobie przywłaszczył. — Jeśli natomiast chodzi o dobra oddane do szczególnego użytku biskupa, to jak się wydaje, należy stosować do nich zasady dotyczące dóbr będących jego własnością; a więc grzeszy przez to, że przywiązuje się do nich i używa

ich w sposób nieumiarkowany, biorąc dla siebie więcej niż potrzeba i nie udzielając innym, jak tego wymaga obowiązek miłości.

Jeśli te dobra nie są oddzielone, ich rozdawnictwo jest powierzone biskupowi: jego wierności czy sumienności. Jeżeli mało uchybi przez niedomiar lub nadmiar, nie można mu z tego powodu zarzucać braku sumienności, bo w takich sprawach bardzo trudno jest o dokładne zachowanie miary. Jeżeli jednak nadużycie jest znaczne i nie może przezeń być niezauważone, wówczas chyba nie da się tego pogodzić z sumiennością i wtedy biskup nie jest wolny od grzechu śmiertelnego. Czytamy bowiem w ewangelii: „Lecz jeśli taki zły sługa powie sobie w duszy: Mój pan się ociąga z przyjściem”, co świadczy o lekceważeniu sądu Bożego, „i zacnie bić swoje współsługi”, co jest znakiem pychy, „i będzie jadł i pił z opcjami”, co wskazuje na rozpustę, „to nadejdzie pan tego sługi w dniu, kiedy się nie spodziewa ... i odłączy go”, mianowicie od społeczności dobrych, „i wyznaczy mu miejsce z obłudnikami”, mianowicie w piekle.

Na 1. Przytoczone słowa Ambrożego odnoszą się zarówno do szafowania dobrami kościelnymi, jak i ogólnie wszelkimi dobrami przez kogokolwiek; i każdy ich właściciel ma obowiązek płynący z miłości przeznaczyć ich część dla ludzi cierpiących niedostatek. Nie można jednak ustalić, kiedy występuje taki niedostatek, któremu należało by zapobiegać pod grzechem śmiertelnym, podobnie jak i nie można określić innych okoliczności, w jakich odbywają się ludzkie czynności. Ich określenie pozostawia się ludzkiej roztropności.

Na 2. Jak się już rzekło<sup>10</sup>, dóbr kościelnych należy używać nie tylko na potrzeby ubogich, lecz także na inne cele. Jeśli przeto jakiś biskup lub inny duchowny chciałby wziąć nieco z przeznaczonych dla siebie dóbr kościelnych i dać krewnym lub innym, nie popełnia grzechu, byleby to czynił z umiarem, tj. nie żeby ich bogacić, ale żeby nie cierpieli biedy. Ambroży tak o tym pisze: „Godna uznania jest szczodrość, kiedy ty nie gardzisz swoimi krewnymi, ale wspomagasz ich, widząc ich biedę; nie powinni się oni jednak bogacić z tego, co ty możesz dawać ubogim”<sup>11</sup>.

Na 3. Nie wszystkie dobra kościelne mają być rozdawanie ubogim, chyba w wypadku ostatecznej konieczności. W takim bowiem razie, jak poleca Ambroży<sup>12</sup>, można nawet naczynia święte, używane do kultu Bożego spieniężyć dla wykupienia kogoś z niewoli i wspomoczenia biednego znajdującego się w ciężkim położeniu. I wobec tak koniecznych potrzeb grzeszyłby taki duchowny, który by chciał żyć z dóbr kościelnych, mogąc utrzymywać się z dóbr rodziny.

Na 4. Dóbr kościelnych winno się używać na potrzeby biednych. I dlatego godne pochwały jest, gdy ktoś to, co zbywa z dochodów kościelnych, obraca na kupno posiadłości lub przechowuje w kasie z myślą o przyszłych potrzebach Kościoła i biednych, o ile oczywiście nie zachodzi konieczność spieszenia z na-tychmiastową pomocą ubogim. A gdyby zachodziła taka konieczność spieszenia natychmiast biednym z pomocą, wówczas to ciułanie i chowanie na przyszłość byłoby zbyt i nierozumną troską, jakiej Pan Jezus zakazuje, mówiąc: „Nie troszczcie się zbyt o jutro”<sup>13</sup>.

## Artykuł 8

### *CZY ZAKONNICY, KTÓRZY ZOSTALI BISKUPAMI, SĄ OBOWIĄZANI DO PRZESTRZEGANIA PRAKTYK ZAKONNYCH?*

Zdaje się, że zakonnicy, którzy zostali biskupami, nie są obowiązani do zachowywania praktyk zakonnych, bo:

1. Prawo kościelne postanawia: „Wybór kanoniczny zwalnia zakonnika z jarzma reguły zakonnej, a święcenia czynią zakonnika biskupem”<sup>1</sup>. Lecz praktyki klasztorne należą do jarzma reguły zakonnej. A więc zakonnicy, którzy zostali biskupami, nie są obowiązani do zachowywania praktyk klasztornych.
2. Kto wspiął się z niższego na wyższy stopień, chyba nie jest obowiązany do tego, co należy do stopnia niższego, tak jak zakonnik nie jest obowiązany do zachowywania ślubów złożonych na świecie, o czym wyżej była mowa<sup>2</sup>. Lecz jak już powiedziano<sup>3</sup>, zakonnik powołany na biskupa wstępuje na wyższy stopień. Wydaje się więc, że gdy zostanie wybrany na biskupa, nie jest obowiązany do zachowywania praktyk zakonnych.
3. Nie kto inny, ale przede wszystkim zakonnicy wydają się być obowiązani do posłuszeństwa i do nieposiadania czegoś na własność. Lecz zakonnicy powołani na biskupów nie muszą być posłuszni przełożonym swoich zakonów, bo są od nich wyżej postawieni. Chyba także nie muszą zachowywać ubóstwa, bo wyżej przytoczone<sup>4</sup> prawo kościelne postanawia: „Gdy na skutek święceń zakonnik stał się biskupem, może jako prawowity dziedzic domagać się należnego mu spadku po ojcu”<sup>5</sup>. Niekiedy pozwala się im nawet na sporządzanie testamentu. Tym mniej więc są obowiązani do przestrzegania innych przepisów zakonnych.

Wbrew temu, prawo kościelne tak postanawia: „Co do mnichów, którzy po długim pobycie w klasztorach przyjęli święcenia kapłańskie, postanawiamy, że nie powinni odstępować od powziętych pierwiej zobowiązań”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: Jak już wiemy<sup>7</sup>, stan zakonny należy do doskonałości jako jakaś droga do niej wiodąca; zaś stan biskupi należy do doskonałości jako jakaś instytucja ucząca jej i przodująca w niej. Stąd to stosunek stanu zakonnego do stanu biskupiego jest taki, jaki jest między uczniem a mistrzem i między przystosowaniem a doskonałością. Otóż przystosowanie nie znika z nadejściem doskonałości, z wyjątkiem tego, które nie da się pogodzić z doskonałością. Natomiast to, które sprzyja doskonałości, raczej potęguje się; np. nie licuje, żeby uczeń, który stał się nauczycielem, był słuchaczem, a licuje, żeby czytał i rozmyślał więcej niż przedtem.

Należy więc tak odpowiedzieć: Zakonnik wybrany na biskupa ma obowiązek nadal zachowywać te praktyki zakonne, które nie przeszkadzają w sprawowaniu urzędu arcykapłańskiego, owszem, walnie przyczyniają się do ochrony doskonałości, np. powściągliwość, ubóstwo itp.; a zatem winien nosić habit swojego zakonu, jako że on jest znakiem tego zobowiązania.

Nie jest zaś zobowiązany do przestrzegania tych praktyk zakonnych, które nie dadzą się pogodzić ze sprawowaniem urzędu arcykapłańskiego, a więc takich, jak



odosobnienie, milczenie, niektóre posty lub męczące czuwania nocne, które wyczerpują organizm, czyniąc go niezdolnym do wykonywania obowiązków biskupa. Co do praktyk zakonnych, to może korzystać z dyspensy, gdy tego będą wymagać okoliczności osoby lub urzędu albo warunków ludzi, z którymi wypadło mu prowadzić życie: może się sam dispensować w ten sam sposób, jak to czynią wyżsi przełożeni zakonni, gdy znajdują się w takich okolicznościach.

Na 1. Jak już powiedziano<sup>8</sup>, zakonnik zostawszy biskupem jest zwolniony z jarzma ślubów zakonnych, ale nie we wszystkim, a tylko w tym, co nie da się pogodzić ze sprawowaniem urzędu arcykapłańskiego.

Na 2. Jak wyżej powiedziano<sup>8</sup>, śluby złożone na świecie tak się mają do ślubów zakonnych, jak to co poszczególne do tego, co powszechne. Natomiast śluby zakonne tak się mają do godności biskupiej, jak się ma przystosowanie do doskonałości. Otóż gdy się ma to co powszechne, zbyteczne staje się to, co poszczególne. Natomiast przystosowanie, nawet po osiągnięciu doskonałości, nadal jest konieczne.

Na 3. Biskupi-zakonnicy nie są obowiązani do posłuszeństwa przełożonym swojego zakonu, bo przestali być ich podwładnymi; tak jak i wyżsi przełożeni zakonni; ale to przez przypadłość. Niemniej jednak obowiązek wynikający ze ślubów ma nadal swą moc do tego stopnia, że gdyby ktoś prawnie został ich przełożonym, powinni mu być posłuszni: tak jak są obowiązani do posłuszeństwa ustawom reguły zakonnej w sposób wyżej podany<sup>10</sup> i swoim przedłożonym, jeśli ta-kowych mają.

W żaden sposób nie mogą mieć czegoś na własność. Jeśli dochodzą praw do spadku po ojcu, to nie dla siebie, ale jako należącego się Kościołowi. Stąd też w przytoczonym prawie dodano: „Stawszy się biskupem, winien wszystko, co może nabyć, oddać ołtarzowi, dla którego został wyświęcony”<sup>11</sup>.

Nie mogą też sporządzać testamentu, bo zlecono im jedynie zarządzanie dobrami kościelnymi, które kończy się z chwilą śmierci, a jak mówi Apostoł<sup>12</sup>, z jej chwilą dopiero testament nabiera mocy. A jeśli za pozwoleniem papieża biskup-zakonnik sporządził testament, to nie w tym znaczeniu, żeby rozporządzał swoją własnością, ale że powagą apostolską tak dalece została poszerzona jego władza zarządzania, iż ma swoją ważność także po jego śmierci.

## STAN ZAKONNY

### ZAGADNIENIE 186

#### NA CZYM ZASADNICZO POLEGA STAN ZAKONNY?

Na koniec omówimy stan zakonny. Zwrócimy uwagę na cztery zagadnienia: pierwsze, na czym zasadniczo polega stan zakonny; drugie, co zakonnikom wolno czynić, a czego nie; trzecie, różne formy zakonów; czwarte, wstępowanie do zakonu.

Zagadnienie pierwsze nasuwa dziesięć pytań: 1. Czy stan zakonny jest doskonały? 2. Czy zakonnicy są obowiązani przestrzegać wszystkich rad? 3. Czy życie zakonne wymaga dobrowolnego ubóstwa? 4. Czy wymaga powściągliwości? 5. Czy wymaga posłuszeństwa? 6. Czy te trzy wymagania winny być zawarowane ślubami? 7. Czy wystarczają tylko te trzy śluby? 8. Jaki jest ich wzajemny stosunek do siebie? 9. Czy

zakonnik zawsze grzeszy śmiertelnie, ilekroć przekracza przepis swojej reguły? 10. Przy równych innych okolicznościach, gdy chodzi o ten sam rodzaj grzechu, kto grzeszy ciężiej: zakonnik czy świecki?

## Artykuł 1

### *CZY ZAKON JEST STANEM DOSKONAŁOŚCI?*

Zdaje się, że zakon nie jest stanem doskonałości, bo:

1. Jak się wydaje, do stanu doskonałości nie należy to, co jest konieczne do zbawienia. Otóż polskie słowo 'zakon' [jest tłumaczeniem na polskie łacińskiego słowa 'religio']; oznacza [więc] religię. Religia zaś jest konieczna do zbawienia potrzebna, bo przez nią, jak mówi Augustyn: „Łączymy (religamur) się z jednym prawdziwym Bogiem”<sup>1</sup>. Co więcej ten autor powiada, że słowo 'religio' pochodzi stąd, że my „powracamy (relegimus) do tego Boga, któregośmy z naszej winy utracili”<sup>2</sup>. Wydaje się więc, że zakon-religia nie jest stanem doskonałości.
2. Według Cyncerona religia „oddaje cześć Bożej naturze i sprawuje obrzędy”<sup>3</sup>. Lecz jak widać z tego cośmy wyżej powiedzieli<sup>4</sup>, oddawanie czci Bogu i sprawowanie obrzędów raczej należy do posługi kapłańskiej niż do różności stanów. Wydaje się więc, że religia-zakon nie oznacza stanu doskonałości.
3. W podziale stan doskonałości przeciwstawiamy stanowi początkujących i postępujących<sup>5</sup>. Ale również w zakonie spotyka się początkujących i postępujących. A więc zakon nie jest stanem doskonałości
4. Zakon jest bodajże miejscem pokuty. W prawie bowiem kościelnym czytamy: „Święty Synod nakazuje, by każdy, kto z godności biskupiej zstąpił do życia zakonnego i do miejsca pokuty, już nigdy nie wrócił na biskupstwo”<sup>6</sup>. Lecz miejsce pokuty jest przeciwstawieniem stanu doskonałości. Stąd też Dionizy stawia pokutujących na ostatnim miejscu, mianowicie między tymi, którzy się oczyszczają<sup>7</sup>. Jak z tego widać, zakon nie jest stanem doskonałości.

Wbrew temu Opat Mojżesz tak mówi o zakonnikach: „Każdy z nas to rozumie, że powinien cierpieć głód, posty, niedospanie, trudy, brak odzieży, brać się do czytania i w ogóle ćwiczyć się w cnotach po to, byśmy przez te stopnie mogli dojść do doskonałości w miłości”<sup>8</sup>. Otóż wszystkie ludzkie uczynki i to co do nich należy, otrzymuje swój gatunek i nazwę od celu, który mają na uwadze. A więc zakonnicy należą do stanu doskonałości.

A Dionizy tak pisze; „Ludzie noszący miano sług Bożych jednoczą się dla osiągnięcia pożądanego doskonałości, z czystej chęci służenia Bogu i oddawania Mu czci”<sup>9</sup>.

Odpowiedź: Jak widać z powyższych<sup>10</sup>, często się zdarza, że to, co przysługuje wspólnie wielu, przyznaje się w szczególny sposób temu, w czym to występuje w wybitnym stopniu. Tak np. nazwę męstwa zyskuje cnota, która zachowuje niezłomność ducha w największych trudnościach, a nazwę umiarkowania zyskuje

sobie cnota, która kielzna żądze najsilniejszych rozkoszy. Otóż jak już powiedziano<sup>11</sup>, religijność jest to cnota, dzięki której człowiek coś świadczy na cześć i służbę Boga. I dlatego w szczególny sposób zasługują na nazwę 'religijni' zakonnicy, którzy siebie całkowicie oddali na służbę Bogu, składając poniekąd z siebie ofiarę całopalną Bogu. Grzegorz tak tę myśl wyraża: „Są tacy, którzy nie zostawiają sobie niczego, ale swoje myśli, słowa, życie i cały posiadany majątek ofiarują Bogu wszechmogącemu”<sup>12</sup>. Otóż jak wyżej powiedzieliśmy<sup>13</sup>, doskonałość człowieka polega na tym, że ma on całkowicie przylgnąć do Boga. I dlatego to zakon oznacza stan doskonałości.

Na 1. Do zbawienia konieczne jest dawanie jakichś znaków czci Boga. Natomiast całkowite oddanie siebie i swoich rzeczy na cześć Boga jest znamieniem doskonałości.

Na 2. Rozprawiając wyżej o cnocie religijności powiedzieliśmy<sup>14</sup>, że do tejże cnoty należy nie tylko składanie Bogu ofiar i innych podobnych rzeczy właściwych religii, ale także należą do niej przejawy wszystkich cnót, o ile są odniesione do służby Bogu i Jego czci. To odniesienie sprawia, że stają się one 'religijne', tzn. dzieją się na cześć Boga. Według tego, gdy ktoś całe swoje życie poświęcił na służbę Bogu, całe jego życie jest religijne, tzn. jest oddawaniem czci Bogu. I właśnie od tego religijnego życia, które prowadzą ci, którzy są w stanie doskonałości, zwa się religijnymi, czyli zakonnikami.

Na 3. Wyżej powiedzieliśmy<sup>15</sup>, że zakon jest stanem doskonałości ze względu na cel, do którego zmierza. Wynika z tego, że nie każdy, kto jest w zakonie, musi być doskonały, ale że winien dążyć do doskonałości. Stąd to Orygenes — wyjaśniając słowa Pana Jezusa: „Jeśli chcesz być doskonałym” itd.<sup>16</sup> — tak powiada: „Kto zamienił bogactwa na ubóstwo, by się stać doskonałym, ten z chwilą rozdania swoich dóbr ubogim nie stał się już doskonałym, ale z tym dniem to zapatwienie się na Boga zaczęło wprowadzać go na drogę wszystkich cnót”<sup>17</sup>. Jak z tego widać, nie wszyscy w zakonie są doskonali, ale jedni są początkujący, inni postępujący.

Na 4. Stan zakonny jest ustanowiony głównie dla osiągnięcia doskonałości przy pomocy jakichś ćwiczeń, których zadaniem jest usuwanie przeszkód stojących na drodze do doskonałej miłości. Przez usunięcie tych przeszkód tym samym całkowicie unika się sposobności do grzechu, który zupełnie gubi w nas miłość do Boga. A ponieważ celem pokuty jest tępienie przyczyn grzechu, dlatego w następstwie stan zakonny jest najstosowniejszym miejscem pokuty. Stąd to prawo kościelne radzi jakiemuś zabójcy żony, by raczej wstąpił do zakonu — co uważa „za lepsze i lżejsze”<sup>18</sup> — niżby miał czynić publiczną pokutę pozostając na świecie.

## Artykuł 2

### *CZY KAŻDY ZAKONNIK JEST OBOWIĄZANY DO PRZESTRZEGANIA WSZYSTKICH RAD?*

Zdaje się, że każdy zakonnik jest obowiązany do przestrzegania wszystkich rad, bo:

1. Kto przyjmuje jakiś stan, ma obowiązek zachowywać to, co do tego stanu należy. Lecz każdy zakonnik przyjmuje stan doskonałości. A więc każdy zakonnik ma obowiązek zachowywać wszystkie rady, które należą do stanu doskonałości.

2. Zdaniem Grzegorza: „Kto porzucił świat i spełnia dobro, które zdoła, ten jakby opuścił Egipt i składa ofiarę na pustelni”<sup>1</sup>. Lecz porzucenie świata należy w szczególny sposób do zakonników. A więc do nich także należy czynić to wszystko dobre, które zdołają, i tak wydaje się, że każdy z nich winien przestrzegać wszystkich rad.

3. Jeżeli nie jest wymagane do stanu doskonałości, żeby ktoś przestrzegał wszystkich rad, to chyba wystarczy, żeby przynajmniej zachował niektóre. Ale to nie jest prawdą, ponieważ wielu ludzi żyjących na świecie wypełnia niektóre rady, np. ci, którzy żyją powściągliwie, wydaje się więc, że każdy zakonnik, który przecież jest w stanie doskonałości, winien przestrzegać wszystkiego, czego wymaga doskonałość, a tym są wszystkie rady.

Wbrew temu: Nikt nie musi czynić tego, co jest nadobowiązkowe, chyba że się sam do tego zobowiąże. Otóż każdy zakonnik zobowiązuje się do jakichś określonych wyrzeczeń: jeden do tych, drugi do innych. Nie wszyscy przeto muszą przestrzegać wszystkiego.

Odpowiedź: W trojaki sposób może coś należeć do doskonałości: Po pierwsze, istotnie. W ten sposób, jak wyżej powiedziano<sup>2</sup>, należy do niej doskonałe zachowanie przykazań miłości. Po drugie, pochodnie. W ten sposób należy do niej to, co jest następstwem doskonałości w miłości; np. żeby ktoś błogosławił zło-rzeczącemu i czynił podobne do tego rzeczy. Wprowadzie człowiek na mocy przykazania ma mieć w sobie gotowość ducha do dokonywania takich rzeczy, gdy tego będzie wymagać konieczność, to jednak z nadmiaru miłości pochodzi to, że niekiedy spełnia takowe rzeczy nawet wtedy, gdy nie zachodzi konieczność. Po trzecie, należy coś do doskonałości jako narzędzie i przystosowanie; chodzi o ubóstwo, powściągliwość, wstrzeźliwość itp.

Otóż wyżej powiedzieliśmy<sup>3</sup>, że celem stanu zakonnego jest sama doskonałość w miłości; natomiast stan zakonny jest swojego rodzaju szkołą lub zaprawą zmierzającą do osiągnięcia tejże doskonałości. Otóż żeby ów cel osiągnąć, można używać różnych zabiegów czy ćwiczeń; podobnie jak lekarz może posługiwać się różnymi lekami dla uzdrowienia chorego. Jest jasne, że od tego, kto ma na widoku cel i czyni wysiłki by go osiągnąć, nie żąda się, żeby już go miał, ale żeby zmierzał do niego poprzez jakąś drogę do niego wiodącą. I dlatego ten, kto wstępuje do zakonu, nie ma obowiązku posiadania doskonałej miłości; ma jednak obowiązek do tego dążyć i czynić wysiłki, żeby je osiągnąć. — Z tego samego powodu nie ma obowiązku spełniania tego, co jest objawem doskonałej miłości; ma jednak obowiązek dążenia do spełniania tego. Działa przeciwnie, kto tym gardzi. I dlatego zakonnik nie grzeszy, gdy tego nie wypełnia, ale gdy tym pogardza. — Nie ma też on obowiązku podejmowania wszystkich zabiegów czy ćwiczeń, którymi osiąga się doskonałość, ale tylko ściśle te, które wyznacza mu reguła, jaką przyjął składając śluby.

Na 1. Kto wstępuje do zakonu, nie ślubuje, że jest czy będzie doskonałym, ale że włoży stały wysiłek w osiągnięcie doskonałości; tak jak ten, kto zapisuje się do szkoły, nie głosi, że ma wiedzę, ale że dołoży starań, aby ją zdobywać. Stąd to — jak pisze Augustyn — Pitagoras nie chciał uważać się za mądrego, ale za „miłośnika

mądrości”<sup>4</sup>. I dlatego zakonnik nie łamie ślubów przez to, że nie jest doskonałym, a tylko wtedy, gdy ze zniechęcenia czy pogardy przestaje dążyć do doskonałości.

Na 2. Do miłowania Boga z całego serca są obowiązani wszyscy ludzie. A jednak jest taka doskonałość tego miłowania z całego serca, przeciw której nie można wykroczyć bez grzechu<sup>5</sup>, a jest i taka doskonałość tego miłowania, przeciw której można bez grzechu wykroczyć, byleby tylko nie zaszła pogarda czy lekceważenie, o których wyżej była mowa<sup>6</sup>. Podobnie też wszyscy ludzie: świeccy i zakonnicy winni w jakiś sposób czynić dobro, jakie tylko mogą. Do wszystkich przecież odnoszą się słowa: „Każdego dzieła, jakie twa ręka napotka, podejmij się według twych sił”<sup>7</sup>. Jest jednak jakiś sposób wypełniania tego przykazania, że nie dopuszcza się do grzechu, mianowicie gdy człowiek czyni to, co może, w warunkach swego stanu; byleby tylko przy tym nie było pogardy do czynienia tego, co lepsze, bo ona zabija w duszy postęp duchowy.

Na 3. Niektóre rady są tak ważne, że ich pominięcie prowadzi człowieka do uwikłania całego życia w sprawy świeckie; np. gdyby miał własny majątek, żył w małżeństwie lub czynił coś takiego, co stanowi istotny składnik ślubów zakonnych. I dlatego zakonnicy są obowiązani do przestrzegania wszystkich takich właśnie rad. Są jednak rady zalecające jakieś drobiazgowo lepsze uczynki, które można pominąć bez uwikłania życia w sprawy świeckie. Stąd też nie ma potrzeby, żeby zakonnicy zobowiązywali się do wszystkich takowych rad.

### Artykuł 3

#### *CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA UBÓSTWA?*

Zdaje się, że ubóstwo nie jest wymagane do doskonałości zakonnej, bo:

1. Nie należy chyba do stanu doskonałości to, czego nie wolno czynić, bo jest niedozwolone. Otóż porzucenie wszystkiego, co człowiek posiada, chyba nie jest dozwolone. Apostoł bowiem, udzielając wiernym wskazówek co do dawania jałmużny, tak mówi: „Chęć dawania innym wtedy jest chwalebna, gdy daje się to, co się ma”<sup>1</sup>, tzn. [jak mówi glosa] „aby każdy zatrzymał to, co konieczne do swego utrzymania”<sup>2</sup>; i zaraz Apostoł dodaje: „Nie o to idzie, żeby innym sprawiać ulgę, a sobie utrapienie”, tj. ubóstwo<sup>3</sup> — jak wyjaśnia glosa. Inna glosa, mianowicie do słów: „Mając żywność i odzienie, [i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni]”<sup>4</sup>, tak powiada: „Chociaż niczego nie przynieśliśmy na świat i niczego ze sobą nie zabierzemy, to jednak nie powinniśmy wyzbywać się całkowicie dóbr doczesnych”<sup>5</sup>. Wydaje się więc, że dobrowolne ubóstwo nie jest wymagane do doskonałości zakonnej.
2. Grzeszy, kto wystawia się na niebezpieczeństwo. Otóż kto porzuca wszystko, co posiada, i obiera dobrowolne ubóstwo, wystawia się na niebezpieczeństwo zarówno duchowe, stosownie do słów: „Abym z biedy nie począł kraść i znieważać imię mego Boga”<sup>6</sup> oraz „wielu zgrzeszyło z powodu ubóstwa”<sup>7</sup>, jak i cielesne, w myśl słów: „Jak broni mądrość, tak bronią również pieniądze”<sup>8</sup>. A Filozof tak to wyraża: „Utrata majątku, to poniekąd zguba człowieka, bo przecież z niego on żyje”<sup>9</sup>. Przeto doskonałość życia zakonnego nie wymaga dobrowolnego ubóstwa.

3. Zdaniem Filozofa: „Cnota polega na wybieraniu złotego środka”<sup>10</sup>. Otóż kto wybierając dobrowolnie ubóstwo porzuca wszystko, chyba nie trzyma się złotego środka, ale raczej wpada w skrajność, co nie jest dziełem cnoty i nie świadczy o doskonałości życia.

4. Końcowa doskonałość człowieka polega na szczęściu. Lecz bogactwa wielce przyczyniają się do szczęścia; pisze bowiem Syrach: „Szczęśliwy bogacz, którego znaleziono bez winy”<sup>11</sup>; a Filozof powiada<sup>12</sup>, że bogactwo służy do szczęścia jako narzędzie. A zatem doskonałość zakonna nie wymaga dobrowolnego ubóstwa.

5. Stan biskupów jest doskonalszy niż stan zakonny. Lecz jak wyżej ustalono<sup>13</sup>, biskupi mogą posiadać dobra materialne na własność. A więc i zakonnicy.

6. Dawanie jałmużny jest dziełem jak najbardziej miłym Bogu; jest też, jak mówi Chryzostom: „Lekarstwem szczególnie skutecznym w pokucie”<sup>14</sup>. Lecz ubóstwo wyklucza dawanie jałmużn. A więc ubóstwo nie należy chyba do doskonałości zakonnej.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Wśród sprawiedliwych są tacy, którzy zbroją się, by zdobyć szczyt doskonałości, a gdy wewnątrz pragną sięgać wyżyn, na zewnątrz wszystko porzucają”<sup>15</sup>. Otóż to zbrojenie się do zdobycia szczytu doskonałości, jak się już rzekło<sup>16</sup>, jest szczególną cechą zakonników. A więc i to ich znamionuje, że porzucają wszystkie dobra zewnętrzne, ślubując dobrowolne ubóstwo.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano<sup>17</sup>, stan zakonny jest poniekąd zaprawą i szkołą, poprzez którą ma się dojść do tej doskonałości, jaką jest miłość. Do tego nieodzowne jest całkowite oderwanie swojego serca od przywiązania do rzeczy ziemskich.

Augustyn zwracając się do Boga, tak o tym mówi: „Mniej Ciebie kocha ten, kto oprócz Ciebie kocha coś innego jeszcze, co nie ze względu na Ciebie miłuje”<sup>18</sup>. W innym swoim dziele tak pisze: „Wzmaga miłość, kto zmniejsza chciwość; jej doskonałość, to całkowite wyzbycie się chciwości”<sup>19</sup>. Posiadane bowiem ziemskie rzeczy wabią i pociągają do ich miłowania. Augustyn tak tę myśl wyraża: „Bardziej miłuje się dobra ziemskie już posiadane niż te, których się dopiero pożąda. Bo dlaczegóż to ów ewangeliczny młodzieniec odszedł smutny, jeśli nie dlatego, iż posiadał wielkie bogactwa? Co innego bowiem jest nie chcieć posiadać tego, czego się nie ma, a co innego porzucić dobra już posiadane. Tamte porzuca się jako obce, a te trzeba obcinać jakby własne członki”<sup>20</sup>. A Chryzostom tak mówi: „Mnożenie majątku wznieca coraz większy płomień, i chciwość staje się tym potężniejsza”<sup>21</sup>. Wniosek jest taki: Aby osiągnąć doskonałość miłości wymagane jest dobrowolne ubóstwo jako pierwszy warunek i krok, a więc by żyć bez posiadania czegoś na własność, stosownie do słów Pańskich: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj to, co posiadasz i rozdaj ubogim ... Potem przyjdź i chodź za Mną”<sup>22</sup>.

Na 1. Ta sama glosa dodaje: „Mówiąc to (mianowicie żeby sobie nie sprawiać utrapienia, tj. ubóstwa) Apostoł nie przeczy słowom: Lepiej jest [wszystko rozdać]; po prostu lęka się o słabych; poleca im więc tak dawać jałmużnę, by sami nie cierpieli niedostatku”<sup>23</sup>. — Również i tej drugiej glosy<sup>24</sup> nie należy rozumieć w tym znaczeniu, że nie wolno porzucić wszystkich dóbr doczesnych, ale że tego nie wymaga się koniecznie.

I dlatego Ambroży poucza: „Nasz Pan nie życzy sobie”, tj. nie nakazuje, „żeby za jednym zamachem rozdać swoje dobra, ale nimi roztropnie zarządzać i szafować; chyba że ktoś postąpi jak Elizeusz, który pozabijał swe woły i żywił ubogich z tego, co miał, by go nie obciążała żadna troska o gospodarstwo domowe”<sup>25</sup>.

Na 2. Kto ze względu na Chrystusa porzuca wszystko co posiada, nie naraża się ani na niebezpieczeństwo duchowe, ani cielesne. Wtedy bowiem powstaje duchowe niebezpieczeństwo wskutek ubóstwa, gdy nie jest dobrowolne, bowiem żądza gromadzenia bogactw, jaka pali tych, którzy są niedobrowolnie ubodzy, prowadzi człowieka do wielu grzechów; pisze o tym Apostoł: „Ci, którzy chcą być bogaci, wpadają w pokusy i w sidła diabła”<sup>26</sup>. Tej żądzy pozbywają się ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo; a jak widać z tego, cośmy wyżej powiedzieli<sup>27</sup>, raczej ogarnia ona posiadających majątki.

Również cielesne niebezpieczeństwo nie zagraża tym, którzy w zamiarze pójścia za Chrystusem porzucają wszystko co posiadają, a pokładają ufność w opatrności Boskiej. Mówi o tym Augustyn: „Tego, kto szuka najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, nie powinien targać niepokój o brak koniecznych środków do życia”<sup>28</sup>.

Na 3. Według Filozofa<sup>29</sup>, przez złoty środek cnoty należy rozumieć słuszne zasady, jakimi kieruje się rozum, a nie mierzenie masy ilościowej na połowę. I dlatego cokolwiek się dzieje według słusznych zasad rozumu, nie tylko że nie jest wadliwe z powodu wielkości dokonanego dzieła, ale raczej jest cnotliwe. Wtedy działałoby się z pominięciem słusznych zasad rozumu, gdyby ktoś wszystko, co posiada, wydał na zbytki lub na niepotrzebne rzeczy. Postępuje więc zgodnie ze słusznymi zasadami rozumu ten, kto porzuca bogactwa po to, by oddawać się swobodnie kontemplowaniu mądrości. Jak czytamy, postępowali tak niektórzy filozofowie. Hieronim daje taki tego przykład: „Krates z Teb, człowiek bardzo bogaty, wybierając się do Aten dla nabycia mądrości, wyrzucił precz dużą ilość złota, słusznie sądząc, że nie można równocześnie mieć bogactwa i cnot”<sup>30</sup>. O wiele bardziej zgodne ze słusznymi zasadami rozumu jest, aby człowiek porzucił wszystko co posiada, w tym celu, aby doskonale naśladować Chrystusa. Hieronim tak to jędrnie wyraża: „Idź nagi za nagim Chrystusem”<sup>31</sup>.

Na 4. Szczęście jest dwojakie: jedno doskonałe, którego oczekujemy w przyszłym życiu; drugie niedoskonałe; w tym to właśnie znaczeniu mówi się o niektórych, że w obecnym życiu są szczęśliwi. Otóż według Filozofa<sup>32</sup>, szczęśliwość w życiu doczesnym jest dwojaka: jedną daje życie czynne, drugą życie kontemplatywne. Tak więc do szczęśliwości płynącej z życia czynnego, które to życie polega na działalności zewnętrznej, bogactwa przyczyniają się jako narzędzie, gdyż według Filozofa: „Wielu dzieł dokonujemy przy pomocy takich narzędzi, jak przyjaciele, bogactwa i władze świeckie”<sup>33</sup>. Natomiast do szczęśliwości płynącej z życia kontemplatywnego bogactwa niewiele pomagają; owszem, raczej przeszkadzają, jako że troski z nimi związane zabierają spokój ducha, tak nieodzowny dla duszy kontemplatywnej. To miał na myśli Filozof pisząc: „Wielu rzeczy potrzeba do działania; dusza kontemplująca niczego z nich”, tj. z dóbr zewnętrznych, „nie wymaga do działania, owszem, są one przeszkodą w kontemplowaniu”<sup>34</sup>.

Do szczęśliwości przyszej prowadzi człowieka miłość Boża. A ponieważ dobrowolne ubóstwo jest skutecznym środkiem wyrobienia w sobie doskonałej miłości Bożej, dlatego walenie przyczynia się do osiągnięcia niebieskiej szczęśliwości.

Mówią o tym słowa Pana Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie”<sup>35</sup>. Przeciwnie, posiadane bogactwa same z siebie są przeszkodą do powstania i rozwinięcia doskonałej miłości Boga, głównie dlatego, że zawładają sercem i rozpraszą umysł. Do rzeczy słowa Pańskie: „Troski doczesne i uluda bogactwa zagłuszają słowo”<sup>36</sup> Boga, gdyż jak mówi Grzegorz: „nie pozwalając dobrym pragnieniom wejść do serca, jakby zamykały dostęp życiodajnemu tchnieniu”<sup>37</sup>. Dlatego tak trudno jest wśród bogactw zachować miłość Bożą. Stąd słowa Pańskie: „Bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego”<sup>38</sup>. A to odnosi się do takiego, kto po prostu ma bogactwa. Bo o takim, który jest [ponadto] przywiązany do nich, powiada Pan, że to jest niemożliwe, gdyż dodaje: „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego”<sup>39</sup>. Takie przynajmniej jest zdanie Chryzostoma wyjaśniającego ów tekst<sup>40</sup>.

I dlatego nie powiedziano bez ograniczeń: „Szczęśliwy bogacz”, ale z dopełnieniem: „którego znaleziono bez winy, który nie gonił za złotem”; a ponieważ dokonał rzeczy niełatwej, dlatego dalej czytamy: „Któż to jest? Wychwalać go będziemy, uczynił bowiem rzeczy podziw wzbudzające między swoim ludem”<sup>41</sup>, jako że znalazłszy się wśród bogactw, nie przywiązał się sercem do nich.

Na 5. Stan biskupi nie zmierza do osiągnięcia doskonałości, ale mocą posiadanej już doskonałości rządzi innymi nie tylko świadcząc posługi duchowe ale i materialne, doczesne. Należy to do życia czynnego, a w nim, jak się rzekło<sup>42</sup>, niemałą pomocą w dokonywaniu wielu przedsięwzięć jako narzędzie służą bogactwa. I dlatego od biskupów, którzy ślubują pieczę nad owczarnią Chrystusa, nie wymaga się, żeby niczego nie posiadali na własność, tak jak tego żąda się od zakonników, którzy ślubowali tryb życia wiodący do osiągnięcia doskonałości.

Na 6. Wyrzeczenie się własnego majątku tak się ma do udzielania jałmużn, jak się ma powszechnik do poszczególnika oraz całopalenie do ofiary. Dlatego to Grzegorz pisze: „Ci, którzy z posiadanego majątku wspomagają biednych, składają ofiarę swą dobroczynnością, bo część ofiarują Bogu, a część zachowują sobie. Natomiast ci, którzy niczego sobie nie zostawiają, składają całopalenie, które jest czymś więcej niż ofiara”<sup>43</sup>. To samo pisze Hieronim przeciw Wigilancjuszowi: „Twierdzisz, że lepiej czynią ci, którzy używają swojego majątku, a jego dochody stopniowo rozdają między ubogich. Odpowiedź na to dam ci nie ja, lecz Pan: Jeśli chcesz być doskonały” itd.<sup>44</sup> A potem dodaje: „To, co ty chwalisz, jest drugim i trzecim stopniem. My też, bylebyśmy wiedzieli, że stopień pierwszy wyprzedza stopień drugi i trzeci”<sup>45</sup>. I dlatego, aby wykluczyć błąd Wigilancjusza, powiedziano w dziele Kościelne dogmaty: „Jest dobrą rzeczą dzielić się stale swym majątkiem z ubogimi; ale lepszą rzeczą jest z chęci naśladowania Chrystusa naraz rozdać wszystko i wolny od kłopotów biedować z Chrystusem”<sup>46</sup>.



## Artykuł 4

### *CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA DOZGONNEJ POWŚCIAĞLIWOŚCI?*

Zdaje się, że do zakonnej doskonałości nie jest wymagana dozgonna powściągliwość, bo:

1. Wszelka doskonałość chrześcijańskiego życia bierze swój początek od apostołów Chrystusa. Otóż, jak się wydaje, apostołowie nie zachowywali powściągliwości. Widać to na przykładzie Piotra, o którym Mateusz pisze, że miał teściową<sup>1</sup>. A więc dozgonna powściągliwość nie jest chyba wymagana do zakonnej doskonałości.
2. Pierwszym wzorem doskonałości jest dla nas Abraham, do którego Bóg powiedział: „Postępuj zawsze według mojej woli i bądź doskonały”<sup>2</sup>. A ponieważ rzecz wzorowana nie powinna przewyższać wzoru, dlatego dozgonna powściągliwość nie jest wymagana do zakonnej doskonałości. /10/
3. To, czego wymaga zakonna doskonałość, winno być wspólne wszystkim zakonom. Są jednak zakonnicy, którzy mają żony i żyją z nimi. A więc doskonałość zakonna nie wymaga dozgonnej powściągliwości.

Wbrew temu są słowa Apostoła: „Oczyśćmy się z wszelkich brudów ciała i duszy, dopełniając uświęcenia naszego w bojaźni Bożej”<sup>3</sup>. Otóż czystość ciała i duszy można zachować stosując powściągliwość. Pisze bowiem Apostoł: „Kobieta niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem”<sup>4</sup>. Przeto doskonałość zakonna wymaga powściągliwości.

Odpowiedź: Stan zakonny wymaga odrzucenia wszystkiego, co człowiekowi przeszkadza w całkowitym oddawaniu się służbie Bożej. Otóż stosunki cielesne odciągają duszę od tego całkowitego oddawania się służbie Bożej, i to z dwojakiego powodu:

Po pierwsze z powodu siły rozkoszy; a częste jej doznawanie zwiększa żądzę, co zauważa również Filozof<sup>5</sup>. Stąd to używanie rozkoszy seksualnych odciąga duszę od tego doskonałego skierowania myśli i serca ku Bogu. To miał na myśli Augustyn, mówiąc: „Sądzę, że nic tak nie obala ducha męskiego, jak kobiece przymilanie się i owe zetknięcia cielesne, bez których współzycie z żoną nie może się obejść”<sup>6</sup>.

Po drugie, z powodu troski o dom: o żonę, dzieci oraz o środki materialne, potrzebne do ich utrzymania. Apostoł tak o tym pisze: „Człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związki małżeńskie, zabiega o sprawy świata, o to, jakby się przypodobać żonie”<sup>7</sup>.

I dlatego zakonna doskonałość wymaga dozgonnej powściągliwości, tak samo jak i dobrowolnego ubóstwa. A jak potępiono naukę Wigilancjusza za to, że zrównał bogactwa z ubóstwem<sup>8</sup>, tak również potępiono naukę Jowiniana za to, że zrównał małżeństwo z dziewictwem<sup>9</sup>, /11/

Na 1. Nie tylko ubóstwo, ale również powściągliwość zaprowadził sam Chrystus i uznał za doskonałość mówiąc: „Są tacy, którzy sami siebie uczynili niezdolnymi do małżeństwa dla królestwa niebieskiego”; i zaraz dodaje: „Kto może pojąć, niech

pojmuje”<sup>10</sup>. A ponieważ takie postawienie sprawy mogło pozbawić kogoś nadziei osiągnięcia doskonałości, dlatego powołał do stanu doskonałości także i żonaty. Nie obeszłoby się jednak bez cudzej krzywdy, gdyby mężowie opuszczali swoje żony tak, jak bez krzywdy ludzie porzucają swoje bogactwa. Dlatego Chrystus, który zastał Piotra w małżeństwie, nie odłączył go od żony. Natomiast Janowi, „który za-myślał się ożenić, odradził małżeństwa”.

Na 2. Według Augustyna: „Większej wartości jest czystość nieżonatych niż żonaty. Spośród nich Abraham jedną stosował w życiu, ale gotów był znaleźć się w obu sytuacjach. Zachował w małżeństwie odpowiednią czystość, mógł także zachować ją w bezżeństwie, jednakże podówczas nie było to wskazane”<sup>11</sup>. A było to znakiem wielkiej cnoty, że patriarchowie posiadając majątki i żyjąc w małżeństwie mieli doskonałość serca. Niech jednak nikt, patrząc na nich, nie dufa swojej rzekomej wielkiej cnocie i sądzi, że wśród bogactw i w małżeństwie dojdzie do doskonałości. Podobnie jak żaden bezbronny nie odważy się zuchwale porwać na wroga na tej podstawie, że Samson osłą szczęką powalił wielu nieprzyjaciół<sup>12</sup>. Bo gdyby to był czas na zachowanie powściągliwości i ubóstwa, owi patriarchowie z większą gorliwością by się tego podjęli.

Na 3. Owszem, są takie formy życia zgrupowanego, w których członkowie żyją w małżeństwie; ale nie są to zasadniczo i bez zastrzeżeń zakonnicy, co najwyżej pod jakimś względem, o ile mianowicie mają niektóre nieistotne elementy stanu zakonnego.

## Artykuł 5

### *CZY POSŁUSZEŃSTWO NALEŻY DO ZAKONNEJ DOSKONAŁOŚCI?*

Zdaje się, że posłuszeństwo nie należy do zakonnej doskonałości, bo:

1. Do zakonnej doskonałości należy to, co nadobowiązkowe, czego nie muszą spełniać wszyscy. Otóż do posłuszeństwa przełożonym są obowiązani wszyscy, stosownie do słów Apostoła: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i ulegli”<sup>1</sup>. Wydaje się więc, że posłuszeństwo nie należy do zakonnej doskonałości.

2. Posłuszeństwo właściwie należy chyba do tych, którzy powinni być rządzeni przez kogoś innego, jako że nie mają rozeznania. Otóż Apostoł tak pisze: „Pokarm stały daje się doskonałym, tj. tym, którzy przez ćwiczenie wyrobili w sobie zdolność rozróżniania dobra od zła”<sup>2</sup>. A więc posłuszeństwo chyba nie należy do stanu doskonałych ludzi.

3. Gdyby posłuszeństwo było wymagane do zakonnej doskonałości, powinni je zachowywać wszyscy zakonnicy. Ale nie wszyscy je zachowują. Bowierni są zakonnicy żyjący samotnie na osobności; zatem nie mają nad sobą przełożonych, którym mogliby być posłuszni. Również i wyżsi przełożeni zakonów chyba nie są obowiązani do posłuszeństwa. A więc posłuszeństwo nie wydaje się należeć do zakonnej doskonałości.

4. Gdyby ślub posłuszeństwa należał do istotnych czynników życia zakonnego, zakonnicy musieliby być posłuszni swoim przełożonym we wszystkim, tak jak przez ślub powściągliwości są obowiązani powstrzymać się od całego życia seksualnego. Otóż omawiając wyżej zagadnienie posłuszeństwa powiedzieliśmy<sup>3</sup>, że zakonnicy-

podwładni nie są obowiązani słuchać przełożonych we wszystkim. A więc ślub posłuszeństwa nie jest wymagany do życia zakonnego.

5. Najmilsze Bogu są te usługi, które świadczy się Mu ochotnie, a nie pod przymusem, stosownie do słów: „Nie żałując i nie czując się przymuszonym”<sup>4</sup>. Lecz wszystko, co czyni się z posłuszeństwa, czyni się z konieczności: bo tak jest nakazane. A więc godniejsze pochwały są dobre dzieła dokonane z własnej ochoty. Tym samym ślub posłuszeństwa nie przystawa do zakonu, w którym ludzie szukają wejścia na wyższy poziom życia.

Wbrew temu: Doskonałość zakonna polega przede wszystkim na naśladowaniu Chrystusa, według słów: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim ... Potem przyjdź i chodź za Mną”<sup>5</sup>. Otóż spośród wszystkich cnót Chrystusa najbardziej godne polecenia jest Jego posłuszeństwo, stosownie do słów: „Stał się posłuszny aż do śmierci”<sup>6</sup>. Jak z tego widać, posłuszeństwo należy do zakonnej doskonałości.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano<sup>7</sup>, stan zakonny jest to jakaś zaprawa lub szkoła dążenia do doskonałości. Otóż każdy, kto przechodzi zaprawę i przeszkolenie dla osiągnięcia jakiegoś celu, winien poddać się jak uczeń kierownictwu jakiegoś mistrza, który by go według swego uznania przeszkolił i zaprawił. I dlatego zachodzi potrzeba, żeby zakonnicy, w tym, co dotyczy życia zakonnego, poddali się szkoleniu i rozkazom jakiegoś przełożonego. Stąd to prawo kościelne powiada: „Całe życie zakonników streszcza się w jednym: podleganie i szkolenie”<sup>8</sup>. Otóż człowiek podlega rozkazowi i czyjemuś szkoleniu przez posłuszeństwo. I dlatego posłuszeństwo jest wymagane do zakonnej doskonałości.

Na 1. Posłuszeństwo wobec przełożonych w tym, czego wymaga cnota, nie jest nadobowiązkowe, ale jest wspólne wszystkim. Natomiast posłuszeństwo wobec przełożonych w tym, co dotyczy szkoły doskonałości, należy właściwie do zakonników. To drugie posłuszeństwo ma się tak do pierwszego, jak się ma powszednik do poszczególnika. Ci bowiem, co żyją na świecie, coś sobie zatrzymują, a coś dają Bogu: i co do tego są poddani posłuszeństwu wobec przełożonych.

Natomiast, jak widać z powyższych<sup>9</sup>, ci którzy żyją w zakonie, siebie i swoje mienie całkowicie Bogu poświęcają. I dlatego ich posłuszeństwo jest powszechne.

Na 2. Według nauki Filozofa<sup>10</sup>, przez ćwiczenie się w danym działaniu ludzie dochodzą do jakichś sprawności; a gdy ich nabędą, mogą te działania wykonywać z największą łatwością. Tak więc ci, którzy jeszcze nie osiągnęli doskonałości, dochodzą do niej poprzez posłuszeństwo. Ci zaś, którzy już ją osiągnęli, są najbardziej skorzy do posłuszeństwa: nie jakoby potrzebowali kierowania sobą w drodze do osiągnięcia doskonałości, ale że przez to podtrzymują się w tym, co dotyczy doskonałości.

