

ŚW. TOMASZ Z AKWINU  
SUMA TEOLOGICZNA  
Tom 16

---

# MIŁOŚĆ

(2-2, qu. 23-46)

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył  
**Ks. Andrzej Głazewski**

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

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

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

## ZAWARTOŚĆ TOMU 16

- 1.Od wydawcy
- 2.Traktat: MIŁOŚĆ (2-2, qu. 23-46)
- 3.Odnośniki do tekstu
- 4.Objaśnienia tłumacza
- 5.Skorowidz

## OD WYDAWCY

Niniejszy tom *Sumy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu w polskim przekładzie ma za treść matkę wszystkich cnót, m i ł o ś ć , bezpośrednio matkę cnoty m ą d r o ś c i . Obu, i miłości i mądrości, jak najbardziej potrzebujemy na przyszłe tysiąclecie naszej chrześcijańskiej historii. Przekona się o tym każdy, kto tom niniejszy z uwagą i pokorą przeczyta i przemyśli.

Tom obecny jest 10-tym z kolei tomem polskiego wydania arcydzieła Tomasza z Akwinu. Jest to rzeczowy dowód, że podjęte przedsięwzięcia tego wydania, 36 tomów, postępuje naprzód, że początkowe trudności zostały jako tako przełamane. A ponieważ wielu było zdania, że to przedsięwzięcie jest niemożliwe do wykonania, ukazania się 10-tego tomu jest zaprzeczeniem tej niemożliwości.

Odtąd co rok ukazywać się będą 4 do 5 tomów. Na szczęście tłumacze zabrali się do pracy z zapałem i z oddaniem, no i z wiarą zarówno w możliwość jak i w potrzebę wydania Sumy w polskim języku.

Istnieje jednak jeden warunek realizacji tego planu: zwiększenie ilości subskrybentów. Dotąd ilość subskrybentów wynosi nieco ponad 600, aby zaś ciągnąć dalej zaczęte dzieło i doprowadzić je do szczęśliwego końca potrzeba 1000 subskrybentów.

Wszystkim, którym to pierwsze w historii Polski wydanie Sumy Doktora Anielskiego leży na sercu, prosimy o zdobywanie nowych subskrybentów. Prosimy redaktorów polskich pism, by wiadomość o wydaniu Sumy dotarła do wszystkich.

Jakkolwiek wydane dotąd tomy Sumy zdobyły sobie uznanie, to jednak chcemy stwierdzić, że będąc pierwszym tłumaczeniem na język polski, dzieło to nie jest doskonałe. Jest ono niedoskonałe i pod pewnym względem doświadczone. Tłumacze wkładają wielki wysiłek myślowy, by znaleźć stosowne słowa i zwroty, oddające trafnie myśl autora. Ich próby pomogą przyszłym tłumaczom do znalezienia szczęśliwszych wyrazów i określeń.

W okresie wydawania Sumy spotkała nas wielka radość. Namiestnicy Chrystusowi śp. Jan XXIII i Paweł VI, przesłali nam swe błogosławieństwo i mocną zachętę do wytrwania w trudnościach. Oba te błogosławieństwa, oraz uchwały Soboru Watykańskiego II, wskazują na ważność nauki św. Tomasza z Akwinu w świecie obecnym. Zarazem wykazują niesłuszność stanowiska przeciwników tejże nauki.

## ZAGADNIENIE 23

### O MIŁOŚCI W NIEJ SAMEJ

Trzeba teraz z kolei (1) zbadać miłość, najpierw ją samą, a następnie wiążący się z nią dar mądrości.

Co do pierwszego zbadamy.

1. Czym jest miłość;
2. Jej przedmiot;
3. Jej czynności;
4. Przeciwstawne jej wady;
5. Odnośne przykazania.

Aby wiedzieć czym jest miłość, zbadamy zagadnienie: 1. miłości w niej samej, oraz 2. jej związku z podmiotem.

Zagadnienie miłości w niej samej zbadamy w 8 punktach:

- 1) Czy miłość jest tym samym co przyjaźń? 2) Czy jest czymś stworzonym w duszy?
- 3) Czy jest cnotą? 4) Czy jest cnotą specjalną? 5) Czy jest pojedynczą cnotą? 6) Czy jest największą z cnot? 7) Czy bez niej może istnieć prawdziwa cnota? 8) Czy jest ona formą (zarzewiem) innych cnot?

### Artykuł 1

#### *CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYJAŹNIĄ ?*

Wydaje się, że miłość nie jest przyjaźnią, ponieważ:

1. Nic nie jest tak właściwym miłości, jak współzycie z przyjacielem, jak twierdzi Filozof<sup>1)</sup>. A ponieważ miłość w człowieku odnosi się do Boga i aniołów, a ci według proroka Daniela (2,2) z człowiekiem nie obcuja, wobec tego miłość nie może być przyjaźnią.