Na 3. Zakonnicy podlegają głównie biskupom; bowiem w stosunku do zakonników występują oni jako doskonalący wobec doskonalonych, stosownie do nauki Dionizego: „Biskupi doskonalą zakonników swoimi cnotami i pouczają ich Bożymi naukami”<sup>11</sup>. Zatem od posłuszeństwa biskupom nie są zwolnieni ani pustelnicy, ani wyżsi przełożeni zakonów. A jeśli są całkowicie lub częściowo wyjęci spod władzy diecezjalnego biskupa, to obowiązuje ich posłuszeństwo papieżowi, nie tylko w tym,

co dotyczy wszystkich wiernych, ale także w tym, co szczególnie dotyczy karności zakonnej. /12/

Na 4. Ślub posłuszeństwa składany przez zakonnika obejmuje całe jego ludzkie życie; znamionuje go więc jakaś powszechność, ale nie aż taka, żeby rozciągała się na dosłownie wszystkie poszczególne jego czynności; bowiem niektóre z nich nie mają nic wspólnego z zakonnością, jako że są to czynności nie mające nic wspólnego z miłowaniem Boga i bliźniego, np. głaskanie brody, podniesienie słomki z ziemi itp. i nie są przedmiotem ślubu lub posłuszeństwa; niektóre zaś nawet są przeciwieństwem zakonności. Nie można go upodabniać do ślubu powściągliwości, która wyklucza uczynki całkowicie sprzeczne z zakonną doskonałością.

Na 5. Konieczność spowodowana przymusem sprawia, że uczynek jest niedobrowolny, tym samym jest pozbawiony podstawy do pochwały i do zasługi. Natomiast konieczność wynikająca z posłuszeństwa nie jest koniecznością spowodowaną przymusem, ale wolną wolą: jako że człowiek chce być posłuszny, chociaż nie zawsze ma chęć spełnić to, co mu się każe. A ponieważ tej konieczności czynienia tego, co samo z siebie mu się nie podoba, człowiek na skutek ślubu posłuszeństwa ulega ze względu na Boga, dlatego przez to samo to, co czyni, jest bardziej miłe Bogu, nawet gdyby to były rzeczy mało znaczące; albowiem niczego większego człowiek nie może złożyć Bogu nad to, że ze względu na Niego swoją własną wolę poddaje woli drugiego człowieka. I dlatego pisze Kasjan: „Najgorszy rodzaj mnichów to Sarabaici. Troszczą się tylko o swoje konieczne potrzeby, a wolni od jarzma przełożonych, mają swobodę czynienia tego, co się im podoba. Bardziej niż inni, którzy pędzą życie w klasztorze, pracują dniem i nocą, [ale zarobione pieniądze zatrzymują dla siebie]” 12. /13/

## Artykuł 6

### *CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA ŚLUBÓW UBÓSTWA, CZYSTOŚCI I POSŁUSZEŃSTWA?*

Zdaje się, że doskonałość zakonna nie wymaga ślubowania ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa, bo:

1. Nauka o podejmowaniu doskonałości pochodzi od Pana Jezusa. Otóż Pan Jezus, dając wskazania dotyczące doskonałości w słowach: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim”<sup>1</sup>, żadnej wzmianki nie czyni o ślubie. Jak się więc wydaje, ślub nie jest wymagany do zakonnej doskonałości.

2. Ślub jest to obietnica dana Bogu. Stąd to Kohelet powiedziawszy: „Jeżeliś złożył ślub Bogu, nie zwlekaj z jego wypełnieniem”, zaraz dodaje: „albowiem nie podoba Mu się niewierna i głupia obietnica”<sup>2</sup>. Otóż gdzie zachodzi danie rzeczy, tam nie jest wymagana obietnica. A więc do zakonnej doskonałości wystarcza samo zachowanie ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa — bez ślubowania.

3. Augustyn tak pisze: „Wśród naszych powinności te są cenniejsze, których nie musimy spełniać, ale je spełniamy z miłości”<sup>3</sup>. Otóż nie musimy spełniać tego, do czegośmy się ślubem nie zobowiązali. Inaczej jest, gdyśmy się zobowiązali ślubem. Wydaje się więc, że cenniejsze w oczach Boga jest przestrzeganie ubóstwa,

powściągliwości i posłuszeństwa bez złożenia ślubu. Przeto ślub nie jest wymagany do zakonnej doskonałości.

Wbrew temu w Starym Testamencie śluby stanowiły o poświęceniu nazirejczyków, /14/ stosownie do słów: „Gdy jakiś mężczyzna lub kobietałoży ślub nazireatu, aby się poświęcić dla Jahwe” itd.<sup>4</sup> Otóż glosa Grzegorza do tych słów powiada, że oni oznaczali tych, którzy „wstępują na szczyt doskonałości”<sup>5</sup>. A więc ślub jest wymagany do stanu doskonałości.

Odpowiedź: Z tego, cośmy wyżej powiedzieli<sup>6</sup>, wynika, że zakonnicy są w stanie doskonałości. Stan zaś doskonałości wymaga zobowiązania się do tego, co należy do doskonałości. A to zobowiązanie się Bogu dokonuje się poprzez ślub. Z powyższych zaś wywodów jest jasne<sup>7</sup>, że do doskonałości chrześcijańskiego życia należą ubóstwo, powściągliwość i posłuszeństwo. I dlatego stan zakonny wymaga zobowiązania się ślubem do tych trzech rad. Grzegorz tak o tym pisze: „Gdy ktoś wszystko, co ma, czym żyje, co myśli i czuje, Bogu ślubem poświęca: jest to ca-łopalenie”, a to — jak zaraz dodaje — znamionuje tych, „którzy ten świat opuścili”<sup>8</sup>.

Na 1. Pan Jezus powiedział, że do doskonałości życia należy pójście za Nim, i to nie byle jakie, ale bezpowrotne. Stąd też powiada: „Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”<sup>9</sup>. I wprawdzie niektórzy uczniowie odeszli od Niego, to jednak Piotr, w imieniu innych, na pytanie Pana Jezusa: „Czyż i wy chcecie odejść? odpowiedział: Panie, do kogóż pójdziemy?”<sup>10</sup> Augustyn pisze: „Według ewangelii Mateusza i Marka, Piotr i Andrzej poszli za Nim nie wyciągając łodzi na ląd, jakby z zamiarem powrotu, lecz poszli za Nim, bo On tak nakazał”<sup>11</sup>. I ta właśnie bezpowrotność pójścia za Chrystusem staje się wiążącą przez ślub. I dlatego zakonna doskonałość wymaga złożenia ślubu.

Na 2. Zdaniem Grzegorza doskonałość zakonna wymaga, aby człowiek „poświęcił Bogu całe swoje życie”<sup>12</sup>. Lecz człowiek nie może w rzeczywistości poświęcić Bogu całego swojego życia, bo nie ma takiej chwili, która by zawarła całe jego życie, jako że ono płynie według następstwa czasu. Stąd to człowiek nie może inaczej oddać całego życia Bogu, jak tylko przez zobowiązanie się ślubem.

Na 3. Wśród dóbr, których wolno nam nie dać, znajduje się także wolna wola; wiadomo że człowiek ceni ją nad wszystko inne. Skoro więc człowiek z własnej woli składa ślub i przez to odbiera sobie wolność stanowienia o tym, co dotyczy służby Bogu, postępek taki jest ze wszech miar Bogu najmilszy. I dlatego Augustyn pisze: „Nie żałuj, że ślubowałeś. Owszem, ciesz się, że już nie wolno ci czynić tego, co ci wolno było czynić, ale ze szkodą dla ciebie. Błogosławiona konieczność, która zmusza do tego, co lepsze”<sup>13</sup>.

## Artykuł 7

### *CZY ŚLUSZNIE SIĘ MÓWI, ŻE NA TYCH TRZECH ŚLUBACH POLEGA ZAKONNA DOSKONAŁOŚĆ?*

Zdaje się, że powiedzenie: Na tych trzech ślubach polega zakonna doskonałość, jest niesłuszne, bo:

1. Doskonałość życia raczej polega na wewnętrznych, a nie na zewnętrznych uczynkach, stosownie do słów Apostoła: „Królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym”<sup>1</sup>. Otóż przez ślub zakonny człowiek zobowiązuje się do tego, co należy do doskonałości. W zakonie więc raczej powinno się składać śluby dotyczące wewnętrznych czynności, np. kontemplowania, miłowania Boga i bliźniego oraz innych podobnych, niż ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa, które dotyczą zewnętrznych czynności.
2. Ubóstwo, powściągliwość i posłuszeństwo są przedmiotem ślubów jako jakiegoś ćwiczenia, poprzez które zmierza się do doskonałości. Jest jednak jeszcze wiele innych umartwień, którymi ćwiczą się zakonnicy, np. posty, niedosypiania itp. Niesłusznie mówi się więc, że tylko te trzy śluby należą istotnie do stanu doskonałości.
3. Przez ślub posłuszeństwa zakonnik — stosownie do nakazu przełożonego — ma obowiązek wykonywać wszystko, co należy do ćwiczenia się w doskonałości. Wystarczy przeto ślub posłuszeństwa, a dwa pozostałe są już zbędne.
4. Do zewnętrznych dóbr nie tylko należą bogactwa, ale także i cześć. Jeżeli więc przez ślub ubóstwa zakonnicy wyrzekają się doczesnych bogactw, winien być jeszcze inny ślub, mocą którego wyrzekliby się ziemskiej czci.

Wbrew temu prawo kościelne odnośnie do zakonników tak postanawia: „Reguła zakonna zawiera przestrzeżenie czystości i wyrzeczenie się własności”<sup>2</sup>.

Odpowiedź: Stan zakonny można pojmować trojako: po pierwsze, jako szkołę dążenia do doskonałej miłości; po drugie, jako spokój duszy i wolność od zewnętrznych trosk, stosownie do słów: „Chcę, abyście byli wolni od trosk”<sup>3</sup>; po trzecie, jako całopalną ofiarę, w której zakonnik całkowicie ofiaruje Bogu siebie i wszystko, co do niego należy. W każdym z tych trzech stan zakonny ukazuje się w całej pełni przez trzy śluby:

1. Ta szkoła i ćwiczenie się w doskonałości wymaga od zakonnika usunięcia z siebie tego, co może przeszkadzać w całkowitym skierowaniu serca ku Bogu, na czym właśnie polega doskonała miłość. Chodzi o trzy przeszkody: pierwszą jest żądza dóbr zewnętrznych — i tę usuwa ślub ubóstwa; drugą jest żądza rozkoszy zmysłowych, wśród których wybijają się rozkosze seksualne — i tę usuwa ślub powściągliwości; trzecią jest niezrównoważenie woli — i tę usuwa ślub posłuszeństwa.
2. Tę rodzącą niepokój duszy troskę o rzeczy ziemskie powodują trzy rzeczy: po pierwsze, zarządzanie zewnętrznymi dobrami — i tę troskę usuwa ślub ubóstwa; po drugie, staranie się o żonę i dzieci — i to odpada na skutek ślubu powściągliwości; po

trzecie rozporządzanie swoim postępowaniem — i tej pozbawia ślub posłuszeństwa, przez który zakonnik powierza drugiemu rozporządzanie sobą.

3. Według Grzegorza: „Wtedy dokonuje się całopalenie, gdy człowiek ofiaruje Bogu wszystko, co ma”<sup>4</sup>. Człowiek zaś, zdaniem Filozofa<sup>5</sup>, ma trojokie dobro: pierwszym są rzeczy zewnętrzne — ofiaruje je całkowicie Bogu przez ślub dobrowolnego ubóstwa; drugim jest dobro własnego ciała — ofiaruje je Bogu zwłaszcza przez ślub powściągliwości, przez co wyrzeka się największych rozkoszy ciała; trzecim jest dobro duszy — ofiaruje je całkowicie Bogu przez posłuszeństwo, a przez to ofiaruje Bogu swoją wolę, poprzez którą człowiek posługuje się wszystkimi swoimi zdolnościami i usprawnieniami duszy.

I dlatego słuszne jest zdanie, że stan zakonny polega na trzech ślubach.

Na 1. Wyżej powiedziano<sup>6</sup>, że celem, ku któremu zmierza stan zakonny, jest doskonała miłość; do niej to należą wszystkie wewnętrzne przejawy cnót, i ona też jest ich matką, stosownie do słów: „Miłość jest cierpliwa, łaskawa” itd.<sup>7</sup> I dlatego wewnętrzne uczynki cnót, np. pokory, cierpliwości itp., nie są przedmiotem ślubu zakonnego, ale jego celem.

Na 2. Wszystkie inne praktyki zakonne są przyporządkowane powyższym trzem głównym ślubom. I tak praktyki zakonne, których zadaniem jest zdobywanie środków do życia, np. praca, kwestowanie itp., odnoszą się do ubóstwa; bowiem tymi właśnie sposobami zakonnicy starają się o środki do życia, by zachować ubóstwo. Inne służą do umartwienia ciała, np. niedosypianie, posty itp.; i te zmierzają wprost do zachowania ślubu powściągliwości. Jeszcze inne dotyczą ludzkich czynności, które zmierzają do celu zakonu, tj. do miłowania Boga i bliźniego, takich jak czytanie, modlitwa, nawiedzanie chorych itp.; i te są objęte ślubem posłuszeństwa; odnosi się on do woli, która prowadzi swoje czynności do celu według rozporządzenia przełożonego. Są wreszcie postanowienia dotyczące szaty zakonnej, czyli habitu; należą one do wszystkich ślubów jako znak zobowiązania. I dlatego habit zakonny otrzymuje się lub się go poświęca wraz ze złożeniem ślubów.

Na 3. Przez posłuszeństwo człowiek ofiaruje Bogu swoją wolę; a chociaż podlega jej wszystko co ludzkie, to jednak jest coś, co w szczególny sposób jej tylko podlega, mianowicie uczynki czysto ludzkie, gdyż uczucia należą także do pożądania zmysłowego. I dlatego dla okiełznania takich uczuć jak rozkosze cielesne i żądza rzeczy zewnętrznych, które są przeszkodą dla doskonałości życia, konieczny jest ślub powściągliwości i ubóstwa; natomiast ślub posłuszeństwa jest konieczny dla rozporządzania swoim własnym postępowaniem według wymagań stanu doskonałości.

Na 4. Według Filozofa<sup>8</sup>, cześć właściwie i według prawdy należy się tylko cnocie. Ponieważ jednak dobra zewnętrzne służą jako narzędzie do dokonywania niektórych dzieł cnoty, dlatego w następstwie jakas cześć oddaje się również wielkości tychże dóbr; ma dla nich cześć zwłaszcza prosty lud, który uznaje tylko zewnętrzną okazałość. Tak więc zakonnicy dążący do doskonałości cnoty nie powinni wyrzekać się czci, którą Bóg i święci mężowie okazują ludziom dla ich cnoty, stosownie do słów: „A u mnie w wielkiej czci są przyjaciele Twoi, Boże”<sup>6</sup>. Natomiast opuszczając życie na świecie, przez to samo wyrzekają się czci oddawanej zewnętrznej okazałości. Niepotrzebny jest więc na to osobny ślub.

## Artykuł 8

### *CZY SPOŚRÓD TRZECH ŚLUBÓW ZAKONNYCH ŚLUB POSŁUSZEŃSTWA JEST NAJWAŻNIEJSZY?*

Zdaje się, że spośród trzech ślubów zakonnych ślub posłuszeństwa nie jest najważniejszy, bo:

1. Doskonałość życia zakonnego wzięła swój początek od Chrystusa. Otóż Chrystus szczególnie doradzał ubóstwo; nigdzie jednak nie spotykamy, żeby radził komuś posłuszeństwo. Zatem ślub ubóstwa jest ważniejszy niż ślub posłuszeństwa.
2. „Nie masz nic równego osobie powściągliwej” — pisze Syrach<sup>1</sup>. Lecz ważniejszy jest ten ślub, który dotyczy ważniejszej rzeczy. A więc ślub powściągliwości jest ważniejszy niż ślub posłuszeństwa.
3. Im jakiś ślub jest ważniejszy, tym chyba trudniej jest kogoś z niego zwolnić. Otóż prawo kościelne o zakonnikach tak postanawia: ślub ubóstwa i czystości „tak ściśle łączą się z życiem zakonnym, że nawet papież nie może z nich zwolnić”<sup>2</sup>. Atoli papież może zakonnika zwolnić z posłuszeństwa przełożonemu. Wydaje się więc, że ślub posłuszeństwa jest mniej ważny niż ubóstwa i powściągliwości.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Słusznie stawia się posłuszeństwo wyżej niż ofiary, bo w ofiarach składa się Bogu cudze ciało, natomiast w posłuszeństwie własną wolę”<sup>3</sup>. Lecz jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, śluby zakonne są swojego rodzaju ofiarą całopalną. A więc wśród wszystkich ślubów zakonnych ślub posłuszeństwa jest najpocześniejszy.

Odpowiedź: Ślub posłuszeństwa zajmuje szczególne miejsce wśród ślubów zakonnych, a to z trzech powodów:

Pierwszy, bo przez ślub posłuszeństwa człowiek ofiaruje coś wspanialszego, mianowicie samą wolę, a ta jest ważniejsza niż własne ciało, które człowiek ofiaruje Bogu ślubem ubóstwa. I dlatego to, co się czyni z posłuszeństwa jest miłsze Bogu niż to, co się czyni z własnej woli. Hieronim tak o tym pisze w liście do mnicha Rustikusa: „Chcę cię pouczyć, żebyś nie polegał na własnej woli”; a nieco niżej: „Nie czyni tego, co chcesz; jedz, co ci podadzą; bądź zadowolony z tego, co otrzymujesz; ubieraj się w to, co ci dają”<sup>5</sup>. Stąd to nawet post nie jest miły Bogu, jeśli się go praktykuje z własnej woli, w myśl słów: „W dniu waszego postu spełniacie wolę waszą”<sup>6</sup>.

Drugi, bo ślub posłuszeństwa obejmuje sobą inne śluby, a nie na odwrót. I wprawdzie zakonnik jest obowiązany na mocy ślubu do zachowania powściągliwości i ubóstwa, ale do tego samego jest także obowiązany na mocy posłuszeństwa; a moc wiążąca tego ślubu rozciąga się nie tylko na powściągliwość i ubóstwo, ale i na wiele innych spraw.

Trzeci, bo ślub posłuszeństwa właściwie rozciąga się na czynności bliższe celowi życia zakonnego. A im coś jest bliżej celu, tym jest lepsze. Stąd też ślub ten jest czymś bardziej istotnym w życiu zakonnym niż wszystko inne. Ktoś bowiem może zachowywać dobrowolne ubóstwo i powściągliwość na mocy ślubu, jeśli jednak



nie ślubował posłuszeństwa, nie należy do stanu zakonnego; a stan ten stoi wyżej nawet niż dziewictwo, do którego się ktoś ślubem zobowiązał; mówi bowiem Augustyn: „Moim zdaniem nikt nie odważył się stawiać wyżej dziewictwa nad zakon”<sup>7</sup>.

Na 1. Rada posłuszeństwa zawiera się w samym pójściu za Chrystusem, bo kto jest posłuszny, kieruje się wolą drugiego. Stąd to posłuszeństwo bardziej należy do doskonałości niż ślub ubóstwa, gdyż — jak pisze Hieronim: „Gdy Piotr powiedział: I poszliśmy za Tobą, dodał to, co należy do doskonałości”<sup>8</sup>.

Na 2. Z tych słów Syracha nie wynika, że powściągliwość stoi wyżej niż wszystkie inne uczynki cnót, ale tylko że stoi wyżej niż czystość małżeńska lub także wyżej niż zewnętrzne bogactwa złota i srebra, które mierzy się wagą.

Albo też przez powściągliwość rozumie się tu w ogóle unikanie wszelkiego zła, w znaczeniu wyżej omówionym<sup>9</sup>.

Na 3. Papież nie może zwolnić zakonnika ze ślubu posłuszeństwa tak, żeby nie miał obowiązku posłuszeństwa wobec żadnego przełożonego w tym, co dotyczy doskonałości życia. Nie może bowiem papież nikogo zwolnić z posłuszeństwa wobec siebie. Może go tylko wyłączyć spod władzy niższego od siebie przełożonego. A to nie oznacza zwolnienia ze ślubu posłuszeństwa.

## Artykuł 9

### *CZY ZAKONNIK ZAWSZE GRZESZY ŚMIERTELNIE, ILEKROĆ PRZEKRACZA PRZEPISY KONSTYTUCJI ZAKONNYCH?*

Zdaje się, że zakonnik zawsze popełnia grzech śmiertelny, ilekroć wykracza przeciw przepisom konstytucji zakonnych, bo:

1. Postępować wbrew ślubom jest grzechem godnym potępienia; Jasne to z nauki Apostoła; pisze on, że wdowy, które chcą wyjść za mąż „obciąża wyrok potępienia, ponieważ złamały pierwsze zobowiązanie”<sup>1</sup>. Lecz zakonnicy mocą złożonych ślubów są obowiązani zachowywać konstytucje. A więc grzeszą śmiertelnie, gdy wykraczają przeciwko przepisom konstytucji.

2. Konstytucje zakonne to nie co innego, jak jakieś prawo wiążące zakonników. Lecz kto przekracza nakaz prawa, popełnia grzech śmiertelny. Wydaje się więc, że zakonnik grzeszy śmiertelnie, przekraczając przepisy swoich konstytucji.

3. Pogarda czy lekceważenie wiedzie do grzechu śmiertelnego. Otóż kto często powtarza to, czego nie powinien czynić, wydaje się grzeszyć z pogardy czy lekceważenia. Chyba więc zakonnik często łamiący przepisy konstytucji popełnia grzech śmiertelny.

Wbrew temu: Stan zakonny jest bardziej bezpieczny niż stan życia na świecie. Grzegorz przyrównuje<sup>2</sup> życie na świecie do wzburzonego morza, zaś życie zakonne do spokojnego portu. Otóż gdyby każde złamanie przepisów konstytucji było grzechem śmiertelnym, stan zakonny byłby najbardziej niebezpieczny, a to z powodu

nadmiernej ilości przepisów, które winno się zachowywać. Stąd wniosek, że nie każde wykroczenie przeciw przepisom konstytucji jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak już wiemy<sup>3</sup>, konstytucje zakonne (reguła) zawierają dwojakiego rodzaju postanowienia: Jedne pokazujące cel konstytucji; chodzi o postanowienia dotyczące czynków cnót. I gdy chodzi o postanowienia, tj. przykazania obowiązujące wszystkich, wykroczenie przeciw nim jest grzechem śmiertelnym; natomiast gdy chodzi o to, czego przykazania nie wymagają koniecznie, co więc jest nadobowiązkowe, to niezachowanie ich nie jest grzechem śmiertelnym; chyba z powodu lekceważenia, a to dlatego, że jak wyżej powiedzieliśmy<sup>4</sup>, zakonnik nie ma obowiązku być doskonałym, ale dążyć do doskonałości: co przekreśla lekceważenie czy pogarda [dla postanowień konstytucji].

Drugie postanowienia konstytucji dotyczą zewnętrznych ćwiczeń; chodzi tu o wszystkie zewnętrzne praktyki zakonne. Do zachowania niektórych z nich zakonnik jest obowiązany na mocy złożonego ślubu. A ten ślub dotyczy głównie już wyżej omówionych: ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa; wszystko inne jest im przyporządkowane. I dlatego wykroczenie przeciw tym trzem [ślubom] jest grzechem śmiertelnym. Natomiast wykroczenie przeciw innym przepisom nie jest grzechem śmiertelnym, ale może nim być albo z powodu pogardy czy lekceważenia konstytucji, ponieważ to wprost sprzeciwia się złożonym ślubom, przez które zakonnik zobowiązuje się prowadzić życie według konstytucji, albo z powodu wy-rażnego nakazu: bądź danego ustnie przez przełożonego, bądź zawartego w konstytucji, bowiem byłoby to postępowanie sprzeczne ze ślubem posłuszeństwa.

Na 1. Składający śluby na wierność konstytucjom nie ślubuje, że będzie zachowywał wszystko, co w nich jest, ale że będzie prowadził życie zakonne, które istotnie polega na omówionych wyżej trzech ślubach. Stąd to w niektórych zakonach niektórzy postępują przezornie i nie ślubują konstytucji, ale ‘żyć według konstytucji’, tzn. dążyć do tego, żeby swoje obyczaje urabiać według konstytucji jako jakiegoś wzorca. To zaś wyklucza pogarda.

W niektórych zakonach postępuje się jeszcze przezorniej i zakonnicy ślubują ‘posłuszeństwo według konstytucji’. W tym wypadku to tylko sprzeciwia się ślubom, co jest sprzeczne z nakazem konstytucji. Natomiast przekroczenie czy opuszczenie innych przepisów jest tylko lekkim grzechem. Jak bowiem wyżej powiedziano<sup>5</sup>, te inne przepisy stanowią przystosowanie [i jakby ochronę] do głównych ślubów, a jak już powiedziano<sup>6</sup>, grzech lekki jest przystosowaniem do śmiertelnego w tym znaczeniu, że stawia przeszkodę temu, co nas usposabia do zachowania głównych przykazań prawa Chrystusowego, tj. przykazań miłości.

W jednym zaś zakonie, mianowicie dominikańskim, takowe wykroczenie czy opuszczenie nie jest uważane ze swego rodzaju za grzech śmiertelny czy powszedni, a tylko za przewinienie, które wymaga poniesienia wyznaczonej kary: w ten bowiem sposób są obowiązani zachowywać takowe przepisy. Ale i członkowie tego zakonu mogą mieć za to grzech ciężki lub lekki, jeśli ich wykroczenie jest następstwem niedbalstwa, żądry lub lekceważenia czy pogardy.

Na 2. Nie wszystkie przepisy zawarte w prawie są przykazaniem czyli nakazami; niektóre z nich są to zarządzenia lub postanowienia obowiązujące pod określoną karą. A jak w prawie cywilnym nie każde przekroczenie ustawy jest karane śmiercią, tak i w

prawie kościelnym nie wszystkie zarządzenia lub postanowienia obowiązują pod grzechem śmiertelnym. Podobnie też nie wszystkie postanowienia konstytucji zakonnej obowiązują pod grzechem śmiertelnym.

Na 3. Wtedy człowiek popełnia coś lub wykracza przeciw czemuś z pogardy czy lekceważenia<sup>1</sup>, gdy jego wola odmawia poddania się zarządzeniu prawa lub konstytucji zakonnej i z tego powodu postępuje wbrew prawu lub konstytucji.

Niekiedy zaś prowadzi człowieka do czynienia czegoś wbrew postanowieniom prawa lub konstytucji jakaś inna przyczyna, np. żądza czy gniew; i wtedy wykraczający nie grzeszy z pogardy czy lekceważenia, ale z jakiejś innej przyczyny, nawet gdyby ten grzech często ponawiał z tej czy innej podobnej przyczyny. Również Augustyn powiada<sup>7</sup>, że nie wszystkie grzechy popełnia się z pogardy płynącej z pychy. Jednakże częste popełnianie grzechu przysposabia i prowadzi do pogardy, stosownie do słów: „Występny, gdy zejdzie na samo dno upadku, pełen jest pogardy”<sup>8</sup>.

## Artykuł 10

### *W WYPADKU POPEŁNIENIA TEGO SAMEGO GRZECHU, KTO GRZESZY CIĘŻEJ: ZAKONNIK CZY ŚWIECKI?*

Zdaje się, że w wypadku popełnienia tego samego grzechu zakonnik nie grzeszy ciężiej niż świecki, bo:

1. W Księdze Kronik czytamy: „Jahwe, w dobroci swej racz przebaczyć tym wszystkim, którzy szczerym sercem szukali Boga swych ojców, Jahwe, choć nie odznaczeni się czystością wymaganą do rzeczy świętych”<sup>1</sup>. Wydaje się jednak, że raczej zakonnicy szczerym i całym sercem szukają Pana, Boga swoich ojców, niż świeccy, o których Grzegorz pisze<sup>2</sup>, że tylko część siebie i tego, co mają, dają Bogu, a część sobie zachowują. Chyba więc zakonnicy mniejszą mają winę, jeśli w czymś nie dociągają do świętości.

2. Mniejszy gniew wzbudzają w Bogu grzechy popełniane przez tego, kto czyni skądinąd dużo dobrego. Czytamy bowiem w tejże Księdze Kronik „Dajesz pomoc bezbożnemu, a z tymi, którzy nienawidzą Pana, wchodzisz w przyjaźń, a przeto zasłużyłeś na gniew Pański. Ale spełniałeś również dobre czyny”<sup>3</sup>. Lecz zakonnicy dokonują więcej dobrych czynów niż świeccy. Jeśliby więc jakieś grzechy popełniali, mniej by się Bóg na nich gniewał.

3. W życiu ziemskim nie można obejść się bez grzechu, stosownie do słów: „Wszyscy często upadamy”<sup>4</sup>. Gdyby więc grzechy zakonników były cięższe niż świeckich, wynikałoby z tego, że zakonnicy znajdują się w gorszym położeniu niż świeccy, a wobec tego zamysł wstąpienia do zakonu nie byłby rozsądny.

Wbrew temu: Im większe zło, tym bardziej nad nim trzeba boleć. Najbardziej chyba godne ubolewania są grzechy popełniane przez osoby znajdujące się w stanie świętości i doskonałości. Píše o tym Jeremiasz: „Rozdziera się serce we mnie”; i zaraz podaje przyczynę: „albowiem nawet prorok, nawet kapłan postępują haniebnie, nawet w swoim domu znalazłem ich nieprawość”<sup>5</sup>. Przeto zakonnicy i inni będący w stanie doskonałości — z zachowaniem równości w innych rzeczach — ciężiej grzeszą.

Odpowiedź: W trzech wypadkach grzech popełniony przez zakonnika może być cięższy niż ten sam grzech popełniony przez świeckiego:

Pierwszy, jeśli jest przeciw ślubom zakonnym, np. gdyby zakonnik cudzołożył lub kradł: bo w pierwszym wypadku sprzeniewierza się ślubowi powściągliwości, w drugim ślubowi ubóstwa; nie wykracza przecież tylko przeciw przykazaniu Bożego prawa.

Drugi, jeśli zakonnik grzeszy z pogardy, bo przez to daje dowód większej niewdzięczności i niepamięci na Boże dobrodziejstwa, dzięki którym został podniesiony do stanu doskonałości. Wskazuje na to Apostoł mówiąc, że wierzący „stanie się winien surowszej kary” przez to, że grzesząc „podeptał Syna Bożego”<sup>6</sup> przez pogardę. Dlatego Pan Bóg skarży się: „Czemuż to ulubiony mój dopuścił się w domu moim tak wielkich zbrodni?”<sup>7</sup>

Trzeci: grzech zakonnika może być cięższy z powodu zgorszenia, jako że wielu patrzy na jego życie. Jeremiasz o tym tak pisze: „Wśród proroków Jerozolimy widziałem obrzydliwość: cudzołóstwo, zatwardziałość w kłamstwie i popieranie złoczyńców, przy czym nikt się nie nawraca ze swej niegodziwości”<sup>8</sup>

Jeśli jednak zakonnik popełni jakiś grzech nie z pogardy, lecz z ułomności lub nieświadomości, a grzech ten nie jest przekroczeniem ślubów i nie daje zgorszenia, bo nikt o tym nie wie, przy czym chodzi o ten sam gatunek grzechu, to w takim wypadku grzech zakonnika jest lżejszy niż świeckiego. Czemu? Bo jego grzech, jeśli jest powszedni, zostaje poniekąd pochłonięty przez mnóstwo spełnianych przezeń dobrych uczynków; jeśli jest śmiertelny, łatwiej z niego powstaje [z dwóch powodów]. Po pierwsze z powodu skupienia jego serca na Boga; a jeśli wystąpi chwilowe odchylenie, łatwo mu je zwrócić we właściwym kierunku. Stąd to Orygenes — wyjaśniając słowa psalmu: „sprawiedliwy choćby upadł, to nie będzie leżał”<sup>9</sup> — tak powiada: „Gdy grzeszy człowiek niesprawiedliwy, ani nie żałuje, ani nie umie naprawić swojego grzechu. A sprawiedliwy wie, jak go zmasać i naprawić. Tak jak Piotr, który powiedział: ‘Nie znam tego człowieka’, a niedługo potem, gdy Pan nań spojrział, począł gorzko płakać<sup>10</sup>; i jak Dawid, który widząc z tarasu niewiastę i pożądam jej, umiał powiedzieć: ‘Przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co jest złe przed Tobą’ ”<sup>11</sup>. [Po drugie] pomagają mu dźwignąć się z grzechu jego współ-bracia, w myśl słów: „Lepiej jest dwom niż jednemu ... bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł”<sup>12</sup>.

Na 1. Ów tekst mówi o grzechach, które popełnia się ze słabości lub nieświadomości, a nie o tych, które popełnia się na skutek pogardy.

Na 2. Również i Jozafat, do którego te słowa się odnoszą, nie zgrzeszył ze złościwości, ale ze słabości ludzkiej uczuciowości.

Na 3. Sprawiedliwi niełatwo popełniają grzech z pogardy; a jeśli niekiedy popadają w jakiś grzech, to z nieświadomości lub słabości, z którego też łatwo się dźwigają. Jeśli jednak dojdzie do tego, że grzeszą z pogardy, wtedy stają się najgorszymi i najbardziej niepoprawnymi grzesznikami, stosownie do słów Jeremiasza: „Od dawna przecież łamałaś swe jarzmo (Jerozolimo), zrywałaś więzy i oświadczałaś: Nie będę służyła! Na każdym bowiem wyniosłem wzgórze i pod każdym drzewem zielonym kładłaś się jak nierządnicą”<sup>13</sup>. Stąd też Augustyn w liście do ludu Hippony tak pisze: „Odkąd

zacząłem służyć Bogu, nabieram przeświadczenia, że trudno jest spotkać lepszych ludzi niż ci, którzy uświęcili się w klasztorach; ale i że trudno spotkać gorszych niż ci, którzy w klasztorach upadli”<sup>14</sup>.

## ZAGADNIENIE 187

### O TYM, CO PRZYSŁUGUJE ZAKONNIKOM

Omówimy teraz to, co przysługuje zakonnikom. Ujmiemy to w sześć pytań: 1. Czy wolno im uczyć, głosić kazania i czynić inne podobne rzeczy? 2. Czy wolno im mieszać się do spraw świeckich? 3. Czy powinni pracować ręcznie? 4. Czy wolno im żyć z jałmużny? 5. Czy wolno im zbierać jałmużnę? 6. Czy wolno im nosić szatę uboższą niż szaty innych?

#### Artykuł 1

#### *CZY ZAKONNIKOM WOLNO UCZYĆ, GŁOSIĆ KAZANIA I SPEŁNIAĆ INNE PODOBNE DO TYCH POSŁUGI?*

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno nauczać, głosić kazań i spełniać innych posług, bo:

1. Prawo kościelne postanawia: „Życie zakonne to podleganie i uczenie się, a nie nauczanie, przewodniczenie innym i pasterzowanie”<sup>1</sup>. Hieronim pisze: „Obowiązkiem zakonnika nie jest nauczanie ale pokuta”<sup>2</sup>. Również papież Leon: „Poza kapłanami Pańskimi niech się nikt nie waży głosić kazań: czy to mnich, czy świecki, żeby nie wiem jaką odznaczał się wiedzą”<sup>3</sup>. Otóż nie wolno sprzeniewierzać się własnym obowiązkom i postanowieniom Kościoła. A więc wydaje się, że zakonnikom nie wolno nauczać, głosić kazań i spełniać innych podobnych posług.

2. W uchwałach Soboru Nicejskiego czytamy:

„Stanowczo i nieodwołalnie wszystkim przykazujemy, by żaden mnich nie nakładał nikomu pokuty, chyba sobie wzajem, co jest słuszne; także by nie grzebał zmarłego, chyba współbrata z tego samego klasztoru lub też gdyby przypadkiem przybył w gościnę do klasztoru któryś ze współbraci i tu zmarł”<sup>4</sup>. Lecz jak wymienione czynności należą do zadań świeckich księży, tak samo i głoszenie kazań i nauczanie. A ponieważ, jak mówi Hieronim: „Co innego mnich, a co innego ksiądz świecki”<sup>5</sup>, dlatego, jak się wydaje, nie wolno zakonnikom głosić kazań, nauczać i czynić podobnych posług.

3. Według Grzegorza: „Nikt nie zdoła spełniać obowiązków kościelnych i zarazem wypełniać należycie reguły zakonnej”<sup>6</sup>, i to zdanie weszło do prawa kościelnego<sup>7</sup>. Lecz zakonnicy winni należycie wypełniać swoją regułę. Chyba więc nie powinni spełniać obowiązków kościelnych. Otóż nauczanie i głoszenie kazań należą do obowiązków kościelnych. Wydaje się więc, że nie wolno im głosić kazań, nauczać i czynić czegoś podobnego.

Wbrew temu papież Grzegorz tak postanowił: „Na mocy tego dekretu, ustanowionego przez nas na podstawie władzy apostołskiej, w trosce o dobro duchowe, postanawiamy, że zakonnikom-kapłanom, na wzór apostołów, wolno głosić kazania, udzielać chrztu, komunii świętej, modlić się za grzeszników, nakładać pokutę i dawać rozgrzeszenie”<sup>8</sup>.

Odpowiedź: W dwojakim znaczeniu mówi się, że czegoś komuś nie wolno: Pierwsze znaczenie, bo w danej osobie jest coś, co sprzeciwia się temu, czego nie wolno. W ten sposób żadnemu człowiekowi nie wolno grzeszyć, ponieważ każdy człowiek ma w sobie rozum i obowiązek posłuszeństwa prawu Boga, czemu sprzeciwia się grzech. W tym znaczeniu mówi się, że danej osobie nie wolno głosić kazań, nauczać lub czynić czegoś podobnego, bo ma w sobie coś, co to wyklucza: albo może to być przykazanie; tak jak np. z ustanowienia Kościoła, ci co mają jakąś określoną prawem przeszkodę (irregularitas), nie mogą przyjąć święceń; albo może to być grzech, stosownie do słów psalmu: „A do grzesznika Bóg mówi: Czemu ty opowiadasz moje nauki?”<sup>9</sup> W tym znaczeniu zakonnikom nie jest zabronione głoszenie kazań, nauczanie i spełnianie innych podobnych czynności. Nie zabraniają im tego ani złożone śluby lub zakazy reguły czy konstytucji, ani też nie czyni ich do tego niezdatnymi jakiś popełniony grzech; owszem, są do tego bardziej sposobni ze względu na obraną przez nich szkołę świętości.

Głupotą jest twierdzić, że wyższy poziom świętości czyni człowieka mniej zdatnym do świadczenia posług duchowych. I dlatego głupie jest zdanie głosicieli poglądu, że sam stan zakonny stanowi przeszkodę do świadczenia takowych posług. Ich błąd odrzuca papież św. Bonifacy (IV. r. 608-615) na dopiero co podanych podstawach, i tak powiada: „Są tacy, którzy bez żadnych podstaw dogmatycznych, nie z gorliwości zapalanej przez miłość ale przepojonej goryczą, twierdzą, że zakonnicy, skoro umarli dla świata, a żyją dla Boga, są niegodni władzy kapłańskiej. Ale mylą się całkowicie”. Swoją naukę papież uzasadnia, po pierwsze, tym, że takowe posługi nie sprzeciwiają się regule zakonnej, bo dodaje: „Ani św. Benedykt, przewidujący mistrz zakonników, tego w jakiś sposób nie zakazał”, ani też 'takiego zakazu nie spotyka się w innych regułach zakonnych. Po drugie, odrzuca powyższy błąd powołujący się na niezdatność zakonników, mówiąc na końcu: „Im ktoś jest na wyższym poziomie świętości, tym lepiej się nadaje do tego”<sup>10</sup>, tj. do posług duchowych.

Drugie znaczenie: Mówimy: 'nie wolno czegoś komuś' nie dlatego, że w nim jest coś temu przeciwnego, ale dlatego, że mu brak odpowiedniej władzy, mocą której mógłby to czynić; np. diakonowi nie wolno odprawiać Mszy św., bo nie ma święceń kapłańskich, a zwykłemu kapłanowi nie wolno wydawać wyroków sądowych, bo mu brak wiedzy biskupiej. Co do tego konieczne jest rozróżnienie; bowiem sprawowanie posług wymagających odpowiednich święceń można zlecić tylko temu, kto te święcenia otrzymał; np. diakonowi nie można zlecić odprawiania Mszy św., chyba że zostanie kapłanem. Natomiast sprawy należące do jurysdykcji można zlecić tym, którzy nie mają zwyczajnej jurysdykcji; np. biskup może zlecić wydanie wyroku zwykłemu kapłanowi.

I w tym drugim znaczeniu mówi się, że mnichom i innym zakonnikom nie wolno głosić kazań, nauczać i wykonywać podobnych posług: bo stan zakonny nie daje im władzy do czynienia tego. Mogą wszakże spełniać te posługi, jeśli otrzymają

święcenia lub zwyczajną jurysdykcję, albo też gdy im zostaną zlecone sprawy należące do jurysdykcji. /15/

Na 1. Z przytoczonych zdań wynika jedno, mianowicie że gdy ktoś staje się zakonnikiem, nie otrzymuje przez to władzy spełniania takowych posług. Bynajmniej jednak z nich nie wynika, że gdy ktoś staje się zakonnikiem, przez to samo staje się niezdatnym do ich sprawowania.

Na 2. Również i uchwała Soboru Nicejskiego przykazuje mnichom, żeby nie przywłaszczali sobie władzy spełniania takowych posług na tej podstawie, że są mnichami. Nie zakazuje jednak, żeby im było można zlecać spełnianie takowych.

Na 3. Nie dadzą się pogodzić ze sobą dwie rzeczy: żeby ktoś spełniał zwykle duszpasterskie obowiązki w Kościele i żeby przy tym zachował regulamin klasztorny. Ale to bynajmniej nie wyklucza tego, żeby mnisi i inni zakonnicy niekiedy spełniali posługi kościelne na zlecenie biskupów, którzy mają pieczę nad całością; a zwłaszcza ci zakonnicy, których zakony szczególnie w tym celu zostały ustanowione, o czym będzie niżej mowa<sup>11</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY WOLNO ZAKONNIKOM PODEJMOWAĆ SPRAWY ŚWIECKIE?*

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno podejmować spraw świeckich, bo:

1. Wzmiankowany dekret papieża Bonifacego postanawiał: „Św. Benedykt zabronił mnichom zajmowania się sprawami świeckimi. Według świadectw apostoelskich oraz poleceń wszystkich świętych ojców zakaz ten dotyczy nie tylko mnichów ale i wszystkich kanoników; opiera się zaś na słowach Apostoła: „żaden bojownik Boga nie powinien wikłać się w sprawy tego świata”<sup>2</sup>. Otóż każdy zakonnik winien być w każdej chwili gotów do boju o sprawę Boga. Nie wolno im przeto zajmować się sprawami świeckimi.

2. Apostoł napomina: „Starajcie się usilnie wieść życie skromne i obowiązki swoje spełniać sumiennie”<sup>3</sup>; co glosa tak wyjaśnia: „Porzucając wszystko inne, bo to nam pomoże do poprawy życia”<sup>4</sup>. A ponieważ zakonnicy w szczególny sposób oddają się poprawie życia, dlatego nie powinni podejmować się spraw świeckich.

3. Wyjaśniając słowa Pańskie: „Ci, co noszą miękkie szaty, mieszkają w królewskich komnatach”<sup>5</sup>, Hieronim powiada: „Życie surowe i głoszenie twardych wymagań ewangelii nie dadzą się pogodzić z dworami królów i wygodą mieszkania ludzi miękkich”<sup>6</sup>. Otóż konieczność załatwiania spraw świeckich zmusza człowieka do bywania na dworach królów. Nie wolno przeto zakonnikom załatwiać jakichś świeckich spraw.

Wbrew temu Apostoł pisze: „Polecam wam Febę, naszą siostrę”; i zaraz dodaje: „Wesprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Jak się już rzekło<sup>8</sup>, stan zakonny zmierza do osiągnięcia doskonałej miłości, która polega w pierwszym rzędzie na miłowaniu Boga, w drugim — na miłowaniu bliźniego. Stąd to zwłaszcza zakonnicy i to ze swego powołania winni zajmować się Bogiem i Jego sprawami. Kiedy jednak bliźni znajdują się w koniecznej

potrzebie, winni z miłości Bożej zająć się ich sprawami, według słów: „Jedni drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe”<sup>9</sup>. Służąc bowiem bliźnim ze względu na Boga, czynią to w ramach miłowania Boga. Taki jest sens słów Jakuba: „Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach”<sup>10</sup>; co glosa uściśla: „tzn. przyjść z pomocą tym, którzy w chwili nieszczęścia znikąd nie mają ratunku”<sup>11</sup>.

Odpowiedź więc jest taka: Ani zakonnikom, ani księżom nie wolno zajmować się sprawami świeckimi dla zaspakajania żądz światowych. Jednakże z pobudek miłości, z zachowaniem należytego umiaru i za pozwoleniem przełożonego mogą się ich podejmować: służąc osobistą posługą lub też nią kierując. Stąd to prawo kościelne powiada: „Święty Synod postanawia, żeby odtąd żadna osoba duchowna ani nie gromadziła na własność majątku, ani nie mieszała się do spraw świeckich, chyba że zajdzie konieczna potrzeba zatroskania się o nieletnich, sieroty i wdowy, albo też gdy miejscowy biskup zleci którejś z nich zarząd nad mieniem kościelnym”<sup>12</sup>. To samo stosuje się i do zakonników, gdyż jak powiedziano, zakaz podejmowania spraw świeckich stosuje się w ten sam sposób do jednych i do drugich.

Na 1. Zabroniono mnichom, żeby nie zajmowali się sprawami świeckimi z żądy światowej, nie zaś z miłości.

Na 2. Nie jest światową żądzą, ale znakiem miłości, gdy człowiek podejmuje się spraw świeckich w razie koniecznej potrzeby.

Na 3. Nie przystoi zakonnikom bywać na dworach królów dla przyjemności, sławy lub żądy światowej; przystoi im jednak bywać tam dla zbożnych celów. Tak np. Elizeusz powiedział do kobiety [Szumanitki]: „A może masz jakąś sprawę i chcesz, abym przemówił za tobą do króla, albo do dowódcy wojska?”<sup>13</sup>. Podobnie godzi się zakonnikom iść na dwór królewski, aby władców upominać i nimi po-kierować, tak jak według ewangelii Jan Chrzciciel upominał Heroda<sup>14</sup>.

### Artykuł 3

#### *CZY ZAKONNICY MAJĄ OBOWIĄZEK PRACOWAĆ FIZYCZNIE?*

Zdaje się, że zakonnicy mają obowiązek pracować fizycznie, bo:

1. Zakonnicy nie są wyjęci od zachowania przykazań. Lecz praca fizyczna jest przykazaniem: „Starajcie się pracować własnymi rękami, jak to wam przekazaliśmy”<sup>1</sup> — pisze Apostoł. A w dziele *Prace mnichów* Augustyn tak pisze: „Zresztą, któż zniesie ludzi opornych”<sup>2</sup> a mówi o zakonnikach nie pracujących fizycznie, „sprzeciwiających się zbawczym upomnieniom Apostoła. Któż będzie ich wychwalał jako świętych, a nie ganił raczej jako gorszych?”<sup>2</sup>. Wydaje się więc, że zakonnicy powinni pracować fizycznie.

2. Glosa do słów: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”<sup>3</sup>, tak powiada: „Niektórzy mówią, że to przykazanie Apostoła dotyczy zajęć duchowych, a nie pracy fizycznej, jakiej oddają się rolnicy, robotnicy” itp.<sup>4</sup>; a niżej mówi: „Ale daremnie siebie i innych starają się sprowadzić na manowce: mianowicie że nie chcą nie tylko czynić tego, czego z pożytkiem wymaga miłość, ale nawet nie chcą tego pojąć”<sup>5</sup>; a jeszcze niżej: „(Apostoł) chce, by słudzy Boga pracowali fizycznie na własne utrzymanie”<sup>6</sup>. Lecz jak widać z nauki Dionizego<sup>7</sup>, sługami Boga są szczególnie zakonnicy, jako że oni



całkowicie oddali się na służbę Bożą. Wydaje się więc, że zakonnicy powinni pracować fizycznie.

3. W dziele *Prace mnichów* Augustyn pisze: „Chcę wiedzieć, co mają robić, czym się zająć ci zakonnicy, którzy nie chcą pracować fizycznie. Odpowiedzą: zajmujemy się modlitwą, śpiewaniem psalmów, czytaniem oraz głoszeniem słowa Bożego”<sup>8</sup>.

Następnie szczegółowo dowodzi, iż żadne z wymienionych ich nie tłumaczy. Mówi więc najpierw o modlitwie: „Prędzej będzie wysłuchane jedno westchnienie posłusznego, niż dziesięć tysięcy lekceważących”; a za lekceważących i niegodnych wysłuchania uważa tych, którzy nie pracują fizycznie. Następnie co do chwaleń Boga psalmami mówi: „Pieśni pobożne można łatwo śpiewać, pracując równocześnie rękami”. A o czytaniu: „Mówią, że się oddają czytaniu. A czemu to nie wyczytali tego, co przykazał Apostoł? Co za przewrotność! Chcą oddawać się czytaniu, a nie iść za tym, co wyczytali!”<sup>9</sup>. Wreszcie o głoszeniu słowa Bożego pisze: „Owszem, ktoś jeden ma głosić i tak go to pochłania, że nie ma czasu na pracę fizyczną. Pytam, czy wszyscy w klasztorze są zdolni do głoszenia? A jeśli nie wszyscy, czemu pod tym pozorem wszyscy mają się lenić? A nawet gdyby wszyscy to potrafili, w tym wypadku winni to czynić na zmianę. Nie tylko dlatego, żeby pozostali zajęli się koniecznymi pracami, ale też dlatego, że wystarczy by jeden przemawiał do wielu słuchaczy”<sup>10</sup>. Jak z tego widać, zakonnicy nie powinni przestawać pracować fizycznie pod pozorem zajęć duchowych, którym się oddają.

4. Głosa do słów Pańskich: „Sprzedajcie, co posiadacie” itd.<sup>11</sup> tak powiada: „Nie tylko dzielcie się z ubogimi waszym pożywieniem, ale nawet sprzedajcie wasze mienie i raz wzgardziwszy dla Pana wszystkim co wasze, pracujcie rękami na wasze utrzymanie i na dawanie jałmużny ubogim”<sup>12</sup>. Lecz właśnie do zakonników należy porzucić wszystko swoje mienie. Wydaje się więc, że powinni oni również żyć z pracy własnych rąk i z tego dawać jałmużnę.

5. Szczególnie zakonnicy powinni naśladować życie apostołów, jako że obrali stan doskonałości. Otóż apostołowie pracowali własnymi rękami. Pisze o tym Apostoł: „Mozolimy się, pracując własnymi rękami”<sup>13</sup>. Chyba więc zakonnicy powinni czynić tak samo.

Wbrew temu: Do zachowania przykazań, które podano wszystkim bez różnicy, są obowiązani w równej mierze zakonnicy i świeccy. Lecz przykazanie o pracy fizycznej podano wszystkim bez różnicy. Jasne to ze słów Apostoła do Tessaloniczan: „Nakazujemy wam, abyście stronili od każdego brata, który postępuje wbrew” itd.<sup>14</sup> (A bratem nazywa tu każdego chrześcijanina; podobnie jak w liście do Koryntian: „Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą” itd.<sup>15</sup>). I zaraz nieco niżej dodaje: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”<sup>16</sup>. A więc zakonnicy nie są bardziej obowiązani do pracy fizycznej niż świeccy.

Odpowiedź: Praca fizyczna ma cztery cele: pierwszym i głównym jest zdobywanie środków do życia. Stąd to Bóg powiedział pierwszemu człowiekowi: „W pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie”<sup>17</sup>, a w psalmach czytamy: „Z pracy rąk swoich będziesz żył”<sup>18</sup>. Drugim jest przezwyciężenie próżniactwa i nudy, źródła licznego zła. Syrach tak upomina: „Wyślij sługę do pracy, by nie był bez zajęcia; lenistwo bowiem nauczyło wiele złego”<sup>19</sup>. Trzecim jest okiełznanie pożądlivosti,

jako że służy umartwieniu ciała. Stąd słowa Apostoła: „W pracach, postach, niedospaniu, w czystości”<sup>20</sup>. Czwartym jest dobroczynność: zdobywanie środków na dawanie jałmużny. Św. Paweł poucza: „Kto dotychczas kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego udzielić potrzebującym”<sup>21</sup>.

Odpowiadamy więc tak:

Praca fizyczna podejmowana dla utrzymania życia jest przykazaniem obowiązującym wszystkich: w miarę tego, jak jest konieczna do osiągnięcia celu, bo z zasady konieczność środka zależy od celu, tzn. o tyle środek jest konieczny, o ile bez niego nie da się celu osiągnąć. I dlatego, kto nie ma innych sposobów utrzymania życia, jest obowiązany pracować fizycznie, niezależnie od tego kim by był. I to oznaczają słowa Apostoła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”<sup>22</sup>; jakby innymi słowy mówił: „Tak koniecznie człowiek jest obowiązany do pracy fizycznej, jak koniecznie jest obowiązany do jedzenia”. Gdyby więc ktoś mógł żyć bez jedzenia, nie miałby obowiązku pracować fizycznie.

Ta sama zasada stosuje się również do tych, którzy mają inne uczciwe środki do życia. Pamiętajmy jednak, że człowiekowi nie wolno czynić tego, czego nie można czynić w sposób uczciwy. Stąd też Apostoł nakazał pracę fizyczną li tylko z tego powodu, żeby wykluczyć grzech tych, którzy zdobywali nieuczciwie środki do życia. Patrzmy na jego wypowiedzi. Po pierwsze, nakazał pracę fizyczną dla wyrugowania kradzieży: „Kto dotychczas kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami”<sup>23</sup>. Po drugie, by ustrzec od pożądania cudzych rzeczy: „Pracujcie własnymi rękami, jak to wam przykazaliśmy, abyście zacie postępowali na oczach tych, którzy są zewnątrz”<sup>24</sup>.

Po trzecie, by wykluczyć haniebne i bezwstydne interesy, z których niektórzy czerpią środki do życia: „Gdy byliśmy u was, nakazywaliśmy wam tak: Kto nie chce pracować, niech też nie je. Słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi”. — A glosa dodaje: „Którzy obrzydliwymi zatrudnieniami zarabiają na życie”<sup>25</sup>. — „Tym przeto nakazujemy i napominamy, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli”<sup>26</sup>. Przy tej sposobności Hieronim zaznacza: Apostoł mówił to „nie tyle jako nauczyciel, co jako tępicieł wad pogan”<sup>27</sup>.

A przez pracę ręczną należy rozumieć każde ludzkie zatrudnienie, którym ludzie uczciwie zarabiają na życie: czy to będzie praca rąk, czy nóg, czy języka. Wszak i strażnicy, posłańcy i tym podobni zarabiają swoim zawodem na życie, a każdy wie, iż żyją z pracy swoich rąk. Ponieważ ręka jest „narzędziem nad narzędziami”, dlatego przez pracę rąk rozumie się wszelkie działanie, którym człowiek może uczciwie zdobywać środki do życia.

Praca fizyczna podejmowana celem przewyciężenia lenistwa albo umartwienia ciała sama z siebie nie jest przykazaniem obowiązującym wszystkich. Jest przecież wiele sposobów przewyciężenia lenistwa lub także umartwienia ciała poza pracą fizyczną. Można bowiem umartwiać ciało postami i niedospaniem, a lenistwo można przewyciężyć czytaniem i rozważaniem świętych Pism oraz oddawaniem czci Bogu. Stąd to glosa do słów psalmu: „Osłabły moje oczy z ciągłego wczytywania się w Twoje słowa”<sup>28</sup> tak powiada: „Nie jest próżniakiem ten, kto swój czas przeznaczają tylko na wczytywanie się w słowo Boga, ani też pracy fizycznej nie należy przed-

kładać nad wysiłek wkładany w „poznawanie prawdy”<sup>29</sup>. I dla tych przyczyn ani zakonnicy, ani świeccy nie są obowiązani pracować fizycznie, chyba że — gdy chodzi o zakonników — zobowiązują ich do tego przepisy konstytucji. Pisze o tym Hieronim w liście do mnicha Rustikusa: „W klasztorach egipskich panuje taki obyczaj, że nie przyjmują takiego, kto nie może pracować, i to nie tyle dla zdobywania środków do życia, ile raczej dla zbawienia duszy: by nie dopuszczać zgubnych myśli”<sup>30</sup>.

Praca fizyczna dla zdobywania pieniędzy na dawanie jałmużny nie jest przykazaniem koniecznie obowiązującym, chyba że zaistnieje taki wypadek, iż ktoś ma konieczny obowiązek dawania jałmużny, a nie ma innego sposobu zdobywania pieniędzy dla wspomagania ubogich. W takim wypadku praca fizyczna obowiązywałaby zarówno zakonników jak i świeckich.

Na 1. To przykazanie Apostoła jest z prawa naturalnego. Dlatego glosa do słów:

„Nakazujemy wam, abyście stronili od każdego brata, który postępuje wbrew porządkowi” tak powiada: „tj. postępuje inaczej niż tego wymaga porządek natury”<sup>31</sup>, jako że Apostoł mówi tu o tych, którzy przestali pracować fizycznie. Zwróćmy uwagę, że natura dała człowiekowi ręce w zamian za broń i odzież, w jakie wyposażyla inne zwierzęta; a dała mu je po to, by nimi zdobywał nie tylko to, ale i wszystko inne, konieczne do życia. Z tego wynika, że do zachowania tego przykazania zobowiązani są wszyscy: tak zakonnicy jak i świeccy, podobnie jak i do zachowania wszystkich przykazań prawa naturalnego.

Bynajmniej jednak z tego nie wynika, że każdy, kto nie pracuje fizycznie, popełnia grzech; czemu? bo do zachowania tych przykazań prawa natury, które dotyczą dobra wielu, nie jest obowiązany każdy poszczególny człowiek. Wystarczy, że jeden podejmie się tego zadania, drugi innego; np. jedni będą rzemieślnikami, inni rolnikami, jeszcze inni sędziami, nauczycielami itd., stosownie do słów Apostoła: „Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch? Lub gdyby całe ciało było słuchem, gdzie byłoby powonienie?”<sup>32</sup>.

Na 2. Ta glosa pochodzi z dzieła Augustyna: Prace mnichów<sup>33</sup>, gdzie autor występuje przeciw niektórym mnichom. Twierdzili oni, że sługom Bożym nie godzi się pracować fizycznie, a to z powodu słów Pańskich: „Nie troszczcie się o swoje życie, o to, co macie jeść”<sup>34</sup>. Ale te słowa Augustyna wcale nie oznaczają, że mnisi muszą koniecznie oddawać się pracy fizycznej, jeśli mają skądinąd środki do życia. Jasne to jest z jego wypowiedzi: „[Pan] chce, by słudzy Boga pracowali fizycznie dla zdobywania środków do życia”<sup>35</sup>. A słowa te nie dotyczą bardziej zakonników niż świeckich. Wynika to, po pierwsze ze sposobu mówienia używanego przez Apostoła. Mówi bowiem: „Nakazujemy wam, abyście stronili od każdego brata, który postępuje wbrew porządkowi”<sup>36</sup>. Braćmi nazywa wszystkich chrześcijan, a zakony podówczas jeszcze nie istniały. Po drugie, bo zasadniczo zakonnicy są obowiązani do przestrzegania tego samego co i świeccy, chyba że do czegoś ponadto zobowiązuje ich przepis konstytucji, którą ślubowali zachowywać. I dlatego, jeśli przepisy konstytucji nic nie wspominają o pracy fizycznej, zakonnicy nie mają większego obowiązku pracować fizycznie niż świeccy.

Na 3. Wymienionym przez Augustyna zajęciom duchowym może ktoś oddawać się w dwojaki sposób: albo dla pożytku wspólnego, albo dla użytku prywatnego. A zatem ci, którzy publicznie oddają się wymienionym zajęciom duchowym, są przez nie zwolnieni od pracy fizycznej: po pierwsze dlatego, że te zajęcia wymagają od nich

całkowitego poświęcenia się im; po drugie dlatego, że ci, którzy wykonują takowe duchowe prace, mają prawo otrzymywać środki do życia od tych, którzy z ich pracy korzystają.

Natomiast ci, którzy oddają się zajęciom duchowym nie dla publicznego ale prywatnego pożytku, nie są ze względu na nie zwolnieni od pracy fizycznej ani też nie powinni żyć z ofiar wiernych. O takich to właśnie mówi Augustyn. Bowiem jego słowa: „Pieśni pobożne można łatwo śpiewać, pracując równocześnie rękami” na wzór rękodzielników, „którzy nie zaprzestając pracy ręcznej, opowiadają sobie powiastki”, z całą oczywistością nie odnoszą się do księży śpiewających godziny kanoniczne w kościele, lecz do tych, którzy odmawiają psalmy lub hymny jako prywatne modlitwy. — Podobnie gdy mówi o czytaniu i o modlitwie, ma na myśli modlitwy i czytania prywatne, którym niekiedy także i świeccy się oddają. Nie ma zaś na myśli tych, którzy odbywają publiczne modlitwy w kościele, albo też mają w szkole publiczne wykłady. I dlatego nie wyraził się: „którzy mówią, że oddają się nauczaniu i szkoleniu innych”, ale „którzy mówią, że oddają się czytaniu”. — Tak samo gdy mówi o głoszeniu słowa Bożego, to nie chodzi mu o głoszenie publiczne do ludu, ale skierowane szczególnie do jednego lub kilku na sposób prywatnego pouczenia. I dlatego znacząco mówi: „Jeśli ktoś ma przemawiać”, gdyż glosa do słów: „Moja mowa i moje głoszenie nauki”<sup>37</sup> tak powiada: „Gdy odbywa się prywatnie, jest mowa, gdy publicznie wobec wspólnoty, jest głoszenie kazania”<sup>38</sup>.

Na 4. Wtedy ten, kto porzuca wszystko dla Chrystusa, ma pracować fizycznie, gdy znikąd nie ma środków do życia lub do dawania jałmużny w wypadku, gdy jest do tego ściśle obowiązany, a nie w innych wypadkach, jak to już wyżej powiedziano<sup>39</sup>. I o tym też mówi przytoczona w zarzucie glosa.

Na 5. Apostołowie pracowali ręcznie niekiedy z konieczności, a niekiedy z własnej chęci, nadobowiązkowo. Z konieczności wtedy, gdy nie mogli dostać żywności od innych. Stąd to glosa do słów: „Trudzymy się pracą rąk własnych”<sup>40</sup>, powiada: „Bo nikt nam nie daje”<sup>41</sup>. Pracowali też z własnej chęci. Pisze o tym Apostoł w pierwszym liście do Koryntian: „[Pan postanowił, ażeby z ewangelii żyli ci, którzy głoszą ewangelię]. Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem”<sup>42</sup>.

Apostoł czynił tak z trzech powodów: pierwszy, by odebrać fałszywym apostołom pretekst głoszenia, jako że oni z głoszenia ewangelii czerpali zyski materialne. I dlatego Apostoł pisze: „Co zaś czynię, będę i nadal czynił, aby nie mieli pretekstu” itd.<sup>43</sup> Drugi, aby nie być ciężarem dla tych, których nauczał. I dlatego pisze: „O ile otrzymaliście mniej niż pozostałe Kościoły? Chyba tylko o tyle, że nie byłem wam ciężarem”<sup>44</sup>. Trzeci, by nierobom dać przykład pracowitości. I dlatego wyznaje: „Pracowaliśmy we dnie i w nocy, by dać wam samych siebie za przykład do naśladowania”<sup>45</sup>. Tego jednak, jak pisze Augustyn<sup>46</sup>, Apostoł nie czynił w miejscach, gdzie miał możliwość nauczania codziennie.

Z tego jednak powodu zakonnicy nie muszą w tym Apostoła naśladować, bo nie muszą czynić wszystkiego co nadobowiązkowe. Zresztą inni apostołowie nie zarabiali na życie pracą fizyczną.

## Artykuł 4

### CZY WOLNO ZAKONNIKOM ŻYĆ Z JAŁMUŻNY ?

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno żyć z jałmużny, bo:

1. Apostoł zakazuje, aby wdowy, które mają skądinąd środki utrzymania, żyły na koszt Kościoła: „by mógł przyjść z pomocą tym, które rzeczywiście są wdowami”<sup>1</sup>. Także Hieronim pisze do papieża Damazego: „Ci, którzy mogą się utrzymać z majątku swych rodziców lub z własnego, a biorą z tego, co należy do biednych, bez wątpienia popełniają świętokradztwo; nadużywając takowych, ‘wyrok sobie spożywają i piją’”<sup>2</sup>. Lecz zakonnicy, jeśli są zdrowi, mogą utrzymać się z pracy własnych rąk. Wydaje się więc, że grzeszą, zjadając jałmużny, które należą się ubogim.
2. Życ z ofiar wiernych jest zapłatą, jaka się należy kaznodziejom za ich trud i dzieło głoszenia ewangelii, stosownie do słów Pańskich: „Wart jest robotnik swojej strawy”<sup>3</sup>. Otóż głoszenie ewangelii nie należy do zakonników lecz przede wszystkim do biskupów, którzy są pasterzami i nauczycielami. Nie wolno przeto zakonnikom żyć z jałmużny.
3. Zakonnicy są w stanie doskonałości. Otóż doskonalszą rzeczą jest dawać jałmużnę niż ją brać, stosownie do słów: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu”<sup>4</sup>. Nie powinni przeto żyć z jałmużny, ale raczej z pracy własnych rąk ją dawać.
4. Obowiązkiem zakonników jest unikać tego, co przeszkadza cnocie i co daje sposobność do grzechu. Otóż przyjmowanie jałmużn daje sposobność do grzechu i przeszkadza w dokonywaniu czynów cnoty. Stąd to glosa do słów: „Aby dać wam samych siebie za przykład” itd.<sup>5</sup> tak powiada: „Kto żyjąc beczynnie, często zażera się przy cudzym stole, musi łaścić się i być zależnym od swego żywiciela”<sup>6</sup>. Poza tym w Piśmie św. spotykamy takie wypowiedzi: „Nie będziesz przyjmował podarków, ponieważ podarki zaślepiają widzących i są zgubą spraw słusznych”<sup>7</sup>, oraz „Dłużnik jest niewolnikiem swego wierzyciela”<sup>8</sup>: a to Jest sprzeczne z zakonnością. Dlatego glosa do słów: „Aby wam dać samych siebie za przykład” itd.<sup>9</sup> tak powiada: „Nasza religia, nasz stan zakonny, nawołuje ludzi do wolności”<sup>10</sup>. Wydaje się więc, że zakonnicy nie powinni żyć z jałmużny.
5. Jeśli kto, to przede wszystkim zakonnicy powinni naśladować doskonałość, jaką się odznaczali apostołowie, stosownie do słów Apostoła: „Wszyscy więc, którzy jesteście doskonali, taką przyjmijmy postawę”<sup>11</sup>. Otóż Apostoł nie chciał żyć z ofiar wiernych: by nie dawać fałszywym apostołom pretekstu, jak o tym pisze w drugim liście do Koryntian<sup>12</sup>, i by nie dawać zgorszenia małuczkim, jak to jest jasne z pierwszego listu do Koryntian<sup>13</sup>, Z tych samych chyba powodów zakonnicy nie powinni żyć z jałmużn. Poleca im to również Augustyn: „Nie stawajcie się przedmiotem obrzydliwego przetargu, gdzie wasza opinia byłaby narażona na szwank, a ludzie słabego ducha wzięliby z tego zły przykład. Pokażcie ludziom, że nie spożywacie łatwego chleba w beczynności, ale że idąc wąskimi i stromymi ścieżkami, szukacie królestwa Bożego”<sup>14</sup>.

Wbrew temu Grzegorz (pisze o św. Benedykcie<sup>15</sup>, że po opuszczeniu domu i rodziców trzy lata spędził w Jaskini, żyjąc z tego, co mu przyniósł pustelnik Roman. A

choć był wtedy zdrowy fizycznie, nie pisze o nim, żeby zarabiał na życie pracą swych rąk. Stąd wniosek, że zakonnicy mogą żyć z jałmużny.

Odpowiedź: Każdemu wolno żyć z tego, co jest jego własnością lub też z tego, co mu z prawa przysługuje.

Otóż niekiedy jakaś rzecz staje się czyjąś własnością dzięki hojności ofiarodawcy. Dlatego zakonnicy i duchowni, których klasztory lub kościoły z hojności książąt lub jakichkolwiek bądź wiernych, zostały wyposażone w majątki dla ich utrzymania, mogą prawowicie z nich żyć, nie potrzebując pracować fizycznie. I to z całą pewnością oznacza, iż żyją z jałmużny. Podobnie, gdy wierni ofiarują zaknikom jakieś dobra ruchome, mogą prawowicie z nich żyć. Głupie bowiem byłoby twierdzenie, że ktoś może otrzymać jako jałmużnę wielkie posiadłości ziemskie, a nie może otrzymać chleba lub małej kwoty pieniężnej. — Ponieważ jednak te darowizny daje się zaknikom po to, by z większą swobodą mogli poświęcić się praktykom zakonnym, w których ofiarodawcy dóbr materialnych pragną mieć swój udział i pożytek duchowy, dlatego nie byłoby im wolno korzystać z tychże darowizn, gdyby zaprzestali praktyk życia zakonnego: przez to bowiem jednostronnie sprzeniewierzyliby się intencji ofiarodawców.

Dalej, jakaś rzecz może komuś z prawa przysługiwać w dwojaki sposób: Pierwszy, z tytułu konieczności, gdyż jak uczy Ambroży<sup>16</sup>: w razie konieczności wszystko jest wspólne. I dlatego zaknikom wolno żyć z jałmużny, jeśli znajdują się w koniecznej potrzebie materialnej. A mogą się w niej znaleźć z następujących powodów: Po pierwsze, ze słabości fizycznej, powodującej niemożność zdobycia środków do życia pracą własnych rąk. Po drugie, gdy te środki zdobywane pracą własnych rąk są niewystarczające. Augustyn tak o tym pisze: „Wierni powinni spieszyć z pomocą sługom Bożym pracującym fizycznie na swoje utrzymanie. Ta pomoc ma uzupełnić ich braki. Nie mogą bowiem stale pracować fizycznie, ale czas jakiś poświęcić na ćwiczenia duchowe, czego nie powinien przekreślić brak środków do życia”<sup>17</sup>. Po trzecie, z powodu nieprzyzwyczajenia do pracy fizycznej, z jakim wstąpili do zakonu. Tak o tym pisze Augustyn: „Jeśli jako świeccy mieli z czego żyć bez pracy fizycznej, a wstąpiwszy do zakonu rozdali to ubogim, należy uznać ich niemoc do ciężkiej pracy i ją znosić. To zwyczajne, że ludzie wychowani w pieleszach, nie są w stanie znieść brzemienia pracy fizycznej”<sup>18</sup>.

Drugi, z tytułu świadczeń duchowych lub materialnych, w myśl słów Apostoła: „Jeżeli my zasialiśmy wam dobra duchowe, to cóż wielkiego, że uczestniczyliśmy w żniwie waszych dóbr doczesnych?”<sup>19</sup>. Według tego zakonnicy mogą żyć z jałmużn jako z prawa im przysługującego z poczwórnego tytułu: pierwszy, gdy powagą biskupa głoszą kazania. Drugi, gdy wykonują posługi przy ołtarzu, stosownie do nauki Apostoła: „Ci, którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w [ofiarach] ołtarza. Tak też i Pan postanowił, ażeby z ewangelii żyli ci, którzy głoszą ewangelię”<sup>20</sup>. Tego zdania jest również Augustyn: „Jeżeli są głosicielami ewangelii, mniemam że mają" prawo do życia z ofiar wiernych; „jeśli posługują przy ołtarzu i są szafarzami sakramentów, prawa tego sobie nie przywłaszczają, ale po prostu z niego korzystają jako z czegoś im należnego”<sup>21</sup>. Jest tak dlatego, że sakrament ołtarza, gdziekolwiek się go sprawuje, jest dla całej społeczności wiernych. Trzeci, gdy oddają się studiowaniu Pisma św. dla wspólnego pożytku całego Kościoła. Tak o tym pisze Hieronim: „Aż do dnia

dzisiejszego przetrwał w Judei zwyczaj — nie tylko wśród chrześcijan, lecz także wśród żydów — że ludzie rozmyślający dniem i nocą nad prawem Pana i nie mający innego ojca na ziemi, jak tylko samego Boga, znajdują materialne wsparcie całego świata”<sup>22</sup>. Czwarty, gdy swój majątek ofiarowali klasztorowi, wstępując do niego, mogą żyć z tej jałmużny, jaką sami dali klasztorowi. Augustyn tak o tym pisze: „Tym, którzy — porzuciwszy lub rozdawszy całą swoją: wielką czy małą majątność — z dziecięcą i zbawienną pokorą wolą należeć do ubogich Chrystusa, w zamian za to winna zadbać o ich środki do życia cała społeczność i miłość braterska. Zrobią dobrze, jeśli będą pracować fizycznie. Ale jeśli nie zechcą, któż się ośmieli ich zmusić?”<sup>23</sup>. I dodaje: „Nie należy zważać, któremu klasztorowi, lub w jakiej miejscowości rozdał ubogim braciom to, co posiadał, ponieważ wszyscy chrześcijanie stanowią jedną wspólną rzecz”<sup>24</sup>.

Natomiast niedopuszczalne jest, żeby zakonnicy, którzy nie znajdują się w koniecznej potrzebie ani też niczego nie przynieśli do klasztoru, chcieli żyć bezczynnie z jałmużn dawanych ubogim. Augustyn tak pisze o takich: „Częstokroć zgłaszają się do służby Bożej i chcą złożyć śluby ludzie ze stanu niewolniczego, ze wsi, z rzemiosła, z prostego, ubogiego ludu. Nie wiadomo czy przyszli z zamiarem służenia Bogu, czy też uciekając goli od życia w biedzie i utrudzenia pracą, chcą znaleźć wyżywienie i odzież, tudzież doznawać poważania od tych, którzy zazwyczaj takowymi pogardzają i poniewierają. Tacy nie mogą się tłumaczyć niemożnością pracy z powodu słabości, bo dawny ich sposób życia temu przeczy”<sup>25</sup>. A nieco niżej pisze: „Jeśli nie chcą pracować, niech też i nie jedzą. Nie po to bowiem w klasztorze bogaci stają się pokornymi i ubogimi, żeby ubodzy przez to wzbijali się w pychę. W żaden sposób nie licuje, żeby w tym miejscu, w którym dawni senatorowie prowadzą pracowite życie, dawni robotnicy próżnowali i żeby tu, dokąd przychodzą posiadacze wielkich majątków wyrzekający się rozkoszy tego świata, chłopci ze wsi się rozdelikacali”<sup>26</sup>.

Na 1. Wymienione teksty mają na myśli czasy biedy, w których nie można inaczej zaopatrzyć potrzeb ubogich. W takim bowiem wypadku zakonnicy mieliby obowiązek nie tylko wstrzymać się od Przyjmowania jałmużn, lecz także swoje rzeczy, o e takowe mają, obrócić na potrzeby biednych.

Na 2. Głoszenie kazań należy z urzędu do biskupów. Może ono jednak należeć do zakonników na zlecenie biskupa. I w ten sposób lako pracujący na niwie Pańskiej mogą z niej żyć, stosownie do słów: „Rolnik pracujący w znoju pierwszy powinien korzystać z plonów”<sup>27</sup>, co glosa uzupełnia: „To odnosi się do kaznodziejów, którzy na roli Kościoła pługiem słowa Bożego uprawiają serca słuchaczy”<sup>28</sup>.

Również i ci, którzy służą pomocą kaznodziejom, mogą żyć z jałmużn. Stąd to glosa do słów Apostoła: „Jeśli bowiem poganie stali się uczestnikami ich dóbr duchowych, to winni im za to służyć dobrami materialnymi”<sup>29</sup> tak powiada: „im, tzn. żydom, którzy z Jerozolimy posłali głosiciele ewangelii”<sup>30</sup>.

Są także inne powody, dla których, jak już powiedziano<sup>31</sup>, niektórzy mają prawo żyć z ofiar wiernych.

Na 3. W zwykłych okolicznościach doskonalszą rzeczą jest dawać niż brać. A jednak, jak już wyjaśniliśmy<sup>32</sup>, dać lub opuścić wszystko, co się posiada, dla Chrystusa, a brać mało na utrzymanie swojego życia, jest lepszą rzeczą niż dawanie co jakiś czas jałmużny ubogim.

Na 4. Sposobność do grzechu stwarza branie podarków celem mnożenia bogactw lub stołowanie się u kogoś bez żadnego do tego tytułu, bez pożytku i konieczności. To jednak, jak już wyłożono<sup>33</sup>, nie zachodzi u zakonników.

Na 5. Gdy ta konieczność i pożytek, dla których niektórzy zakonnicy nie pracując fizycznie żyją z jałmużny, są oczywiste, nie będzie zgorszenia dla maluczkich. Gorszyć się będą złośliwi, jak faryzeusze; a nasz Pan uczy, że takowe zgorszenie jest godne potępienia<sup>34</sup>. Gdyby jednak ta konieczność i pożytek nie były oczywiste, mogłoby stąd powstać zgorszenie wśród maluczkich, czego należy unikać. Podobnie mogą im dawać zgorszenie ci, którzy nie pracują, a żyją z majątku wspólnoty.

## Artykuł 5

### *CZY WOLNO ZAKONNIKOM ŻEBRAĆ?*

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno żebrać, bo:

1. Augustyn pisze: „Jak wielu obłudników o dzianych w habit zakonny najbardziej przebiegły nieprzyjaciel wysyła stale po wszystkich okolicach ... Każdy z nich prosi, każdy domaga się albo zapłaty za dochodowe ubóstwo, albo nagrody za udawaną świętość”<sup>1</sup>. Wydaje się więc, iż życie zakonników żebrzących jest godne potępienia.
2. Św. Paweł poleca: „Pracujcie własnymi rękami, jak wam przykazaliśmy. Wobec tych, co są spoza Kościoła, postępujcie szlachetnie, niczego od nikogo nie żądając”<sup>2</sup>. Słowa te uzupełnia glosa: „Należy więc pracować, a nie lenić się, bo to jest szlachetne i świetlane: budujące niewierzących, a nie będziecie łakomi cudzych rzeczy; tym bardziej nie proście ani nie zabierajcie niczego”<sup>3</sup>. A objaśniając słowa Apostoła: „Kto nie chce pracować” itd.<sup>4</sup> glosa tak powiada: Apostoł „chce, żeby słudzy Boży pracą swych rąk zdobywali środki do życia, by przyciśnięci biedą nie musieli prosić o nie innych”<sup>5</sup>, tzn. by nie żebrali. Jak się więc zdaje, niedozwolone jest żebranie zamiast pracować fizycznie.
3. Niezgodne z postawą zakonnika jest czynić to, czego prawo zakazuje i co jest sprzeczne ze sprawiedliwością. Lecz prawo Boże zakazuje żebrania: „Ubogiego i żebraka zgola nie będzie między wami”<sup>6</sup>; a w psalmie czytamy: „Nie widziałem sprawiedliwego w opuszczeniu, ani potomstwa jego, by o chleb żebrało”<sup>7</sup>. Zaś prawo cywilne w paragrafie O zdrowych żebrakach, przewiduje karę na człowieka, który będąc zdrowym oddaje się żebractwu<sup>8</sup>. Nie licuje zatem, żeby zakonnicy żebrali.
4. Damascen powiada: „Człowiek wstydzi się tylko tego, co przynosi ujmę”<sup>9</sup>. Lecz zdaniem Ambrożego: „Wstydzenie się żebrania wskazuje na szlachetne pochodzenie”<sup>10</sup>. A więc żebranie przynosi ujmę i nie licuje z zakonnością.
5. Jak już powiedziano<sup>11</sup>, według postanowienia Pana utrzymywanie się z jałmużny przysługuje przede wszystkim głosicielom ewangelii. Żebranie jednak nie licuje z ich godnością, bo glosa do słów: „Rolnik pracujący” itd.<sup>12</sup> tak powiada: „Apostoł pragnie, by głosiciel ewangelii rozumiał, że branie środków do życia od tych, dla których pracuje, nie jest żebraniem, ale należy mu się z prawa”<sup>13</sup>. Jak z tego widać, nie wypada żeby zakonnicy żebrali.



Wbrew temu: Znamienne dla zakonników jest żyć na wzór Chrystusa. Otóż Chrystus żebrał. Podaje to psalmista: „Ja zaś jestem żebrak i ubogi”<sup>14</sup>, co glosa uzupełnia: „To mówi Chrystus o sobie jako o słudze”; a nieco niżej: „Żebrak — to taki, co prosi innych; ubogi to taki, kto ma niewystarczająco”<sup>15</sup>. A także w innym psalmie: „Ja jestem nędzny i ubogi”<sup>16</sup>, co glosa uzupełnia: „Nędzny — to znaczy ‘proszący’; ubogi — to znaczy ‘mam niewystarczająco’, bo nie mam ziemskich zasobów”<sup>17</sup>. Także Hieronim w jednym z listów pisze: „Strzeż się, by gdy twój Pan żebrał”, a chodzi o Chrystusa, „tyś nie gromadził bogactw od innych ludzi”<sup>18</sup>. Słuszne więc jest, żeby zakonnicy żebrali.

Odpowiedź: Na żebractwo można patrzeć z dwóch stron.

Po pierwsze, od strony samej czynności żebrania, z którym wiąże się niemałe poniżenie. Wśród ludzi bowiem tych uważa się za najbardziej poniżonych, którzy nie tylko są biedni, ale są tak dalece biedni, że muszą od innych otrzymywać środki do życia. Z tego punktu widzenia chwalebnie czynią ci, którzy żebrzą dla upokorzenia się, podobnie jak gdy podejmują inne poniżające praktyki stosowane jako najskuteczniejszy środek na wyleczenie się z pychy, którą chcą zdławić w sobie samych lub także swoim przykładem w innych. Jak bowiem chorobę spowodowaną przez nadmiar ciepła najskuteczniej leczy się rzeczami bardzo zimnymi, tak samo skłonność do pychy najskuteczniej leczy się tym, co powszechnie uważa się za wielce poniżające. I dlatego w kościelnym prawie o pokucie tak jest napisane: „Pokorę ćwiczymy podejmując się mało znaczących obowiązków i spełniając pogardzane zajęcia. Tymi bowiem sposobami można wyleczyć się z wady zuchwalstwa i żądzę chwały u ludzi”<sup>19</sup>. Stąd to Hieronim chwali Fabiolę za to, że „rozdawszy dla Chrystusa swoje bogactwa, pragnęła żyć z jałmużny”<sup>20</sup>. Tak samo postąpił św. Aleksy: porzuciwszy cały swój majątek dla Chrystusa, cieszył się, że brał jałmużnę nawet od swej służby. A św. Arsen, jak o nim czytamy w Żywotach Ojców<sup>21</sup>, był wdzięczny za to, że z powodu zaistniałych koniecznych okoliczności, musiał wyciągać rękę po jałmużnę. Dlatego też jako pokutę za ciężkie grzechy niektórym nakłada się pielgrzymkę o zebranych chlebie. Skoro jednak pokora, tak samo jak i inne cnoty, nie może obejść się bez roztropności, dlatego żebraniem jako środkiem dla ćwiczenia się w pokorze należy posługiwać się roztropnie, by nie ściągnąć na siebie zarzutu o chciwość lub jakiegokolwiek innej niesławy.

Po drugie od strony tego, co się chce żebraniem otrzymać. Z tego punktu widzenia człowiek może posunąć się do żebrania z dwóch powodów: pierwszym jest chęć zdobycia majątku lub środków do życia bez własnego wysiłku: i takie żebractwo jest niedozwolone. Drugim jest konieczność lub pożytek. Konieczność, gdy np. człowiek nie może inaczej zdobyć środków do życia jak tylko drogą żebrania. Pożytek, gdy np. zamierza dokonać czegoś pożytecznego, a może to uczynić jedynie z ofiar wiernych. W ten właśnie sposób zbiera się datki na budowę mostu lub kościoła, albo na wszelkie tego rodzaju dzieła, które służą społecznemu pożytkowi. W ten również sposób żacy zdobywali środki do życia, by mogli oddawać się nabywaniu mądrości: i takie żebractwo jest dozwolone zarówno świeckim jak i zakonnikom.

Na 1. Augustyn mówi tu wyraźnie o tych, którzy żebrzą z chciwości.

Na 2. Pierwsza glosa mówi o proszeniu o jałmużnę z chciwości, co jest jasne ze słów Apostoła. Druga dotyczy tych, którzy nie mając na widoku jakiegoś pożytku, proszą o

środki do życia, bo chcą żyć wygodnie w beczynności. Nie prowadzi zaś w beczynności życia ten, kto w jakikolwiek bądź sposób żyje pożytecznie.

Na 3. To przykazanie prawa Bożego nie zakazuje żebrania. Natomiast zakazuje ono bogaczom trzymania zasobów materialnych wyłącznie dla siebie, z powodu czego niektórzy przyciśnięci biedą byliby zmuszeni żebrać. Co do prawa cywilnego, to ono nakłada karę na tych zdrowych żebrzących, którzy żebrzą nie przyciśnięci koniecznością i nie dla pożytku.

Na 4. Człowiekowi może przynieść ujmę albo nieszlachetne postępowanie, albo jakiś zewnętrzny brak, np. choroba lub ubóstwo. Żebractwo może być ujmą w tym drugim znaczeniu. Nie jest więc winą, ale — jak powiedziano<sup>22</sup> — może być znakiem pokory.

Na 5. Głosicielom ewangelii należy się z prawa utrzymanie od tych, którym głoszą słowo Boże. Jeśli jednak nie chcą korzystać z tego przysługującego im prawa, ale wolą prosić o nie jako o z łaski daną jałmużnę, to takie ich postępowanie przyniesie im tym większy pożytek.

## Artykuł 6

### *CZY WOLNO ZAKONNIKOM UBIERAĆ SIĘ GORZEJ NIŻ INNYM ?*

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno nosić lichszego ubioru niż innym, bo:

1. Apostoł przestrzega: „Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła”<sup>1</sup>. Otóż noszenie lichych szat ma pozór zła, jako że Pan Jezus ostrzega: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was odziani w owczą skórę”<sup>2</sup>. Zaś glosa do słów: „Oto koń trupio bładny” itd.<sup>3</sup> tak powiada: „Diabeł, widząc, że niewiele może osiągnąć przez otwarte prześladowania ani przez jawne herezje, posyła przed sobą fałszywych braci, którzy pod płaszczem pobożności kryjąc naturę [apokaliptycznego] konia czarnego i czerwonego, fałszują wiarę”<sup>4</sup>. Wydaje się więc, że zakonnicy nie powinni nosić lichych szat.

2. Hieronim tak radzi: „Unikaj zarówno szat ciemnych”, tj. czarnych, „jak i białych”. W równej mierze należy się wystrzegać szat ozdobnych jak i brudnych, bo pierwsze są znakiem życia w rozkoszach, drugie próżnej chwały”<sup>5</sup>. A ponieważ próżna chwała jest cięższym grzechem niż zażywanie rozkoszy, dlatego, jak się wydaje, zakonnicy, którzy mają dążyć ku temu co doskonalsze, raczej powinni unikać szat lichych niż wystawnych.

3. Zakonnicy przede wszystkim winni przykładać się do dzieł pokuty. Lecz podejmując dzieła pokuty nie należy przejawiać smutku ale raczej okazywać radość, stosownie do polecenia Pańskiego: „Gdy pościcie, nie bądźcie posepni, jak obłudnicy ... Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i umyj twarz”<sup>6</sup>. Wyjaśniając te słowa Augustyn tak pisze: „Te słowa mówią nam o tym, że chełpliwość może się przejawiać nie tylko w blasku i okazałości rzeczy cielesnych, lecz także w samych pożałowania godnych brudach; ta druga jest tym niebezpieczniejsza, że pod przykrywką służby Bożej zwodzi innych”<sup>7</sup>. Wydaje się więc, że zakonnicy nie powinni nosić szat ubogich.

Wbrew temu glosa do słów Apostoła: „Tułali się w skórach owczych i kozich”<sup>8</sup> dodaje: „Jak Eliasz i inni”<sup>9</sup>. A w prawie kościelnym czytamy: „Jeśliby ktoś wyszydzał ludzi ubranych w liche szaty zakonne, należy go skarcić. Od najdawniejszych bowiem czasów każdy poświęcony Bogu mąż nosił skromne i ubogie szaty”<sup>10</sup>.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna, do wszystkich rzeczy zewnętrznych stosuje się zasada, że „nie ich używanie, ale żądza używającego stanowi winę”<sup>11</sup>. Aby ustalić kiedy ona jest, a kiedy jej nie ma, należy zauważyć, że o szacie lichej lub prostej można mówić w dwojaki sposób:

Po pierwsze, o ile jest znakiem usposobienia lub stanu człowieka, jako że „ubranie męża ... mówi o nim, kim jest”<sup>12</sup>. Według tego licha szata niekiedy jest oznaką smutku. Stąd to ludzie pogrążeni w smutku zwykli nosić lichtsze szaty; przeciwnie, na chwile uroczystości i radości wdziewiają szaty bardziej wyszukane. Dlatego to pokutnicy wdziewiają szaty, jak np. król Niniwy, o którym Jonasz pisze, że „oblókł się w wór”<sup>13</sup> oraz Achab, który „wdział włosiennicę na swoje ciało”<sup>14</sup>. Niekiedy zaś jest oznaką pogardy dla bogactw i światowej okazałości. Tak o tym pisze Hieronim: „Brudna szata jest oznaką czystej duszy, a liche płaszcz dowodzi pogardy dla świata, byleby tylko serce było wolne od pychy, a ubiór wyrażał to, co mówią usta”<sup>15</sup>. Z obu też względów odpowiednią dla zakonników jest niewyszukana, prosta odzież, jako że zakon jest stanem pokuty i pogardy dla światowej chwały.

Człowiek może ujawnić innym taką swoją postawę z trzech powodów: Pierwszy, dla swojego upokorzenia. Jak bowiem okazałość szat napawa serce dumą, tak ich ubóstwo upokarza człowieka. Dlatego to o Achabie, który „wdział włosiennicę na swoje ciało”, Pan powiedział do Eliasza: „Zapewne zobaczyłeś, że Achab upokorzył się przede Mną”<sup>16</sup>. Drugi, aby dać innym przykład. Stąd to glosa do słów: „Jan nosił odzienie z sierści wielbłądziej” itd.<sup>17</sup> tak powiada: „Kto nawołuje do pokuty, wdziewia szatę pokuty”<sup>18</sup>.

Trzeci, szukając próżnej chwały, stosownie do uwagi Augustyna: „Nawet pod pokrywką pożałowania godnego brudu może kryć się próżność”<sup>19</sup>. Używanie skromnych szat z dwóch pierwszych powodów jest rzeczą chwalebłą. Używanie ich z trzeciego powodu jest grzeszne.

Po drugie, o ile nosi się ją z chciwości lub z niedbalstwa. W takim również wypadku jest grzeszne.

Na 1. Liche szaty same z siebie nie mają pozoru zła; owszem, raczej mają pozór dobra, mianowicie oznaczają pogardę dla światowej chwały. Dlatego to źli ludzie ukrywają swoją złość pod przykrywką lichoty noszonej odzieży. Augustyn taką przy tym czyni uwagę: „Owce nie powinny brzydzić się swoim okryciem dlatego, że niekiedy wilcy nim się dla u-krycia odziewają”<sup>20</sup>.

Na 2. Hieronim ma tu na myśli liche szaty noszone dla ludzkiej chwały.

Na 3. Według nauki Pana Jezusa, ludzie spełniając dobre uczynki nie powinni ich czynić dla pokazania się innym, zwłaszcza gdy występują z czymś nowym. Stąd to Chryzostom pisze: „Kto się modli, niech nic niezwykłego nie czyni, takiego, co by zwracało na niego uwagę ludzi: czy to chodzi o podnoszenie głosu, czy bicie się w piersi, czy rozkładanie rąk”<sup>21</sup>, jako że owa niezwykłość przyciąga uwagę innych. Nie każda jednak niezwykłość czy nowość przyciągająca uwagę ludzi jest naganna, bo może ją ktoś czynić dobrze, albo źle. Tak o tym pisze Augustyn: „Może się

zdarzyć, że jakiś wyznawca chrystianizmu ściąga na siebie uwagę innych niespotykanym przydomkiem: brudnym i niedbałym. I gdy to czyni nie z konieczności, ale świadomie z wyboru, dopiero z całokształtu jego postępowania można poznać, czy to czyni z pogardy do nadmiernej staranności o wygląd, czy też z próżności”<sup>22</sup>. Jak się wydaje, nie czynią tego z próżności zwłaszcza zakonnicy, którzy noszą skromny habit jako znak złożonych ślubów, przez które wyrażają swoją wzdargę dla świata.

## ZAGADNIENIE 188

### ROZMAITOŚĆ ZAKONÓW

Z kolei należy mówić o różnorodności zakonów. Nasuwa się osiem pytań: 1. Czy istnieje wiele różnych zakonów, czy też jeden tylko? 2. Czy może powstać jakiś zakon dla prowadzenia dzieł życia czynnego? 3. Czy może powstać zakon dla prowadzenia wojen? 4. Czy może powstać zakon, którego celem byłoby kaznodziejstwo i inne podobne posługi? 5. Czy może powstać zakon dla pielęgnowania wiedzy? 6. Który zakon jest ważniejszy: ten, który oddaje się życiu kontemplatywnemu, czy też ten, który oddaje się życiu czynnemu? 7. Czy wspólne posiadanie czegoś pomniejsza doskonałość zakonu? 8. Czy życie pustelnicze należy stawiać wyżej nad życie we wspólnocie?

### Artykuł 1

#### *CZY ISTNIEJE TYLKO JEDEN ZAKON ?*

Zdaje się, że istnieje tylko jeden zakon, bo:

1. Nie może być różnorodności tam, gdzie coś się ziszcza całkowicie i doskonale. Z tego też powodu, jak w Pierwszej Części powiedziano<sup>1</sup>, pierwsze i najwyższe dobro może być tylko jedno. Otóż Grzegorz tak pisze: „Gdy ktoś ofiaruje Bogu wszechmogącemu wszystko, co ma; wszystko czym żyje; wszystko w czym ma upodobanie: jest to całopalenie”<sup>2</sup>, bez którego nie może być mowy o zakonie. Wydaje się przeto, że nie ma wielu zakonów, lecz tylko jeden.

2. Między wspólnotami, które łączą czynniki istotne, może zachodzić jedynie różnica przypadłościowa, nieistotna. Lecz jak o tym wyżej była mowa<sup>3</sup>, trzy śluby są istotne dla każdego zakonu i bez nich nie może istnieć żaden zakon. Wydaje się więc, że między zakonami nie zachodzi różnica gatunkowa, a tylko nieistotna, przypadłościowa.

3. Jak już wiemy<sup>4</sup>, biskupi należą do stanu doskonałości, tak jak i zakonnicy. Lecz godność biskupia nie różnicuje się gatunkowo, ale wszędzie jest jednakowa. Dlatego to Hieronim pisze: „Gdziekolwiek jest biskup: w Rzymie, w Eugubium, w Konstantynopolu, w Regium, wszędzie ma tę samą ważność i to samo kapłaństwo”<sup>5</sup>. Z tego samego powodu i zakon jest tylko jeden.

4. Należy rugować z Kościoła wszystko, co wprowadza weń zamieszanie. Lecz ta różnorodność zakonów chyba może wprowadzić w naród chrześcijański jakieś zamieszanie. Obawę tę wyraża także prawo kościelne<sup>6</sup>, dotyczące stanu zakonników i Kanoników Regularnych. Wydaje się więc, że nie powinno istnieć wiele różnych zakonów.

Wbrew temu psalmista opisuje strojność królowej i powiada, że do tej strojności należy także to, by była „obleczona różnorodnością”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Z tego, cośmy wyżej powiedzieli<sup>8</sup>, jest jasne, że stan zakonny jest jakby szkołą, w której zakonnik ćwiczy się w osiągnięciu doskonałej miłości. A jak są różne dzieła miłości, którym się oddaje, tak są też różne sposoby ćwiczenia. I dlatego zakony można wyodrębnić w dwojaki sposób: po pierwsze, według różnych celów, którym służą. I tak jeden zakon ma na celu troskę o podróżników, inny nawiedzanie lub wykupywanie pojmanych do niewoli. Po drugie, różnicę między zakonami mogą powodować różne sposoby ćwiczeń czy praktyk. I tak w jednym zakonie ujarzmia się ciało wstrzeźliwością w jedzeniu, w innym pracą fizyczną lub ograniczeniem ubioru itp. A ponieważ „w każdej rzeczy najważniejszy jest cel”<sup>9</sup>, dlatego różnica między zakonami, spowodowana różnymi celami, dla których one istnieją, jest ważniejsza niż ta, którą powodują różne praktyki.

Na 1. Wszystkie zakony mają to wspólne, że ich członkowie całkowicie poświęcają się służbie Bożej. Z tej też strony nie ma różnicy między zakonami. Nie może zatem tak być, żeby w jednym wolno było sobie zatrzymać to, a w innym owo. Różnicę między nimi stanowią różne cele, którym zakonnik się poświęca i przez to może służyć Bogu, oraz różne sposoby, którymi może praktykować życie zakonne.