2. Według Filozofa<sup>2)</sup>, nie ma przyjaźni bez wzajemności. A ponieważ miłość odnosi się także do nieprzyjaciół, zgodnie z Ewangelią Mateusza (5,44): „miłujcie nieprzyjacioły wasze”, zatem miłość nie jest przyjaźnią.

3. Zdaniem Filozofa<sup>3)</sup> trzy są rodzaje przyjaźni: „ze względu na przyjemność, użyteczność, i chesność”. Miłość natomiast nie jest przyjaźnią czy to użyteczności, czy też przyjemności, gdyż Hieronim pisze w liście do Paulina<sup>4)</sup>, który przytaczany jest we wstępie do niektórych wydań Pisma św.: „ona (miłość) bowiem jest powinnością, spoiwem Chrystusowym scementowana, którą zalecają: nie pospolita użyteczność, nie sama tylko obecność fizyczna, nie zwodnicza i głaszcząca pochlebność, lecz bojaźń Boża i wgłębianie się w Pismo św.”. Ani też miłość nie jest przyjaźnią ze względu na chesność, a to dlatego iż często miłujemy też grzeszników. Natomiast przyjaźń chesna odnosi się tylko do cnotliwych, jak to powiedziano w Etyce<sup>5)</sup>. Wynika z tego, że miłość nie może polegać na przyjaźni.

A jednak Jan Ewangelista jest innego zdania kiedy mówi (15,15): „już was nie będę zwał sługami ..., ale przyjaciółmi...”, przy czym mowa tu jest wyraźnie o miłości. Wynika więc, że miłość jest w naturze swej przyjaźnią.

*Odpowiedź:* Arystoteles w Etyce<sup>6)</sup> powiada, że nie jakiegokolwiek lubienie ma charakter miłości, ale lubienie, które połączone jest z życzliwością, a mianowicie wówczas, gdy kogoś lubimy życząc mu dobra. Kiedy jednak przedmiotom które lubimy nie życzymy dobra, a natomiast ich dobra pożądamy dla siebie, jak na przykład lubimy wino lub konia czy coś podobnego, wówczas lubienie to nie jest przyjaźnią a raczej pożądaniem. Śmieszne bowiem byłoby czyjeś powiedzenie, że ma przyjaźń z winem czy koniem.

Sama jednak życzliwość nie jest wystarczającym powodem do przyjaźni, gdyż wymagana tu jest jeszcze miłość wzajemna, ponieważ przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela. Tego zaś rodzaju wzajemna życzliwość buduje się na jakiejś łączności.

A ponieważ między człowiekiem a Bogiem istnieje jakaś łączność, jako że nam udziela swej szczęśliwości wiecznej, przeto na tej łączności powstawać winna pewnego rodzaju przyjaźń. O tej wzajemnej łączności powiedział Apostoł (1 Kor 1,5): „wierny jest Bóg, przez którego wezwani jesteście do towarzystwa Syna Jego”. Lubienie zaś oparte na tego rodzaju łączności nazywamy miłością. Wynika więc z tego jasno, że miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem.

Ad 1. Życie ludzkie jest dwojakie: jedno zewnętrzne, naturą zmysłową i cielesną, i pod tym względem nie mamy łączności i obcowania z Bogiem czy też z aniołami. Jest jednak w człowieku życie duchowe, umysłowe, i tym możemy obcować z Bogiem i z aniołami, choć w obecnym stanie nie jest to obcowanie pełne, jak powiada Apostoł (Filip 3,20): „nasze obcowanie w niebie jest”; obcowanie to będzie jednak udoskonalone w niebie, gdzie „słudzy Jego służą Bogu i widzieć będą oblicze Jego” (Objaw 22, 3-4). Przeto tutaj miłość nie jest doskonała, ale udoskonalona zostanie w ojczyźnie niebieskiej.

Ad 2. Przyjaźń odnosi się do kogoś w dwojaki sposób: raz do samego przyjaciela, i taka przyjaźń odnosi się tylko do niego. Wtórnie jednak przyjaźń odnosić się może do kogoś z powodu innej osoby jak na przykład ktoś przyjaźniąc się z jakimś człowiekiem miłuje też i innych wszystkich, którzy są z nim związani, jak jego synów, czy sługi, czy też kogokolwiek innego; i taka może być przyjaźń do przyjaciela, że miłujemy wszystkich, którzy do niego należą, choćby oni nas obrażali, lub mieli w nienawiści. W ten sposób miłość przyjaźni rozciąga się też na nieprzyjaciół, których miłujemy z miłości z powodu Boga, z którym przede wszystkim mamy przyjaźń miłości.