Na 2. Wyżej powiedzieliśmy<sup>10</sup>, że trzy istotne śluby zakonne należą do praktyk zakonnych jako główne czynniki życia zakonnego, do których wszystko inne się sprowadza. Otóż do zachowania każdego z tych ślubów można używać różnych sposobów. Żeby np. zachować ślub czystości, może człowiek użyć takich sposobów, jak mieszkanie w odosobnionym miejscu, posty, wzajemne podtrzymywanie się w życiu wspólnym oraz inne liczne im podobne. Widać z tego, że chociaż istotne śluby są wspólne wszystkim zakonom, nie przeszkadza to, żeby zakony różniły się między sobą: tak z powodu stosowania różnych sposobów ich zachowania, jak z powodu różnych celów, o czym zresztą wyżej była mowa<sup>11</sup>.

Na 3. Jak już wyłożyliśmy<sup>12</sup>, w tym, co dotyczy doskonalenia, biskup jest stroną działającą, a zakonnicy stroną odbierającą. Otóż z zasady obowiązującej również w przyrodzie, im działający jest wyższy, tym bardziej jest jeden; natomiast odbierający są różni. Nic więc dziwnego, że stan biskupi jest jeden, a zakony są różne.

Na 4. Zamieszanie jest przeciwstawieniem odrębności i porządku. Wtedy przeto mnogość zakonów wprowadzałaby zamieszanie, gdyby wszystkie one istniały dla tego samego celu i osiągałyby go tymi samymi sposobami, i powstawałyby bez pożytku i konieczności. Aby tego uniknąć, zostało zbawiennie postanowione, żeby bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej nie zakładano nowych zakonów.

## Artykuł 2

### *CZY WINIEN POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA PROWADZENIA DZIEŁ ŻYCIA CZYNNEGO ?*

Zdaje się, iż żaden zakon nie powinien powstać dla prowadzenia dzieł życia czynnego, bo:

1. Z tego, co wyżej powiedziano<sup>1</sup> jest jasne, że każdy zakon należy do stanu doskonałości. Lecz doskonałość zakonnego stanu polega na kontemplowaniu prawdy Bożej; mówi bowiem Dionizy, że zakonnicy „swoją nazwę wywodzą od oddania się na wyłączną cześć i służbę Bogu i od niepodzielnego i odosobnionego życia jednoczącego ich przez święte rozważania”, tj. kontemplowania, „rzeczy niepodzielnych z przebóstwiającą jednością i prowadzącego do ulubionej przez Boga doskonałości”<sup>2</sup>. Wydaje się więc, iż żaden zakon nie może powstać dla prowadzenia dzieł życia czynnego.
2. Prawo kościelne postanawia, że „Kanoników Regularnych należy uważać za mnichów”<sup>3</sup> i że „nie można ich wyłączać ze świętego grona mnichów”<sup>4</sup>. A to bodajże odnosi się także do wszystkich zakonników. Lecz zakon mnichów powstał dla życia kontemplatywnego. Stąd to Hieronim pisze do Paulina: „Jeśli chcesz być tym, co wyraża twoja nazwa, tj. mnichem, czyli samotnikiem, to co robisz w miastach?”<sup>5</sup>. O tym samym również mówią dwa postanowienia prawa kościelnego<sup>6</sup>. Wydaje się więc, że każdy zakon winien oddawać się życiu kontemplatywnemu, a żaden — czynnemu.
3. Życie czynne obraca się koło spraw tego świata. Wszyscy jednak zakonnicy mają opuścić ten świat. Stąd też Grzegorz pisze: „Kto opuścił obecny świat i czyni to dobre, na jakie go stać, ten jakby opuścił Egipt i składa ofiarę na pustyni”<sup>7</sup>. Chyba więc żaden zakon nie może mieć na celu życia czynnego.

Wbrew temu Jakub pisze: „Religijność i zakonność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach”<sup>8</sup>. Ale to odnosi się do życia czynnego. A więc zakon może istnieć dla życia czynnego.

Odpowiedź: Jak już powiedziano<sup>9</sup>, celem stanu zakonnego jest wydoskonalenie się w miłości obejmującej miłowanie Boga i bliźniego. Otóż życie kontemplatywne jest nastawione wprost na miłowanie Boga, jako że pragnie poświęcić się samemu Bogu. Natomiast życie czynne jest nastawione na miłowanie bliźniego, jako że zajmuje się potrzebami bliźnich. A jak bliźniego miłuje się ze względu na Boga, tak również przysługa świadczona bliźnim jest świadczona Bogu, stosownie do słów Pańskich: „Co uczyniliście jednemu z tych moich braci najmniejszych, Mnieście uczynili”<sup>10</sup>. Stąd też tego pokroju przysługi świadczony bliźniemu, o ile są odniesione do Boga, uważa się za jakoweś ofiary, stosownie do słów: „Nie zapominajcie dobroczynności i wzajemnej więzi, gdyż Bóg cieszy się takimi ofiarami”<sup>11</sup>. A ponieważ, jak wyżej powiedziano<sup>12</sup>, składanie Bogu ofiary należy właściwie do religii i do zakonności, dlatego całkiem słusznie niektóre zakony mają na celu prowadzenie dzieł życia czynnego. Stąd to w Rozważaniach Ojców opat Nestor tak powiada: „Dla jednych główną treścią życia jest samotność pustyni i dbałość o czystość serca; dla drugich —

szkolenie braci i troska o klasztor; trzecim sprawia radość obsługa gospody”<sup>13</sup>, tj. gości.

Na 1. Jak już powiedziano<sup>14</sup>, również i dzieła życia czynnego, którymi świadczy się bliźnim usługi ze względu na Boga, są dokonywane na Jego cześć i służbę. W tej działalności można także prowadzić „odosobnione życie”, nie w tym znaczeniu, że człowiek nie obcuje z ludźmi, ale w tym, że człowiek w skrytości serca ma na uwadze to, co odnosi się do służby Bogu. Gdy więc zakonnicy oddają się dziełom życia czynnego z myślą o Bogu, ich działanie wypływa z kontemplacji spraw Bożych. W ten sposób bynajmniej nie są pozbawieni owoców życia kontemplatywnego.

Na 2. Jeśli chodzi o to, co jest wspólne każdemu zakonowi, mnisi nie różnią się od wszystkich innych zakonników: jedni i drudzy poświęcają się całkowicie na służbę Bożą; zachowują istotne dla zakonu śluby oraz trzymają się z dala od spraw światowych. Jednakże mnisi nie muszą być podobni do innych zakonników w tym, co jest właściwe dla życia mniszego, polegającego szczególnie na kontemplacji. Stąd też w przytoczonym postanowieniu prawa kościelnego nie powiedziano po prostu: „Kanoników Regularnych należy uważać za mnichów”, ale z dodatkiem: „co do tego, o czym wyżej była mowa”, mianowicie „by w sprawach sądowych nie podejmowali się roli adwokata”<sup>15</sup>. Zaś w przytoczonym drugim postanowieniu po słowach: „Nie można ich wyłączyć ze świętego grona mnichów”, dodano: „Jednakże ich [tj. Kanoników Regularnych] reguła jest łagodniejsza”<sup>16</sup>. Z tego wynika, że zakonnicy nie są obowiązani do tego wszystkiego, co mnisi.

Na 3. W dwojaki sposób człowiek może być na świecie: obecnością cielesną oraz przywiązaniem serca. Stąd to Pan Jezus mówi do swoich uczniów: „Ja was wybrałem sobie ze świata”<sup>17</sup>; a jednak modli się za nich do Ojca, mówiąc: „Oni są jeszcze na świecie, a Ja idę do Ciebie”<sup>18</sup>. Chociaż więc zakonnicy zajmujący się dziełami życia czynnego są na świecie obecnością cielesną, to jednak nie są na świecie przywiązaniem serca, a to dlatego, że zajmują się sprawami zewnętrznymi nie jako szukający czegoś na świecie dla siebie, ale jedynie celem służenia Bogu, gdyż „używają tego świata tak, jakby z niego nie korzystali”<sup>19</sup>. Dlatego po słowach: „Religijność i zakonność czysta i bez skazy wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami”, Jakub dodaje: „i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata”<sup>20</sup>, tj. aby swoim sercem nie przywiązywać się do rzeczy tego świata.

### Artykuł 3

#### *CZY JAKIŚ ZAKON MOŻE MIEĆ NA CELU PROWADZENIE WOJEN? /16/*

Zdaje się, że żaden zakon nie może mieć na celu wojowania, bo:

1. Każdy zakon należy do stanu doskonałości. Otóż do stanu doskonałości należy to, co Pan Jezus powiedział: „A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi”<sup>1</sup>, a taka postawa jest sprzeczna z rolą żołnierza. Żaden przeto zakon nie może powstać dla wojowania.
2. Bardziej poważne są starcia orężne na polach bitew, niż starcia słowne obrońców w rozprawach sądowych. Lecz wyżej przytoczone<sup>2</sup> prawo kościelne zabrania

zakonnikom spełniać rolę obrońcy prawnego<sup>3</sup>. Tym mniej więc chyba jest dopuszczalne, żeby jakiś zakon mógł powstać dla walki orężnej.

3. Jak wiemy<sup>4</sup>, stan zakonny jest stanem pokuty. Otóż prawo kościelne zabrania pokutnikom służby w wojsku: „Jest całkowicie sprzeczne z zasadami Kościoła, żeby wracać do wojska po odbyciu pokuty”<sup>5</sup>. Żaden przeto zakon nie może przyzwolicie powstać dla prowadzenia wojen.

4. Żaden zakon nie może powstać dla czegoś niesprawiedliwego. Otóż według Izydora: „Ta wojna jest sprawiedliwa, którą się prowadzi na mocy edyktu królewskiego”<sup>6</sup>. A ponieważ zakonnicy są osobami prywatnymi, dlatego wydaje się, że nie wolno im toczyć wojny ani też nie może powstać jakiś zakon dla tego celu.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: „Nie myśl, iż żaden z tych, co służą w wojsku, nie może się podobać Bogu. Żołnierzem między innymi był święty Dawid, któremu Pan wystawił wspaniałe świadectwo”<sup>7</sup>. Lecz zakony założono po to, żeby ludzie podobali się Bogu. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, aby powstał jakiś zakon dla walki orężnej.

Odpowiedź: Jak już powiedziano<sup>8</sup>, zakon może powstać nie tylko dla dzieł życia kontemplatywnego, lecz także dla dzieł życia czynnego, o ile one mają na celu niesienie pomocy bliźnim i służenie Bogu, a nie zyskiwanie korzyści światowych. Otóż służenie w wojsku może mieć na celu niesienie pomocy bliźnim, i to nie tylko prywatnym osobom/ ale także obronę całego państwa. Stąd to o Judzie Machabeuszu [i o tych, co się do niego przyłączyli], napisano w Księdze Machabejskiej: „Z radością prowadzili wojnę w obronie Izraela. On rozprzestrzenił chwałę swego ludu”<sup>9</sup>. Może mieć również na celu utrzymanie kultu Bożego. Stąd też Juda wyraził się: „My będziemy walczyć o nasze życie i o nasze Prawo”<sup>10</sup>. A Szymon tak się odezwał do ludu: „Wy sami wiecie, ile ja, moi bracia i rodzina mojego ojca uczyniliśmy dla Prawa i świątyni, oraz ile było walk i trudów, które ponieśliśmy”<sup>11</sup>. Całkiem więc słusznie może powstać jakiś zakon dla prowadzenia walki: nie dla zdobyczy doczesnych, ale dla obrony kultu Bożego i dla bezpieczeństwa publicznego, albo też dla obrony biednych i uciśnionych, stosownie do słów psalmisty: „Ratujcie nieszczęśnika i biedaka, wyzwólcie go z rąk złoczyńców”<sup>12</sup>.

Na 1. Człowiek może nie stawiać oporu złemu w dwojaki sposób: pierwszy, darując wyrządzoną sobie krzywdę: I to może świadczyć o doskonałości, kiedy tak wypada postąpić ze względu na zbawienie innych. Drugi, patrząc obojętnie na krzywdy wyrządzane innym: I to świadczy o niedoskonałości lub nawet jest występkiem, o ile człowiek może stawić odpowiedni opór krzywdzicielowi. Ambroży tak o tym pisze: „Męstwo okazane na wojnie prowadzonej w obronie ojczyzny przed barbarzyńcami albo wykazywane w domu czy to dla obrony słabych, czy dla obrony przyjaciół przed łotrami jest w pełni sprawiedliwe”<sup>13</sup>. Podobnie Pan Jezus wyraził się: „Nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje”<sup>14</sup>. A jednak, gdyby ktoś nie żądał zwrotu tego, co należy do innych, choć to jest jego obowiązkiem, popełniałby grzech. Bowiem chwalebne to, gdy człowiek daruje swoje krzywdy, ale nie cudze. A już nigdy nie wolno przechodzić obojętnie wobec krzywd wyrządzanych sprawie Bożej, gdyż jak pisze Chryzostom: „To znak wielkiej bezbożności nie reagować na krzywdy wyrządzane Bogu”<sup>15</sup>.



Na 2. Podejmowanie się roli obrońcy prawnego w sprawach czysto świeckich jest sprzeczne z każdym zakonem. Przytoczone wszakże prawo kościelne<sup>16</sup> pozwala zakonnikowi na podjęcie się tej roli dla obrony spraw klasztoru według wskazań przełożonego, a także dla obrony biednych i wdów: „Święty Synod postanowił, aby odtąd żaden duchowny nie gromadził posiadłości i aby nie zajmował się świeckimi sprawami, chyba że chodzi o obronę maluczkich” itd.<sup>17</sup> Również i walka orężna dla spraw czysto świeckich jest sprzeczna z każdym zakonem, ale nie gdy chodzi o sprawy Boga.

Na 3. Zabroniono pokutnikom służenia w wojsku dla celów świeckich. Inna rzecz to służenie w wojsku dla sprawy Boga. To nakłada się niektórym jako pokutę. Jasne to na przykładzie tych, którym jako pokutęznaczono zaciągnięcie się do wojska dla obrony Ziemi Świętej.

Na 4. Zakon powstały dla prowadzenia wojen nie daje zakonnikom prawa pozwalającego im prowadzić wojny własną powagą, a tylko powagą książąt lub Kościoła.

#### Artykuł 4

##### *CZY MOŻE POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA GŁOSZENIA KAZAŃ I SŁUCHANIA SPOWIEDZI ? /17/*

Zdaje się, że nie może powstać żaden zakon dla głoszenia kazań i słuchania spowiedzi, bo:

1. Prawo kościelne postanawia: „Życie mnichów polega na podleganiu i szkoleniu się, a nie na nauczaniu innych, przewodniczeniu i pasterzowaniu”<sup>1</sup>:

a chyba to odnosi się do innych zakonników. Lecz głoszenie kazań i słuchanie spowiedzi to nie co innego, jak nauczanie innych i pasterzowanie. Nie może przeto powstać jakiś zakon dla tych posług.

2. Jak już wyżej powiedziano<sup>2</sup>, to, po co zakłada się zakon, powinno chyba być jak najbardziej właściwe zakonowi. Lecz wymienione czynności nie są właściwe zakonnikom, ale raczej biskupom. Nie może przeto powstać jakiś zakon dla tego pokroju czynności.

3. Chyba to nie licuje, żeby władzę głoszenia kazań i słuchania spowiedzi powierzać nieokreślonej ilości ludzi. Lecz liczba przyjmowanych do zakonu nie jest określona. Nie licuje więc, żeby powstał jakiś zakon dla wymienionych posług.

4. Według nauki św. Pawła<sup>3</sup>, kaznodziejom należy się utrzymanie od wiernych. Gdyby zatem powierzano głoszenie kazań jakiemuś zakonowi po to właśnie założonemu, doszło by do tego, że społeczność chrześcijańska miałaby obowiązek wyżywić niezliczoną ilość osób, a to byłoby zbyt wielkim dla niej obciążeniem. Nie powinien przeto powstać jakiś zakon dla spełniania wymienionych posług.

5. To, co ustanawia Kościół, winno opierać się na tym, co ustanowił Chrystus. Otóż, jak podaje Łukasz, do głoszenia kazań Chrystus najpierw wysłał dwunastu apostołów<sup>4</sup>, a potem siedemdziesięciu dwóch uczniów<sup>5</sup>. Wyjaśniając te słowa glosa tak powiada:

„Rolę apostołów pełnią obecnie biskupi, a siedemdziesięciu dwóch uczniów — niżsi kapłani”<sup>6</sup>, tj. proboszczowie. Przeto poza biskupami i kapłanami parafialnymi nie powinien powstać jakiś zakon do głoszenia i słuchania spowiedzi.

Wbrew temu w dziele Rozważania Ojców opat Nestor, mówiąc o różnorodności zakonów, tak powiada: „Jedne wybierają opiekę nad chorymi; drugie troszczą się o biednych i uciśnionych; inne zajmują się nauką lub rozdawnictwem jałmużn ubogim: zawsze pojawiali się mężowie wielcy i wspaniali, wkładający w to serce i gorliwość”<sup>7</sup>. Jak więc może powstać jakiś zakon dla opieki nad chorymi, tak również może powstać zakon dla nauczania ludu przez kazania i dla innych podobnych posług.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedzieliśmy (a w art. 2), że całkowicie uzasadnione jest powstanie zakonu dla prowadzenia dzieł życia czynnego, jeśli one mają na celu pożytek bliźnich, służbę Bogu i utrzymanie kultu Bożego. Większy jednak pożytek odnoszą bliźni, gdy się im niesie to, co służy dobru duchowemu ich duszy, niż gdy się zaspokajają potrzeby ich ciała, jako że z zasady dobra duchowe są ważniejsze niż cielesne. W oparciu o tę zasadę wyżej powiedzieliśmy<sup>8</sup>, że duchowe jałmużny są ważniejsze niż cielesne. Również to niesienie duchowej posługi bardziej świadczy o dbałości o sprawy Boga, gdyż jak pisze Grzegorz: „Żadna ofiara nie jest tak miła Bogu jak gorliwość o zbawienie dusz”<sup>9</sup>. Większe też znaczenie ma bronienie duchowym orężem wiernych przed błędami heretyków i pokusami złych duchów niż ochrona ludu Bożego orężem materialnym. I dlatego jak najbardziej uzasadnione jest założenie jakiegoś zakonu dla kaznodziejstwa i dla innych posług służących zbawieniu dusz.

Na 1. Kto działa mocą otrzymaną od kogoś innego, działa na sposób narzędzia. Otóż człowiek spełniający posługi cudzą mocą, zdaniem Filozofa jest jakby „ożywionym narzędziem”<sup>10</sup>. Nie wychodzi więc poza właściwą zakonnikom postawę „szkolenia się” lub „podlegania” ten, kto z upoważnienia biskupów głosi kazania lub spełnia inne podobne posługi.

Na 2. Owszem, jak już powiedziano, niektóre zakony powstają dla prowadzenia wojen; ale one nie mogą ich prowadzić własną powagą, a tylko z upoważnienia książąt lub Kościoła, do których to należy z obowiązku. Tak samo też powstają zakony dla głoszenia kazań i słuchania spowiedzi, ale nie powagą własną, ale z upoważnienia władzy kościelnej wyższej i niższej, do której to należy z obowiązku. I właśnie znamiennej cechą tego rodzaju zakonu jest wspomaganie biskupów w świadczeniu tych posług.

Na 3. Biskupi nie udzielają takowym zakonnikom władzy głoszenia i słuchania spowiedzi tak, że każdy z nich bez różnicy może własnowolnie te posługi spełniać, ale dopiero według uznania przełożonych lub też ich samych.

Na 4. Społeczność wiernych ma z tytułu sprawiedliwości obowiązek zaopatrywać jedynie potrzeby swoich duszpasterzy: biskupów, proboszczów itp. Z tego powodu mają oni prawo do pobierania dziesięcin, ofiar, oraz innych świadczeń. Jeśli jednak niektórzy chcą bezinteresownie służyć wiernym wymienionymi posługami, nie wymagając od nich urzędowo świadczeń materialnych, nie stanowi to obciążenia dla wiernych, którzy mogą się im szczerobliwie odwzajemnić wsparciem materialnym: nie z tytułu sprawiedliwości ale z tytułu zobowiązującej miłości, nie tak jednak „żeby innym sprawiać ulgę, a sobie utrapienie” — jak przestrzega św. Paweł.

Gdyby wszakże nie znaleźli się tacy, którzy by bezinteresownie podjęli się takowych posług, wówczas odpowiedzialni duszpasterze, jeśliby sami nie byli w stanie podjąć pracy, powinni szukać innych zdalnych do tego, zapewniając im środki do życia.

Na 5. Odpowiednikiem siedemdziesięciu dwóch uczniów nie tylko są proboszczowie, ale także wszyscy duchowni niżsi władzą od biskupa i wspomagający go w jego obowiązkach. Nie czytamy bowiem w ewangelii, żeby Pan Jezus wyznaczył siedemdziesięciu dwóm uczniom jakieś określone parafie, ale że „wysłał ich po dwóch przed sobą do każdego miasta i miejscowości, dokąd sam przyjsć zamierzał”<sup>13</sup>. Okazało się bowiem rzeczą nader potrzebną, by prócz zwykłych duszpasterzy powoływać do spełniania tych posług także innych, a to z powodu wielkiej ilości chrześcijan i z powodu trudności znalezienia wystarczającej ilości księży dla poszczególnych miejscowości. Podobnie jak należało założyć zakony rycerskie do prowadzenia wojen, które by w niektórych miejscach stawiały czoła niewiernym, jako że nie było chrześcijańskich księży do pełnienia tego zadania.

## Artykuł 5

### *CZY POWINIEN POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA STUDIOWANIA ?*

Zdaje się, że nie powinno się zakładać jakiegoś zakonu dla studiowania, bo:

1. Psalmista pisze: „Ponieważ nie jestem biegły w piśmie, wniknę w możliwe sprawy Pańskie”<sup>1</sup>, „to jest — jak wyjaśnia glosa — podejmę cnotę życia chrześcijańskiego”<sup>2</sup>. Otóż doskonalenie się w cnotach chrześcijańskich jest chyba przede wszystkim zadaniem zakonników. Nie powinni się więc zajmować studiowaniem.
2. Zakonnicy mają żyć wspólnie w jedności i pokoju. Toteż powinni unikać tego, co jest zarzewiem niezgody. A właśnie studia naukowe prowadzą do niezgody. Widzimy przecież, jak filozofowie podzielili się na różne szkoły. Dlatego też Hieronim pisze: „Nim za sprawą diabła zaczęto w religii chrześcijańskiej i w zakonach oddawać się studiom i nim wśród ludzi odezwały się głosy: Ja jestem Pawła, ja Apolosa, ja Piotra” itd.<sup>3</sup> Żaden chyba zakon nie powinien powstać dla studiowania.
3. Życie chrześcijanina winno różnić się od życia pogan: nie powinien zajmować się tym, co oni uprawiają i wyznają. Otóż wielu z pogan uprawia i wyznaje filozofię. Również i obecnie spotyka się świeckich, którzy są zwolennikami i wykładowcami takich czy innych nauk. Nie licuje więc, żeby zakonnicy oddawali się naukom.

Wbrew temu Hieronim, pisząc do Paulina, zachęca go, by także w stanie zakonnym oddawał się nauce; pisze: „Przebywając na ziemi, starajmy się poznawać to, czego znajomość weźmiemy z sobą do nieba”; a nieco dalej: „czegokolwiek będziesz dociekał, ja z tobą będę starał się to poznać”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Jak już wyżej ustalono<sup>5</sup>, z przeznaczenia swego zakon może prowadzić życie czynne albo kontemplatywne. Otóż spośród dzieł życia czynnego za najpocześniejsze należy uważać te, które wprost zmierzają do zbawienia dusz, jako to: kaznodziejstwo itp. Zatem studiowanie należy do życia zakonnego z trzech względów:

Po pierwsze ze względu na to, co jest znamienne dla życia kontemplatywnego. Studiowanie wspomaga je w dwojaki sposób: przede wszystkim przyczynia się ono wprost do kontemplowania oświecając myśl. Jak bowiem już powiedzieliśmy<sup>6</sup>, życie to ma głównie na celu rozważanie spraw Bożych, przez co człowiek jest zwrócony ku Bogu. Toteż psalmista na pochwałę męża sprawiedliwego pisze, że on: „nad Prawem Pana rozmyśla dniem i nocą”<sup>7</sup>; zaś Syrach powiada o nim: „Szukać będzie mądrości wszystkich starszych pokoleń i wczytywać się w słowa proroków”<sup>8</sup>. Studiowanie przyczynia się również nie wprost do kontemplatywnego życia, usuwając niebezpieczeństwa grożące kontemplacji, mianowicie błędy, w które często popadają ludzie nie znający Pisma św. Przykładem tego jest opowiadanie<sup>9</sup> o opacie Serapionie, który z powodu nieznamośności rzeczy wpadł w błąd antropomorfizmu utrzymującego, że Bóg ma postać ludzką. Toteż czytamy u Grzegorza: „Niektórzy, siląc się dociec tego, co przekracza ich zdolności, wpadają w błędne nauki; nie chcąc być pokornymi uczniami prawdy, stają się nauczycielami błędów”<sup>10</sup>. Z tego to powodu czytamy u Koheleta: „Postanowiłem sobie nie poić swego ciała winem, ale raczej zwrócić swój umysł ku mądrości i unikać głupoty”<sup>11</sup>.

Po drugie, studiowanie jest nieodzowne temu zakonowi, który był założony dla kaznodziejstwa i służenia innym tego pokroju posługami. Toteż Apostoł pisze do Tytusa i zarazem do każdego biskupa, którego obowiązkiem jest świadczenie tego rodzaju posług, że ma być: „przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych”<sup>12</sup>. Temu co powiedziano, nie sprzeciwia się fakt, że apostołowie, bez uprzedniego odbycia studiów, zostali posłani głosić ewangelię, ponieważ, jak pisze Hieronim: „Co zwykle ludzie zdobywają nauką i codziennym rozważaniem Pisma św., tego udzielił im Duch Święty”<sup>13</sup>.

Po trzecie, studiowanie jest ważne, bo przyczynia się do zachowania wartości wspólnych każdemu zakonowi. Pomaga najpierw poskramiać wybryki ciała. Stąd też Hieronim radzi mnichowi Rustykowi: „Pokochaj studium Pisma św., a nie będziesz ulegał pokusom cielesnym”<sup>14</sup>. Odwraca bowiem ducha od myśli o rzeczach lubieżnych, a także ujarzmią ciało trudem pracy naukowej, stosownie do słów Syracha: „Niedosypianie dla celów szlachetnych osłabia ciało”<sup>15</sup>. Pomaga także wyzbyć się żądzy bogactw, w myśl słów: „W porównaniu z mądrością za nic miałem bogactwa”<sup>16</sup>, oraz słów Księgi Machabejskiej: „Nie jest nam to konieczne”, tj. pomoc z zewnątrz, „gdyż pociechę swoją mamy w księgach świętych, które są w naszych rękach”<sup>17</sup>. Pomaga wreszcie ćwiczyć się w posłuszeństwie, na co wskazuje Augustyn: „Co za przewrotność: chcieć oddawać się czytaniu, a nie chcieć stosować życia do tego, co się wczytało”<sup>18</sup>.

Widać z tego jasno, że całkiem słusznie może powstać zakon dla pielęgnowania nauk.

Na 1. Glosa do tego tekstu ma na uwadze literę Starego Prawa, o której Apostoł pisze: „Litera zabija”<sup>19</sup>. Toteż słów: „Ponieważ nie jestem biegły w piśmie” nie należy brać w znaczeniu dosłownego obrzezania i dokonywania innych cielesnych obrzędów.

Na 2. Studiowanie zmierza do nabywania wiedzy; ta zaś bez miłości „wbija w pychę”<sup>20</sup> i w następstwie prowadzi do niezgody; stosownie do słów: „Między pysznymi zawsze są swary”<sup>21</sup>. Natomiast połączone z miłością — „buduje”<sup>22</sup> i rodzi zgodę. Toteż Apostoł powiedziaławszy: „Zostaliście wzbogaceni we wszystko: we

wszelkie słowo i wszelkie poznanie", zaraz nieco niżej dodaje: „abyście wszyscy mówili to samo i aby nie było wśród was rozłamów”<sup>23</sup>. A co do Hieronima, to nie mówi on tu o uprawianiu nauk, ale o duchu rozbijackim wniesionym przez heretyków i schizmatyków w religię chrześcijańską i godzącym w jednomyślność wiary.

Na 3. Przedmiotem dociekań filozofów były nauki świeckie. Natomiast zakonnikom przystoi oddawać się głównie studiowaniu nauki „wiary i poznawaniu prawdy wiodącej do życia w pobożności”<sup>24</sup>. Zajmowanie się innymi naukami nie należy do zakonników, których całe życie jest poświęcone służbie Bogu, chyba że one służą poznaniu nauki świętej. Augustyn tak o tym pisze: „Nie możemy zaniedbywać tych, których heretycy uwodzą, obiecując fałszywie dać im rozumowe dowody i wiedzę o rzeczach. Musimy pójść śladem ich rozumowań. Nie odważylibyśmy się tak postępować, gdybyśmy nie widzieli, że wielu pobożnych synów Kościoła tak czyni i odpiera ataki heretyków”<sup>25</sup>.

## Artykuł 6

### *CZY ZAKON PROWADZĄCY ŻYCIE KONTEMPLATYWNE JEST WYŻSZEGO RZĘDU NIŻ ZAKON SPEŁNIAJĄCY DZIEŁA ŻYCIA CZYNNEGO?*

Zdaje się, że zakon prowadzący życie kontemplatywne nie jest wyższego rzędu niż zakon spełniający dzieła życia czynnego, bo:

1. W prawie kościelnym czytamy o zakonnikach: „Jak dobro większe stawiamy nad mniejsze, tak wspólny pożytek stawiamy nad osobisty. W tym wypadku słusznie stawiamy wyżej nauczanie nad milczenie, troskliwość nad kontemplację oraz pracę nad spoczynek”<sup>1</sup>. Otóż ten zakon jest lepszy, który służy większemu dobru. Wydaje się więc, że zakony (powołane do życia czynnego są wyższego rzędu niż te, które są powołane do życia kontemplatywnego.

2. Jak już wiemy<sup>2</sup>, każdy zakon ma na celu wydoskonalenie się w miłości. Otóż glosa do słów: „Jeszcze nie opieraliście się aż do przelania krwi”<sup>3</sup> powiada: „Nie ma w tym życiu doskonalszej miłości nad tę, jaką wykazali święci męczennicy, którzy walczyli z grzechem aż do krwi”<sup>4</sup>. Lecz walczyć aż do krwi jest obowiązkiem zakonów rycerskich, które prowadzą życie czynne. Wydaje się więc, że to właśnie one są wśród innych najważniejsze.

3. Im jakiś zakon jest surowszy, tym chyba jest doskonalszy. Nic jednak nie przeszkadza, żeby jakieś zakony oddane życiu czynnemu miały surowsze praktyki niż te, które oddają się życiu kontemplatywnemu; są zatem wyższe.

Wbrew temu Pan Jezus powiada: „Maria obrała najlepszą część”<sup>5</sup>, a ta oznacza życie kontemplatywne.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano<sup>6</sup> o tym, że jeden zakon różni się od drugiego stanowi przede wszystkim cel, a następnie dopiero rozmaite praktyki stosowane w zakonach. A ponieważ dana rzecz może uchodzić za wyższą od drugiej tylko co do tego, w czym się od niej różni, dlatego o wyższości jednego zakonu nad innym stanowi głównie cel zakonu, a dopiero na drugim miejscu różne praktyki zakonne.

Porównywanie jednak [zakonów] według celów lub według stosowanych praktyk będzie się przedstawiało rozmaicie. Porównanie bowiem biorące pod uwagę cel jest bezwzględne, jako że jest on pożądany ze względu na niego samego. Natomiast porównanie biorące pod uwagę praktyki jest względne, jako że nikt nie chce ich ze względu na nie same, ale ze względu na cel. I dlatego ten zakon Test wyższy od drugiego, który zmierza do bezwzględnie wyższego celu: albo dlatego, że jest nim większe dobro, albo dlatego, że są nim liczniejsze dobra. Jeśli zaś cel [porównywanych zakonów] jest ten sam, wówczas drugorzędowo o wyższości jednego zakonu nad drugim stanowi skuteczność stosowanych praktyk w osiągnięciu wyznaczonego celu, a nie ich ciężar i ilość. Toteż Rozmowy Ojców<sup>7</sup> przytaczała zdanie św. Antoniego stawiającego roztropność, dzięki której człowiek wszystkim kieruje, nad posty, nad wstawanie w nocy na modlitwę i nad wszelkie tego pokroju praktyki zakonne.

Należy więc tak odpowiedzieć: Dzieła życia czynnego są dwojakie: jedne wypływają z pełni kontemplacji, jako to nauczanie i głoszenie słowa Bożego. O nich to Grzegorz tak pisze: „Do ludzi doskonałych, zstępujących z wyżyn kontemplacji, stosują się słowa psalmu: „Przekazują pamięć o Twojej wielkiej dobroci”<sup>9</sup>. I takowe dzieła stoją wyżej niż sama kontemplacja. Jak bowiem czymś więcej jest oświecać niż tylko świecić, tak czymś większym jest podawanie innym tego, co się przekontemplowało, niż samo tylko kontemplowanie.

Inne dzieła życia czynnego polegają całkowicie na samych tylko zajęciach zewnętrznych, jako to na udzielaniu jałmużn, przyjmowaniu w dom bezdomnych i tym podobnych. I takowe dzieła stoją niżej niż dzieła kontemplacji, z wyjątkiem chyba wypadków konieczności, o których wyżej była mowa<sup>10</sup>.

Tak więc spośród zakonów te zajmują najwyższe miejsce, które oddają się nauczaniu i kaznodziejstwu. Są one bowiem najbardziej zbliżone do doskonałości biskupów, w myśl zasady głoszonej przez Dionizego, a stosującej się i do innych wypadków: „Końce rzeczy wyższego rzędu stykają się z początkami rzeczy niższego rzędu”<sup>11</sup>. Na drugim miejscu stoją zakony oddające się kontemplacji. Na trzecim te, które zajmują się dziełami zewnętrznymi.

Również i w każdym z tych trzech stopni może zachodzić jakaś wyższość jednego zakonu nad drugim. Zależy to od tego, czy — w tym samym rodzaju życia — dany zakon oddaje się ważniejszym, czy też nie tak ważnym posługom. Tak np. wśród dzieł życia czynnego wykupywanie niewolników stawia się nad przyjmowanie w dom podróżnych, a wśród dzieł życia kontemplatywnego modlitwę stawia się nad czytanie. W ocenianiu wyższości można także brać pod uwagę to, czy dany zakon podejmuje się więcej dzieł niż inny, albo też czy jego prawodawstwo lepiej odpowiada osiągnięciu wyznaczonego sobie celu.

Na 1. Prawo to mówi o życiu czynnym, o ile poświęca się zbawieniu dusz.

Na 2. Zakony rycerskie, powołane do prowadzenia wojen, mają raczej wprost na celu przelewanie krwi nieprzyjaciół niż swoich członków: a właściwie męczennikiem jest ten, kto przelewa własną krew. Może jednak zaistnieć jakiś poszczególny (przypadek, że takowi zakonnicy zdobywają się na zasługę męczeństwa; i wtedy co do tego właśnie przypadku stawia się ich nad innych zakonników; podobnie jak i dzieła życia czynnego niekiedy w jakimś poszczególnym przypadku stawia się nad kontemplację.

Na 3. To nie surowość praktyk — jak uczy św. Antoni<sup>12</sup> — jest tym, co się w zakonie przede wszystkim zaleca. Mówi o tym również Izajasz: „Czyż Ja taki post jak ten wybieram sobie, by przez cały dzień człowiek siebie umartwiał?”<sup>13</sup> Wszelako praktyki te stosuje się w zakonie jako konieczne dla umartwienia ciała. Lecz jak przestrzega św. Antoni<sup>14</sup>, gdyby się je umartwiała bez należytego umiaru, zaistniałoby niebezpieczeństwo doprowadzenia go do nadmiernego wycieńczenia. Nie dlatego więc zakon jest wyższej rangi, że ma surowsze praktyki, ale dlatego, że jego praktyki są stosowane z większym umiarem i lepiej są dostosowane do osiągnięcia celu zakonu. Tak np. skuteczniej można zachować powściągliwość [tj. czystość] drogą umartwiania ciała przez wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu, a więc głód i pragnienie, niż przez odmawianie sobie odpowiedniej odzieży, a więc cierpiąc zimno i nagość, a nawet niż przez pracę fizyczną.

## Artykuł 7

### *CZY WSPÓLNE POSIADANIE POMNIEJSZA DOSKONAŁOŚĆ ZAKONU?*

Zdaje się, że posiadanie czegoś wspólnie pomniejsza doskonałość zakonu, bo:

1. Pan Jezus powiedział: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim”<sup>1</sup>. Z tych słów wynika, że nieposiadanie doczesnych bogactw należy do doskonałości życia chrześcijańskiego. Lecz ci, którzy posiadają coś wspólnie, nie są ogołoceni z doczesnych bogactw. Wydaje się więc, że zgoła nie dosięgają doskonałości życia chrześcijańskiego.
2. Doskonałe wypełnianie rad ewangelicznych wymaga od człowieka wyzbycia się troski o sprawy doczesne. Toteż Apostoł, doradzając życie w dziewictwie, pisze: „Chcę, żebyście byli bez troski”<sup>2</sup>. Lecz troska o obecne życie wymaga od niektórych gromadzenia zapasów na przyszłość, a tego troskania zakazuje Pan Jezus swoim uczniom mówiąc: „Nie troszczcie się o jutro”<sup>3</sup>. Wydaje się więc, że wspólne posiadanie czegoś pomniejsza doskonałość życia chrześcijańskiego.
3. Posiadane wspólnie majątki należą w jakiś sposób do każdego, kto jest członkiem wspólnoty. Toteż Hieronim tak pisze do biskupa Heliodora o niektórych zakonnikach: „Stali się bogatszymi mnichami, niż gdy żyli na świecie; opływają w takie zasoby służąc ubogiemu Chrystusowi, jakich w służbie bogatego diabła nie posiadali; boleje teraz Kościół nad tymi bogaczami, których przedtem świat uważał za ubogich”<sup>4</sup>. Lecz posiadanie przez kogoś majątku na osobistą własność uwłacza doskonałości życia zakonnego. A zatem również i posiadanie czegoś wspólnie uwłacza doskonałości życia zakonnego.
4. Grzegorz opowiada, jak to pewien bardzo świątobliwy mąż, Izaak „gdy mu jego uczniowie pokornie doradzali, aby przyjął na użytek klasztoru ofiarowane dobra, jako troskliwy stróż swojego ubóstwa dał taką stanowczą odpowiedź: Mnich, który szuka majątku na ziemi, nie jest mnichem”<sup>5</sup>. A chodzi tu o dobra wspólnie posiadane, ofiarowane mu dla wspólnego używania klasztoru. Wydaje się więc, że posiadanie czegoś wspólnie przekreśla doskonałość życia zakonnego.
5. Podając naukę o doskonałości zakonnej, Pan Jezus tak uczniom polecił: „Nie miejcie złota ani srebra, ani pieniędzy w trzosach waszych, ani torby podróźnej”<sup>6</sup>.

Tymi słowy, pisze Hieronim „gani tych filozofów, /18/ którzy waleśali się z laską i torbą; wprawdzie gardzili oni światem i wszystko mieli za nic, nosili jednak z sobą w torbie zapasy żywności”<sup>7</sup>. Wydaje się więc, że posiadanie czegoś: czy to na osobistą własność, czy też wspólnie, uwłacza doskonałości życia zakonnego.

Wbrew temu Prosper /19/ pisze — a jego słowa podejmuje prawo kościelne: „Jest jasne, że dla osiągnięcia doskonałości należy wyrzec się własności prywatnej i że bez uszczerbku dla tejże doskonałości można posiadać dobra kościelne, które przecież są mieniem wspólnym”<sup>8</sup>.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano<sup>9</sup>, doskonałość istotnie nie polega na ubóstwie ale na naśladowaniu Chrystusa. Hieronim tak pisze: „Ponieważ nie wy-starczy porzucić wszystko, dlatego Piotr dodał to, co jest doskonałe, mianowicie: poszliśmy za Tobą”<sup>10</sup>. Ubóstwo jest jakby narzędziem albo szkołą dochodzenia do doskonałości. W dziele: Rozmowy Ojców opat Mojżesz tak tę myśl wyraża: „Posty, niedosypianie po nocach, rozmyślanie nad Pismem św., brak odzieży i wyrzeczenie się wszelkiego mienia to jeszcze nie doskonałość, lecz narzędzie do jej osiągnięcia”<sup>11</sup>. W tym zaś znaczeniu wyrzeczenie się wszystkich dóbr materialnych, czyli ubóstwo jest narzędziem osiągnięcia doskonałości, że usuwa przeszkody stojące na drodze ku miłości. Chodzi zwłaszcza o takie trzy przeszkody.

Pierwszą jest troska nieodłączna od posiadania majątku. Toteż Pan Jezus powiada: „[Ziarno] posiane między ciemię oznacza tego, kto słucha słowa, lecz troski doczesne i ułuda bogactwa zagłuszają słowo”<sup>12</sup>.

Drugą jest przywiązanie do bogactw; wiadomo, posiadane bogactwa [rodzą i] potęgują je. Stąd też Hieronim, wyjaśniając słowa Pana Jezusa o bogaczach, tak pisze: „Ponieważ trudno jest porzucić (posiadane bogactwa, dlatego Pan Jezus nie powiedział: Niemożliwe jest, żeby bogacz wstąpił do królestwa niebieskiego, ale że bogaty z trudnością wejdzie do niego”<sup>13</sup>. Trzecią jest próżna chwała lub wynoszenie się, które bogactwa zwykły rodzić w duszy, stosownie do słów psalmu: „Którzy ufają swoim dostatkom i chełpią się z ogromu swych bogactw”<sup>14</sup>.

Pierwszej z tych trzech nie da się całkowicie odłączyć od bogactw: czy będą one wielkie, czy małe, gdyż człowiek musi w jakiejś mierze troszczyć się o nabywanie lub utrzymanie zewnętrznych rzeczy. I jeśli szuka ich lub posiada je w małej ilości: tyle ile potrzeba na skromne utrzymanie, to taka troska nie stanowi wielkiej przeszkody, no i nie jest przeciwna doskonałości chrześcijańskiego życia. Pan nasz bowiem nie zakazuje wszelkiej troski, lecz tylko nadmiernej i szkodliwej. Toteż Augustyn, wyjaśniając słowa ewangelii: „Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść” itd.<sup>15</sup>, tak pisze: „Tymi słowami Pan Jezus nie zakazuje swoim uczniom starania się o to, co konieczne do życia, ale żeby nie kładli w to całego swego serca i żeby ze względu na to nie czynili tego, co im nakazano czynić w głoszeniu ewangelii”<sup>16</sup>. Natomiast posiadanie nadmiernych bogactw pociąga za sobą tym większą troskę o nie; to zaś nader pochłania serce człowieka i przeszkadza mu w całkowitym oddaniu się na służbę Boga. Pozostałe dwie przeszkody: przywiązanie do bogactw oraz puszenie się z posiadanych bogactw występują jedynie u ludzi mających nadmierne bogactwa.



Istnieje jednak różnica między posiadaniem bogactw wielkich czy małych na własność prywatną, a posiadaniem ich przez wspólnotę. Bowiem troska o bogactwa posiadane na własność prywatną jest wyrazem miłości własnej, którą człowiek miłuje siebie samego w sposób doczesny. Natomiast troska o dobra wspólne jest wyrazem miłości nadprzyrodzonej, która „nie szuka swego”<sup>17</sup>, ale troszczy się o to co wspólne. A ponieważ zakon ma na celu doskonalenie się w miłości nadprzyrodzonej, której uwieńczeniem jest „miłość Boga posunięta aż do pogardzania samym sobą”<sup>18</sup>, dlatego posiadanie czegoś na własność prywatną nie da się pogodzić z doskonałością zakonną. Przeciwnie, troska o dobra wspólne może być wyrazem miłości nadprzyrodzonej, chociaż i ta troska może niejednemu być przeszkodą w dokonywaniu wyższych czynów miłości, takich, jak np. kontemplowanie Boga i nauczanie bliźnich.

Widać z tego, że posiadanie nadmiernych bogactw przez wspólnotę — czy to będą dobra ruchome, czy nieruchome — jest przeszkodą do osiągnięcia doskonałości, aczkolwiek jej całkowicie nie wyklucza. Natomiast posiadanie przez wspólnotę tylu ruchomych czy nieruchomych dóbr zewnętrznych, ile potrzeba na jej skromne utrzymanie, nie jest przeszkodą do doskonałości zakonnej: tak jest, jeśli patrzymy na ubóstwo w stosunku do wspólnego celu zakonów, którym jest: poświęcenie się służbie Bogu. Jeśli zaś patrzymy na nie w stosunku do szczególnych celów zakonów, to — mając na uwadze taki właśnie cel — większe lub mniejsze ubóstwo będzie dostosowane do zakonu [do jego zadań]. I wtedy tym dany zakon będzie pod względem ubóstwa doskonalszy, im jego ubóstwo jest lepiej dostosowane do jego celu.

Jest bowiem oczywiste, że do dokonywania zewnętrznych i materialnych dzieł właściwych życiu czynnemu człowiek potrzebuje jakiejś większej mnogości rzeczy zewnętrznych; życie kontemplatywne wymaga ich niewiele. Toteż Filozof pisze: „Dokonywanie dzieł zewnętrznych wymaga wielu zasobów materialnych: tym większych i lepszych, im dzieło ma być większe. Do kontemplacji żadne z nich nie jest konieczne”, wystarcza bowiem tylko to, co najkonieczniejsze; wszystko inne „jest przeszkodą kontemplacji”<sup>19</sup>. Jak z tego widać, zakon przeznaczony do działań właściwych życiu czynnemu, np. do prowadzenia wojen albo do troski o chorych i bezdomnych, byłby niedoskonały, gdyby jego wspólnota nie posiadała odpowiedniego majątku. Natomiast zakony przeznaczone do prowadzenia życia kontemplatywnego tym są doskonalsze, im ich ubóstwo wymaga mniejszej troski o rzeczy doczesne. Otóż troska o rzeczy doczesne tym więcej przeszkadza zakonowi, im większego włożenia wkładu w sprawy duchowe on wymaga. Jasne zaś jest, że większego włożenia wkładu w sprawy duchowe wymaga zakon ustanowiony dla kontemplacji i dla przekazywania innym owoców kontemplacji poprzez nauczanie i kaznodziejstwo niż zakon ustanowiony dla samej tylko kontemplacji. Stąd też takowy zakon winien stosować taki typ ubóstwa [tj. taki sposób zaopatrywania potrzeb życiowych i taki sposób posiadania rzeczy doczesnych], który by wymagał najmniejszej troski. Jest oczywiste, że najmniejszej troski wymaga przechowywanie wspólnie rzeczy koniecznych do zaopatrywania potrzeb człowieka zdobytych w odpowiednim czasie. Stąd też wyżej wymienionym<sup>20</sup> trzem stopniom zakonów przysługuje trojaki stopień ubóstwa. I tak zakonom przeznaczonym do spełniania dzieł cielesnych życia czynnego przysługuje posiadanie przez wspólnotę dużego majątku. — Zakonom prowadzącym

życie kontemplatywne raczej przysługuje posiadanie majątku skromnego, chyba że członkowie tych zakonów — sami lub poprzez innych — prowadzą takie dzieła, jak troska o chorych, bezdomnych, podróżnych i ubogich. — Zakony przeznaczone do przekazywania innym owoców swojej kontemplacji winne prowadzić życie jak najbardziej wolne od trosk o sprawy zewnętrzne. Osiągają to w ten sposób, że przechowują wspólnie otrzymane w odpowiednim czasie skromne zasoby służące do opędzania koniecznych potrzeb życia.

I tego właśnie swoim przykładem uczył Pan Jezus — twórca ubóstwa. Miał bowiem trzos, który powierzył Judaszowi, a w nim były przechowywane dawane Mu ofiary, jak o tym czytamy w ewangelii Jana<sup>21</sup>. — Nie sprzeciwia się temu następujące powiedzenie Hieronima: „Gdyby ktoś podniósł zarzut: jak Judasz nosił pieniądze w trzosie? Odpowiemy: Pan Jezus uważał za niegodziwe obracać na swój użytek to, co było przeznaczone dla ubogich”<sup>22</sup> — mianowicie na płacenie podatku, gdyż do owych ubogich zaliczali się przede wszystkim Jego uczniowie; i właśnie pieniądze znajdujące się w trzosie Chrystusa były wydawane na ich utrzymanie. Czytamy o tym w ewangelii Jana: „Jego uczniowie udali się do miasta dla zakupienia żywności”<sup>23</sup> oraz „Ponieważ Judasz miał pieczę nad trzosem, niektórzy sądzili, że Jezus powiedział do niego: Zakup czego nam potrzeba na święto, albo żeby dał coś ubogim”<sup>24</sup>. Widać z tego jasno, że przechowywanie ofiar pieniężnych i innych wspólnych rzeczy celem utrzymania członków danej wspólnoty zakonnej lub jakichkolwiek bądź innych ubogich jest zgodne z doskonałością, jakiej Chrystus uczył swoim przykładem. A l po zmartwychwstaniu Pańskim uczniowie, od których bierze początek wszelka postać życia zakonnego, przechowywali ofiarowane im pieniądze za sprzedawane pola „i rozdzielali je każdemu według potrzeby”<sup>25</sup>.

Na 1. Jak już powiedziano<sup>26</sup>, z tych słów Pańskich bynajmniej nie wynika, że samo ubóstwo jest doskonałością, a tylko że jest narzędziem do jej osiągnięcia; i to — jak już wyłożyliśmy<sup>27</sup> — jest najmniej ważnym spośród trzech narzędzi służących do jej zdobycia, jako że ślub czystości stoi nad ślubem ubóstwa, a ślub posłuszeństwa nad jednym i drugim. Jest zaś jasne, że nikt nie ubiega się o narzędzie dla niego samego, ale dla celu. Nie dlatego zatem coś jest lepsze, że ma większe narzędzie, ale dlatego, że jest bardziej przydatne do osiągnięcia celu. Przykładowo: nie ten lekarz leczy bardziej skutecznie, który przepisuje dużo lekarstw, ale ten, który przepisuje leki bardziej przydatne do usunięcia choroby. Niekoniecznie więc ten zakon jest doskonalszy, który zachowuje większe ubóstwo, ale ten, którego ubóstwo jest lepiej dostosowane do jego wspólnego i szczegółowego celu.

A gdyby się stało na stanowisku, że surowsze ubóstwo czyni zakon doskonalszym, to czyniłoby go takim jedynie pod względem większego ubóstwa, nie czyniłoby go zaś zasadniczo doskonalszym. Bo mogło by tak być, że inny zakon przewyższyłby go w tym, co dotyczy czystości i posłuszeństwa; i tak byłby odeń zasadniczo doskonalszym, bo co góruje nad czymś w tym co lepsze, jest zasadniczo lepsze.

Na 2. Słów Pana Jezusa: „Nie troszczcie się o jutro” nie należy tak rozumieć, że niczego nie wolno zostawiać na przyszłość. Św. Antoni wykazuje, że to byłoby niebezpieczne; mówi: „Byli tacy, którzy w wyrzeczeniu się wszelkich dóbr doczesnych posunęli się tak daleko, że nie zostawiali sobie żywności nawet na jeden dzień, nawet jednego denara”; również i z innymi rzeczami tak czynili; „ale — jak

sami byliśmy tego świadkami — rychło się rozczarowali i to tak dalece, że nawet podjętej pracy nie mogli szczęśliwie do końca doprowadzić”<sup>28</sup>. Tak samo myśli Augustyn:

Gdyby te słowa Pańskie: „Nie troszczcie się o jutro”, oznaczały, że niczego nie należy zostawiać na jutro, wówczas „tego Pańskiego polecenia nie mogliby wypełniać ci, którzy uciekają od ludzi na długie dni, by w największym skupieniu, z dala od nich oddawać się modlitwie”<sup>29</sup>; a nieco niżej: „Czy przez to, że są świętsi, stali się mniej podobni do ptactwa?”<sup>30</sup>; a potem dodaje: „Gdyby bowiem ewangelia zmuszała ich do nie odkładania niczego na jutro, mogliby słusznie odpowiedzieć: Dlaczego to sam Pan Jezus miał trzos, do którego odkładano zebrane pieniądze? Dlaczego posyłano pożywienie ojcom świętym, nim jeszcze groził głód? Czemu to apostołowie zaopatrywali świętych w konieczne środki do życia, gdy na ich brak cierpieli?”<sup>31</sup>. A zatem słowa: „Nie troszczcie się o jutro” według Hieronima należy tak rozumieć: „Wystarczy troszczyć się o bieżące potrzeby, a niepewną przyszłość zostawić Bogu”<sup>32</sup>. Według Chryzostoma tak: „Wystarczy ci trud ponoszony dla tego co konieczne do życia, a nie trudź się o rzeczy zbyteczne”<sup>33</sup>. Według Augustyna tak: „Gdy czynimy coś dobrego, nie myślmy o sprawach doczesnych, które właśnie ‘jutro’ oznacza, ale o wieczności”<sup>34</sup>.

Na 3. Słowa Hieronima odnoszą się do zakonu posiadającego zbyt wielkie bogactwa, uważane poniekąd za osobiste lub też nadużywane przez jego poszczególnych członków, co doprowadza ich do pychy i rozwiązłości. Nie odnoszą się zaś do skromnych zasobów przechowywanych we wspólnych pomieszczeniach i służących do zaspokajania potrzeb życia poszczególnych członków. Na tej samej bowiem podstawie poszczególni członkowie używają tego, co jest konieczne do życia, i te konieczne środki do życia wspólnie przechowują.

Na 4. Wspomniany Izaak wzdragał się przyjąć ofiarowane mu posiadłości w obawie, że to prowadziłyby do posiadania zbędnych bogactw, których nadużywanie przeszkadzałyby doskonałości życia zakonnego. Toteż Grzegorz dodał do słów przytoczonych w zarzucie: „Tak lękał się stracić ubóstwo gwarantujące mu jego bezpieczeństwo, jak chciwi bogacze zwykli strzec swych zgubnych bogactw”. Grzegorz wcale nie mówi, że Izaak odmówił przyjęcia i przechowania we wspólnej spiżarni niektórych zapasów koniecznych do utrzymania życia.

Na 5. Chleb, wino itp. Filozof nazywa<sup>35</sup> bogactwem naturalnym; natomiast pieniądze nazywa bogactwem sztucznym. Dlatego też niektórzy filozofowie nie chcieli posługiwać się pieniędzmi, lecz używali innych rzeczy, uważając iż w ten sposób prowadzą życie poniekąd zgodne z naturą. Toteż Hieronim w miejscu przytoczonym w zarzucie, powołując się na wypowiedź Pana Jezusa, który zabrania jednego i drugiego, wykazuje, że na jedno wychodzi: mieć pieniądze, czy też mieć inne rzeczy konieczne do życia. — A chociaż Pan Jezus zakazał uczniom wysłanym na głoszenie słowa Bożego brania ze sobą na drogę tego pokroju rzeczy, nie zabronił im jednak przechowywania ich jako wspólnych.

A jak należy rozumieć przytoczone słowa Pańskie, wyżej przedstawiliśmy<sup>36</sup>.

## Artykuł 8

### *CZY ŻYCIE WE WSPÓLNOCIE KLASZTORNEJ JEST DOSKONALSZĄ FORMĄ ZAKONU NIŻ ŻYCIE PUSTELNICZE?*

Zdaje się, że życie we wspólnocie klasztornej jest doskonalszą formą zakonu niż życie pustelnicze, bo:

1. Kohelet pisze: „Lepiej jest dwóm żyć razem niż jednemu, gdyż odnoszą większy (pożytek ze swojego towarzystwa”<sup>1</sup>. Wydaje się więc, iż życie we wspólnotcie klasztornej jest doskonalszą formą zakonu.
2. U Mateusza czytamy: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”<sup>2</sup>. Nic jednak nie może być lepsze nad obecność Chrystusa. Widać chyba z tego, że lepiej jest żyć we wspólnocie klasztornej niż prowadzić życie pustelnicze.
3. Spośród ślubów zakonnych najbardziej doniosłym jest ślub posłuszeństwa, a najmiłszą Bogu jest pokora. Lecz posłuszeństwo i pokorę lepiej można praktykować we wspólnym obcowaniu ze sobą niż w samotności. Hieronim tak o tym pisze: „W samotność szybko wkrada się pycha. Śpi się, kiedy się chce. Robi się to, do czego ma się ochotę”<sup>3</sup>. Wprost przeciwną naukę daje on temu, kto żyje we wspólnocie: „Nie rób tego, na co masz ochotę; jedz to, co ci dadzą; zadawalaj się tym, co ci dadzą; bądź uległy temu, do którego czujesz niechęć; służ współbraciom; przełożonego klasztoru masz się bać jak Boga, a miłować jak ojca”<sup>4</sup>. Jak z tego widać, życie we wspólnocie klasztornej jest doskonalszą formą zakonu niż życie w samotności.
4. Łukasz podaje takie oto słowa Pana Jezusa: „Nikt nie zapala światła i nie stawia go w ukryciu ni pod korcem”<sup>5</sup>. Otóż zakonnicy prowadzący życie pustelnicze wydają się pozostawać w ukryciu, żadnego pożytku ludziom nie przynosząc. Zatem ich forma życia zakonnego chyba nie jest doskonalszą.
5. Nie należy chyba do doskonałości charakteru to, co jest przeciw naturze. Otóż według Filozofa: „Człowiek z natury jest istotą społeczną”<sup>6</sup>. Chyba więc prowadzenie życia pustelniczego nie jest doskonalszą formą niż pędzenie życia we wspólnocie klasztornej.

Wbrew temu Augustyn tych uważa za „świętszych, którzy żyjąc z dala od ludzi nie pozwalają nikomu przystąpić do siebie i w największym skupieniu oddają się modlitwie”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Podobnie jak ubóstwo, samotność nie stanowi samej istoty doskonałości, ale jest narzędziem do jej osiągania. Toteż opat Mojżesz, w dziele Rozmowy Ojców, powiada: „Samotności należy szukać dla zachowania czystości serca”<sup>8</sup>; a więc jej rola jest taka sama jak postów i innych podobnych środków. Jest zaś oczywiste, że samotność nie sprzyja działalności na rzecz innych; sprzyja za to kontemplacji, w myśl słów Ozeasza: „Zawiodę ją na pustynię i będę mówił do jej serca”<sup>9</sup>. Stąd też samotność nie przystoi zakonom ustanowionym dla pełnienia dzieł życia czynnego: cielesnych czy duchowych; chyba na krótki czas, na wzór Chrystusa, który „wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga”<sup>10</sup>. Przystoi ona wszakże zakonom powołanym do kontemplacji.

Zauważmy, że to co jest samotne, winno być wystarczalne samo sobie i samo przez się. Takowym zaś jest to, „czemu nie brak niczego”<sup>11</sup>, co też stanowi istotę tego, co jest doskonałe. I dlatego samotność przysługuje tym ludziom kontemplacji, którzy już doszli do tego, co doskonałe. Dzieje się to w dwojaki sposób: Po pierwsze, jest to jedynie z daru Bożego. Przykładem Jan Chrzyciel, który „już w łonie matki był napełniony Duchem Świętym”, stąd jeszcze jako chłopiec „żył na pustkowiu”<sup>12</sup>. Po drugie, poprzez ćwiczenie się w cnotie, w myśl słów: „Stały pokarm jest właściwy dla dorosłych, tj. doskonałych, którzy przez ćwiczenie mają władze umysłu udoskonalone do rozróżniania dobra od zła”<sup>13</sup>. Do tego zaś wyrobienia pomaga człowiekowi towarzystwo innych ludzi, i to dwojako: po pierwsze, jego myśl otrzymuje odpowiednie nauki o tym, co należy kontemplować. Toteż Hieronim radzi mnichowi Rustykowi: „Życzę sobie, abyś przebywał w towarzystwie mężów świętych i żebyś nie był sam dla siebie nauczycielem”<sup>14</sup>. Po drugie, przykład innych i upomnienia ułatwiają człowiekowi poskromić szkodliwe wybryki uczuć i złe porywy, gdyż — jak to Grzegorz, wyjaśniając słowa Joba: „Za dom dałem mu pustkowie”<sup>15</sup> — pisze: „Na co przyda się samotność cielesna, jeśli nie ma samotności serca”<sup>16</sup>. I dlatego życie wspólne jest konieczne dla ćwiczenia się w nabywaniu doskonałości; natomiast samotność przystoi już doskonałym. To ma na myśli Hieronim, gdy pisze do mnicha Kuśtyka: „Bynajmniej nie ganimy życia w samotności; owszem, nigdy nie przestaniemy go pochwalać. Chcemy tylko, by z tego miejsca ćwiczeń, jakim są klasztory, szli na pustynię tacy żołnierze, którzy by się nie ulękli twardej formy życia samotnego i którzy też przez długi czas dawali znaki swojego doskonałego postępowania”<sup>17</sup>.

Jak więc to co doskonałe góruje nad tym, co dopiero jest w drodze ku doskonałości, tak życie pustelników, o ile się je należycie prowadzi, góruje nad życiem we wspólnocie klasztornej. Obranie jednak tego życia bez uprzedniego wdrożenia się może okazać się jak najbardziej niebezpieczne, chyba że łaska Boska uzupełni to, co inni muszą osiągać drogą odpowiednich ćwiczeń, jak to miało miejsce w wypadku św. Antoniego i św. Benedykta.

Na 1. Kohelet chce dowieść, że lepiej jest dwom żyć razem niż jednemu ze względu na pomoc, jakiej jeden udziela drugiemu: dźwigając go, gdy upadnie, krzepiąc oraz podnosząc na duchu. Takowej zaś pomoc nie potrzebują ludzie, którzy już doskonałość osiągnęli.

Na 2. W swym liście Jan tak pisze: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”<sup>18</sup>. Jak więc Chrystus jest pośród tych, którzy z miłości bliźniego złączyli się w jedną wspólnotę, tak również „mieszka w sercu”<sup>19</sup> tego, który oddaje się Boskiej kontemplacji z miłości ku Bogu.

Na 3. Być rzeczywiście (actu) posłusznym jest konieczne dla tych, którzy pod kierownictwem innych muszą się urabiać, żeby osiągnąć doskonałość. Natomiast tych, którzy już są doskonali, wystarczająco „prowadzi Duch Boży”<sup>20</sup> tak, że nie potrzebują rzeczywiście być innym posłusznymi. Niemniej jednak w ich duszach jest gotowość do posłuszeństwa.

Na 4. Augustyn tak pisze: „Nikom nie należy zabraniać poznawania prawdy, bo to jest zajęcie godne pochwały”. Natomiast „postawić kogoś na świeczniku”<sup>21</sup> nie należy do niego ale do przełożonych. I dalej pisze: „Jeśli na kogoś nie nałożą tego

brzemienia, niech się zajmie kontemplacją prawdy”<sup>22</sup>, a do tego bardzo pomaga samotność.

Wszelako ci, którzy pędzą samotne życie, są nader pożyteczni dla ludzkości. Augustyn tak o nich mówi: „Zadawałają się samym chlebem i wodą, które im przynoszą w ustalonych odstępach czasu; zamieszkują najbardziej odludne zakątki ziemi; rozkoszują się rozmową z Bogiem, do którego czystym sercem przyłgnęli. Niektórym się wydaje, że więcej niż potrzeba zerwali ze sprawami świata. Tacy nie pojmują pożytku, jaki ich dusza oddana modlitwie nam przynosi, jakim przykładem jest dla nas ich życie, chociaż nie jest nam dane widzieć ich cielesnie”<sup>23</sup>.

Na 5. Człowiek może prowadzić życie w samotności z dwóch różnych powodów: pierwszy, bo nie może cierpieć towarzystwa ludzi z powodu dzikości swego ducha, co jest zezwierzęciem; drugi, bo całkowicie oddał się sprawom Bożym, co jest czymś nadludzkim. Filozof tak to wyraża: „Kto nie potrafi żyć we wspólnocie, albo jest zwierzęciem, albo bogiem”<sup>24</sup>, tj. mężem Bożym.

## ZAGADNIENIE 189

### O WSTĘPOWANIU DO ZAKONU

Na koniec trzeba zająć się sprawą wstępowania do zakonu. Nasuwa się dziesięć pytań:

1. Czy tym, którzy nie są wdrożeni w zachowywanie przykazań, wolno wstępować do zakonu? 2. Czy wolno zobowiązywać kogoś ślubem do wstąpienia do zakonu? 3. Czy ci, którzy zobowiązali się ślubem wstąpić do zakonu, mają obowiązek ten ślub wypełnić? 4. Czy ci, którzy zobowiązali się ślubem wstąpić do zakonu, mają obowiązek pozostać w nim na zawsze? 5. Czy należy przyjmować do zakonu dzieci? 6. Czy powinność wobec rodziców może komuś przeszkodzić we wstąpieniu do zakonu? 7. Czy proboszczowie i archidiaconi mogą przenieść się do zakonu? 8. Czy może ktoś przejść z jednego zakonu do drugiego? 9. Czy wolno namawiać innych do wstąpienia do zakonu? 10. Czy do wstąpienia do zakonu wymagana jest wielka narada z krewnymi i przyjaciółmi?

### Artykuł 1

#### *CZY DO ZAKONU WINNI WSTĘPOWAĆ JEDYNNIE CI, KTÓRZY SIĘ WDROŻYLI DO ZACHOWANIA PRZYKAZAŃ ?*

Zdaje się, że do zakonu winni wstępować jedynie ci, którzy się wdrożyli do zachowania przykazań, bo:

1. Pan Jezus radził młodzieńcowi wyznającemu, że zachowywał wiernie przykazania od swego dzieciństwa<sup>1</sup>, aby obrał drogę wyższej doskonałości [czyli życia zakonnego]. Od tegoż jednak Chrystusa wzięła początek wszelka postać życia zakonnego. Wydaje się więc, że do zakonu można przyjmować jedynie ludzi wdrożonych do wiernego zachowywania przykazań.

2. Zdaniem Grzegorza: „Nikt nie wzbija się od razu na szczyty, ale na drodze ku doskonałości trzeba zaczynać od czegoś bardzo małego, by dojść do tego, co

wielkie”<sup>2</sup>. Otóż przez to ‘wielkie’ należy rozumieć rady ewangeliczne, które należą do doskonałości życia, zaś przez to ‘małe’ rozumie się przykazania, które należą do wspólnej wszystkim sprawiedliwości [tj. stanu łaski]. Wydaje się więc, że do zakonu — by żyć według rad ewangelicznych — powinni wstępować jedynie ci, którzy wpierw wdrożyli się w zachowywanie przykazań.

3. Jak stan kapłański, tak i stan zakony zajmują w Kościele jakieś wyższe miejsce. Otóż Grzegorz pisze do biskupa Siagria — i to weszło do prawa kościelnego<sup>3</sup>: „Do stanu kapłańskiego należy dochodzić z zachowaniem ustalonego porządku. Naraża się bowiem na wypadek, kto wspina się na szczyt góry nie stopniowo ale skokami. Wiadomo przecież, że wybudowane świeżo ściany nie wytrzymują ciężaru więźby dachowej, jeśli pierwej nie pozbędą się wilgoci i nit wyschną; gdyby bowiem nim stwardnieją .położono na nie ciężar, cała budowa naraz by się rozwalila”<sup>4</sup>. Przeto wydaje się, że tylko ci powinni wstępować do zakonu, którzy wpierw wdrożyli się do zachowywania przykazań.

4. Głosa do słów psalmu: „Jak niemowlę u swej matki”<sup>5</sup> tak powiada: „Nasamprzód w łonie matki Kościoła dokonuje się nasze .poczęcie, gdy jesteśmy pouczeni o podstawowych prawdach wiary. Potem rodzimy się, gdy przez chrzest zostajemy odrodzeni. Następnie jesteśmy jakby noszeni na rękach Kościoła i karmieni mlekiem, gdy po chrzcie jesteśmy zaprawiani do pełnienia dobrych uczynków oraz karmieni mlekiem duchowej nauki. I tak wzrastamy aż do chwili, kiedy to już jako dorośli od mleka matki przystępujemy do stołu ojca, to znaczy od podstawowej nauki o Słowie, które stało się ciałem, wnosimy się do Słowa Ojca, które było na początku u Boga”. A potem też głosa dodaje: „Świeżo ochrzczonych w Wielką Sobotę, jakby na rękach swoich Kościół piastuje i karmi mlekiem aż do Zesłania Ducha Świętego. Przez ten czas nie nakłada się na nich żadnych ciężarów: nie poszczą i nie wstawają w środku nocy. Potem umocnieni Duchem Świętym, jakby odstawieni od piersi matki, zaczynają pościć i spełniać inne trudne uczynki. Wielu jednak odwróciło ten porządek, np. heretycy i schizmatycy, przedwcześnie odstawili mleko, w następstwie idą na zatracenie”<sup>6</sup>. Otóż ten porządek wydają się wywracać ci, co wstępują do zakonu — lub innych do wstąpienia namawiają — zanim się wdrożyli do przykazań łatwiejszych do przestrzegania [niż rady ewangeliczne]. Przeto wydaje się, że są heretykami lub schizmatykami.

5. Należy przechodzić od tego co pierwsze ku temu co następne. Taki jest nieodwracalny porządek rzeczy. Otóż przykazania są pierwsze niż rady, gdyż są bardziej ogólne. Kto bowiem zachowuje rady, zachowuje i przykazania, ale nie odwrotnie. Należyty zaś porządek wymaga, aby od tego co pierwsze, przechodzić do tego co następne. Zatem nie powinno się brać na siebie rad ewangelicznych w zakonie, zanim się wpierw nie wdrożyło w zachowywanie przykazań.

Wbrew temu Pan Jezus wezwał celnika Mateusza do kroczenia drogą rad, chociaż nie był wdrożony do zachowywania przykazań. Napisano bowiem o nim: „Zostawił wszystko ... i poszedł za Nim”<sup>7</sup>. Niekoniecznie więc ten, kto wchodzi na drogę tej doskonałości, jaką są rady, winien przedtem być wdrożony w zachowywanie przykazań.

Odpowiedź: Jak widać z powyższych<sup>8</sup>, stan zakonny jest jakąś duchową szkołą ćwiczeń mających na celu zdobywanie tej doskonałości, jaką jest miłość nadprzyrodzona. Te ćwiczenia, to różne praktyki zakonne. Ich rolą jest usuwanie przeszkód, stojących na drodze do doskonałej miłości. Te przeszkody, to wikłanie się serca człowieka w sprawy doczesne. To bowiem uwikłanie serca człowieka w sprawy doczesne nie tylko jest przeszkodą do wydoskonalenia się w miłości, ale niekiedy nawet gubi samą miłość, gdy człowiek przez grzech śmiertelny, tj. na skutek nieuporządkowanego przywiązania do dóbr doczesnych, odwraca się od Dobra nieprzemijającego. Widać z tego jasno, że praktyki zakonne usuwają zarówno przeszkody do doskonałej miłości jak i sposobności do grzeszenia. Jest oczywiste, że na skutek postów, niedosypiań, posłuszeństwa i tym podobnych, człowiek jest daleki od popełniania grzechów obżarstwa, rozpusty i w ogóle wszelkich innych grzechów. I dlatego wstąpienie do zakonu przynosi korzyść nie tylko tym, którzy wiernie zachowywali przykazania, a wstępują by dojść do większej doskonałości, lecz także tym, którzy nie są do ich zachowywania wdrożeni, a wstępują do zakonu, by łatwiej uniknąć grzechu i osiągnąć doskonałość.

Na 1. Hieronim taką daje odpowiedź: „Kłamie ów młodzieniec, mówiąc: ‘Wszystkiego tego przestrzegałem od mego dzieciństwa’. Gdyby bowiem spełniał czynem to spośród innych przykazań: ‘Miłuj bliźniego twego jak siebie samego’, dlaczego by następnie, po usłyszeniu słów: ‘Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim’, miał odejść smutny?”<sup>9</sup>.

Należy tu zauważyć, iż jego kłamstwo dotyczyło doskonałego zachowania tego przykazania. Toteż Orygenes tak pisze: „Ewangelia dla Hebrajczyków /20/ podaje, że gdyby Pan Jezus powiedział do młodzieńca: ‘Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz’, ów bogacz począł skrobać się po głowie. A Pan rzekł do niego: ‘Jakże ty możesz twierdzić: zachowałem polecenia Prawa i Proroków, gdy Prawo nakazuje: Miłuj bliźniego twego jak siebie samego, a oto tylu twoich braci, synów Abrahama, nie ma czym się odziać, chodzi w brudach i mrze z głodu, twój zaś dom pełen jest wielu dóbr, a nic z tego im się nie dostaje?’ Dlatego też Pan Jezus, karcąc jego postępowanie, odzywa się do niego: ‘Jeśli chcesz być doskonały’ itd. Niemożliwe jest bowiem wypełnić przykazanie: ‘Miłuj bliźniego twego jak siebie samego’, a zarazem być bogaczem, zwłaszcza gdy się ma tak ogromne majątki”<sup>10</sup>. — A chodzi tu o doskonałe wypełnienie tego przykazania. Bo trzeba to przyznać, że on zachowywał przykazania w sposób niedoskonały i powszechnie obowiązujący, skoro jak już wyjaśniono<sup>11</sup>, doskonałość polega głównie na zachowaniu przykazań miłości.

Aby więc wykazać, że ta droga ku doskonałości, jaką są rady, jest korzystna i dla niewinnych, i dla grzeszników, Pan Jezus wezwał do niej nie tylko niewinnego młodzieńca, lecz także Mateusza grzesznika. A jednak Mateusz poszedł za Pańskim wezwaniem, a młodzieniec nie, bo grzesznicy łatwiej nawracają się i wstępują do zakonu niż ci, którzy są dufni w swojej niewinności. Do takich to Pan kierował słowa: „Celnicy i nierządnicę wchodzi przed wami do królestwa niebieskiego”<sup>12</sup>.

Na 2. Najwyższy i najniższy (stopień) może występować w trojaki sposób: po pierwsze, w tym samym stanie i u tego samego człowieka. W tym wypadku jest oczywiste, że „nikt od razu nie wzbija się na szczyty”, ponieważ każdy, sprawując się należycie, przez cały czas swojego życia czyni postępy, aż dojdzie do szczytu. Po drugie, w zestawieniu z różnymi stanami. W tym wypadku nie ma potrzeby żeby ten,



kto chce wejść na wyższy szczebel, zaczynał od niższego. Nie jest np. potrzebne, aby ten, kto chce zostać księdzem, najpierw [należycie poznał i] prowadził sposób życia ludzi świeckich. Po trzecie, w odniesieniu do różnych osób. W tym wypadku jest jasne, że jeden od razu zaczyna nie tylko od wyższego stanu, ale także od wyższego stopnia świętości, wyższego niż szczyt, do którego ktoś inny dochodzi wysiłkiem całego swojego życia. To miał na myśli Grzegorz, pisząc: „Niech wszyscy wiedzą, od jak wielkiej doskonałości zaczął ów chłopiec, Benedykt, życie łaski”<sup>13</sup>.

Na 3. Jak już wyżej powiedziano<sup>14</sup>, przyjęcie święceń kapłańskich wymaga uprzednio świętości. Natomiast stan zakony jest szkołą stawiającą sobie za cel osiągnięcie świętości. Toteż ciężar święceń kapłańskich należy kłaść na ściany już wysuszone przez świętość. Natomiast ciężar życia zakonnego ma na celu wysuszać ściany, tj. ludzi, z wilgoci wad i grzechów.

Na 4. Jak ze słów przytoczonej glosy jasno wynika, chodzi w niej głównie o porządek nauczania, że mianowicie w nauczaniu należy iść od rzeczy łatwiejszych ku trudniejszym. Stąd też gdy mówi, że heretycy i schizmatycy wywracają ten porządek, to —jak widać z tego, co dalej pisze — ów porządek odnosi się do nauczania. Pisze bowiem dalej: „On zaś twierdzi, że zachowuje (wspomniany porządek) i pod przysięgą mniej więcej tak mówi: Byłem pokorny zarówno w całym postępowaniu jak i w nauce. A (ponieważ miałem pokorne serce, dlatego najpierw karmiono mnie mlekiem, tj. Słowem, które stało się ciałem, bym tak wzrastał aż do pożywania chleba anielskiego, tj. do Słowa, które na początku było u Boga”.

Co do przykładu podanego w środku przytoczonej glosy, tj. że nowo ochrzczonego nie nakazuje się poszczenia aż do Zesłania Ducha Świętego, to on jedynie wykazuje to, iż nie należy zmuszać ich koniecznie do trudnych dzieł, zanim Duch Święty nie skłoni ich wewnątrz, by z własnej woli je podejmowali. Stąd to po Zesłaniu i otrzymaniu Ducha Świętego Kościół ogłasza post. Duch Święty zaś, jak mówi Ambroży: „Nie wiąże się z jakimś wiekiem życia; nie wyznacza Mu granic śmierć; łono matczyne nie jest przed Nim zamknięte”<sup>15</sup>. A według Grzegorza: „Napełnia chłopca (Dawida) grającego na cytrze i czyni zeń psalmistę. Napełnia chłopca poszczącego (Daniela) i czyni sędzią starców”; a potem dodaje: „Żadnego czasu nie potrzebuje, by nauczyć. Wystarczy Mu tylko tknąć duszę, a już uczy ją tego, co zechce”<sup>16</sup>. Kohelet zaś pisze: „Człowiek nie ma władzy nad Duchem”<sup>17</sup>. Upomina też Apostoł: „Ducha nie gaście”<sup>18</sup>. W Dziejach Apostolskich postawiono zarzut niektórym ludziom: „Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu”<sup>19</sup>.

Na 5. Niektóre spośród przykazań zajmują naczelne miejsce; to te, które są celem zarówno rad jak i pozostałych przykazań; chodzi o [dwa] przykazania miłości. Im to przyporządkowano rady, ale nie tak, żeby bez nich nie można było zachować przykazań miłości, lecz by dzięki nim doskonale je wypełniać. Inne zaś przykazania są drugorzędne, ale tek są przyporządkowane przykazaniom miłości, że bez nich zgoła nie można ich zachować.

Tak więc gdy chodzi o zamiar, doskonale wypełnianie przykazań miłości wyprzedza rady; natomiast gdy chodzi o czas, niekiedy następuje po nich. Taki bowiem jest porządek celu w stosunku do środków wiodących do celu. /21/ Wypełnianie zaś przykazań miłości w sposób powszechnie obowiązujący, jako też pozostałe przykazania, w stosunku do rad mają się jak to co wspólne [dla wszystkich] do tego co właściwe [dla niektórych], ponieważ można wypełniać przykazania nie

zachowując rad, lecz nie na odwrót. Zatem wypełnianie przykazań w sposób powszechnie obowiązujący, według porządku natury, wyprzedza rady; nie musi ich jednak wyprzedzać pod względem czasu, gdyż nie może być czegoś w rodzaju pierwej niż w którymś z jego gatunków. — Natomiast wypełnianie przykazań bez zachowania rad jest przyporządkowane wypełnieniu przykazań wraz z radami, tak jak gatunek niedoskonały doskonałemu, jak zwierzę nierozumne istocie rozumnej. Otóż z natury rzeczy 'doskonałe' jest pierwsze niż 'niedoskonałe', bo jak mówi Boecjusz: „Natura zaczyna od tego, co doskonałe”<sup>20</sup>. Nie jest jednak potrzebne, żeby [co do czasu] najpierw wypełniać przykazania bez rad, a potem wraz z radami, tak jak nie jest potrzebne, żeby ktoś najpierw był osłem, a potem człowiekiem, lub żeby najpierw był żonaty, a potem bezżenny. Podobnie nie ma potrzeby, żeby ktoś najpierw zachowywał przykazania na świecie, a potem dopiero przenosił się do zakonu. Tym bardziej, iż życie na świecie nie przysposabia do doskonałości zakonnej, raczej jej przeszkadza.

## Artykuł 2

### *CZY MOŻNA ZOBOWIĄZYWAĆ SIĘ ŚLUBEM DO WSTĄPIENIA DO ZAKONU?*

Zdaje się, że nie powinno się zobowiązywać ślubem do wstąpienia do zakonu, bo:

1. Złożenie ślubów pociąga za sobą wcielenie do zakonu. Otóż przed złożeniem ślubów wymagany jest rok próby (nowicjat). Tak postanawia reguła św. Benedykta<sup>1</sup> oraz statut Inocentego IV<sup>2</sup>. Ten drugi nawet zakazuje składania ślubów i przez to wcielania do zakonu przed ukończeniem roku próby. Tym mniej chyba ludzie żyjący na świecie powinni ślubem zobowiązywać się do wstępowania do zakonu.
2. Dekret Grzegorza, który włączono do prawa kościelnego<sup>3</sup>, postanawia: Żydów „nie wolno nawracać siłą, ale należy tak ich (przekonywać, by czynili to z własnej woli”<sup>4</sup>. Lecz wypełnienie tego, co się ślubowało, jest koniecznością (a jest jakowymś poddawaniem się sile złożonych ślubów). Nie powinno się więc zobowiązywać kogoś do wstąpienia do zakonu.
3. Nikt nie powinien dawać drugiemu sposobności do upadku. Stąd to w Księdze Wyjścia czytamy: „Jeśliby ktoś zostawił cysternę odkrytą ... i wpadł tam wół lub osioł, właściciel cysterny winien dać właścicielowi bydłęcia odszkodowanie w pieniądzech”<sup>5</sup>. Otóż wiązanie kogoś ślubem, by wstąpił do zakonu, często prowadzi niektórych do rozpacz i do różnych grzechów. Wydaje się więc, że nie powinno się wiązać kogoś ślubem, by poszedł do zakonu.

Wbrew temu są słowa psalmu: „Składajcie śluby i wypełniajcie je przed Bogiem waszym, Jahwe”<sup>6</sup>. Te słowa glosa tak uzupełnia: „Są takie śluby, które mogą składać poszczególne osoby, takie jak czystość, dziewictwo itd.; i do składania takowych nas tu się zachęca”<sup>7</sup>. Lecz Pismo św. zachęca nas li tylko do tego, co lepsze. A więc zobowiązanie się ślubem do wstąpienia do zakonu należy uważać za coś lepszego.

Odpowiedź: Rozprawiając wyżej<sup>8</sup> o ślubach powiedzieliśmy, że dzieło dokonane na skutek złożonego ślubu jest bardziej chwalebne [i wartościowe] niż to samo dzieło dokonane bez złożonego ślubu. Po pierwsze dlatego, że ślubowanie jest wyrazem religijności, która ma jakąś wyższość nad innymi cnotami. Po drugie dlatego, że na skutek złożonego ślubu człowiek utrwala swoją wolę i chce odtąd czynić tylko to, co dobre. Jak bowiem grzech staje się cięższym przez to, że pochodzi z woli utwierdzonej w złem, tak dzieło dobre staje się chwalebniejsze [i wartościowsze] przez to, że pochodzi z woli utwierdzonej w dobrem na skutek ślubu. I dlatego zobowiązanie się ślubem do wstąpienia do zakonu jest samo w sobie godne pochwały.

Na 1. Ślub zakonny jest dwojaki: pierwszy, to ślub uroczysty. Na skutek jego złożenia człowiek staje się mnichem [względnie zakonnikiem] lub bratem innego zakonu. Ten ślub zwie się [z łacińska] profesją. Takowy ślub winien być poprzedzony rokiem próby, jak to wysuwa zarzut. Drugi, to ślub zwykły. Na skutek jego złożenia człowiek nie staje się mnichem lub zakonnikiem, a tylko jest zobowiązany wstąpić do zakonu: I taki ślub nie musi być poprzedzony rokiem próby./22/

Na 2. Dekret Grzegorza ma na uwadze przymus bezwzględny. Natomiast ta konieczność, która jest następstwem złożonego ślubu, nie jest bezwzględna, ale względna, tj. ze względu na cel. Chodzi o to, że po złożeniu ślubu człowiek nie może osiągnąć celu zbawienia inaczej jak tylko wypełniając śluby. Przed takową zaś koniecznością nie należy się bronić; owszem, należy się jej poddać, bo jak o niej pisze Augustyn: „Szczęśliwa to konieczność, która prowadzi ku temu co lepsze”<sup>9</sup>.

Na 3. Ślub wstąpienia do zakonu jest utrwaleniem woli w dążeniu ku temu, co lepsze. I dlatego sam z siebie nie daje człowiekowi sposobności do upadku, ale raczej tę sposobność usuwa. Gdy jednak ktoś łamie złożony ślub i ciężko upada, nie przynosi to ujmy dla samych ślubów; tak jak nie jest ujmą dla chrztu, gdy ktoś po jego przyjęciu ciężej grzeszy.

### Artykuł 3

#### *CZY TEN, KTO NA MOCY ZŁOŻONEGO ŚLUBU JEST OBOWIĄZANY PÓJŚĆ DO ZAKONU, WINIEN DOŃ WSTĄPIĆ?*

Zdaje się, że ten, kto na skutek złożonego ślubu jest obowiązany pójść do zakonu, nie musi doń wstąpić, bo:

1. W prawie kościelnym czytamy: „Kapłan Konsaldus, pod wpływem dolegającej mu choroby obiecał zostać mnichem. Wszelako ani nie stawił się w jakimś klasztorze, ani nie poddał się opatowi, ani też nie złożył na piśmie tej obietnicy; jedynie tylko zrzekł się na ręce adwokata beneficjum kościelnego. A gdy wyzdrowiał, nie chciał już stać się mnichem”. A potem następuje rozstrzygnięcie: „Postanawiamy, aby wspomniany kapłan otrzymał z powrotem beneficjum i dochody z ołtarza i żeby to w spokoju zatrzymał”<sup>1</sup>. Tak by jednak nie postanowiono, gdyby musiał wstąpić do zakonu. Jak się więc wydaje, człowiek nie musi wypełnić ślubu, którym się zobowiązał do pójścia do zakonu.

2. Nikt nie ma obowiązku czynić tego, co od niego nie zależy. Otóż wstąpienie do zakonu zależy nie tylko od zgłaszającego się doń, ale wymagana jest również zgoda

tych, do których ma wstąpić. Chyba więc nie ma obowiązku wypełnienia ślubu, którym ktoś się zobowiązał do pójścia do klasztoru.

3. Ślubowanie czegoś mniej ważnego i korzystnego nie może przekreślić ślubowania czegoś bardziej ważnego i korzystnego. Lecz wypełnienie ślubu wstąpienia do zakonu może przekreślić ślub przyłączenia się do krzyżowców dla niesienia pomocy Ziemi Świętej. A chyba ten drugi ślub jest ważniejszy i korzystniejszy, bo wypełniając go człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów. Zatem wydaje się, że ślub, którym ktoś się zobowiązał pójść do zakonu, nie musi być koniecznie wykonany.

Wbrew temu Kohelet pisze: „Jeśliś co ślubował Bogu, nie omieszkajże spełnić, albowiem nie podoba się Mu niewierna i głupia obietnica”<sup>2</sup>. Zaś glosa do słów psalmu: „Składajcie śluby Jahwe, Bogu waszemu, i wypełniajcie je”<sup>3</sup>, tak powiada: „Tu doradza się i zachęca wolę do ślubowania. Ale też i wymaga się stanowczo wypełnienia ślubu, który się złożyło”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Jak wyżej<sup>5</sup>, gdy była mowa o ślubach, powiedzieliśmy: Ślub jest to przyrzeczenie dane Bogu i dotyczące tego, co do Niego należy. Otóż Grzegorz w liście do Bonifacego tak pisze: „Jeżeli między ludźmi panuje taki obyczaj, że ludzie dobrej woli w żadnym wypadku nie rozwiązują umów między sobą zawartych, o ileż bardziej nie może bezkarnie być złamana ta obietnica, którą Bogu się złożyło”<sup>6</sup>. I dlatego człowiek ma obowiązek wypełnić koniecznie to, co ślubował, o ile dotyczy to tego, co należy do Boga. Otóż dla każdego jest jasne, że wstąpienie do zakonu jest sprawą jak najbardziej Bożą, ponieważ — jak to widać z powyższych<sup>7</sup> — człowiek przez to całkowicie poświęca się służbie Bożej. Wynika z tego, że ten, kto zobowiązał się wstąpić do zakonu, winien pójść do niego i spełnić to zgodnie z tym, co zamierzał wiążąc się ślubem. Jeśli zatem zobowiązał się bezwarunkowo i bezwzględnie, winien, jak może najrychlej, wstąpić skoro tylko ustąpiły prawne przeszkody. Jeżeli zaś zobowiązał się na jakiś czas [względnie w określonym czasie] lub pod pewnym warunkiem, winien zgłosić się do zakonu, gdy nadejdzie ten czas i gdy warunek został spełniony.

Na 1. Kapłan ów nie złożył ślubu uroczystego, a tylko prosty. Nie stał się przeto mnichem i nie było prawnej podstawy do zmuszenia go, by żył w klasztorze i porzucił parafię. Gdy chodzi jednak o sprawę sumienia, to należy mu radzić, aby porzucił wszystko i wstąpił do zakonu. Toteż prawo kościelne zaleca biskupowi z Grenoble — który po złożeniu ślubu wstąpienia do zakonu przyjął biskupstwo nie wypełniwszy ślubu — by „jeśli chce być w porządku ze swoim sumieniem, zrzekł się zarządu nad swoją diecezją i wypełnił swoje śluby złożone Bogu”<sup>8</sup>. /23/

Na 2. Jak to wyżej<sup>9</sup>, gdy była mowa o ślubach, powiedziano, ten kto ślubem zobowiązał się wstąpić do tego właśnie, a nie innego zakonu, winien uczynić wszystko co jest w jego mocy, aby ów zakon go przyjął. Jeśli zobowiązując się ślubem do wstąpienia, nie miał na myśli ściśle określonego zakonu, ale zakon w ogóle, to gdyby nie został przyjęty w jednym, winien iść do drugiego. Jeśli zaś miał na myśli tylko ten jeden właśnie zakon, a nie inny, wówczas nie ma obowiązku czynić więcej nad to, do czego się zobowiązał.

Na 3. Ślub zakonny, skoro jest wieczysty, ma wyższość nad ślubem pielgrzymki do Ziemi Świętej, który jest czasowy. Prawo kościelne zawiera takie postanowienie

Aleksandra ni: „Nie powinien być uważany za winnego złamania ślubu ten, o którym jest wiadomo, iż zobowiązanie czasowe zamienił na wieczyste życie zakonne”<sup>10</sup>. Nie bez słusznej podstawy można głosić zdanie, że również przez wstąpienie do zakonu człowiek otrzymuje odpuszczenie wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem człowiek może zadośćuczynić za swoje grzechy dając jakieś jałmużny, stosownie do słów Daniela: „Oczyść się z twoich grzechów za pomocą jałmużn”<sup>11</sup>, tym bardziej wystarczającym zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy będzie to, że człowiek przez wstąpienie do zakonu całkowicie poświęca się służbie Bogu. Ten sposób zadośćuczynienia przewyższa wszystkie inne sposoby, nawet — według oświadczenia prawa kościelnego<sup>12</sup> — publiczną pokutę; zdaniem Grzegorza<sup>13</sup> przewyższa tak, jak ofiara całopalna niecałopalną. Toteż w Żywotach Ojców<sup>14</sup> spotykamy takie zdanie: Ci, co wstępują do zakonu, otrzymują tę samą łaskę co i ochrzczeni. A chociaż przez to nie otrzymują odpuszczenia całej kary doczesnej, to jednak wstąpienie do zakonu jest bardziej korzystne i wartościowe niż pielgrzymka do Ziemi Świętej, bo jest wkroczeniem na wyższy poziom dobra [i życia], a to coś więcej niż uwolnienie od kary.

#### Artykuł 4

##### *CZY TEN, KTO ŚLUBUJE WSTĄPIĆ DO ZAKONU, MA OBOWIĄZEK ZOSTAĆ W NIM NA ZAWSZE?*

Zdaje się, że ten, kto ślubuje wstąpić do zakonu, ma obowiązek zostać w nim na zawsze, bo:

1. Lepiej jest wcale nie pójść do zakonu, niż po wstąpieniu zeń wystąpić, stosownie do słów Piotra: „Lepiej by było dla nich nie poznać wcale prawdy, niż poznawszy ją od niej odstąpić”<sup>1</sup>, oraz słów Pana Jezusa: „Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”<sup>2</sup>. Lecz jak już powiedziano<sup>3</sup>, ten kto związał się ślubem, że wstąpi do zakonu, ma obowiązek doń wstąpić. A więc ma również obowiązek w nim pozostać na zawsze.

2. Każdy powinien wystrzegać się tego, co wywołuje zgorszenie i daje innym zły przykład. Lecz to, że ktoś wstąpiwszy do zakonu potem z niego występuje i wraca na świat, daje innym zły przykład i wywołuje zgorszenie: bo ich odstręcza od wstępowania i ośmiela do występowania. Jak chyba z tego widać, ten kto wstąpił do zakonu celem wypełnienia poprzednio uczynionego ślubu, ma obowiązek pozostać w nim na zawsze.

3. Jak już powiedziano<sup>4</sup>, i jak się powszechnie uważa, śluby zakonne są wieczyste; dlatego też przedkłada się je nad śluby czasowe. Jak jednak to pogodzić z tym, że ktoś po złożeniu ślubu wstąpienia do zakonu, idzie doń z postanowieniem opuszczenia go. Wydaje się więc, że ten, kto ślubuje pójść do zakonu, ma również obowiązek w nim pozostać na zawsze.

Wbrew temu jest taki argument: Ponieważ uroczysty ślub zakonny (profesja) zobowiązuje człowieka do pozostania w zakonie na zawsze, wymaga uprzedniego odbycia roku próby. Nie wymaga zaś tego ślub zwykły, którym ktoś się prywatnie

zobowiązuje wstąpić do zakonu. Przeto wydaje się, że ten, kto ślubuje wstąpić do zakonu, nie ma przez to obowiązku pozostawać w nim na zawsze.

Odpowiedź: Zobowiązanie wypływające ze złożonego ślubu pochodzi i zależy od [wolnej] woli, gdyż jak mówi Augustyn: „Ślubować to rzecz woli”<sup>5</sup>. A zatem zobowiązanie to nie może wykraczać poza granice wyznaczone wolą i intencją ślubującego. Jeżeli przeto intencją ślubującego było zobowiązać się nie tylko do wstąpienia do zakonu, ale i do pozostania w nim na zawsze, powinien pozostać w nim na zawsze. Jeżeli zaś jego intencją było zobowiązać się do wstąpienia do zakonu dla sprawdzenia się: zachowując sobie swobodę pozostania w nim lub nie, jest oczywiste, że nie ma obowiązku pozostać. Jeżeli wreszcie ślubując miał na myśli jakieś mgliste wstąpienie do zakonu, zgoła nie myśląc o swobodzie wystąpienia lub pozostania na zawsze, wówczas, jak się wydaje, ma obowiązek wstąpić do zakonu. Trzymać się wszakże winien norm prawa powszechnego, nakazującego, aby wstępującym dać rok próby. Nie ma więc obowiązku pozostać w zakonie na zawsze.

Na 1. Lepiej jest wstąpić do zakonu z zamiarem sprawdzenia się niż wcale nie wstąpić, bo tak czyniąc, przysposabia się do pozostania w nim na zawsze. Ani też temu [kto chce wstąpić] nie można zarzucać, że się cofa lub ogląda wstecz, chyba że nie dotrzymuje tego, do czego się zobowiązał. W przeciwnym razie każdy, kto przez jakiś czas spełnia jakieś dobre uczynki, a nie spełnia ich zawsze, nie nadawałby się do królestwa Bożego: co jest oczywistym błędem.

Na 2. Ten, kto wstępuje do zakonu, jeśli wystąpi, zwłaszcza dla słusznej przyczyny, nie wywołuje zgorszenia ani nie daje złego przykładu. A jeśli ktoś z tego się gorszy, to wina tego tkwi w gorszącym się, a nie w występującym z zakonu. Wszak postąpił tak, jak mu wolno było postąpić i jak wypadało postąpić. Miał bowiem po temu słuszne powody, jak np. choroba, słabość fizyczna lub coś podobnego.

Na 3. Ten, kto wstępuje z postanowieniem szybkiego wystąpienia, nie czyni zadość swojemu ślubowi. Nie taki przecież był jego zamiar gdy ślubował. Dlatego powinien zmienić postanowienie i przynajmniej sił się doświadczyć na sobie, czy pozostanie w zakonie będzie mu odpowiadało. Nie ma zaś obowiązku pozostania na zawsze.

## Artykuł 5

### *CZY NALEŻY PRZYJMOWAĆ DO ZAKONU DZIECI ?*

Zdaje się, że nie należy przyjmować dzieci do zakonu, bo:

1. Prawo kościelne postanawia: „Tylko temu wolno dawać tonzurę [t j. włączać do stanu duchownego], kto ma prawem ustalony wiek i chce tego z własnej woli”<sup>1</sup>. Lecz dzieci nie mają wymaganego prawem wieku i nie czynią tego z własnej woli, skoro nie posiadają jeszcze pełnego używania rozumu. Chyba więc nie należy ich przyjmować do zakonu.

2. Stan zakonny to bodajże stan pokuty. Toteż Augustyn wywodzi nazwę zakonu, tj. religijności, od ponownego związania się z Bogiem (religo) lub też od ponownego wyboru Boga (reeligo)<sup>2</sup>. Lecz pokuta nie Jest rzeczą dzieci. Wydaje się więc, że nie powinny wstępować do zakonu.

3. Jak kogoś obowiązuje przysięga, tak i ślub. Otóż dzieci przed ukończeniem czternastego roku nie powinna obowiązywać przysięga. Mówi o tym prawo kościelne<sup>3</sup>. A więc i ślub nie powinien ich obowiązywać.

4. Nie wolno chyba brać na siebie takiego zobowiązania, które można prawnie uznać za niebyłe i nieważne. Rodzice np. lub opiekunowie mogą zwolnić ze ślubu nieletnich, którzy się zobowiązali pójść do zakonu. Mówi to prawo kościelne: „Gdyby dziewczyna z własnej woli przyjęła świąty welon [zakonnicy] przed ukończeniem dwunastego roku życia, jej rodzice lub opiekunowie mogą, jeśli taka jest ich wola, ten jej krok uznać za niebyły i nieważny”<sup>4</sup>. Nie wolno zatem przyjmować do zakonu lub zobowiązywać do wstąpienia dzieci, zwłaszcza przed czasem, w którym prawo kościelne uznaje człowieka za dojrzałego.

Wbrew temu są słowa Pana Jezusa: „Dopuszczcie dzieci i nie przeszkadzajcie im przyjść do Mnie”<sup>5</sup>. Orygenes tak pisze na temat tych słów: „Uczniowie Jezusa nie rozumieją jeszcze nowej sprawiedliwości, i dlatego gromią tych, którzy swoje dzieci i niemowlęta ofiarują Chrystusowi. A On upomina ich, aby brali sobie do serca dobro dzieci. Uważajmy przeto, abyśmy pod pozorem wyższej mądrości, niby jako wielcy, nie gardzili maluczkimi Kościoła i zabraniali im przystępu do Jezusa”<sup>6</sup>.

Odpowiedź: Jak to już wyżej powiedziano<sup>7</sup>, ślub zakonny jest dwojaki: pierwszy, to ślub zwykły. Jest to samo tylko przyrzeczenie złożone Bogu, wpływające z wewnętrznego namysłu duszy. Ten ślub jest ważny i obowiązuje z prawa Bożego. Jego wszakże wypełnienie może nie dojść do skutku z dwóch powodów: po pierwsze, z braku odpowiedniego namysłu. Zachodzi to np. u chorych na umyśle. Ich też ślubów prawo kościelne nie uznaje za obowiązujące<sup>8</sup>. To samo dotyczy dzieci, które jeszcze nie mają należytego używania rozumu, takiego żeby były zdolne do podstępu. Na ogół przyjmuje się, że to należyte używanie rozumu przypada u chłopców na czternasty rok życia, a u dziewcząt na dwunasty. Te lata uważa się za czas [osiągniętej według prawa] dojrzałości. U niektórych jednak występuje to wcześniej, a u niektórych później: zależnie od rozwoju naturalnego. Po drugie, wypełnienie ślubu zwykłego może doznać przeszkody, gdy człowiek ślubuje Bogu to, co od niego, od jego woli nie zależy; np. gdyby niewolnik, nawet mający używanie rozumu, bez wiedzy pana ślubował sobie wstąpić do zakonu lub był wyświęcony. W tym wypadku, jak to postanawia prawo kościelne<sup>9</sup>, jego pan może to odwołać. A ponieważ chłopiec lub dziewczyna, którzy nie osiągnęli wieku dojrzałości, z natury rzeczy podlegają władzy ojca gdy chodzi o nadanie kierunku ich życiu, dlatego ojciec według swojej woli może ich ślub odwołać lub nań przystać. Wyraźnie mówi o tym Księga Liczb w odniesieniu do kobiety<sup>10</sup>.

Gdyby więc chłopiec [lub dziewczyna] złożył ślub zwykły, a nie osiągnął jeszcze [przepisanego prawem] wieku dojrzałości i nie miał pełnego używania rozumu, takowy ślub go nie obowiązuje. Gdyby zaś miał używanie rozumu przed osiągnięciem [przepisanego prawem] wieku dojrzałości, to — biorąc rzecz z jego strony — ma obowiązek wypełnić ślub. Z tego obowiązku jednak może go zwolnić ojciec, który ma nad nim władzę i której chłopiec nadal podlega. Prawo bowiem, którego zarządzenia sprawiają, że jeden człowiek podlega drugiemu, ma na względzie to, co zachodzi w większości wypadków. Gdyby wreszcie przekroczył [przepisany

prawem] wiek dojrzałości, z jego ślubu nie mógłby go zwolnić ojciec swoją władzą; ale jeśliby jeszcze nie miał pełnego używania rozumu, jego ślub nie obowiązywałby wobec Boga.

Drugi, to ślub uroczysty. Po jego złożeniu człowiek staje się mnichem lub zakonnikiem. Ten ślub, z powodu łączącej się z nim uroczystości, podlega zarządzeniom Kościoła. A ponieważ Kościół bierze pod uwagę to, co zachodzi w największej ilości wypadków, dlatego ślub uroczysty złożony przed [przepisanym prawem] czasem dojrzałości, nie pociąga za sobą takiego skutku, żeby składający go stał się zakonnikiem, nawet gdyby miał on w wysokim stopniu rozwinięte używanie rozumu.

A chociaż dzieci przed [przepisanym przez prawo] rokiem dojrzałości nie mogą składać ślubów uroczystych, to jednak za zgodą rodziców mogą być przyjęte do zakonu po to, żeby w nim się wychowywały. Tak właśnie było z Janem Chrzcicielem. Ewangelia pisze o nim: „Chłopiec rósł i rozwijał się duchowo i żył na pustyni”<sup>11</sup>. Stąd też, jak pisze Grzegorz: „Szlachta rzymska poczęła dawać swych synów św. Benedyktowi na wychowanie ich Bogu Wszechmogącemu”<sup>12</sup>. I to ma doniosłe znaczenie, gdyż jak czytamy w Piśmie św.: „Dobrze jest dla męża, gdy nosi jarzmo od swojej młodości”<sup>13</sup>. Utał się nawet powszechnie zwyczaj oddawania dzieci fachowcom, aby ćwiczyły się w tych zawodach lub rzemiosłach, które przez całe życie będą wykonywały. /24/

Na 1. Prawem ustalony wiek wymagany do tonsury i jednocześnie do ślubu uroczystego jest osiągnięcie dojrzałości (tj. czternastu lat), kiedy to człowiek może posługiwać się własną wolą. Natomiast przed osiągnięciem roku dojrzałości może być jakiś prawem ustalony wiek dla tych, którzy otrzymują tonsurę i wstępują do zakonu, by w nim odbierać wychowanie. /25/

Na 2. Jak o tym wyżej była mowa<sup>14</sup>, głównym celem stanu zakonnego jest dążenie do doskonałości, Z tego punktu widzenia odpowiada on dzieciom, które dają się łatwo kształtować. Na drugim miejscu zakon bywa uważany za stan pokuty, ponieważ, jak już powiedziano<sup>15</sup>, praktyki zakonne prowadzą do skutecznego zrywania z okazjami do grzechów.

Na 3. Jak według prawa nie wolno zmuszać dzieci do składania przysięgi, tak samo nie wolno ich zmuszać do ślubowania. Jeśli jednak same związały się ślubem lub przysięgą do uczynienia czegoś, są zobowiązane wobec Boga do spełnienia tego, o ile mają używanie rozumu. Wszelako przed czternastym rokiem życia nie są obowiązane wobec Kościoła.

Na 4. We wspomnianym tekście Księgi Liczb (30, 4nn) nie gani się kobiety, będącej jeszcze dzieckiem za to, że bez zgody rodziców składa jakiś ślub. Rodzice wszakże mogą ją zwolnić ze złożonego ślubu. Widać z tego, że nie popełnia grzechu, składając ślub. Chodzi o to, że ona wzięła się ślubem z wewnętrznej potrzeby, bez naruszania powagi ojcowskiej.



## Artykuł 6

### *CZY ZE WZGLĘDU NA OBOWIĄZKI WOBEC RODZICÓW POWINNO SIĘ ZANIECHAĆ WSTĄPIENIA DO ZAKONU?*

Zdaje się, że ze względu na obowiązki wobec rodziców powinno się zaniechać wstąpienia do zakonu, bo:

1. Nie wolno zaniechać tego, co konieczne, by czynić to, co jest rzeczą wolnego wyboru. Otóż podane w Piśmie św.1 przykazanie, nakazujące cześć dla rodziców i niesienie im pomocy, wino być koniecznie zachowane. Toteż Apostoł upomina: „jeśli jakaś wdowa ma dzieci albo wnuki, to niech najpierw uczą się wypełniać obowiązki wobec własnej rodziny i odwdzięczać się swoim rodzicom”<sup>2</sup>. Lecz wstąpienie do zakonu jest rzeczą wolnego wyboru. Przeto wydaje się, że nie należy zaniedbywać obowiązków wobec rodziców z powodu wstąpienia do zakonu.

2. Bardziej chyba syn jest podległy ojcu niż niewolnik swojemu panu, bo synostwo jest sprawą natury, zaś niewola, jak to widać z Pisma św.<sup>3</sup>, pochodzi z przekleństwa grzechu (a/ patrz 1. 96, 4 t. 7 str. 161nn oraz 1.109, 2 żarz. 3 t. 8 str. 9 3.). Lecz według prawa<sup>4</sup> niewolnik nie może zaniechać powinności wobec swego pana, by wstąpić do zakonu lub przyjąć święcenia. Z tym większego powodu syn nie może zaniedbać powinności wobec ojca, by wstąpić do zakonu.

3. Większe jest zobowiązanie wobec rodziców niż wobec tych, którym się winno pieniądze. Lecz ci, którzy są winni komuś pieniądze, nie mogą wstąpić do zakonu. Według bowiem Grzegorza i orzeczenia prawa: „Gdyby ci, którzy mają zobowiązania finansowe, prosili przypadkiem o przyjęcie do klasztoru, żadnym sposobem nie należy ich przyjmować, o ile wpięrow nie wywiążą się z tych zobowiązań”<sup>5</sup>. Z tym większego więc powodu synowie nie mogą wstępować do zakonu, zaniechując obowiązków wobec rodziców.

Wbrew temu ewangelia Mateusza podaje, że Jakub i Jan „pozostawiwszy łódź i ojca, poszli za Nim”<sup>6</sup>. Hilary wyciąga z tego taką naukę: „Te słowa nas uczą, że tych, którzy mają zamiar pójść za Chrystusem, nie powinny powstrzymywać ani troski światowe, ani związki z domem rodzicielskim”<sup>7</sup>.

Odpowiedź: Omawiając wyżej<sup>8</sup> zagadnienie więzi rodzinnej, czyli pietyzmu, powiedzieliśmy, że rodzice, jako tacy, mają znamię początku w stosunku do dzieci. Toteż z natury rzeczy należy do nich opieka nad nimi. Z tego powodu nie wolno by było ojcu mającemu dzieci wstąpić do zakonu zostawiając je bez jakiejkolwiek opieki, tj. nie zapewniwszy im środków na utrzymanie i wychowanie. Czytamy bowiem w liście do Tymoteusza: „Jeśli kto nie dba o swoich, a zwłaszcza o domowników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego”<sup>9</sup>. Mogą jednak zaistnieć takie okoliczności, że to rodzice będą potrzebować pomocy ze strony dzieci, wtedy, gdy znajdą się w jakimś trudnym położeniu.

Należy przeto tak odpowiedzieć: Dzieciom nie wolno wstąpić do zakonu i zaniechać dawania pomocy rodzicom, gdy oni znajdują się w trudnym położeniu, a nie mają nikogo, kto by się o nich troszczył, jak tylko własne dzieci. Jeżeli natomiast rodzice nie są w tak trudnym położeniu, żeby bardzo potrzebowali pomocy ze strony

dzieci, dzieci mogą ich zostawić i wstąpić do zakonu, nawet wbrew ich zakazowi. Przecież każdy wolny człowiek, skoro osiągnął [przepisany prawem] wiek dojrzałości, ma swobodę stanowienia o wyborze swego stanu, a zwłaszcza o poświęceniu się służbie Bożej. W tej sprawie, jak pisze Apostoł: „Bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu duch, aby żyć, niż rodzicom cielesnym”<sup>10</sup>. Toteż Pan Jezus, jak czytamy w ewangelii Mateusza<sup>11</sup> i Łukasza<sup>12</sup>, gani ucznia niechającego natychmiast iść za Nim, tłumacząc się koniecznością pogrzebania ojca, „Byli przecież inni, pisze Chryzostom, którzy mogli się tym zająć”<sup>13</sup>.

Na 1. Przykazanie nakazujące niesienie pomocy rodzicom obejmuje nie tylko świadczenia materialne, lecz także duchowe oraz okazywanie im czci. Stąd też i ci, co są w zakonie, mogą wypełnić to przykazanie modląc się za nimi, okazując im cześć i niosąc im pomoc według tego jak przystoi zakonnikom. Wszak i ludzie żyjący na świecie okazują rodzicom cześć i niosą im pomoc w różny sposób, zależnie od warunków i położenia.

Na 2. Ponieważ niewola jest karą za grzech, dlatego odbiera ona człowiekowi coś, co w innym położeniu by mu przysługiwało; mianowicie odbiera mu ona możliwość swobodnego rozporządzania swoją osobą, jako że „niewolnik, jako taki, należy do swego pana” (Arystoteles). Natomiast synowi, przez to że jest podległy ojcu, nie może dźbiać się aż taka krzywda, żeby nie mógł swobodnie rozporządzać swoją osobą i nie mógł poświęcić się służbie Bożej, co przecież jest największym dobrem człowieka.

Na 3. Temu, kto winien wywiązać się z jakichś ściśle określonych zobowiązań, nie wolno uchylić się od wywiązania się z nich, o ile ma po temu możliwość. I dlatego, jeśli ktoś ma jakieś zobowiązania wobec kogoś, lub ma zwrócić określony dług, nie wolno mu się od tego uchylać, a pójść sobie po prostu do zakonu. Jeśli jednak winien komuś jakieś pieniądze, a nie ma skąd ich zwrócić, ma obowiązek uczynić to, co może, mianowicie oddać dobra swoje wierzycielowi. Według bowiem prawa cywilnego<sup>14</sup> z powodu długów pieniężnych nie może cierpieć osoba wolnego człowieka, a tylko jego dobra materialne, bo osoba wolnego człowieka „przewyższa wszelką wartość .pieniądza”. Dlatego też wolno mu, oddawszy [dłużnikowi] swoje dobra, wstąpić do zakonu. Nie ma więc obowiązku zostawać na świecie celem zdobycia pieniędzy na spłacenie długu. Natomiast syn nie jest związany jakimś szczególnym długiem wobec ojca, chyba że, jak już powiedziano<sup>15</sup>, znajduje się on w trudnym położeniu.

## Artykuł 7

### *CZY PROBOSZCZOM WOLNO WSTĘPOWAĆ DO ZAKONU ?*

Zdaje się, że proboszczom nie wolno wstępować do zakonu, bo:

1. Grzegorz tak pisze: Ten, kto podjął się obowiązków duszpasterskich „otrzymuje takie oto groźne upomnienie: ‘Mój synu, gdy poręczyłeś za twego bliźniego, słowem swych ust się związałeś’<sup>1</sup>. Po czym dodaje: „Poręczyć za bliźniego znaczy tyle, co wziąć odpowiedzialność za jego duszę z narażeniem własnej duszy”<sup>2</sup>. Lecz ten, kto jest coś dłużny drugiemu człowiekowi, nie może wstąpić do zakonu, jeśli wpiery nie zwróci mu tego, co jest winien, o ile może<sup>3</sup>. A ponieważ kapłan może sprawować obowiązki duszpasterskie, które wziął na siebie z narażeniem swojej duszy, dlatego,

jak się wydaje, nie wolno mu porzucić obo-wiązków duszpasterskich i wstąpić do zakonu.

2. Co wolno jednemu, z tego samego powodu wolno również i innym podobnym. Otóż gdyby wszyscy kapłani zatrudnieni w duszpasterstwie poszli do zakonu, ludzie pozostaliby bez duszpasterzy, co nie wyszłoby na dobre. Wydaje się więc, że duszpasterzom nie wolno wstępować do zakonu.

3. Spośród czynności, które zakony ze swego przeznaczenia mają wykonywać, najwybitniejsze są te, którymi człowiek przekazuje owoce swoich przemyśleń. I te właśnie czynności spełniają proboszczowie i archidiakoni, jako że z urzędu mają głosić kazania i słuchać spowiedzi. Chyba więc nie wolno im iść do zakonu.

Wbrew temu prawo kościelne tak postanawia: „Gdyby jakiś ksiądz żyjący na świecie prowadził powierzona mu przez biskupa parafię, a wiedziony Duchem Świętym chciał, nawet przy sprzeciwie swojego biskupa wstąpić do jakiegoś zakonu lub kanoników regularnych, z naszego upoważnienia ma pełną swobodę tam się udać”<sup>4</sup>.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano<sup>5</sup>, zobowiązanie zaciągnięte ślubem wieczystym i uroczystym góruje nad wszelkim innym zobowiązaniem. Otóż zobowiązanie się ślubem wieczystym i uroczystym do oddania się na wyłączną służbę Bogu właściwie przysługuje tylko biskupom i zakonnikom. Natomiast proboszczowie i archidiakoni nie są, tak jak biskupi, zobowiązani ślubem wieczystym i uroczystym do prowadzenia pracy duszpasterskiej w parafii. Stąd też biskupi, jak postanawia prawo: „Nie mogą bez pozwolenia papieża zrzucić z siebie urzędu biskupiego, jakakolwiek by była przyczyna”<sup>6</sup>. Archidiakoni zaś i proboszczowie mogą swobodnie zrzec się wobec biskupa powierzonego im duszpasterstwa i to bez szczególnego pozwolenia papieża, który sam tylko jeden może zwolnić kogoś ze ślubów wieczystych. Jak z tego widać, archidiakonom i proboszczom wolno wstępować do zakonu.

Na 1. Proboszczowie i archidiakoni zobowiązali się sprawować opiekę nad owieczkami tak długo, jak długo chcą mieć pieczę nad archidionią lub parafią. Nie zobowiązali się jednak do tego, by na zawsze mieć pieczę nad archidionią lub parafią.

Na 2. Hieronim tak pisze przeciw Wigilancjuszowi: „Zakonnicy cierpią najsrozsze ukąszenia twego zmijowego języka. Ty bowiem występujesz przeciw nim, mówiąc: Gdyby wszyscy zamknęli się w klasztorze lub poszli na pustelnię, kto będzie odprawiał nabożeństwa w kościele? Kto będzie pociągał do Boga ludzi świeckich? Kto będzie mógł nawracać grzeszników na drogę cnoty? Powiadam ci tak: Gdyby wszyscy w ten sposób myśląc razem z tobą ogłupieli, kto jeszcze mógłby być mądrym? A i dziewictwa nie należało by pochwałać, bo gdyby wszyscy byli dziewicami i nikt by nie wchodził w związki małżeńskie, zginąłby doszczętnie ród ludzki. Cnota to rzadka rzecz; jak niewielu do niej dąży!”<sup>7</sup>. Jasno z tego widać, że te obawy są głupie, bo to wygląda tak, jak gdyby ktoś bał się czerpać wodę, bo by się rzeka wyczerpała.

## Artykuł 8

### *CZY WOLNO PRZENIEŚĆ SIĘ Z JEDNEGO ZAKONU DO DRUGIEGO ?*

Zdaje się, że nie wolno się przenosić z jednego zakonu do drugiego, nawet surowszego, bo :

1. Apostoł przestrzega: „Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak to się stało zwyczajem niektórych”<sup>1</sup>. Te słowa glosa tak uzupełnia: „Chodzi o tych, którzy odstępują z obawy przed prześladowaniem, albo też o tych, którzy z powodu wielkiego mniemania o sobie stronią od grzeszników lub niedoskonałych, by uchodzić za sprawiedliwych”<sup>2</sup>. Lecz to chyba właśnie czynią ci, którzy przenoszą się z jednego do drugiego, doskonalszego zakonu. A tak chyba nie wolno postępować.
2. Śluby mnichów są surowsze niż kanoników regularnych; stwierdza to prawo kościelne<sup>3</sup>. Nie wolno jednak komuś przenieść się ze stanu kanoników regularnych do stanu mnichów. Tak bowiem postanawia prawo kościelne: „Nakazujemy i powszechnie zakazujemy, by ten, kto złożył śluby u kanoników regularnych, przeszedł do mnichów, chyba że — co oby się nie zdarzyło — upadł publicznie”<sup>4</sup>. Wydaje się więc, że nie wolno przenosić się z jednego do drugiego, wyższego zakonu.
3. Tak długo trwa obowiązek wypełnienia złożonego ślubu, jak długo można go wypełnić w sposób dozwolony. Kto np. ślubował zachować czystość, ale zawarł związek małżeński, winien wypełnić złożony ślub przed jego cielesnym dopełnieniem; a może go wypełnić wstępując do zakonu. /26/ Jeżeli zatem ktoś może w sposób dozwolony przenieść się z jednego zakonu do drugiego, a gdy jeszcze był na świecie to sobie ślubował, jest obowiązany to uczynić. Ale to chyba nie byłoby właściwe, bo mogłoby wywołać niemałe zgorszenie. Jak z tego widać, zakonnik nie może przenieść się z jednego do drugiego, ostrzejszego zakonu.

Wbrew temu prawo kościelne tak postanawia: „Synod pozwala przenieść się do innego klasztoru świętym dziewicom, które powzięły ten krok i wolą surowszy tryb życia dla dobra swojej duszy”<sup>5</sup>. To postanowienie dotyczy bodajże wszystkich zakonników. Wolno więc zakonnikowi przenieść się z jednego zakonu do drugiego.

Odpowiedź: Przenosić się z jednego zakonu do drugiego nie jest godne pochwały, chyba że się to czyni ze względu na jakąś wielką korzyść lub z powodu konieczności. A nie jest godne pochwały z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że to częstokroć wywołuje zgorszenie u tych, co pozostają. Po drugie dlatego, że zakonnik łatwiej postępuje w doskonałości w tym zakonie, z którym się zżył, niż w tym, który jest dlań obcy — przy tych samych okolicznościach (*ceteris paribus*). Toteż w Rozmowach Ojców opat Nestor tak powiada: „Dla każdego jest pożyteczne, aby zgodnie z raz powziętym postanowieniem, z wielką gorliwością i pilnością spieszył doprowadzić do końca dzieło, którego się podjął, i aby nigdy nie zszedł z drogi, którą raz obrał”<sup>6</sup>. A nieco niżej daje takie tego uzasadnienie: „Niemożliwe bowiem jest, żeby jeden i ten sam człowiek odznaczał się naraz wszystkimi cnotami. A gdyby ktoś kusił się mieć je naraz, doprowadzi z konieczności do tego, że ubiegając się o wszystkie, żadnej

całkowicie nie zdobędzie”<sup>7</sup>. Różne bowiem są zakony, a jeden wybija się nad drugi różnymi dziełami cnót.

Niekiedy jednak to przeniesienie się z jednego zakonu do drugiego może okazać się chwalebne, a to z trzech powodów: pierwszy, gdy z gorliwości człowiek chce się znaleźć w doskonalszym zakonie. Ta doskonalszość, jak wyżej powiedziano<sup>8</sup>, nie polega jedynie na większej surowości praktyk, ale głównie na celu, który przyświeca zakonowi; drugorzędnie zaś na umiejętnym dostosowaniu praktyk do powziętego celu. Drugi, gdy własny zakon odszedł od wymaganej doskonałości. Gdyby np. w jakimś niby wyższym zakonie członkowie nagminnie obniżyli poziom swojego życia, przeniesienie się do zakonu niższego, ale gorliwie zachowującego przepisy reguły, jest godne pochwały. Opat Jan mówi<sup>9</sup> o sobie, jak to z życia pustelniczego, które obrał jako swoją formę życia zakonnego, przeniósł się do niższej formy życia zakonnego, mianowicie do tych, którzy prowadzą życie w zespole; a postąpił tak dlatego, iż życie eremickie zaczęło podupadać i ulegać rozluźnieniu. Trzecim powodem jest choroba, lub słabość fizyczna. Mogą one niekiedy doprowadzić zakonnika do tego, że nie zdoła zachować przepisów surowszego zakonu, zdołałby jednak zachowywać regułę zakonu o łagodniejszych przepisach. Istnieje jednak różnica między tymi trzema wypadkami. W pierwszym bowiem wypadku zakonnik winien prosić o pozwolenie, a to dla pokory. Tego pozwolenia nie można mu odmówić, byleby tylko było pewne, że nowo obrany zakon jest doskonalszy; „bo gdyby — jak poleca prawo kościelne — co do tego istniała jakaś uzasadniona wątpliwość, należy pytać się o zdanie przełożonego”<sup>10</sup>. Również i w drugim wypadku wymagane jest zdanie przełożonego. Natomiast w trzecim wypadku potrzebna jest także dyspensa [t j. zwolnienie z poprzednich zobowiązań].

Na 1. Ci, którzy przenoszą się do doskonalszego zakonu, nie czynią tego z wielkiego mniemania o sobie: by ich uważano za sprawiedliwych, ale z pobożności: by stać się sprawiedliwymi.

Na 2. Oba zakony: mnichów i kanoników regularnych poświęcają się dziełom życia kontemplatywnego. Wśród tych dzieł czołowe miejsce zajmuje sprawowanie tajemnic Bożych. Otóż sprawowanie ich jest bezpośrednim celem kanoników regularnych. Stąd też z istoty swojego powołania są i księżmi, i zakonnikami. Inaczej jest z mnichami. Z istoty swego powołania nie są oni księżmi; mówi o tym wyraźnie prawo kościelne<sup>11</sup>. A chociaż zakon mnichów ma surowsze praktyki, to jednak, jeśli mnisi nie są księżmi, wolno by im było przenieść się ze stanu mnichów do stanu kanoników regularnych, stosownie do słów Hieronima: „Tak żyj w klasztorze, byś zasłużył sobie na to, żeby być księdzem”<sup>12</sup>; ale nie na odwrót, jak postanawia prawo kościelne<sup>13</sup>. Jeśli natomiast mnisi są księżmi i sprawują święte tajemnice, mają to, co i kanonicy regularni, a do tego surowszy tryb życia. I dlatego prawo kościelne<sup>14</sup> pozwala na przeniesienie się z zakonu kanoników regularnych do zakonu mnichów; trzeba jednak prosić o pozwolenie przełożonego.

Na 3. Ślub uroczysty, którym ktoś się wiąże z niższym zakonem, ma większą siłę obowiązującą niż ślub zwykły, którym ktoś się wiąże z wyższym zakonem. Bowiem gdyby po ślubie zwykłym ktoś zawarł związek małżeński, małżeństwo byłoby ważne; natomiast po ślubie uroczystym — jest nieważne. I dlatego ten, kto już złożył ślub wieczysty w mniejszym zakonie, nie jest obowiązany do wypełnienia ślubu zwykłego, którym przyrzekł wstąpić do wyższego zakonu.

## Artykuł 9

### *CZY WOLNO NAMAWIAĆ INNYCH DO WSTĘPOWANIA DO ZAKONU?*

Zdaje się, że nikt nie powinien namawiać innych do wstępowania do zakonu, bo:

1. Św. Benedykt w swojej regule tak nakazuje:

„Nie wolno zbyt łatwo pozwalać na wstąpienie do zakonu tym, którzy się doń zgłaszają, lecz ‘należy badać duchy, czy pochodzą od Boga’ ”<sup>1</sup>. Również i Kasjan podaje taką samą przestrożę<sup>2</sup>. Tym bardziej nie wolno namawiać kogoś do zakonu.

2. Pan Jezus tak mówi: „Biada wam ... bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła niż wy sami”<sup>3</sup>. Lecz to właśnie zdają się czynić ci, którzy namawiają ludzi do zakonu. Chyba więc to ich postępowanie jest godne nagany.

3. Nikt nie powinien namawiać kogoś do tego, co jest dlań szkodliwe. Lecz ci, którzy dali się namówić do zakonu, niekiedy ponoszą z tego powodu szkodę, ponieważ częstokroć zobowiązują się wstąpić do wyższego zakonu. Nie można chyba pochwalać namawiania niektórych ludzi do zakonu.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy: „Jedna tkanina pociąga drugą”<sup>4</sup>. A zatem jeden człowiek winien pociągać drugiego do oddania się na służbę Bogu.

Odpowiedz: Ci, którzy namawiają innych do zakonu, nie tylko nie popełniają grzechu, ale zasługują na wielką nagrodę i uznanie. Bowiemy w liście Jakuba czytamy: „Kto nawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, wybawi duszę jego od śmierci i przyczyni się do odpuszczenia wielu grzechów”<sup>5</sup>; a u Daniela: „Ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, [są] jak gwiazdy na wieki i na zawsze”<sup>6</sup>.

Do tego jednak namawiania może zakraść się trojaki nadużycie. Pierwsze, gdyby ktoś zmuszał drugiego siłą do zakonu, czego prawo kościelne stanowczo zabrania<sup>7</sup>. Drugie, gdyby ktoś pchał drugiego do zakonu drogą symonii, zasypując go podarunkami, czego także prawo zabrania<sup>8</sup>. Nie dotyczy to takiego wypadku, gdy ktoś jakiemś ubogiemu żyjącemu na świecie służy koniecznymi środkami do życia i utrzymuje go z myślą o jego wstąpieniu do zakonu, ani też gdy bez jakiejś zobowiązującej umowy daje mu jakieś podarunki dla zjednania sobie jego życzliwości. Trzecie, gdyby ktoś wabił kogoś za pomocą kłamstw. Zachodzi bowiem obawa, że w ten sposób namówiony do zakonu uświadomi sobie, że go zwiedziono i potem wystąpi z zakonu; a wówczas „staje się późniejszy stan owego człowieka gorszy, niż był poprzedni”<sup>9</sup>.

Na 1. Tym, którzy wstąpili do zakonu z namowy innych daje się czas próby, w którym mogą doświadczalnie zapoznać się z trudami życia zakonnego. Nie tak łatwo więc wstąpić do zakonu i być przyjętym w poczet zakonników.

Na 2. Zdaniem Hilarego<sup>10</sup>, wymienione w zarzucie słowa Pańskie przepowiadają niecną robotę Żydów, mianowicie że po ogłoszeniu ewangelii przez Chrystusa Żydzi będą namawiać pogan lub nawet chrześcijan do obrzędów żydowskich i przez to czynić ich podwójnie synami piekła, gdyż nie tylko że ich grzechy dawniej popełnione

nie będą w judaizmie odpuszczone, ale do tego staną się współwinni niewierności judaizmu. Jak z tego widać, słowa te nie odnoszą się do naszego tematu. Natomiast zdaniem Hieronima<sup>11</sup>, te słowa odnoszą się do czasu [przed Chrystusem], kiedy to Żydom wolno było zachowywać przepisy starego prawa. Według tego sens tych słów byłby taki: Ten, kto dał się Żydom nawrócić na judaizm, „gdy był poganinem, po prostu był w błędzie; patrząc zaś na występki nauczycieli, ‘wraca do tego, co sam zwymiotował’<sup>12</sup> i z powrotem staje się poganinem; wobec tego, jako przeniwierca godzien jest większej kary”. Z tego widać, że pociąganie innych do czci Boga lub do zakonu nie jest godne nagany; jedynie godne nagany jest dawanie złego przykładu temu, kogo się nawróciło, i przez to czynienie go jeszcze gorszym, niż był przedtem.

Na 3. W większym zawiera się mniejsze. Tego więc, kto zobowiązał się ślubem lub przysięgą wstąpić do zakonu mniejszego, można godziwie namawiać do przeniesienia się do zakonu wyższego, chyba że zachodzi jakaś szczególna przeszkoda, np. słabe zdrowie lub nadzieja osiągnięcia większych postępów w doskonałości w zakonie mniejszym. Natomiast tego, kto się zobowiązał ślubem lub przysięgą wstąpić do zakonu wyższego, nie można godziwie namawiać do zakonu niższego, chyba z jakiejś oczywistej i szczególnej przyczyny i to za dyspensą przełożonego.

## Artykuł 10

### *CZY WYPADA, ŻEBY KTOŚ WSTĘPOWAŁ DO ZAKONU NIE PORADZIWSZY SIĘ WIELU OSÓB I BEZ DŁUGIEGO NAMYSŁU?*

Zdaje się, że nie jest godne pochwały, gdy ktoś wstępuje do zakonu nie szukając wprawdzie rady u wielu osób, ale bez uprzedniego długiego namysłu, bo;

1. W swoim liście Jan przestrzega: „Nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy pochodzą od Boga”<sup>1</sup>. Otóż niekiedy postanowienie wstąpienia do zakonu nie pochodzi od Boga, gdyż częstokroć nie zostaje dotrzymane na skutek wystąpienia z zakonu. Czytamy bowiem w *Dziejach Apostolskich*: „Jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi ta myśl czy sprawa, nie potraficie jej zniszczyć”<sup>2</sup>. Wydaje się więc, że dopiero po długim zastanowieniu należy wstępować do zakonu.

2. W *Księdze Przysłów* czytamy: „Sprawę twoją omawiaj ze swoim przyjacielem”<sup>3</sup>. Lecz zmiana stanu jest chyba dla człowieka sprawą największej wagi. Wydaje się więc, że człowiek nie powinien wstępować do zakonu, nie omówiwszy tego ze swoimi przyjaciółmi.

3. Łukasz podaje taką przypowieść Pana Jezusa: „Któż z was, chcąc zbudować wieżę, nie usiedzie wprawdzie, a nie oblicza wydatków, czy ma na [jej] wykończenie? [Inaczej, gdyby założył fundament, a nie zdołałby wykończyć], wszyscy, patrząc na to, zaczęliby drwić z niego: Ten człowiek zaczął budować, a nie zdołał wykończyć”<sup>4</sup>. Otóż te wydatki na budowę wieży, jak mówi Augustyn: „to nie co innego, jak to, żeby każdy wyrzekł się wszystkiego, co posiada”<sup>5</sup>. Nie wszyscy jednak mogą się na to zdobyć, tak jak nie mogą podciąć innym ciężarom życia zakonnego. Ich przykładem jest Dawid, o którym *Pismo św.* mówi<sup>6</sup>, że ubrawszy zbroję Saula nie mógł się

swobodnie poruszać, bo nie miał wprawy. Jak z tego chyba widać, do zakonu należy wstępować dopiero po długim namyśle i poradziwszy się wpierw wielu ludzi.

Wbrew temu Mateusz opisuje, jak to na wezwanie Pańskie, Piotr i Jan „natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim”<sup>7</sup>. Chryzostom czyni tu taką uwagę: „Chrystus domaga się od nas takiego posłuszeństwa, byśmy nie zwlekali ani chwili”<sup>8</sup>.

Odpowiedź: Według Filozofa<sup>9</sup>, długiego namysłu i szukania rady u wielu osób wymagają jedynie sprawy wielkie i wątpliwe. Natomiast sprawy zupełnie pewne i określone nie wymagają szukania rady. Otóż mówiąc o wstępowaniu do zakonu należy wziąć pod uwagę trzy sprawy: Pierwsza, to wstępowanie do zakonu brane samo w sobie [jego fakt, ważność, wartość, piękno]. Tak je ujmując, jest pewne, że ono przedstawia wyższe dobro. A kto o tym wątpi, powstaje przeciw Chrystusowi, który dał tę radę. Stąd też Augustyn wyraża się: „Wzywa cię Wschodzący”, tj. Chrystus, „a ty ciągle jesteś zwrócony ku zachodzącemu”<sup>10</sup>, tj. ku człowiekowi śmiertelnemu i omylnemu. Druga, to wstępowanie do zakonu a siły tego, kto ma zamiar doń wstąpić. I tu również nie ma miejsca na wahanie: wstąpić, czy nie, ponieważ ci, którzy wstępują do zakonu nie polegają na własnych siłach i nie w nich widzą możliwość wytrwania, ale polegają na pomocy potężnego Boga, w myśl słów Izajasza: „Ci, co zaufali Jahwe, nabierają nowych sił, otrzymują skrzydła jak orły; biegną bez zmęczenia, idą bez znużenia”<sup>11</sup>. Gdyby jednak zaistniała jakaś szczególna przeszkoda, np. słabe zdrowie, długi do spłacenia itp., wówczas należy dobrze się zastanowić nad jej usunięciem i szukać rady, ale tylko u tych, od których można się spodziewać, że pomogą, a nie zaszkodzą. Co do tego Syrach daje taką naukę: „Nie naradzaj się z tym, kto na cię patrzy krzywym okiem, a przed tymi, co ci zazdroszczą, ukryj zamiary”, bo ci mogą poradzić tak, jak nie należy postąpić. „Natomiast z człowiekiem pobożnym podtrzymuj znajomość, a także z tym, o którym wiesz, że strzeże przykazań”<sup>12</sup>. Nie należy jednak nadmiernie przedłużać zastanawiania się nad tymi przeszkodami. Hieronim tak radzi: „Proszę cię, pospiesz się. Nie rozwiązuj, ale raczej przetnij linę, którą okręt jest przywiązany do brzegu”<sup>13</sup>. Trzecia, to sposób wstępowania do zakonu i do jakiego zakonu należy wstąpić. I również co do tego można naradzać się z tymi, którzy nie są temu przeciwni.

Na 1. Powiedzenie: „Badajcie duchy, czy pochodzą od Boga” odnosi się do spraw, co do których zachodzi wątpliwość, czy rzeczywiście pochodzą od Boga. Tak np. zakonnicy danego klasztoru mogą mieć wątpliwość, czy ten, kto się zgłasza do klasztoru, kieruje się duchem Bożym, czy też udaje powołanie. Dlatego powinni wy badać zgłaszającego się, czy on powoduje się duchem Bożym. Natomiast ten, kto zgłasza się do zakonu, nie może mieć wątpliwości co do tego, że postanowienie wstąpienia do zakonu powstało w jego sercu z natchnienia Ducha Świętego, którego rzeczą jest „prowadzić człowieka po równej drodze”<sup>14</sup>.

Występowanie niektórych z zakonu bynajmniej nie świadczy o tym, że ich postanowienie wstąpienia nie pochodziło od Boga. Nie wszystko bowiem, co pochodzi od Boga, jest niezniszczalne. W przeciwnym razie słuszne by było zdanie manichejczyków /27/ głoszących, że stworzenia zniszczalne nie pochodzą od Boga. Ani też ci, którzy otrzymali łaskę od Boga, nie mogliby jej utracić: co jest herezją. To



tylko ‘zamiar Boga’ jest nieodwołalny; i właśnie w myśl tego zamiaru powołuje On do istnienia byty zniszczalne i zmienne, stosownie do słów Izajasza: „Mój zamiar się spełni i uczynię wszystko, co zechcę”<sup>15</sup>. I dlatego sam ów zamiar czy postanowienie wstąpienia do zakonu: czy pochodzi od Boga, nie wymaga badania, gdyż — jak mówi glosa do słów: „Wszystko badajcie”<sup>16</sup> — „Sprawy pewne nie podlegają dyskusji”<sup>17</sup>. Na 2. Jak według Apostoła: „Ciało pożąda przeciw duchowi”<sup>18</sup>, tak częstokroć przyjaciele cielesni są przeciwnikami postępu duchowego, stosownie do słów Micheasza: „Nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy”<sup>19</sup>. Toteż Cyryl — objaśniając słowa z ewangelii Łukasza: „Pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi domownikami”<sup>20</sup> — tak powiada: „Chęć pożegnania się ze swoimi domownikami wskazuje na jakieś wewnętrzne rozdarcie, jako że pragnienie porozumienia się z bliskimi i poradzenia się tych, którzy być może nie są zdolni myśleć mądrze i sprawiedliwie, obnaża charakter słaby i cofający się. Dlatego usłyszał słowa Pana: ‘Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego’<sup>21</sup>. Bo wstecz się ogląda ten, kto pod pozorem pójścia do domu i naradzenia się z bliskimi, szuka zwłoki”<sup>22</sup>.

Na 3. Budowanie wieży oznacza doskonałość życia chrześcijańskiego, zaś te wydatki [pieniądze] na budowę wieży to: wyrzeczenie się wszystkiego, co się posiada. Otóż nikt nie ma wątpliwości i nie namyśla się nad tym, czy chce mieć gotówkę lub czy będzie mógł budować wieżę, jeśli będzie miał gotówkę. Namyślać się tylko może nad tym, czy tę gotówkę posiada. Podobnie nie ma potrzeby zastanawiać się nad tym, czy człowiek powinien wyrzec się wszystkiego, co posiada, lub czy tak czyniąc będzie mógł dojść do doskonałości. Namyślać się winien jedynie nad tym, czy to, co czyni, jest rzeczywiście „wyrzeczeniem się wszystkiego, co się posiada”. Bo jeśli nie wyrzeknie się wszystkiego jak trzeba: co oznacza posiadanie gotówki, „nie może być, jak tamże dodano, uczniem Chrystusa”<sup>23</sup>: co oznacza budowanie wieży.

Co się zaś tyczy niepewności niektórych ludzi, czy wstępując do zakonu mogą zdobyć doskonałość, to ona nie jest słuszna, a usuwa ją przykład wielu ludzi. Augustyn tak o tym świetnie pisze: „Odślaniała się już bowiem — ilekroć w tamtą stronę spojrzełam — za tą granicą, którą lękałam się przekroczyć, szlachetna piękność czystości, jaśniejąca radością niezbrukaną, skromnie przyzywająca mnie do siebie, abym wreszcie przyszedł, abym już dłużej się nie wahał. Wyciągała miłujące ramiona, aby mnie ogarnąć nimi i uścisnąć, a ręce jej były pełne dobrych przykładów, które mi ukazywała. Iluż tam było chłopców, ile dziewcząt, ilu młodzieńców i ludzi wszelkiego wieku, ileż poważnych wdów, jako też kobiet, co do starości dożyły w dziewictwie. A we wszystkich jaśniała ta sama powściągliwość bynajmniej nie jałowa, lecz będąca płodną matką rozlicznych dzieci, czyli radości narodzonych z zaślubienia Ciebie, Panie. Ta powściągliwość piękna śmiała się ze mnie, jakby chcąc tym szyderstwem dodać mi odwagi: ‘Nie stać cię na to, na co było stać tych mężczyzn i te kobiety? A czy oni w sobie samych znajdują siłę? O, nie, nie w sobie, lecz w Panu Bogu swoim! To przecież Pan Bóg ich obdarzył mną. Czemu na sobie samym się opierasz — i upadasz? Rzuć się ku Niemu! Nie obawiaj się. On się nie cofnie, abys upadł. Rzuć się z całą ufnością, On przygarnie cię i uleczy’<sup>24</sup>.

Podany w zarzucie przykład o Dawidzie nie ma nic do rzeczy. Bowiem zbroja Saula, jak mówi glosa, to: „Sakramenty [czyli przepisy starego] prawa wkładające [nieznośny] ciężar na człowieka”<sup>25</sup>. Natomiast zakon jest „Słodkim jarzmem

Chrystusa”<sup>26</sup>. Tak o tym Grzegorz pisze: „Cóż to za ciężar nakłada na kark naszego umysłu Ten, który nakazuje wyzbyć się wszelkich niepokojących serce pragnień? Który poleca unikać męczących ścieżek tego świata?”<sup>27</sup>.

A tym, którzy to jarzmo wzięli na siebie, obiecuje dla pokrzepienia uszczęśliwiający w pełni rozkoszowanie się Bogiem oraz wieczysty spokój duszy. Do czego niech nas doprowadzi Ten, który to przyobiegał, Jezus Chrystus, nasz Pan, który jest ponad wszystkim, Bóg, błogosławiony na wieki. Amen.

## ODNOŚNIKI DO TEKSTU

### ZAGADNIENIE 183

#### art. 1

1. Ez 2, 1.
2. 7 Moral. 37 : PIL 75, 800.
3. Ps 33 (32), 1.
4. Glossa rdin. (III, 130 A); Glos. Lomb. : PL 191, 325; — Augustyn, Enarr. in Psalm. 2, 1 : PL 36, 277.
5. 1 Kor 15, 58, W.
6. 2 Super Ezech. hom. 9 : L 76, 1044.
7. 2 Ethic. 4, nr 3 : 1105a32.
8. Grat. Decr. II, 11, q. 6, 40 (RF I, 481).
9. Dig. I, 9, 3. 7 (KR I 40a).

#### art. 2

1. J 17, 21n.
2. Ps 147 046-147), 14.
3. 2 Kor 13. 11.
4. Syr 13, 15.
5. 5 Polit. 2, nr 12 : 1303b. Polityka, przeł L. Piotrowicz, PWN 1964, str. 207.
6. Ps 44. 10, W.
7. Glos. ord. nil. 150 A); Głos. Lomb. : PL 191. 444; por. Cassiod. Exposit. in Psalt. 44, 10 : PL 70, 524.
8. Ef 4. lin.
9. Rz 12, 4n.
10. 1 Krl 10, 4n.
11. 2 Tm 2, 20.
12. Ff 4, 16.
13. 1 Kor 12, 17. 24 — Charyzmaty
14. J 6, 64.
15. Ef 4, 3.
16. 1 Kor 10, 24; 13. 5.
17. Pip 2, 21.
18. 1 Kor 12, 24n.

#### art. 3

1. z. 179, 1.
2. Etymol. VI 19 : PL 82, 252.
3. art. poprz.
4. Ps 47, 4.
5. patrz Wbrew.
6. 8 Metaph. 8, nr 9 : 1050a30.

7. Etymol. VI 19 : PL 82, 52. 2.2
8. w odp.
9. Etymol. VI 19 : PL 82, 252.

art. 4

1. z. 24, 9 t. 16 str. 41nn.
2. a. 1.
3. art. poprz.
4. 24 Morał. 11 : PL 76, 302.
5. 2 Sup. Ez. hom. 3 : PL 76. 960.
6. a. 1.
7. Rz 6, 20 i 22.
8. Rz 6, 16.
9. Rz 5, 5.
10. 2 Kor 3, 17.
11. w odp. i a. 1.
12. art. poprz. na 3.

ZAGADNIENIE 184

art. 1

1. 1 Kor 14, 20.
2. Ef 6, 13. 14. 16.
3. Jk 1, 4; tłum. własne,
4. Koi 3, 14.
5. 1 J 4, 16.
6. 1 Kor 1, 10.
7. 1 J 3, 14.
8. Rz 8, 35.

art. 2

1. 1 Kor 13, 10.
2. 3 Physic. 6, nr 8 : 207a8.
3. Jk. 3, 2.
4. Ps 138, 16.
5. art. poprz.
6. 2 Super Ez. hom. 2 : PL 76, 954.
7. Mt 5, 48.
8. art. poprz.
9. 3 Physic. 6, nr8 : 207a8.
10. 83 QQ 36 : PL 40, 25.
11. Enchirid. 73 : PL 40, 266.
12. J 15, 13.
13. 2 Kor 12, 15.

art. 3

1. Mt 19, 21.
2. a. 1.
3. In I Joann. 4, 18 : PL 35, 2047.
4. J 14, 23.
5. Pwt 6, 5,
6. Kpł. 19, 18.
7. Mt 22. 40.
8. we Wbrew oraz 1-2. 10, 3 na 1; a. 2 t. 13.
9. 3 Physic. 6, nr 9 : 207a13.
10. 1 Tm 1. 5.
11. 1 Polit. 3, nr 17 : 1257b26.
12. De Perf. iustitiae 8 : PL 44, 301.
13. Enchirid. 121 : L 40, 288.
14. Cassianus, Collat. Patrum, 1, c. 7 : PL 49, 490.
15. 2 Super Mt, 19, 27 : PL 26, 144. Patrz Mt 19, 27; Mk 10, 28. Łk 18, 28.
16. Łk 5, 27.
17. 4 Super Luc. 6. 27, Sup. 19, 27 : PL 15, 1724.
18. De Perf. iustitiae 8 : PL 44, 302.
19. Tamże : PL 44, 301.
20. art. paprz.

art. 4

1. art. poprz, na 3,
2. 5 Physic. 2, nr 11 ; 22651.
3. Prz 10, 12, W.
4. art. 1.
5. z. 183, 1.
6. 1 Sm 16, 7.
7. Ga 5, 13.
8. Mt 21, 28.

art. 5

1. Serm, de Temp. 30 : PL 17, 688.
2. a. 1.
3. J 15, 13.
4. Hbr 12, 4.
5. Glos. Lomb. : PL 192, 501. — Augustyn, Serm. 159, c. 1 : PL 38, 868.
6. Eccl. Hier. 5, p. 1 § 5. 7 : PG 3, 505. 508.
7. Eccl. Hier. 6, p. 1 8 3 ; PG 3, 532.
8. art. paprz.
9. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
10. Tamże.
11. J 10, 11.
12. 1 Tm 6, 12
13. Glos. interl. (VI, 123r); Glos. Lomb. : PL 192, 360.
14. 2 Tm 1, 6.

15. Glos. interl. (VI, 124r); Glos. Lomb. : PL 192 365.
16. Ecc. Hier. 5, p. 3 8 7 : PG 3. 513.
17. Pip 3, 12.
18. Pip 3, 15.
19. art. poprz.

art. 6

1. Sup. Ep. ad Tit. 1, 5 : PL 26, 598.
2. Dz 6, 3.
3. Glos. ordin. (VI, 174 E). — Cf. Brda, In Act. 6, 3 : PL 92. 956.
4. a. 2 na 3; art. poprz.
5. Eccl. Hier. 5, p. 1 § 7 : PG 3, 508; d. 8 6 : PG 3, 505.
6. z. 110, 3 na 3.
7. z, 186, 4.
8. Grat. Decr. II, 19, 4. 2, 2 (RF 1, 839).
9. Łk 9, 62.
10. z. 185, 4.
11. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
12. 1 Tm 5, 17.
13. Dz 20, 17 i 28.
14. Eccl. Hier. 5, p. 1 : PG 3, 500.
15. Łk 10, 1.
16. Glos. ordin. (V, 151 E). — Cf. Będa, 3 In Luc. 10, 1 : PL 92, 461.
17. de Haeres. 53: PL 42, 40.
18. 1 Kor 12, 28; tłum. dostosowane.
19. Glos. interl (VI, 53v); Glos. Lomb. : PL 191, 1657.
20. Ecc. Hier. 5, p. 3 § 5 : PG 3, 512.
21. Grat. Decr. II, 16, q. 1, 41 (RF I. 773).

art. 7

1. Mt 19, 21.
2. Grat. Decr. II, 12, q. 1, 19 (RF I, 684).
3. Ecc. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 534.
4. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
5. 1 Pastoral. 7 : PL 77, 20.
6. Łk 9, 62.
7. Grat. Decr. II, 18, q. 1. 1 (RF I, 828).
8. 12 sup Gen. ad litt. 16 : PL 34, 467.
9. Ecc. Hier., c. 5, p. 1 § 5. 6 p. 1 § 3: PG 3, 505. 532. 10. a. 3.
11. 2 Quaest. Evang Lc. 7, 35 : PL 35, 1373.
12. Pip 4. 12 W.
13. Hbr 10, 34.
14. 1 Pastorał. 5 : PL 77, 19.
15. 2 Pastorał, 1 : PL 77, 26.
16. 1 Sup. Ez. hom. 5 : PL 76. 826. Chodzi o ps 145 (146), 7.

art. 8

1. 6 Dial. de Sacerd. : PG 48, 683.
2. tamże : PG 48, 682.
3. Ep. ad Valerium, 21 : PL 33, 88.
4. Ep. ad Aurelium, 60 : PL 33, 228.
5. tamże: PL 33, 227.
6. Grat. Decr. II, 16, q. 1, 28 (RF 1, 768). Ps. Gelasius, nr 9 (TL 613).
7. Epist. 125 : PL 22, 1082.
8. art. poprz.
9. 2 Etnie. 3, nr 10 : 1105a9.
10. Grat. Decr. II, 19, q. 2, 2 (RF I, 839).
11. a. 6 na 2 i 3.
12. 1 Sup Ez. hom. 8: PL 76, 1037.
13. Grat. Decr. II, 19, q. 1, c. 1 (RF I, 839).
14. Eccl. Hier. 6 p. 3 i 1 : PG 3, 533.
15. 6 De Sacerd. : PG 48, 683.
16. na 1.
17. Grat. Decr. II, 16, q. 3 (RF I, 762).
18. zarz. 4 i w odp.
19. Ep. 125 Ad Rusticum Mon. : PL 22, 1082.
20. a. 5 i 6.
21. 1 Kor 9, 25.

ZGADNIENIE 185

art. 1

1. 1 Tm 3, 1, Bibl. Poza.
2. z. 184, 7.
3. Prz 11, 26.
4. Rz 15, 4, W.
5. Iz 6, 8.
6. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
7. J 21, 17.
8. Mt 24, 45.
9. I Tm 5, 17, Bibl. Pozn.
10. Mt 23, 6n.
11. Mt 20, 25.
12. In Mat. hom. 65 : PG 58, 622.
13. 1 Pastoral. 8 : PL 77, 21.
14. 1 Pastoral. 7 : PIL 77, 20.
15. Cf. Pseudo Chrys., Op. Imperf. in Matth. 20, 24 : PO 56, 829.
16. 1 Pastoral. 8 : PL 77, 21.
17. 19 dc Civ. Dei 19 : PL 41, 647.
18. 1 Pastorał. 8 : PL 77, 21
19. J 21, 15.
20. Mt 21, 19.

21. Eccl. Hier., c. 5, p. 3 § 6. 6 p. 1 § 3 : PG 3, 513. 532.
22. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41, 647.
23. Hbr 5,4.
24. Cf. Pseudo Chrys. Op. Imperf. in Mt 20, 26 : PG 56, 830.
25. 1 Kor 4, 1.
26. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41, 647.
27. Iz 6, 6.
28. 1 Pastorał. 7 : PL 77, 30.

art. 2

1. 1 Pastorał. 7 : PL 77, 20.
2. z. 26, 2 t 16 str. 77nn; z. 182, 1.
3. 1 Reg. Pastor. 7 : PL 77, 20.
4. Ep. ad Eudox. : PL 33, 188.
5. art. poprz. na 3.
6. 19 de Civ. Dei 19 : PL, 41, 647.
7. 1 Pastorał. 6 : PL 77, 19.
8. Ep. ad Eudox. : PL 33, 188; patrz Wbrew.
9. J 21, 17.
10. I Joann. 21, 17 : PL 35, 1967.
11. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41. 648.
12. z. 104, 5 t. 20 str. 45-48.
13. Wj 4, 10. 12.

art. 3

1. Cf. Grat. II, 1, q. 1, c. 45 (RF I, 376). — Vide Ennodius Ticin., Diet. 3 : PL 63, 270.
2. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.
3. Decr. Greg. K, I, 6, c. 32 (RF II, 78).
4. 1 Kor 14, 12.
5. in Tit. 1, 5 : PL 26, 596, — Cf. Grat. Decr. II, 8, q. I, c. 6 (RF I, 591).
6. Jk 2, 1; tłum. dostosowane.
7. Glos. ordin. (VI, 211 A). — Augustyn, Bp. 167 Ad Hieron. c. 5 : PL 33, 740.
8. 2 Pastorał, 1 : PL 77, 20.
9. 1 Kor 12, 4nn.

art. 4

1. Łk 9, 62.
2. z. 184, 7.
3. Decr. Greg. IX, I, 5, c. 12 (RF II, 113).
4. Flp 1, 21-25, Bibl. Pozn.
5. J 10, 11.
6. 2 Dialog. 3 : PL 66, 138.
7. 1 Kor 8, 13.
8. Mt 15, 14.
9. Decr. Greg. IX. I, 9, c. 10 § 12 (RF II, 112).



10. Decr. Greg. IX, I, 9, c. 10 § 11 (RF II, 111).
11. Grat. Decr. II, 7, q. 1, c. 45 (RF I, 585).

art. 5

1. J. 10, 12. Bibl. Pozn.
2. 1 In Evang. horo. 14 : PL 76, 1128.
3. Prz 6, 1 i 3.
4. 3 Pastorał. 4 : PL 77, 54.
5. Mt 10, 23.
6. J 10, 11.
7. Ep. 228 : PL 33, 1014.
8. Ep. ad Huntfridum (MA XV, 399). Grat. Deor. II, 7, q. 1, c. 47 (RF I, 586).
9. I In Evang. hom. 14 : PL 76, 1129.

art. 6

1. Mt 19, 21.
2. Glos. ordin. (V, 151 E). — Będa, 3 In. Luc. 10, 1 : PL 92, 461. Chodzi o glosę do stów Łk 10, 1.
3. Mt 10, 9.
4. Mt 19, 27.
5. Ep. 52 : PL 22, 531.
6. Grat. Decr. II, 12, q. 1, c. 19 (RF I, 684).
7. Ep 127 : PL 33, 487.
8. Mt 19, 17 i 21.
9. z. 184, 3 na 1.
10. Rdz 17, 1, Bibl. Pozn.
11. Rdz 13, 2 i 6.
12. In Mt 10, 10 : PL 26, 65.
13. 2 de Consensu Evang. 30 : PL 34, 1114.
14. Mt 10, 10.
15. 1 Kor-. 9, 12. 15.
16. 2 Homil. in Rom 16, 3 : PG 51, 197.
17. 2Kor 11, 8.

art. 7

1. Łk 12, 16.
2. Sermones, 81 (sive 64), Domin. 8 post Pontecosten (III. 380; cf. PL 17, 613-614), e Basilio, hom. 3 In Luc. 12, 16 : PG 31, 1752. — Grat. Decr. I, 47, c. 8 (RF I, 171).
3. Iz 3, 14. — Glos. ordin. (IV, 12 A). — Hieronim. 2 in Is. 3. 14 : PL 24, 69.
4. Cf Grat. Decr. II, I, q. 2, c. 6 (RF I, 409); 16, q. 1, c. 68 (RF I, 785). — Hieron. Reg. Mon. 4 : PL 30, 344.
5. 1 Tm 5, 16.
6. Bp. 185, c. 9 : PL 33, 909.
7. 1 Kor 4, 2.
8. Grat II, 12, q. 2, c. 28 (RF I, 697).

9. Mt 24, 48-51.
10. w odp.
11. de Offic. 30 : PL 16, 72.— Cf. Grat. Decr. I, 86, c. 16 (RF I, 301).
12. 2 de Offic. 28 : PL 16, 148.— Of. Grat. Decr. II, 12, q. 2, c. 70 (RF I, 70). 3. Mt 6, 34.

art. 8

1. Grat. Decr. II, 18, q. 1, 1 (RF I, 828).
2. z. 88, 12 na 1 t. 19 str. 134.
3. z. 184, 7.
4. zarz. 1.
5. Grat. Decr. II, 18, q. 1, 1 (RF I, 828).
6. Grat. Decr. II, 16, q. 1, 3 (RF I, 762).
7. a. 1 na 2.
8. w odp.
9. z. 88, 12 na 1 t. 19 str. 134.
10. w odp.
11. Grat. Decr. II, 18, q. 1, c. 1 (RF I, 828).
12. Hbr 9, 16n.

ZAGADNIENIE 186

art. 1

1. De vera relig. 55 : PL 34, 172.
2. 10 de Civ. Dci 3 : PL 41, 280.
3. 2 Reth. 53 (DD I, 165).
4. z. 40, 2 t. 16 str. 238-241; z. 183, 3.
5. patrz z. 183, 4.
6. Grat. Decr. II, 7, q. 1, 45 (RF I, 585).
7. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 1 : PG 3, 529.
8. Cassianus, Coli. Patrum, 1, c. 7 : PL 49, 489.
9. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
10. z. 141, 2 t. 22 str. 9nn.
11. z. 81, 2; a. 3 na 2 t. 19 str. 20-22.
12. 2 Super Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.
13. z. 184, 2.
14. z. 81, 1 na 1 t. 19 str. 19; a. 4 na 1 i 2, str. 23n; z. 85, 3 str. 83nn.
15. we Wbrew.
16. Mt 19. 21.
17. In Mat., t. 15 : PG 13. 1301.
18. Grat. Decr. II, 33, q. 2, c. 8 (RF I, 1152).

art. 2

1. 2 Sap. Ez. hom. 8 : PL 716, 1038.
2. z. 184. 3.
3. art. poprz. Wbrew.

4. 8 de Q. Dei 2 : PL 41, 225. — Vide Tullius, 5 Tuscul., 3 (DD IV, 47).
5. Patrz z. 184, 2.
6. Na 1
7. Koh 9, 10.

art. 3

1. 2 Kor 8, 12n; tłum. własne.
2. Glos. interl. (VI, 71r); Glos. Lomb. : PL 192, 58.
3. Glos. interl. (VI, 71v); Glos. Lomb. 2 Kor 8, 13 : PL 192, 58.
4. 1 Tai 6, 8.
5. Glos. Lomb.: PL 192, 358; 358; cf. Glos. interl. 1 Kor 8, 13 (VI, 122v).
6. Prz 30, 9.
7. Syr 27, 1, W.
8. Koh 7, 13, W.
9. 4 Ethic. 1, nr 5 : 1120a2.
10. 2 Ethic. 6, nr 15 : 1106b36.
11. Syr 31, 8.
12. 1 Ethic. 8, nr 16 : 1099b1.
13. z. 185, 6
14. In Hebr., hom. 9 : PG 63, 81.
15. 8 Morał. 26 : PL 75, 829.
16. a. 1 i 2.
17. art. poprz.
18. 10 Confess. 29 : PL 32, 796. Kubiak, str. 199.
19. 83 QQ 36 : PL 40, 25.
20. Bp. Ad Paulinum et Theresiam, 31 : PL 33, 124.
21. Super Mt. hom. 63 : PG 58, 605.
22. Mt 19, 21.
23. Glos. Lomb 2 Kor 8, 13 : PL 192, 58; cf. Glos. intelr. 2 Kor 8, 13 (VI, 122v).
24. Glos. ordin. 1 Tm 6, 8 (VI, 122 F); Glos. Lomb. 1 Tim 6, 8 : PL 192, 358.
25. 1 de Offic. 30 : PL 16, 72.
26. 1 Tm 6, 9, W.
27. w odp.
28. 2 de Serca. Dom. in Monte 17 : PL 34, 1293.
29. 2 Ethic. 6, nr 15 : 1107a1.
30. Ad Paulinam, ep. 58 ; PL, 22, 580.
31. Ad Rusticum 125: PL 22, 1085.
32. 10 Elbie. 7 : 1177a12; 8 : 1178a9.
33. 1 Ethic. 8, nr 16 : 1099a33.
34. 10 Ethic. 8, nr 5 : 117b1.
35. Mt 19, 21.
36. Mt 13, 22.
37. 1 In Evang. hom. 15 : PL 76, 1133.
38. Mt 19, 23.
39. Mt 19, 24.
40. In Mt hom. 63 : PG 58, 605.

41. Syr 31, 8n.
42. na 4.
43. 2 Sup. Ez. tom. 8 : PL 76, 1037.
44. Mt 19, 21.
45. Contra Vigilant. : PL 23, 366.
46. Cf. Gennadium, Dc Ecclesiast. Dogm. 71 : PL 58, 997.

art. 4

1. Mt 8, 14.
2. Rdz 17, 1, Bibl. Pozn.
3. 2 Kor 7, 1.
4. 1 Kor 7, 34.
5. 3 Ethic. 12, nr 7 : 1119b9.
6. 1 Soliloq. 10 : PL 32, 878.
7. 1 Kor 7, 32.
8. Patrz Hier. Contra Vigilant. : PL 23, 366.
9. Patrz Siricius, ep. 7 Ad Divers. Episc. adv. Jovin.: PL 13, 1168; cf. PL 16, 1169; Hieronim, 1 Adv. Jovin : PL 23, 224; Augustyn, De Haeres. § 82 : PL 42, 46; Insidor. Etymol., VIII 5 : PL 82. 303.
10. Mt 19, 12, Bibl. Pozn.
11. De Bono Coniug. 22 : PL 40, 392.
12. Sdz 15, 15.

art. 5

1. Hor. 13, 17.
2. Hbr 5, 14.
3. z. 104, 5 t. 20 Kr. 45-48.
4. 2 Kor 9, 7.
5. Mt 19, 21.
6. Flp 2, 8.
7. a. 2 i 3.
8. Grat. Decr. II, 7, q. 1, c. 45 (RF I, 585).
9. a. 1 i 3.
10. 2 Ethic. 1 : 1103a14; 2 : 1103b26.
11. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
12. Collat. Patrum, 18, c. 7 : PL 49, 1102.

art. 6

1. Mt 19, 21.
2. Koh 5, 3, W.
3. Ad Pollentium, De adulterinis coniugiis, I 14 : PL 40, 459.
4. Lb 6, 2.
5. Glos. ordin. (I, 275 B). Grzegorz W. 2 Morał. 52 : PL 75, 596.
6. z. 184, 5.
7. a. 3-5.
8. 2 Sup Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.

9. Łk 9, 62.
10. J 6, 67n.
11. 2 De Consensu Evang. 17 : PL 34, 1097.
12. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL W, 1037.
13. Ep. ad Armentarim et Paulinum, 126 : PL 33, 487.

art. 7

1. Rz 14, 17.
2. Decr. Greg. IX, III, 35, c. 6 (RF II, 599).
3. 1 Kor 7, 32, Bibl. Pozn.
4. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.
5. 1 Ethic. 8, nr 2 : 1098b12.
6. w odp.; a. 1 Wbrew; a, 2.
7. 1 Kor 13, 4.
8. 4 Ethic. 3 nr 15 : 1123b35.
9. Ps 138, 17, W.

art. 8

1. Syr 26, 15.
2. Decr. Greg. IX, III, 35, c. 6 (RF II, 599).
3. 35 Moral. 45 : PL 76. 621.
4. a. 1 i 7.
5. Ep. 125 : PL 22, 1080.
6. Iz 58, 3; tłum. własne.
7. De Virginit. 46 : PL 40, 424.
8. 3 Sup. Mt 19, 27 : PL 26, 144.
9. z. 155, 4 na 1 t. 22 str. 190.

art. 9

1. 1 Tm 5, lin.
2. 1 Morał, 1 : PL 75, 511. Cf. Epist. missoria ad Leandrum 1 : PL 75, 511.
3. a, 2; a, 7 na 1 i 2.
4. a. 2.
5. a. 7 na 2.
6. 1-2. 88, 3 t. 12 str. 227nn.
7. De Natura Gratiae 29 : PL 44, 263.
8. Prz 18, 3; tłum. własne.

art. 10

1. 2 Km 30, 18n.
2. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.
3. 2 Km 19, 2n; tłum. własne.
4. Jk 3, 2.
5. Jr 23, 9 i 11.
6. Hbr 10, 29.
7. Jr 11, 15; tłum. własne.

8. Jr 23, 14.
9. Ps 37 (36), 24. Orygenes, In Psalm. 36, 24 bom. 4 : PG 12. 1353.
10. Mk 14, 71n; Mt 26, 72. 75; Łk 22, 62.
11. Ps 51 (50), 6: Sm 11, 2; 12, 13.
12. Koh 4, 9n.
13. Jr 2, 20, Bibl. Pozn.
14. Ep. 78 : PL 33, 272.

## ZAGADNIENIE 187

### art. 1

1. Grat. Decr. II, 7, q 1, c. 45 (RF I, 585). Ów Synod Konstantynopolski to odszopieńczy synod Focjusza (879r), actio V (MA XVII A. 503).
2. Cf. Contra Vigilant. : PL 23, 367. — Pata Grat. Decr. II, 16. q. 1, c. 4 (RF I, 762).
3. Grat Decr. II, 16, q. 1, c. 19 (RF I, 765). — Cf. Leo Magnus, ep. 120 Ad Theodoritmn, c. 6 (MA VI, 250; cf. PL 54, 1054).
4. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 1 (RF I, 761).
5. Ad Heliodorum, ep. M : PL 22, 352.
6. Registr., L. 5, indict. 13, epist. 1 Ad Joann. Ravenn. episc. : PL 77, 722.
7. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 2 (RF I, 761).
8. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 24 (RF I, 767). — Cf. Concil. Nemanense (1096r), c. 3 (MA 20, 935).
9. Ps 50 (49), 16; tłum. dostosowane.
10. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 25 (RF I, 767).
11. z. 188, 4.

### art. 2

1. Cf. Grat. Decr. U, 16, q. 1, e. 25 (RP I, 767).
2. 2 Tm 2, 4; tłum. własne.
3. 1 Tes 4, 11, Bibl. Pozn.
4. Glos. interl. (VI, 111v); Glos. Lomb. : PL 192 300.
5. Mt 11, 8, Bibl. Pozn.
6. 2 In Mt 11, 8 : PL 62,73
7. Rz 16, In.
8. z. 186, 1 Wbrew oraz a. 7 na 1.
9. Ga 6, 2.
10. Jk 1, 27.
11. Glos. inter. (VI, 211v).
12. Grat. Decr. I, 88, c. 1 (RF I, 306).
13. 2 Krl 4, 13; tłum. z tekstu.
14. Mt 14, 4.

### art. 3

1. 1 Tes. 4, 11.
2. De Operibus Monach. 30 : PL 40, 577.

3. 2 Tes 3, 10.
4. Glos. ordin. (VI, 115); Glos. Lomb. : PL 192, 324. — Cf. Augustyn, De Oper. Mon. 1 : PL 40, 549.
5. Glos. ordin., sup. 2 Tes 3, 10 (VI, 115 F); Glos. Lomb. 2 Tes 3, 10 : PL 19, 325. — Cf. Augustyn, De Oper. Mon. 3 : PL, 40, 551.
6. Glos. ordin. sup. 2 Tes 3, 10 (VI, 116 A); Glos. Lomb. 2 Tes 3, 10 : L 192, 325. — Augustyn, De Oper. Mon. 3 : PL 40, 551.
7. Eccl. Hier. 4. p. 1 § 3 : PG 3, 532.
8. De Oper. Mon. 17 : PL 40, 564.
9. De Oper. Mon. 17 : PL 40, 565.
10. De Oper. Mon. 18 : PL 40, 565.
11. Łk 12, 33. Bibl. Pozn.
12. Gloss ordin. (V, 158 B).
13. 1 Kor 4, 12, W.
14. 2 Tes 3, 6.
15. 1 Kor 7, 12.
16. 2 Tes. 3, 10.
17. Rdz 3, 19.
18. Ps 128 (127), 2.
19. Syr 33, 28.
20. 2 Kor 6, 5n.
21. Ef 4, 28.
22. 2 Tes 3, 10.
23. Ef 4. 28.
24. 1 Tes. 4, lin; tłum. z tekstu.
25. Glos. ordin. 2 Tes 3, 11 (VI, 116 A); Glos. Lomb., 2 Tes 3, 11 : PL 192, 325. — Ambrosiaster, In 2 Tes., 3, 11 : PL 17, 486.
26. 2 Tes 3, 10-12.
27. 2 Sup. Ep. ad Galat., Proemium : PL 26, 382.
28. Ps 119 (118), 82; tłum. dostosowane.
29. Glos. ordin. (III, 267 F); Glos. Lomb. : PL, 191, 1085. — Por. Ambroży, In Psalm. 118, 82 : PL 15, 1423.
30. Epist. 125 : PL 22, 1079. — Cf. Grat., Decr. III De cons. dis. 5, c. 34 (RFI, 14122).
31. Glos. interl. (VI, 115v); Glos. Lomb. : PL 192, 324 : do 2 Tes 3, 6.
32. 1 Kor 12, 17.
33. De Oper. Mon., c. 1. 2. 3 : PL 40, 549. 550. 551.
34. Mt 6, 25.
35. Cf. Glos. ordin., 2 Tes. 3, 10 (VI, 116 A); Glos. Lomb. 2 Tes 3, 10 : PL 192, 325. — Augustyn, De Oper. Mon. 3 : PL 40 551.
36. 2 Tes 3, 6.
37. 1 Kor 2, 4.
38. Glos. interl. (VI, 35v); Glos». Lomb. : PL 191, 1548.
39. w odp.
40. 1 Kor 4, 12 Bibl. Poza.
41. Glos. interl. (VI, 39r); Glos. Łon\*. : PL 191, 1569.

42. 1 Kor 9, zwłaszcza w 14n.
43. 2 Kor 11, 12.
44. 2 Kor 12, 13.
45. 2 Tes 3, 8n.
46. De Oper. Mon. 18 : PL 40, 566.

art. 4

1. 1 Tm 5, 16.
2. 1 Kor 11, 29. Cf. Grat. Decr. II, 1, q. 2, c. 6 (RF I, 409); 16, q. 1, c. 68 (RF I, 785). — Patrz Inter opera Hieronymi, Reg. Mon., c. 4 : PL 30. 344.
3. Mt 10, 10.
4. Dz 20, 35.
5. 2 Tes 3, 9.
6. Glos. ordin. (VI 115 f); Glos. Lomb. : PL 192, 324; Ambrosiater, In 2 Tes 3,10 : PL 17, 485.
7. Wj 23, 8.
8. Prz 22, 7, Bibl. Pozn.
9. 2 Tes 3, 9.
10. Glos ordin. (VI, 115 F); Glos. Lomb. : PL 192, 324; Ambrosiaster, In 2 Tes 3, 10 : PL 17, 485.
11. Flp 3, 15 : tłum». dostosowane.
12. 2 Kor 11, 12n.
13. 1 Kor 9, 12.
14. De Oper. Mon. 28 : PL 40. 576.
15. Dialog, 1 : PL 66, 128.
16. Sermones, serm. 81 (lub 64), Domin. 8 post. Pentecosten, Luc. 12, 18 (III, 377; cf. PL 17, 613-614); e Basilio, hom. 3 In Luc. 12, 16 : P G 31, 1747.
17. De Oper. Mon. 17 : PL 40, 563.
18. Dc Oper. Mon. 21 : PL 40, 567.
19. 1 Kor 9, 11.
20. 1 Kor 9, 13n.
21. De Oper. Mon. 21 : PL 40, 567.
22. Contra Vigilantium : PL 23, 365.
23. De Oper. Mon. 25 : PIL 40, 572.
24. Tamże: PL 40, 573.
25. Tamże, c. 22 : PL 40, 568.
26. Tamże, c. 25 : PL 40, 573.
27. 2 Tm 2, 6.
28. Glos. ordin. (VI, 124 E; Glos. Lomb. : PL 192, 368. — Hyamo, In 2 Tym. 2, 6 : PL 117, 802.
29. Rz 15 27n, Bibl. Pozn.
30. Glos. interl. (VI, 31v); Glos. Lomb. : PL 191, 1526.
31. W odp.
32. z. 186, 3 na 6.
33. W odp.
34. Mt 15, 14.



art. 5

1. De Oper. Moc. 28 : PL 40, 575.
2. 1 Tes 4, lin.
3. Glos. ordin. (VI, 111 E); Glos. Lomb. : PL 192, 300.
4. 2 Tes 3, 10.
5. Glos. ord. (VI, 116 A); Glos. Lomb. : PIL. 192, 352. por. Augustyna De oper. Mon. 3 : PL 40, 551.
6. Pwt 15, 4, W.
7. Ps 37 (36), 25.
8. Codex, XI, 26 I (KR II, 435b).
9. 2 de Fide Orth. 15 : PG 94, 932. — Cf. Nemesius, De Nat. Horn. 20 : PG 40, 688.
10. 1 de Offic. 30 : PL 16, 74.
11. art. poprz.
12. 2 Tm 2, 6.
13. Glos. ordin. (VI, 124 E); Glos. Lomb. : PL 192, 368.— Augustyn, De Oper. Mon. 15 : PL 40, 561.
14. Ps 39, 18, W.
15. Glos. Lomb. : PL 191, 406; cf. Glos. ordin. Oli, 143 E).— Cassiodorus Expos. in Psalt. 39, 18 : PL 40, 294.
16. Ps. 70 (69), 6.
17. Glos. Lomb. : PL 191, 645; cf. Glos. interl. (III, 184r). — Cf. Cassiodorus, Expos. in Psalt. 69, 6 : PL 70, 494.
18. Cf. ep. 58 Ad Paulinum : PL 22, 584.
19. Grat. Decr. II, 33, q. 3 De paenit., dis. 2, c. 1 (RF I, 1190).
20. Ad Oceanum, epist. 77 : PL 22, 696.
21. 5 Vita Patrum, libell. 6 : PL 73, 888.
22. W odp.

art. 6

1. 1 Tes 5, 22.
2. Mt 7, 15.
3. Ap 6, 8.
4. Glos. ordin. (VI, 249 F).
5. Ad Nepotianum. ep. 52 : PL 22, 535.
6. Mt 6, 16n.
7. 2 Sermo Dom. in Monte 12 ; PL 34, 1287.
8. Hbr 11, 37.
9. Glos. interl. (VI, 157v); Glos. Lomb. ; PL 191, 499
10. Grat. Decr. II, 21, q. 4, c. 1 (RF I, 857).
11. 3 de Doctr. Christ. 12 : PL34, 73.
12. Syr 19, 30.
13. Jon 3, 6. 14 ii Krl 21, 27.
15. Ad Rusticum Mon. op. 125 : PL 22, 1075.
16. 1 Krl 21, 27. 29.

17. Mt 3, 4.
18. Glos. ordin. (V, 13 E).
19. 2 de Serm. Dom. in Monte 12 : PL 34, 520.
20. 2 de Serm. Dom. in Monte 24 : PL 34, 1306.
21. Cf. Ps. Chrysost. Op. Imperf. in Mt 5, 5 : PG 56, 709.
22. 2 de Serm. Dom. in Monte 12 : PL 34, 1287.

## ZAGADNIENIE 188

### art. 1

1. 1. 11, 3 t. 1 str. 191nn.
2. 2 Sup, Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.
3. z. 186, 6 i 7. 4 z. 184, 5.
5. Ep. 146 Ad Evandrum Episcopum : PL 22, 1194. — Cf. Grat. Decr. I, dis. 93, c. 24 4 (RF I, 328).
6. Decr. Greg. IX, III, 36, c. 9 (RF II, 607).
7. Ps 44, 10. 15, W.
8. z. 186, 7; z. 187, 2.
9. Arystoteles, Topic. 6, 8 : 146 b10
10. z. 186, 7 na 2.
11. w odp.
12. z. 184, 7

### art. 2

1. z. 184, 5; z. 186, 1.
2. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
3. Decr. Greg. IX, I, 37, c. 2 (RF II, 211).
4. Decr. Greg. IX, III, 35, c. 5 (RF II, 599).
5. Ep. 58 : PL 22, 583.
6. Dec. Greg. IX, I, 9 c. 10 (RF U, 107; L. III, M, c. 18 (RF II, 575).
7. 2 Sup Ez. bom. 8 : PL 76, 1038.
8. Jk 1, 22.
9. z. 187, 2.
10. Mt 25, 40. H. Hbr 13, 16;
12. z. 81, 1 na 1 t. 19 str. 19; z. 85, 3 str. 83nn.
13. Cassianus, coli. 14, c. 4 : PL 49, 957.
14. w odp.
15. Decr. Gregor. IX, I, 37 c. 2 (RF II, 211).
16. Decr. Gregor. IX, III, 35 c. 5 (RF II, 599).
17. J 15, 19.
18. J 17, 11.
19. 1 Kor 7, 31.
20. Jk 1, 27.

### art. 3

1. Mt 5, 39.

2. art. poprz., zarz. 2.
3. Decr. Greg. IX. I, 37, c. 2 (RF II, 211).
4. z. 186, 1 na 4; z. 187, 6.
5. Grat. Decr. II, 33, q. 3 De paenit., dis. 5, c. 3 (RF I, 1240).
6. 18 Etymol. 1 : PL 82, 639.
7. Ad Bonifacium, ep. 189 : PL 33, 855. — Cf. Grat. Decr. II, 23, q. 1, c. 3 (RF I, 892).
8. art. poprz.
9. 1 Mch 3, 2n.
10. 1 Mch 3, 21, W.
11. 1 Mch 13, 3.
12. Ps 82 (81), 4, Bibl. Pozn.
13. 1 de Offic. 27 : PL 16, 66.
14. Łk 6, 30.
15. Cf. Ps. Chrysost., Op. Imperf. in Mt 4, 10 : PG 56. 668.
16. Decr. Greg. IX, I, 27, c. 2 (RF II, 211).
17. Grat. Decr. I, dis. 88, c. 1 (RF I, 306)

art. 4

1. Grat. Deor. II, 7, q. 1, c. 45 (RP I, 585).
2. a. 1.
3. 1 Kor 9, 1nn.
4. Łk 9, 1nn.
5. Łk 10, 1.
6. Glos. ordin. (V, 151 E). — Będa, 3 In Lc 10, 1 : PL 92, 461.
7. Cassianus, coli. 14, c. 4 : PL 49, 959.
8. z. 32, 3 t. 16 str. 152nn.
9. 1 Sup. Ez. hom. 12 : PL 76, 932.
10. 1 Polit 2, nr 4 : 1253b20; cf. 8 Ethic. 11, nr 6 : 1161b4.
11. art. poprz. na 4.
12. 2 Kor 8, 13.
13. Łk 10, 1.

art. 5

1. Ps 70, 15n, W.
2. Glos. interl. (III, 185r); Glos. Lomb. : PL 191, 653.
3. Sup. Ep. ad Tkum 1, 5 : PL 26, 597. Przytacza 1 Kor 1, 12; 3, 4.
4. Bp. 53 : PL 22, 549.
5. a. 2 i 3.
6. z. 180, 4.
7. Ps 1, 2.
8. Syr 39, 1.
9. Cassianus, Collat. Patrum, 10, c. 3 : PL 49, 823.
10. 6 Morał. 37 : PL 75, 761.
11. Koh 2, 3; tłum. własne.
12. Tt 1, 9.

13. Ad Paulinum, ep. 53 : PL 22, 543.
14. Ep. 125 : PL 22, 1078.
15. Syr 31, 1; tłum. z tekstu.
16. Mdr 7, 8.
17. 1 Mch 12, 9.
18. De Oper. Mon. 17 : PL, 565.
19. 2 Kor 3, 6.
20. 1 Kor 8, 1.
21. Prz 13, 10, W.
22. 1 Kor 8. 1.
23. 1 Kor 1, 5. 10.
24. Tt 1, 1.
25. 6 Musica 17 : PL 32, 1194.

art. 6

1. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 18 (RF II, 575)..
2. a. 1 i 2; z. 186, 7; z. 187. 2.
3. Hbr 12, 4.
4. Glos. Lomb. : PL 192, 501. — Augustyn, Serm. ad Popul. 159, c. 1 : PL 38, «68.
5. Łk 10, 42.
6. a. 1.
7. Cassianus, coli. 2, c. 2 : PL 49, 525.
8. 2 Sup. Ez. hom. 5 : PL 76, 826.
9. Ps 145 (144), 7.
10. z. 182, 1.
11. De Div. Nom 7 § 3 : PG 3, 872.
12. Cassianus, Collat. 2, c. 2 : PL 49, 526.
13. Iz 58, 5.
14. Cassianus, Collat. 2, c. 2 : PL 49, 526.

art. 7

1. Mt 19, 21.
2. 1 Kor 7, 32, W.
3. Mt 6, 34.
4. Bp. 10 Ad Heliod. : PL 22, 596.
5. 3 Dialog. 14 : PL 77,245.
6. Mt 10. 9n, W.
7. I In Mat. 10, 9 : PL 26, 64.
8. Prosper z Akwitunii (455-463); raczej Julianus Pomerius, 2 De Vita Contempl. 9 : PL 59, 453. Grat. Decr. II, 12, q. 1, c. 13 (RF I, 681)
9. z. 184, 3 na 1 : z. 185,6 na 1.
10. 3 Sup. Mt. 19, 27 : PL 26, 144.
11. Cassian. 1, c. 7 : PL 49, 490.
12. Mt 13, 22.
13. 3 Sup. Mt 19, 24 : PL 26, 143.

14. Ps 49 (48), 7.
15. Mt 6, 25.
16. De Oper. Mon. c. 26 : PL 40, 573.
17. 1 Kor 13, 5.
18. Augustyn, 14 de Civ. Dei 28 : PL 41, 436.
19. 10 Ethic. 8, nr 5 : 1178b1.
20. art. poprz.
21. J 12, 6.

art. 8

1. Koh 4, 9.
2. Mt 18, 20.
3. Ep. Ad Rusticum 125 : PL. 22, 1077.
4. Tamże, PL 22, 1080.
5. Łk 11, 33.
6. 1 Polit. 1, nr 9 : 1253a2.
7. De Oper. Mon. c. 23 : PL 40, 570.
8. Cassianus, coli. 1, c. 7 : PL 49, 489.
9. Oz 2, 14, W.
10. Łk 6, 12.
11. Arystoteles 3 Physic. 6 : 207a9.
12. Łk 1, 15. 80.
13. Hbr 5, 14.
14. Ad Rusticum, ep. 125 : PL 22, 1077.
15. Joto 39, 6.
16. 30 Morał. 23 : PL 76, 561.
17. Ad Rusticum 125 : PL 22, 1077.
18. 1 J 4. 16.
19. Patrz Ef 4, 17.
20. Rz 8, 14.
21. Łk 11, 33.
22. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
23. 1 De Morib. Ecc. 31 : PL 32, 1337.
24. 1 Polit. 1, nr 12 : ż21553a27. Arystoteles, Polityka, przełożył Piotrowicz, PWN 1964, str. 8.

ZAGADNIENIE 189

art. 1

1. Mk 10, 20; Mt 19, 19-21.
2. 2 Sup. Ez. hom. 3 : PL. 76, 959.
3. Grat. Decr. I, dis. 48, c. 2 (RF I, 174).
4. Pierwsza część wypowiedzi Grzegorza do słów: 'Wiadomo' jest z Registr. L. 9, indict. 2, ep. 106 Ad Syagrium, Aetherium, Virgilium et Desiderium ; PL 77, 1031. Druga część od słów: 'Wiadomo' jest z Registr. L. 5 indict. 13 ep. 103 Ad Virgilium : PL 77 784.

5. Ps 131 (130), 2.
6. Glos. ordin. sup. ps. 130, 4 (III 284 A); Glos. Lomb. ps. 130, 4 : PL 191, 1172.
7. Łk 5, 28.
8. z. 186, 1 na 4; a. 2 i 7; z. 188, 1.
9. 3 Sup. Mt 19, 19-21 : PL 26, 142.
10. T. 15 vetus interpretatio : PG 13, 1293-1294.
11. z. 184, 3.
12. Mt 21, 31.
13. 2 Dialog, 1 : PL 66, 128.
14. z. 184, 6 i 8.
15. 1 Sup. Luc. 1, 15 : PL 15, 1627.
16. Homil. in Pentecosten. In Evang. L. 2 hom. 30 : PL 76, 1225.
17. Koh 8, 8.
18. 1 Tes 5, 19.
19. Dz 7, 51.
20. 3 de Consol. prosa 10 : PL63, 734.

art. 2

1. Róg. ad Mon. c. 58 : PL 66, 803.
2. Cf. Bremond, Buli. Ord. Praed., Innocentius IV diplom. 74 an. 1244 die 17a lunii (I 144).
3. Grat. Deor. 1, dis. 45, c. 5 (RF I. 162).
4. Gregorius M. Rogistrum L. 1 indict. 9 epist. 47 Ad Virgilium: PL 77, 509.  
Właściwie jest to cytat z uchwał Synodu Toledańskiego IV c. 57 (MA X 633).
5. Wj 21, 33n.
6. Ps 76 (75), 12.
7. Glos. ordin. (III 194 F). — Cf. Augustyn Enarr. in Psalm. 75, 12 : PL 36, 967.
8. z. 88, 6 t. 19 str. 118nn.
9. Ad Armentarium et Paulinam ep. 127 : PL 33, 487.

art. 3

1. Grat. Decr. II, 17. q. 2. c. 1 (RF I, 813 i 814).
2. Koh 5, 3 W.
3. Ps 76 (75), 12. Bibl. Poza.
4. Glos. Lomb. : PL 191, 709 : cf. Glos. interl. (III, 194, V); Glos. ordin. (III, 194, F).
5. z. 88, 1 t. 19 str. 107nn.
6. Cf. Grat. Decr. II, 27, q. 1, 2, (RF I, 1048). — Vide Innocent. 1, epist. 2 ad Victricium Episc. can. 13 (MA III, 1030) seu c. 14 : PL 20, 479.
7. z. 186, 1.
8. Decr. Greg. IX, m, 34, c. 10 (RF II, 595).
9. z. 88, 3 na 2.
10. Decr. Greg. IX, III, 34, c. 4 (RF II 590).
11. Dn 4, 24, tłum. własne.
12. Grat. Decr. II, 33, q. 2, c. 1 (RF I, 1152).
13. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL 76, 1038.

14. Lib. 6. libell. 1 : PL 73, 994.

art. 4

1. 2 P 2, 21 : tłum. własne z tekstu.
2. Łk 9, 62.
3. art. poprz.
4. art. poprz. na 3 oraz z. 88, 12 na 1.
5. Ten sam tekst przytacza Albert W. In Sent., L. 4, dis. 38, a. 1 (BO XXX, 396), z Augustyna (cf. epist. 127, Ad Arment. et Paulinam : PL 33, 487; Enarr. in Psalm. 75, 12 : PL 36, 967); ma go także Guilelmus Altiss iodorensis, Surnma Aurea, P. III, tr. 22, c. 1, q. 1 (230vb)) oraz Bonaventura, In Sent., L. IV, dis. 38, a. 1, q. 2, arg. 1 in econtra (QR IV, 816) ex Glossa Lombardi, saper ps. 75, 12 : PL 191, 709. — Cf. Haymonem, In Psalm. 75, 12 : PL 116, 452.

art. 5

1. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 1 (RF II, 569).
2. 10 de Civ. Dei 3 : PL 41, 280; cf. De Vera Relig., c. 55 : PL 40, 172; 1 Retract. 13 : PL 32, 605.
3. Grat. Decr. II, 22, q. 5, c. 15. 16. (RF I, 887).
4. Grat. Decr. II, 20, q. 2, c. 2 (RF I, 847).
5. Mt 19, 14.
6. In Mt, t. 15 : PG 13, 1269.
7. a. 2 na 1.
8. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 15 (RF II, 574).
9. Grat. Decr. I, dis. 54, c. 20 (RF I, 213).
10. Lb 30, 4nn; patrz Na 4.
11. Łk 1, 80.
20. 2 Dialog. 3 : PL 66, 140.
13. Lm 3, 27, W.
14. z. 186, 1 na 4.
15. tamże.

art. 6

1. Wj 20, 12.
2. 1 Tm 5, 4, Bibl. Pozn.
3. Rdz 9, 22-27; Rz 6, 20-23.
4. Urat. Decr. I, dis. 4, c. 20 (RF I, 213).
5. Registr. L. 8, indict. I, ep. 5 Ad Eusebium, Urbitium eto. : PL 77, 910. Grat. Decr. r, dis. 53, c. 1 (RF I, 206).
6. Mt 4, 22.
7. In Mt. sap. 3 : PL 9, 931.
8. z. 101, 2 na 2 t 20 str. 16.
9. 1 Tm 5, 8.
10. Hbr 12, 9.
11. Mt 8, 21n.
12. Łk 9, 59n.

13. In Mt. hom. 27 : PG 57, 348.
14. Codex, IV, 10, leg. 12 (KR II, 154a).
15. W odp.

art. 7

1. Prz 6, 1.
2. Pastoral., P. 3, c. 4 : PL 77, 54.
3. Cf. Grat. Decr. I, dis. 53. c. 1 (RF I, 206). — Gregorius M., Registrum, L. 8, indict. 1, ep. 5 Ad Eusebium, Urbitium etc. : PL 77, 910. — Patrz art. poprz., zarz. 3 i Na 3.
4. Grat. Decr. II, 19, q. 2, c. 2 (RF I, 840).
5. a. 3 na 3; z. 88, 12 na 1 t. 19 str. 134.
6. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 18 (RF II, 576).
7. c. 15 : PL 23, 366.

art. 8

1. Hbr 10, 25.
2. Glos. interl. (VI, 153r); Glos.. Lomb. : PL 192, 484.
3. Decr. Greg. IX, III, 35, c. 5 (RF II, 599).
4. Grat. Decr. II, 19, q. 3, c. 2 (RF I, 840).
5. Grat. Decr. II 20, q. 4, c. 1 (RF I, 851).
6. Cassianus, Collationes 14, c. 5 : PL 49, 959.
7. Cassianus, dz. cyt. c. 6 : PL 49, 960.
8. z. 188, 6.
9. Cassianus, dz. cyt. 19, c. 3. 5 : PL 49, 1129. 1131.
10. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 18 (RF II, 576).
11. Grat. Decr. II, 16, q. 1. c. 6 (RF I, 762).
12. Ad Rusticum, cp. 125 : PL 22, 1082.
13. Grat. Decr. II, 19, q. 3, c. 2 (RF I, 840).
14. Grat. Decr. II, 19, q. 3, c. 3 (RP I, 840).

art. 9

1. Reg. ad Mon., c. 58 : PL 66, 803. — 1 J 4, 1.
2. 4 de Instit. Coenob. 3 : PL 49, 154.
3. Mt 23, 15.
4. Coś tu nie gra; chyba chodzi o Wj 26 3n.
5. Jk 5, 20, Bibl. Pozn.
6. Dn 12, 3.
7. Grat. Decr. II, 20, q. 3, c. 4 (RF I. 850).
8. Grat. Decr. II, 1, q. 2, c. 2 (RF I, 406).
9. Mt 12, 45.
10. In Mt., sup. 24 : PL 9, 1049.
11. 4 In Mt. 23, 15 : PL 26, 176.
12. 2 P 2, 22: Prz 26. 11.

art. 10



1. 1 J 4, I.
2. Dz 5, 38n.
3. Prz 25, 9.
4. Łk 14, 28nn.
5. Bp. ad Laetuin, 243 : PL 13, 1055. Łk 14, 33.
6. 1 Sm 17, 39.
7. Mt 4, 20.
8. Sup. Mt. hom. 14 ; PO 57, 219.
9. 3 Ethic. 3, nr 10: 1112b8.
10. Dc Verbis Dom., serm. 100, c. 2 : PL 38, 604.
11. Iz 40, 31.
12. Syr 37, 10. 12.
13. Ad Paulinum, ep. 53 : PL 22. 549.
14. Por. ps. 143 (144), 10.
15. Iz 46, 10.
16. 1 Tes 5, 21.
17. Glos. interl. (VI, 113r); Glos. Lomb. : PL 192, 309.
18. Ga 5, 17, W.
19. Mi 7, 6; patrz Mt 10, 35n.
20. Łk 9, 61, Bibl. Pozn.
21. Łk 9 62.
22. Cyrillus, In Luc. 9, 59 : PG 72, 663.
23. Łk 14, 33.
24. 8 Wyznania 11 : PL 32, 761. Przełożył Kubiak, Pax, Warszawa 1978, str. 148n.
25. Glos. interl. sup, 1 Reg. 17. 39 (II 82v).
26. Patrz Mt 11, 30.
27. 4 Moral. 33 : PL 75, 673.

## OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Uwaga wstępna:

Naukę o biskupach, prezbiterach, diakonach i zakonnikach Kościoła po raz pierwszy ujął na Soborze Wat. II. Patrz: Konstytucja dogmatyczna o Kościele. Dekret o pasterskich zadaniach biskupich. Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego. Dekret o formacji kapłanów. Dekret o posłudze i życiu kapłanów. Zastanawiająca jest zgodność tej nauki Kościoła z nauką św. Tomasza. Warto też czytać nowe, posoborowe prawodawstwo Kościoła, dotyczące tych spraw i zestawić je z prawodawstwem, na jakie powołuje się Autor.

III z. 183, a. 1. Stan jest to sposób bytowania ludzi znamionowany jakąś stałością i powszechnością. Może pochodzić poniekąd z urodzenia, gdy np. ktoś rodzi się (w dawnych czasach) jako niewolnik i jest nim na stałe, a kto inny jako wolny. Może pochodzić z przyjętej świadomie postawy i wyboru, gdy np. ktoś wchodzi w związki małżeńskie albo zostaje bezżenny lub też wstępuje do zakonu, względnie wybrano go na biskupa. Tę stałość i powszechność ukazują następujące przeciwieństwa: stan wolny — niewolniczy, kawalerski — małżeński, zakonnik — świecki, w łasce — w grzechu. A więc stan może być naturalny i z wyboru, przyrodzony i nadprzyrodzony, wewnętrzny i zewnętrzny. Można dyskutować, czy zawód rzemieślnika, rolnika, żołnierza, kupca, piekarza itp. jest, czy nie jest stanem. Tę sytuację, w której człowiek znalazł się w takim czy innym stanie, zwłaszcza z natury lub gdy ona mu odpowiada lub nie, oddaje się wyrazem dola — niedola.

Niewola Jest to stan człowieka, który utracił wolność i jest uzależniony od kogoś czy czegoś. Tej wolności mógł go pozbawić ktoś z zewnątrz: i to jest niewola w potocznym, ujemnym znaczeniu. Ale tej wolności może się człowiek sam pozbawić albo przez uleganie namiętności i złym nawykom, a więc przez grzech: wtedy jest niewolnikiem szatana, albo może się jej pozbawić sam na rzecz drugiej osoby z miłości ku niej: i to zachodzi w małżeństwie (mówi się: jarzmo małżeńskie; istnieje przeciwstawienie: wolny — żonaty) lub też aa rzecz Boga, z miłości ku Niemu: i to jest stan zakonny.

Św. Paweł (Rz 6) pisze o niewoli i wolności i ma na myśli to, co dawniej przez to rozumiano. Tłumacze tego tekstu różnie oddają te wyrazy. Jedni wyraz 'niewola' zastępują przez: sługa, służba; inni zachowują go wobec grzechu, a nie wobec sprawiedliwości i Boga; inni oddają wiernie przez niewola. Wiadomo, poza servitus — niewola, jest jeszcze famulatus — służba.

/2/ z. 184, a. 1. Doskonałość w ogóle, to jedno z podstawowych, najszerszych i najczęściej występujących pojęć. Bez znajomości: czym ona jest, nie można rozumieć Sumy Teologicznej. Dlatego trzeba przeczytać to, co Autor o niej pisze w 1. 4, 1-2 t. 1 str. 104-109, oraz w skorowidzach tomów 1-8 pod hasłem: Doskonałość, Doskonały. Najogólniej mówiąc, doskonały to nie tylko wykonany, skończony, w sensie: rzecz, robota została skończona i jest gotowa, ale także ten, kto ma to wszystko, co mu się należy, tak że mu nie brak niczego. Doskonałość, to nie tylko ukończenie roboty czy rzeczy, ale posiadanie tego wszystkiego, co się rzeczy należy tak, że jej nie brak

niczego, a więc pełni. Oznacza więc te wszystkie istotne i nieistotne składniki bytowe i wartości, które stanowią rzecz w całej pełni ukończonego rozwoju i osiągnięcia dążeń, a także oznacza każdą ową wartość i składnik.

/3/ z. 184, a. 5. Dosłownie: Czy prałaci i zakonnicy są w stanie doskonałości. Prałaci (praelati), dostojnicy kościoła, w ścisłym znaczeniu, są to te osoby duchowne spośród kleru świeckiego i zakonnego, którym prawo kanoniczne nadaje zwyczajną jurysdykcję w zakresie zewnętrznym (in foro externo). Prałaci wyżsi to przede wszystkim biskupi ordynariusze, sprawujący władzę nad diecezją. O nich to jest mowa w obecnym artykule i niżej w art. 7. Prałaci niżsi, o których mowa w art. 6 i 8 oraz w z. 188, a. 4, to proboszczowie i archidiakoni. W nieścisłym znaczeniu mówi się także o prałatach honorowych (patrz ks. Fr. Bączkiewicz, Prawo kanoniczne, wyd. 3, Opole 1957, t. 1 nr 304, 343, 500).

/4/ z. 184, a. 6. Archidiakoni. Od połowy IV w. archidiakon był diakonem, który stał na czele innych diakonów i niższych stopni duchownych przy kościele katedralnym. Miał powierzoną przez biskupa opiekę nad ubogimi, rozdział jałmużn, nadzór nad wychowaniem kleryków, wizytację diecezji i ściganie przestępstw. Od V w. wydaje opinię o zdatości kandydatów do święceń. Od VI w. jest sędzią nad klerem i ludem oraz administratorem diecezji w czasie nieobecności biskupa lub wakansu stolicy biskupiej. Z biegiem czasu staje się pierwszym i najważniejszym pomocnikiem biskupa. W IX-XI w. podzielono diecezję na archidiakonaty, nad którymi stał właśnie archidiakon. W XII-XIV w. mieli nad swoimi okręgami jurysdykcję zwyczajną i własną, administracyjną i sądowniczą. Byli mianowani przez kapitułę lub królów. Stali się groźni dla władzy biskupa. Od X w. przyjmowali święcenia kapłańskie. Dla ich wyrugowania biskupi od XIII w. mianowali wikariuszów generalnych przy kurii, a w diecezji dziekanów. Sobór trydencki zniósł instytucję archidiakonów, a w jej miejsce wprowadził wikariuszów generalnych (Bączkiewicz t. 1 nr 529, dzieło cyt. w obj. /3/).

/5/ z. 184, a. 6 odp. Prebenda początkowo oznaczała przypadającą na każdego kanonika kapituły katedralnej część ze wspólnych dochodów stanowiącą jego utrzymanie. Oznaczała też dobra kościelne lub dochody otrzymywane przez duchownych jako wynagrodzenie za spełnianie obowiązków. Wreszcie oznaczała część dochodów kościelnych przeznaczonych zapisem fundacyjnym na utrzymanie jakichś instytucji, np. uniwersytetu, jego profesorów itp.

/6/ z. 184, a. 8. Mający aż sześć zarzutów artykuł jest echem sporu, jaki w XII w. powstał na skutek pojawienia się nowych zakonów, tzw. żebrzących. Ich członkowie nie byli laikami mnichami na odludziu, ale pchali się do wielkich sku-pisk miejskich, na uniwersytety, byli kapłanami, głosili kazania, spowiadali i wykładali na uniwersytetach. Ostoją oporu przeciw nim był Wilhelm de S. Amour, kanonik z Beauvais. Św. Tomasz, broniąc nowych zakonów i uzasadniając słuszość ich istnienia pisze trzy dziełka: Przeciw zwalczającym kult Boży i zakony (1257 r.). Na czym polega doskonałość życia duchowego (1264 r.) i Przeciw zwalczającym wstępowanie do zakonu (1270 r.). Nie tylko obecny artykuł, ale i następne artykuły i zagadnienia (185-189) noszą na sobie piętno owych dawnych sporów.

/7/ z. 185, a. 2 zarz. 3. Jak podaje Baroniusz i Złota legenda Jakuba z Woraginy, jakiś pustelnik imieniem Marek odciął sobie wielki palec u ręki, by przez to stać się niezdolnym do kapłaństwa. Z biegiem czasu zaczęto go utożsamiać ze św. Markiem. (Patrz Summa Theologica, Deutsch-lateinische Ausgabe, Stande und Standespflichten, Kerle-Pustet, 1952, Band 24, /39/, str. 301).

/8/ z. 185, a. 2 na 2. Nieprawidłowość (irregularitas). Kandydat do święceń winien powiadać nie tylko przymioty i warunki wymagane przez Kościół w kań. 974, lecz nadto musi być wolnym od pewnych braków, plam lub wad fizycznych czy moralnych, zawinionych czy nie zawinionych, które nie przystoją świętości stanu duchownego i jego funkcjom. Kodeks rozróżnia dwa ich stopnie: nieprawidłowości (irregularitates) i zwykle przeszkody. Nieprawidłowość zatem jest to stała prze-szkoda kanoniczna, która zabrania przyjęcia święceń. Z powodu tych wad fizycznych niezdolnymi do święceń są: ślepi, głusi, niemi, bez ręki, dłoni, palca wielkiego lub wskazującego itp. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 2, nr 80).

/9/ z. 185, a. 4 odp. świętokupstwo czyli symonia. Nazwa pochodzi od Szymona Czarnoksiężnika, który od św. Piotra chciał kupić dar czynienia cudów (Dz 8, 9-24). Symonia jest to świadoma wola kupienia (sprzedaży, zamiany) rzeczy duchowej za cenę doczesną. Tą rzeczą duchową mogą być: sakramenty, jurysdykcja kościelna, konsekracja, odpusty itp. Za cenę doczesną, a więc za pieniądze, majątek, obronę, danie głosu, protekcję itp. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 2 nr 2. Patrz 2-2. 100 t. 19 str. 240-260.).

/10/ z. 186, a. 4 zarz. 2. Argumentacja zarzutu wymaga uzupełnienia, że Abraham był żonaty.

/11/ z. 186, a. 4 odp. Wigilancjusz, kapłan IV-V w., w Galii. Występował przeciw czci świętych, ich relikwiom, przeciw ubóstwu mnichów, celibatowi księży itp. Hieronim napisał przeciw niemu listy: *Centra Vigilantium* (Epist. 61), *Ad Riparium* (Epist. 109) oraz *Liber contra Yigilantium*. Jowian: mnich IV-V w., w Rzymie. Dowodził, że dziewictwo nie ma wyższości nad małżeństwem, że NMP nie była dziewicą, że ochrzczony nie może grzeszyć, post nie ma wartości, nagroda w niebie jest równa dla wszystkich i in. Jego błędy zwalczał Hieronim: *Libri II adversus Iovinianum*; Augustyn: *De bono coniugali* i *De sonata virginitate*. Jego błędy potępił papież Siriciusz (384-398) na synodzie rzymskim, a także potępił je synod mediolański pod przewodnictwem św. Ambrożego.

/12/ z. 186, a. 5 na 3. Egzempcja (od *eximo* — wyjmuję) w odniesieniu do zakonów jest to wyłączenie jakiegoś zakonu spod władzy miejscowego biskupa i podanie go pod bezpośrednią władzę czy jurysdykcję papieża. Pierwszym przywilejem egzempcji cieszył się klasztor św. Kolumbana w Bobbio (płn. Wiochy) w 628 r. W XIII wieku otrzymały go zakony żebracze, które rozprzestrzeniły się po całej Europie, a później po całym niemal świecie. Sobory: w Konstancji (1414/18), Lateraneński V (1512/17), Trydencki (1545/63) i Watykański II (1962/65) znacznie ograniczyły egzempcję na rzecz, miejscowych biskupów, zwłaszcza w sprawach duszpasterstwa, nabożeństw i

porządku w diecezji czy prowincji kościelnej. W XIII wieku egzempcja pomagała papieżowi w zarządzaniu Kościołem i w jego odnowie, jako że uniwersytety i biskupstwa (to czasy feudalizmu) stanowiły siły decentralizacji i jakiegoś oporu. Stąd też opozycja przeciw zakonom żebraczym była poniekąd wymierzona przeciw papieżom. Egzempcja zakonów jest konieczna z tego względu, że zakony są powszechne w wielu diecezjach, krajach i częściach świata i miejscowe władze kościelne nie mogą mieszać się do ich organizacji, zmieniać ich celu, powołania i wewnętrznego życia, opartego na regule zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 1, nr 764-771). Stande und Standespflichten /82/, str. 313n, dzieło cyt. w obj. /7/).

/13/ z. 186. a. 5 na 5. Do życia mnichów-pustelników w IV i V w. wkradły się niezdrowe wypaczenia, nadużycia i błędy. Dużo zgorszenia sprawili sarabaici w Egipcie i remobici w Syrii. Nie uznawali oni żadnej reguły, ani przełożonych, ani starych siedzib. Włóczyli się z jednego osiedla do drugiego, ot tacy dzicy mnisi. Ostro występowali przeciw nim: Kasjan, Hieronim i Benedykt. Sobór w Chalcedonie (451 r.) poddał życie mnisze pod nadzór biskupów i pod karą klątwy zabronił mnichom odstępstwa od reguły i ożenku (Umiński, Historia Kofciofa, Ossolineum, Lwów 1933, t. 1, str. 138).

Tak często przytaczany Jan Kasjan żył w latach 360-435. Był najpierw pustelnikiem w Egipcie, a potem założył klasztor w Marsylii i prowadził życie klasztorne. Jego dzieła: 1. O instytucjach klasztornych. 2. Rozmowy Ojców. 3. O wcieleniu Chrystusa przeciw Nestoriuszowi. Cieszył się wielką powagą, a pierwsze dwa jego dzieła, zwłaszcza Rozmowy Ojców, poprzez wieki stanowiły podstawową lekturę dla zakonników.

/14/ z. 186, a. 6 Wbrew. Nazirejczycy, nazireat. Chodzi o prawo Starego Testamentu. Jest to ślub. Ten, kto go składał, chciał się w jakiś sposób poświęcić Bogu. Zobowiązywał się nie pić wina i nie strzyc włosów. Obowiązywały go i inne praktyki. Mowa o nich w Lb 6, 1-21. Ten ślub był czasowy lub wieczysty. Nazirejczykami byli: Samson, Samuel, Jan Chrzciciel, Jakub Młodszy, Paweł i inni. Nie należy tego mieszać z nazarajczykami: herezją z pierwszych wieków Kościoła, należącą do grupy tzw. herezji żydujących, tj. wprowadzających wiele elementów starotestamentowych do chrześcijaństwa. (Patrz 3. 74. 4 koniec odp. oraz obj. 43 t. 28 str. 30 i 269).

/15/ z. 187, a. 1 odp. Jurysdykcja (ius dicere) kościelna jest to publiczna władza rządu wiernymi odpowiednio do celów Kościoła. Jest to władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza. Kieruje całym życiem Kościoła: jego organizacją, działalnością, funkcjami, dziełami, nauczaniem, sprawowaniem sakramentów itd. Pełną zwyczajną jurysdykcję ma z ustanowienia Bożego papież nad całym Kościołem, biskupi nad swoją diecezją i w jakimś sensie nad całym Kościołem, zaś zwyczajną ograniczoną jurysdykcję z ustanowienia Kościoła ma proboszcz. Istnieje także władza święceń, a raczej władza, jaką ma kapłan na skutek święceń. Jest ona niezmienna i nieutralna, w przeciwieństwie do władzy jurysdykcji, która jest zmienna i utracalna. Jej przedmiotem jest kult Boży i uświęcanie ludzi: składanie najświętszej ofiary i udzielanie sakramentów, w przeciwieństwie do jurysdykcji, której zadaniem jest

rządzić i kierować. Stąd też wykonywanie władzy wypływającej ze święceń podlega kierownictwu i ograniczeniom ze strony władzy jurysdykcji. Zwyczajny ksiądz, żeby mógł głosić kazania, spowiadać, odprawiać w jakiejś diecezji, musi mieć tzw. jurysdykcję miejscowego biskupa. Zwykle władza święceń łączy się z władzą jurysdykcji, a im wyższą jest władza jurysdykcji, tym wymaga wyższego stopnia władzy święceń. Jest jeszcze delegowana władza jurysdykcji. Jest na jakiś czas. Zleca się ją danej osobie i nie łączy się z jakimś urzędem. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 1 nr 428).

/16/ z. 18, a. 3. Artykuł daje uzasadnienie zakonów rycerskich-krzyżowych: ich cel prawdziwy i wypaczenia. Wiadomo że Autor żył w czasach ich istnienia i największej żywotności. Przecież były to czasy wypraw krzyżowych, uwalniania Ziemi Świętej i obrony chrześcijaństwa przed nacierającymi saracenami. Jakże żywo i nas Polaków dotyczą te sprawy. Nasza historia toczyła się przez długie wieki pod znakiem walk z krzyżakami, którzy też byli zakonem krzyżowym, ale o wypaczonym obliczu. Treść niniejszego zagadnienia, zwłaszcza artykuł niniejszy, 2 i 7, nasz Paweł Włodkowiec wykorzystał jako argument na dowód, że Zakon Krzyżacki nie jest prawdziwym zakonem i że wojny jakie prowadził są niesprawiedliwe. Patrz S.F. Bełch, Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics, Mouton and Co. The Hague 1965, zwł. str. 223. 482. 616. 701. 899; oraz L. Ehrlich, Pisma wybrane Pawia Włodkowica, Warszawa-PAX 1969, 3 tomy, patrz zwłaszcza t. I str. 190. 195; t. II str. 13-14.20-22. 24-25. 279. 280. 306. 313.

/17/ z. 188, a. 4. Wprawdzie i w innych artykułach Autor — wybitny członek Zakonu Dominikańskiego — napomyka o swoim zakonie, ale w tym i w następnych zajmuje się nim szczególnie, podając jego istotne rysy: kontemplacja, studiowanie nauki świętej, posługi duchowe z ramienia biskupa (zwłaszcza kaznodziejstwo, konferencje, słuchanie spowiedzi, piśmiennictwo itp), życie liturgiczne i wspólnotowe, świętość osobistego życia. A obrał ten właśnie zakon, bo widział jego potrzebę dla Kościoła, jego piękność i aktualność — i kochał go.

/18/ z. 188, a. 7 zarz. 5. Dosłownie: Gani filozofów zwanych potocznie baktroperytami itd. (od bactron — laska; pera — torba). Chodzi o cyników, zwłaszcza Diogenesa i jego zwolenników (IV w. przed Chr.). Za czasów Chrystusa ukazywali się ludziom w takiej postaci, jak to opisuje Hieronim. (Patrz, Tatarkiewicz, Historia Filozofii. PWN, Warszawa 1958, t. 1 str. 98-100).

/19/ z. 188, a. 7 Wbrew. Św. Prosper z Akwitanii (V w.), współczesny Augustynowi i jego zwolennik w nauce o przeznaczeniu i łasce. Teolog świecki. Ponoć sekretarz papieża Leona I. Autor wielu dzieł teologicznych idących po linii Augustyna. Przypisywane mu dzieło O życiu kontemplatywnym, napisał Julianus Pomerius.

/20/ z. 189, a. 1 na 1. Ewangelia dla Hebrajczyków: wymienia ją nie tylko Orygenes, ale i Klemens AL, Euzebiusz i Hieronim. Zwie się także ewangelią nazarejczyków lub ebionitów. Należy do apokryfów N.T. Powstała w I-II w. Pozostała tylko we fragmentach przytaczanych przez wspomnianych ojców. Używały jej herezje

żydujące. O nazarajczykach patrz wyżej, obj. /14/. Ebionici, to herezja skrajniejsza od nazarajczyków, trzymająca się głównie judaizmu, niewiele zachowując z chrystianizmu.

/21/ z. 189, a. 1 na 3. Autor stosuje podstawową zasadę: gdy chodzi o zamiar, cel jest pierwszy; gdy chodzi o wykonanie i osiągnięcie (wymagające czasu), cel jest ostatni. Najpierw jest zamiar budowania domu, na końcu, po nieraz długim czasie i wielu trudach wykonawczych, sam dom. Również gdy chodzi o środki, cel wyprzedza je; gdy chodzi o skutek środków, następuje po nich. Celem jest doskonałe zachowanie przykazania miłości; środkiem są rady. (Patrz 1-2. 1 na 1 t. 9 str. 21 i 126).

/22/ z. 189, a. 2 na 1. Należy rozróżnić: ślub zwykły czyli prosty. Jest to ślub prywatny złożony przez niezakonnika. Ślub zakonny: jest on dwojaki: czasowy i wieczysty, uroczysty. Przed czasowym obowiązuje w zakonie okres próby, tzw. nowicjat. Czasowy składa się na jakiś czas. Po jego upływie albo opuszcza się zakon, albo składa się kolejne śluby czasowe, albo uroczyste, wieczyste: zależnie od postanowień konstytucji danego zakonu, które w każdym zakonie są różne. Patrz 2-2. 88 t. 19 str. 107-135.

/23/ z. 189, a. 3 na 1. Autor stosuje tu i w następnym artykule zasadnicze rozróżnienie między dziedziną prawniczą a dziedziną sumienia, wewnętrzną. Prawnik nie zagląda do sumienia. Bierze pod uwagę fakty zewnętrzne i wymogi prawa. Natomiast kapłan-spowiednik ma do czynienia ze sumieniem, wnętrzem człowieka: tak jak je obnaża penitent. Niekiedy zachodzi kolizja między jedną dziedziną a drugą: co jest ważne wobec prawa nie jest takowe w sumieniu wobec Boga. Prawo można oszukać, sumienia nie można.

/24/ z. 189, a. 5 odp. Sam św. Tomasz, gdy miał 5 lat, był dany przez ojca oo. Benedyktynom na wychowanie w opactwie Monte Cassino. W 11 roku życia ojciec dał go do Neapolu, do świeżo założonego przez Fryderyka II uniwersytetu, gdzie wykładano arystotelizm.

/25/ z. 189, a. 5 na 1. Tonzura: obcięcie pukla włosów i włożenie sutanny lub habitu przy odpowiedniej ceremonii. Oznaczała włączenie do stanu duchownego. Tonzura oznaczała też przynależność do stanu duchownego. Każda osoba duchowna miała na głowie wycięte włosy na czubku głowy w postaci koła. Obecnie to zarzucono.

/26/ z. 189, a. 8 zarz. 3. Sobór Trydencki potwierdził i dziś obowiązujące starodawne prawo kościelne, że małżeństwo ważne lecz niedopełnione może być unieważnione przez uroczyste śniłby zakonne jednego z małżonków (D. 976). Św. Tomasz tak to uzasadnia: „Przed dopełnieniem małżeństwa między małżonkami istnieje tylko więź duchowa; po dopełnieniu dochodzi do tego więź cielesna. A jak dopełnione małżeństwo zostaje rozwiązane na skutek cielesnej śmierci, tak niedopełnione małżeństwo zostaje rozwiązane na skutek wstąpienia do zakonu, a to dlatego, że zakon w jakimś sensie jest duchową śmiercią, polega ona na tym, że człowiek umiera dla świata, a żyje dla Boga” (Suppl. 61, 2 odp. t. 32).

/27/ z. 189, a. 10 na 1. Manichejczycy. Herezja o wielu obliczach i błędach czy wypaczeniach. Grasowała i grasuje ciągle w życiu i umysłach ludzi. Autor często o niej mówi. Patrz tom 1: /63/ str. 286; /80/ str. 289; /84/ str. 290. Tom 4: /7/ str. 92; /60/ str. 111; /89/ str. 118n.; Tom 5: /2/ str. 230. Tom 7: /67/ /69/ /75/. Tom 15: /103/ str. 222. Tom 22: /90/ str. 398. Tom 25:146 / str. 347. Patrz także w skorowidzach pod hasłem: Gnostycyzm.



## SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra w dwóch skośnych nawiasach // oznacza: szukać w objaśnieniach tłumacza)

Abraham: wzorem doskonałości z. 186, 4 na 2.

Aleksy, św.: rzucił majątek, żył z jałmużny z. 187, 6 odp.

Antropomorfizm: Ignorancja wiedzy do — z. 188, 5 odp.

Apostołowie: początkiem doskonałości z. 186, 4 zarz. 1; pracowali fizycznie z. 187, 3 na 5; a. 4 zarz. 5.

Archidiaconi: czym są /4/; nie należą do stanu doskon. 2. 184, 6; — a zakonnicy z. 184, 8; mogą wstąpić do zakonu z. 189, 7.

Arianie: nie odróżniali prezbitera od biskupa z. 194, 6 na 1. Arsen, św.: porzucił majątek 187, 5 odp.

Baktroperyci: z. 188, 7 zarz. 5; /18/.

Benedykt, św.: z. 187, 4 wbrew; z. 189, 1 na 2; a. 5 odp.

Biedni: kim są z. 187, 5 odp. 1 Wbrew.

Biskup: jest w stanie dosk. z. 183, 3 na 3; z. 184, 616; — prezbiter z. 181, 6 na 1; stan — a stan zakonny z. 184, 7; z. 186, 1 na 2; a. 4 na 1; a, 8 odp.; z. 188, 1 na 3; ubieganie się o godność — z. 188, 1; nie należy odmawiać nominacji na — z. 185, 2; kto winien być — z. 185, 3; kiedy wolno zrzec się biskupstwa z. 185, 4; kiedy wolno opuścić diecezję z. 186, 5; z. 188, 7; może mlec własność z. 185, 6; zarządzanie dobrami z. 185, 7; zakonnik-biskup z. 185, 8; ślubuje pieczę nad bliźnimi z. 186, 3 na 5; patrz: Bliźni, Miłość bliźniego; może zlecić zakonnikom posługi duszpast. z. 187, 1; z. 188, 4; ma prowadzić dzieła charytatywne z. 187, 2.

Bliźni: miłość — z. 184, 2 na 3; a. 3; ta miłość racją Istnienia biskupa z. 186, 213; zakony czynne są dla — z. 188, 2-4.

Bogactwa — ich niebezpieczeństwo z. 188, 7.

Bóg: jak miłuje; miłość do — 2. 184, 2; celem doskonałości człowieka z. 186, 1 odp.; patrz: Miłość, Zakonnik.

Bracia — to wszyscy chrześcijanie z. 187, 3 Wbrew 1 na 2.

Cel: doskonałość polega na osiągnięciu — z. 184., 1 odp.; z. 186, 1 na 4; — człowieka z. 186, 1 odp.; — przykazań z. 184, 3 odp.; — pracy z. 187, 3 odp.; — stanowi o różności zakonów z. 188, 1. 6 odp.; — a środki z. 189, 1 na 5; /21/.

Choroba zakonnika: z. 189, 6 odp.

Chrystus: łaska w — z. 183, 2 odp.; iść za — z. 184, 3 na 1 z. 186, 6 Wbrew; a. 6 odp. 1 na 1; z. 187, 5 Wbrew i odp. z. 188, 7 odp.; — dał początek życiu zakonn. z. 186, 8 na 1 z. 188, 1 zarz. 1; twórcą ubóstwa z. 188, 7 odp.; obecny we wspólnocie z. 168, 8 na 2.

Ciało mistyczne: z. 188, 2; z. 187, 3 ma 1.

Cierpliwość: płynie z miłości 21. 184, 1 na 3; z. 186, t na, 1.

Cnota: postępowanie w — z. 183, 4 Wbrew; wymaganie do dosk. z. 184, 1 na 2; polega na — z. 186, 3 na 3; tylko — należy się cześć z. 186, 7 na 4; miłość matką — z. 186, 7 na 1.

Cześć: a bogactwa, a cnota z. 185, 1; z. 186, 7 na 4; patrz: Zaszczyty.

Człowiek: istota społ. z. 188, 8, zarz. 5; jego celem Bóg z. 186, 1 odp.  
Czynność: urzędy według — z. 168, 3.

Darowizny: na rzecz klasztoru z. 187, 4 odp.

Diakoni: nie należą do stanu dosk. z. 186, 6; ich władza z. 187, I odp.; patrz: Archidiakoni.

Długi: nie przeszkadzają wstąpić do zakonu z. 189, 6 na 3.

Dobra: jak biskup ma nimi zarządzać z. 185, 7; zakonnik rezygnuje z — z. 186, 3 i 7; w razie konieczności wszystkie są wspólne z. 187, 4 odp. — duchowe są wyższe niż cielesne z. 188, 4 odp.

Dojrzałość: prawna i naturalna z. 189, 5.

Dominikanie: ich cel i cechy z. 186, 9 na 1; z. 188, 4-7; /17/.

Doskonałość: czym jest /2/; z. 184, 1 i 2; — w Bogu a w świecie a. 183, 2 odp.; — Kościoła z. 183, 2 odp.; 3 odp.; polega na miłości z. 184, 1 i 2; z. 188, 2 odp.; patrz:

Miłość; jaka jest dostępna w tym życiu z. 184, 2; polega na zachowaniu przykazań i rad ewang. z. 184, 3; patrz: Przykazania; — a etan — z. 184, 4; polega na oddaniu się Bogu z. 166, 1 odp.; co należy do — z. 186, 2 odp.

Stan doskonałości: co go stanowi z. 184, 4; należą doń biskupi i zakonnicy z. 184, 5; nie należą prezbiterzy i diakoni z. 184, 6; wyższym jest — biskupów niż zakonników z. 184, 7; zakonnicy i mnisi a kapłani i diakoni z. 184, 8; — biskupów a zakonników z. 186, 1 na 2; 8 odp.; patrz: Biskupi, Zakonnicy.

Doskonały: /2/; z. 184, 1; a stan doskonałości z. 184, 4; a początkujący i postępujący z. 183, 4; z. 184, 5 na 1.

Duch Święty: jak działa z. 189, 1 na 4; z. 183, 2 na 3.

Duszpasterze: z. 184, 6 i 8; z. 188, 4; z. 188, 7.

Dzieci: czy mogą iść do zakonu; Ich obowiązki wobec rodziców z. 188, 5 i 6.

Dzieła: charytatywne: zakonnik może podejmować — z. 187, 2; zakony — z. 188, 216; — życia konteroplatywnego z. 187, 3 na 3; z. 188, 6 odp.

Dziewictwo, stan zakonny wyższy od — z. 186, 8 odp.

Ebionici: /20/.

Egzempcja: z. 188, 4 na 2 i 3; /12/.

Ewangelia dla Hebrajczyków: z. 189, 1 na 1; /20/.

Fabiola św.: rozdała majątek, by żyć z jałmużny z. 187, 5 odp. Filozofowie: skłóceni z. 188, 5 na 2; zajmują się świeckimi naukami z. 188, 5 na 3; — baktroperycy z. 188, 7 zarz. 5; /18/.

Głosiciele ewangelii: żyją z jałmużn wiernych z. 187, 4 i 5; z. 188, 4 na 4.

Grzech: — sprowadza niewolę z. 183, 4 odp. i na 1; wyklucza miłość z. 184, 2 odp. i na 2; a. 4 na 2; z. 186, 1 na 4; a. 2 na 2; kiedy wykroczenie przeciw regule jest — z. 186, 9; — zakonnika a — świeckiego z- 186, 10; nie wolno grzeszyć z. 187, a odp.; fetu jest obowiązany pod — pracować fizycznie z. 187, 3 na 1; zakon chroni przed — z. 188, 1 odp. i na 1; patrz: Pokłuta; kiedy jest cięższy z. 188, 2 odp.; wstąpienie do zakonu odpuszcza — z. 188, 3 na 3.

Habit. zakonny: z. 186, 7 na 2; z. 187, 6.  
Hierarchia kościelna z. 183, 3 zarz. 3 i na 3; patrz: Stopnie.

Jałmużna: dawanie — z. 186, 3 na 6; z. 187, 3 odp. 1 na 4; zakonnikom wolno żyć z — z. 187, 4; — duchowa z. 188, 4 odp.

Jan Chrzciciel: z. 188, 8 odp.; z. 189, 5 odp.

Jedność Kościoła: z. 168, 2 odp. 1 na 1. 8.

Jowinian: z. 186, 4 odp.; /11/.

Jurysdykcja: dawana zakonnikom z. 187, 1 odp.; a. 2 odp.; z. 188, 4 na 1; /16/.

Kanonicy regularni a mnisi z. 189, 8 na 2.

Kasjan Jan: /13/.

Kara: za niezachowanie konstytucji z. 186, 8 na 1 i 2.

Kazania: zakonnikom wolno głosić — z. 187, 114; zakon dla 'głoszenia — z. 188, 4 i 5; są dziełem kontemplacji z. 188, 6 odp.

Kler: co oznacza z. 186, 6 zarz. 3; patrz: Prezbiterzy, Tonzura.

Konsekracja: (biskupa z. 184, 6 na 2.

Konstytucje zakonne — patrz: Reguła.

Kontemplacja: właściwa zakonnikom i mnichom z. 184, 5; z. 183, 2; i biskupom z. 184, 7 na 3; a ubóstwo z. 186, 3 na 4 wymaga studiowania z. 188, 6 odp.; dzieła — z. 187, 3 na 3 z. 188, 6 odp.; contemplata aliis tradere z. 188, 6 odp. 7 odp.; wymaga samotności z. 188, 8; patrz: Samotność.

Kościół: urzędy, stany 1 stopnie w — z. 183, 213; kto ma piastować urzędy w — z. 186, 3; wojny z ramienia — z. 188, 3; 4 na 2; uczy 1 uświęca z. 189, 1 na 4.

Krates z. 186, 3 na 3.

Kult Boży: z. 186, 1 odp.; z. 188, 214 odp.

Lekceważenie przepisów zakonnych z. 186, 8.

Lenistwo: z. 187, 3 odp.

Łaska: pełń; w Chrystusie z. 183, 2 odp.; wzrost w — z. 181, 4 na 2.

Małżeństwo: z. 186, 4; z. 188, 8 na 8; /26/.

Manichejczycy: z. 189, 10 na 1; /27/.

Marek: z. 185, 2 na 8; /7/.

Męczennicy: nie należą do stanu dosk. z. 184, 5 na 3; kim aa z. 188, 6 na 2.

Miłość: jednoczy z. 183, 2 na 1; z. 184, 1 na 1; to wolność od grzechu z. 183, 4 na 1; doskonałość polega na — z. 184, 1. 3; dwa przykazania — z. 184, 3; celem zakonników jest — z. 186, 1 Wbrew; a. 3 odp.; a. 7 na 1; z. 187, 2; z. 188, 2 odp.; — kleru je serce ku Bogu z. 186, 7 odp.; miłość Boga: jej stopnie z. 184, 2 i 3; z. 186, 2 na 2; treścią życia kontempl. z. 188, 2; miłość bliźniego: jej stopnie z. 184, 2 na 3; a. 7 na 2; treścią życia czynnego z. 188, 2.

Młodzieniec ewangeliczny z. 188, 1 na 1.

Mnisi: z. 184, 5 i 8; co im wolno, a czego nie z. 187; — a zakonnicy: cechuje Ich samotność i kontemplacja z. 188, 2 na 2; — a kanonicy regułami z. 189, 8 na 2.

Modlitwa: najw. dziełem kontemplacji z. 187, 3 na 3; z. 188, 6 odp.

Nagroda — powołuje się na urząd biskupa nie dla nagrody z. 185, 3 odp.  
Namysł — przed wstąpieniem do zakonu z. 189, 10.  
Natura: jak dzieła z. 183, 2 na 2; z. 184, 4 na 1; prawo — do pracy z. 187, 3; dała ręce z. 187, 3 na 1.  
Nauczanie: dziełem kontemplacji z. 188, 6 odp.; a. 7; naucza. nie w Kościele z. 188, 1 na 4; co mają zakonnicy studiować z. 188, 5 na 3.  
Nawrócenie: z. 183, 4 Wbrew.  
Nazarejczycy: /14/ /20/.  
Nazirejczycy: z.188, 6 Wbrew; /14/.  
Nieprawidłowość (Irregularitas): czynił niezdolnym do święceń z. 185, 2 na 2 i 3; a. 4 odp.; z. 187, 1 odp.; /7/ /8/.  
Niewola: z. 183, 1 i 4; z. 184, 4; z. 199, 6 na 2; /1/.  
Nieżgoda z. 188, S na 2.  
Nowicjat, Rok próby: z. 189, 2 na 1; a. 4 Wbrew; a. 9 na 1.  
Nuda: źródłem zła z. 187, 3 odp.

Obrońca prawny: z. 188, 3 na 2.  
Odzież: z. 187, 6.  
Ofiara całopalna: zakonnik składa — z. 186, 1 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; a. 8 Wbrew; z. 189, 3 na 3; ofiary wiernych z. 187, 415; ofiara na rzecz bliźnich z. 188, 2 odp. i 4.  
Ojciec — jego władza nad dziećmi z. 189, 5.  
Osoba ludzka — jej ważność z. 189, 6 na 3.  
Papież: może zwolnić ze ślubów z. 184, 6 odp.; z. 185, 4 odp.; z. 186, 8 na 3; z. 188, 7 odp.; zakonnicy wyjęci podlegają — z. 186, 5 na 3.  
Piękno: Kościoła z. 183, 2 odp.; a. 3 odp.; z. 184, 4 odp.; czystości z. 189, 10 na 3.  
Podarki: z. 187, 4 na 2; z. 189, 9 odp.  
Pogarda: dla przepisów reguły z. 186, 2 odp.; a. 9 i 10; — dla światowej chwały z. 187, 6 odp. 1 na 1. 3.  
Pokora: 2. 185, 2 odp.; z. 186, 7 na 1; z. 187, 5 odp.; a. 6 odp.; z. 188, 8 zarz. 8.  
Pokój: w Kościele z. 183, 2 na 3; w sercu z. 186, 7 odp.  
Pokusy — studiowanie odsuwa — z. 188, 5 odp.  
Pokuta: zakon miejscem — z. 186, 1 na 4; z. 187, 1 zarz. 2 i Wbrew; a. 6 zarz. 3; z. 188, 3 na 3; z. 189, 5 na 2.  
Posługi duszpasterskie: zakonnicy mogą spełniać — z. 187, 1; z. 188, 4 i 5.  
Posłuszeństwo: kiedy nie obowiązuje z. 185, 2 na 2; ślub — z. 183, 5 i 6-8; iż. 188, 8 na 3; jest najważniejszy z. 186, 8; z. 188, 7 na 1; — Bogu z. 187, 1 odp.  
Powściągliwość (czystość): ślub — z. 186, 4 i 6-8; z. 188, 6 na 3; a. 7 na 1; jej piękno z. 189, 10 na 3.  
Praca fizyczna: przykazanie o — ; cel — ; czy obowiązuje zakonników z. 187, 3-5.  
Praktyki zakonne (ćwiczenia, szkoła, zakrawa — observantiae, disciplina, exercitium): ich rola, wartość i zachowanie z. 184, 3 odp.; z. 185, 8; z. 186, 1 Wbrew 1 na 4; a. 2 odp.; a. 3 odp.; a. 6 odp. 1 na 1; a. 7 i 9; z. 188, 7 odp.; z. 189, 1 odp.; — stanowią o różności zakonów z. 188, 1. 6 odp.; surowsze — nie stanowią o wyższości zakonu z. 188, 6 odp. 1 na 3; z. 189, 8 na 2.  
Prebenda: z. 184, 6 odp.; /5/.

Prezbiterzy: nie należą do stanu doskon. z. 184, 6; — a biskupi z. 184, 6 na 1; — a zakonnicy z. 1814, 8.  
 Proboszczowie (plebani, presbyteri curati): Ich miejsce w Kościele z. 184, 6 na 3; z. 188, 4 na 5; mogą iść do zakonu z. 188, 7.  
 Procesja zakonna: z. 189, 2 na 1; /22/; patrz: Śluby.  
 Prosper św.: z. 188, 7 Wbrew; /19/.  
 Próżniactwo źródłem wszelkiego zła z. 187, 3 odp. i na 5.  
 Przełożeni zakonni, ich rola z. 186, 6. 7. 9 odp.  
 Przyjaciele: źli i dobrzy z. 189, 10 na 2.  
 Przykazania: doskon. polega na zachowaniu — miłości z. 184, 3; z. 186, 2 odp.; a. 9 i 10; — o pracy z. 187, 3; rady a — z. 189, 1; — o czci rodziców z. 189, 6 na 1.  
 Przymus: a śluby z. 189, 2 na 2; a. 9 odp.  
 Przysięga: dzieci z. 189, 5 na 3. Pustelnicy: a życie klasztorne z. 188, 8. Pycha: źródłem niezgody z. 188, 6 na 2; wkrada się w samotność z. 188, 8 zarz. 3; patrz: Pokora.  
  
 Rady ewangeliczne: doskon. drugorzędnie polega na — z. 181, 3; ich zachowanie z. 186, 2 i 6; z. 188, 7 zarz. 2; przykazani a — z. 189, 1.  
 Rodzenie się — przed wstąpieniem do zakonu z. 189, 10.  
 Reguła zakonna (konstytucje): jej zachowanie 186, 2 odp.; z. 187, 1 na 3; a. 3 na 2 i odp.; kiedy wykroczenia przeciw — są grzechem z. 189, 8; surowa i łagodna z. 189, 8 odp.  
 Religio-zakon: z. 186, 1 zarz. 1. 2 i odp.; z. 189, 2 odp.; a. 5 zarz. 1 i 2.  
 Ręce: z. 187, 3 odp. i na 1.  
 Rodzice: Ich władza nad dziećmi z. 180, 5; a wstępowanie do zakonu z. 189, 6.  
 Rozkosze cielesne: zakonnik rezygnuje z — z. 186, 4 i 7; patrz: Powściągliwość.  
 Rozmaitość: w Kościele z. 183, 213; zakonów z. 188.  
 Roztropność: z. 188, 66 odp.  
  
 Samotność: mnichów i zakonników z. 188, 2 na 1; wartość 1 niebezpieczeństwa — z. 188, 8 odp. 1 na 4. 5.  
 Sarabaici: z. 186, 6 na 5; /13/.  
 Spowiadanie — zakon dla — z. 188, 4.  
 Sprawiedliwość: służba dla — z. 183, 4 odp.; z. 188, 1 zarz. 2.  
 Stan: czym jest z. 183, 1; /1/; a. 4; z. 184, 4; — w Kościele z. 183, 2; a. 3 odp. 1 na 3; — początkujących, postępujących i doskonałych z. 183, 4; z. 184, 5 na 1; z. 186, 1 na 3; — doskonałości: co go stanowi z. 184, 4; kto do niego należy z. 184, 5-8; — biskupi, patrz: Biskupi; — zakonny, patrz: Zakony.  
 Stopień: co oznacza z. 183, 1 na .3; — w Kościele z. 183, 2 na 2; a. 3 odp. 1 na 3; a. 4 na 3; stopnie doskonałości i miłości z. 184, 213; — zakonów z. 199, 6.  
 Symonia, świętokupstwo: z. 185, 4 odp.; z. 188, 9 odp.; /9/.  
 Studiowanie — zakon dla — z. 188, 5.  
 Szczęście: z. 186, 3 na 4.  
  
 Śluby: to obietnica z. 186, 6 zarz. 2 i na 2; z. 188, 5 odp ; to zobowiązanie z. 184, 5; z. 186, 6 odp.; z. 186, 6; z. 188, 2 odp.; patrz: Zobowiązanie; — nie przyjmowania

biskupstwa z. 188, 2 na 3; zwolnienie ze — z. 184, 6 odp.; z. 185, 4 odp.; a, 8 na. 1-3; z. 186, 8 na 3; przedmiot — z. 186, 2; — ubós. twa z. 186, 316-9; patrz: Ubóstwo; — powściągliwości (czystości) z. 186, 4 i 6-9; patrz: Powściągliwość; — posłuszeństwa z. 186, 5 i na 6-8; jest najważniejszy z. 186, 8; z. 188, 7 na 1; patrz: Posłuszeństwo; — są ofiarą całopalną, patrz: Ofiara; grzech przeciw — z. 186, 9 odp. i na 1; zakonnicy ślubowali zachować konstytucje z. 187, 3 na 2; z. 186, 8; habit znakiem złożonych — z. 187, 6 na 3; są wspólne wszystkim zakonom z. 188, 1 na 2; najpierw posilisz., potem powściągl., wreszcie 'ubóstwa z. 188, 7 na 1; wielkość — czym są i jakie z. 189, 2 odp.; a. 5 odp.; /22/; można ślubować wstąpić do zakonu z. 189, 2 i 3; — odpuszcza Ją grzechy 'z. 189, 3 na 3; — uroczyste unieważniają małżeństwo niedopełnione z. 189, 8 na 3 /26/.

Świat: zakonnicy mają opuścić — z. 188, 2 na 2; co znaczy być na — z. 188, 2 na 3.

Świecki: grzech zakonnika a grzech — z. 1816, 10; zakonnik a sprawy — z. 187, 2; z. 188, 2 na 2 i 3; praca fizyczna — z. 187, 3.

Święcenia: Ich, cel z. 184, 618; przeszkody z. 187, 1 odp.; wymagają świętości z. 189, 1 na 3.

Tonzura: z. 189, 5 na 1; /2/.

Trudności — życia zakonnego a — duszpasterzy z. 181, 8 na 6.

Ubóstwo: z. 184, 3 na 1; a. 5 odp.; z. 186, 6 odp. i na 1; z. 186, 2 odp.; a. 3 i 6-9; z. 188, 7.

Umartwienie z. 187, 3.

Upadek zakonu z. 189, 8.

Uroczysty ślub z. 184, 5 i 6 na 2; patrz: Śluby.

Urząd: czym jest z. 183, 1 na 3; a. 3 na 2; — w Kościele z. 183, 2; z. 184, 6; — według czynności, zadań z. 183, 3; — biskupa, proboszcza, diakona z. 184,6; kto ma piastować — z. 185, 3.

Używanie rozumu: z. 188, 5; patrz: Dojrzałość.

Wiara: sprawia jedność z. 163, 2 na 1; z. 184, 1 na 1.

Wigilancjusz: z. 186, 3 na 6; a. 4 odp.; z. 189, 7 na 2; /11/.

Wojna: cel — zakony dla prowadzenia — z. 188, 3 i 4 na 2; /16/.

Wola: zakonnik poddaje swoją — z. 186, 5 i 8; ślub utwierdza w dobrem z. 189, 2 odp.

Wolność: czym i jaka jest z. 183, 1 /1/; a. 4 odp. 1 na 1; z. 184, 4; złożona Bogu z. 186, 6 na 3.

Wspólne życie: pomaga dźwigać się z grzechu z. 186, 10 odp.; — pustelnicze z. 188, 8.

Wspólny majątek, posiadanie: z. 187, 4 na 5; z. 188, 7.

Wstępowanie do zakonu: z. 189; mogą wstępować grzesznicy a. 1; ślub — a. 2-4; a dzieci a. 6; a rodzice a. 6; proboszczowie a. 7; wolno namawiać do — a, 8; po namyśle i poradzeniu się a. 10.

Wykupywanie niewolników: z. 188, 6 odp.

Zadania różne w Kościele z, 183, 2 i 3.

Zajęcia duchowe: jakie są; zwalniają z pracy fizycznej z. 187, 3 na 3.

Zakon: jest stanem doskon. as. 186, 1; miejscem pokuty z. 186, 1 na 4; patrz: Pokuta; jest szkołą, zaprawą, ćwiczeniem się patrz: Praktyki zakonne; jego celem jest osiągnięcie doskonałej miłości z. 186, 1 Wbrew; a. 2 odp.; a. 7 odp.; wymaga ślubów z. 186, 3 16-9; patrz: Ubóstwo, Powściągliwość, Posłuszeństwo; — wyższy od dziewictwa z. 186, 8 odp.; różnorodność — z. 188; co jest wspólne wszystkim — z. 188, 1; co je dzieli: także; — charytatywne z. 188, 2; — dla prowadzenia wojen z. 188, 3; a. 6 na 2; /16/; — dla głoszenia kazań i spowiadania z. 188, 4; /17/; — dla studiowania z. 188, 5; który — jest wyższy z. 188, 6; wspólne posiadanie z. 188, 7; życie klasztorne a pustelnicze z. 188, 8; kto może wstąpić do — z. 189.

Zakonnicy: są w stanie doskon. z. 184, 5; z. 185, 8; z. 186, 6 odp.; — a. presbiterzy i archidiaconi z. 184, 8; a biskupi z. 184, 7; z. 186, 1 na 2; a. 4 na 1; wybrani na biskupa z. 185, 8; stan — co oznacza z. 185, 1 na 2; a. 8 odp.; 2. 186; idą za Chrystusem, patrz: Chrystus; oddają ale na służbę Bogu z. 186, 1 odp.; a. 6 i 7; z. 189, 3 odp.; składają ofiarę całopalną, patrz: Ofiara; mają zachować śluby i konstytucje z. 186, 2 odp.; a. 9; patrz: Reguła, Ubóstwo, Powściągliwość, Posłuszeństwo; ślubują dążyć do doskon. z. 186, 2; a. 3 na 5; a. 9 odp.; wyjęci spod władzy miejscowego biskupa podlegają papieżowi z. 186, 5 na 3; kiedy ich grzech jest cięższy niż świeckiego z. 186, 10; wolno im świadczyć posługi duszpasterskie z. 187, 1; zajmowanie się sprawianiu świeckimi i dziełami miłosierdzia z. 187, 2; praca fizyczna z. 187, 3; życie z jałmużny z. 187, 4; wolno im żebrać z. 187, 5; ich ubiór z. 187, 6; mogą prowadzić życie czynne z. 188, 2; — a mnisi z. 188, 2 na 2.

Zaszczyty z. 186, 1 — patrz: Cześć.

Zbawienie: uzależnione od spełniania ślubów z. 189, 8 na 2; co konieczne do — z. 184, 2 odp.; z. 185, 2 na 3.

Zgłaszający się do zakonu z. 188, 10 na 1.

Zgorszenie: jakie daje zakonnik z. 186, 10; z. 187, 4 na 5; z. 189, 4 na 2; a. 8 odp.

Zło: jak się mu przeciwstawiać z. 188, 3 na 1.

Zobowiązanie ale: stanowi o stanie doskon. z. 184, 4 i 5; z. 188, 6 odp.; z. 186, 6 odp.; a. 7 na 2; z. 188, 7 odp.

Żądza, pożytkowość: gubi miłość z. 184, 2 odp.; jak rośnie z. 186, 4 odp.; ślub powściągliwości i ubóstwa opanowuje — z. 186, 7 odp. 1 na 3; a. 9 na 3; z. 187, 2; praca i studiowanie lekarstwem na — z. 187, 3 odp.; z. 188, 5; — używana z. 187, 6 odp.

Żebrać: wolno zakonnikom z. 187, 5.

Życie: czym jest; — czynne i kontempl. z. 183, 3 na 2; z. 188, 6 odp.; a. 6; z. 185, 2 na 1; z. 186, 3 na 4; szczęście obecnego — z. 186, 3 na 4; — we wspólnocie a — pustelnicze z. 186, 8.