Ad 3. Należy stwierdzić, że przyjaźń oparta na czesności odnosi się przede wszystkim do człowieka cnotliwego; jednak z jego powodu miłujemy też i

innych, którzy do niego należą, choć nie są cnotliwymi. W ten sposób miłość, która przede wszystkim jest umiłowaniem opartym na czesności, rozciąga się też i na grzeszników, których miłujemy z powodu Boga. (2)

## Artykuł 2

### CZY MIŁOŚĆ JEST CZYMŚ STWORZONYM W DUSZY ?

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Augustyn stwierdza<sup>7)</sup>, że: „Kto miłuje bliźniego, miłuje też samo umiłowanie”. Bóg zaś jest miłością. Wynikałoby z tego, że przede wszystkim miłuje Boga. Tenże autor<sup>8)</sup> mówi, że: „tak samo mówi się, że Bóg jest miłością, jak mówi się, że jest Duchem”. Przeto miłość nie jest czymś stworzonym w duszy, lecz samym Bogiem.

2. W życiu duchowym Bóg jest życiem duszy, tak jak dusza jest życiem ciała, jak stwierdza Pismo św. (Pow 3,20): „On sam jest życiem twoim”. Lecz dusza ożywia ciało sama sobą, a przeto i Bóg ożywia dusze sam sobą. Ożywia zaś nas przez miłość, według tego co Ewangelista twierdzi (Jan 3,14): „my wiemy, że jesteśmy przeniesieni ze śmierci do żywota, gdyż miłujemy braci”. Zatem miłość to sam Bóg.

3. Cokolwiek jest stworzone, nie posiada mocy nieskończonej. Przeciwnie, wszelkie stworzenie jest raczej czymś zanikającym. Lecz miłość nie jest niszczalna, lecz jest raczej przeciwstawieniem niszczalności, a jej moc jest nieograniczona, bo doprowadza duszę ludzką do dobra nieograniczonego. Nie jest więc czymś stworzonym w duszy.

Jednakże temu sprzeciwia się Augustyn twierdząc<sup>9)</sup>: „miłość określam jako pęd duszy do rozkoszowania się Bogiem i dla niego samego”. Lecz pęd duszy jest czymś w niej stworzonym, a więc i miłość jest w niej stworzona.

*Odpowiedź:* Rozważając to zagadnienie Mistrz<sup>10)</sup> twierdzi, że miłość nie jest czymś w duszy stworzonym, ale jest samym Duchem Świętym zamieszkującym w umyśle. Nie chce on jednak twierdzić, że pęd duszy, którym Boga miłujemy, to sam Duch Święty, lecz, że pęd tegoż miłowania pochodzi od Ducha Świętego nie za pośrednictwem jakiejś sprawności, a więc nie na sposób, w jaki Duch Święty sprawia inne czyny cnotliwe za pośrednictwem sprawności innych cnót, np. sprawności wiary, nadziei, czy jakiejś innej cnoty. Tak twierdził z uwagi na wybitną wyższość miłości.

Jeśli jednak pomyślimy o tym poprawnie, dojdziemy do wniosku, że takie zdanie raczej miłość poniża. Ruch bowiem miłości pochodzi od Ducha Świętego, poruszającego umysł ludzki nie w taki sposób, jakoby umysł tylko otrzymywał ruch mu nadany, sam wcale nie będąc jego źródłem, jak gdyby był przedmiotem martwym, poruszonym przez przyczynę zewnętrzną. Byłoby to bowiem sprzeczne z istotą wolności, polegającej, jak wiemy<sup>11)</sup>, na tym, że sama wola jest początkiem swego ruchu. Wynikałoby więc z tego, że miłowanie nie byłoby czynnością wolną, co byłoby sprzecznością, jako że w samym swym pojęciu miłość jest czynnością wolną.

Nie do przyjęcia jest też zdanie, jakoby Duch Święty poruszał wolę do czynu miłowania tak, jakby wola była tu narzędziem, które, choć przyczynia się do wydania czynności, nie jest jednak jej początkiem, jako że nie leży w mocy narzędzia działać lub nie działać. I tu również nie byłoby miejsca na wolność i wykluczona by była możliwość zasługi, a przecież wyżej dowiedziono<sup>12)</sup>, że miłowanie mocą miłości wlanej jest źródłem zasługi. Pozostaje zatem, że Duch Święty porusza wolę do miłowania w taki sposób, że ona współdziała w dokonaniu tej czynności.

Otóż żadna moc czynna nie wyda w pełni jakiejś czynności, jeśli ta czynność nie stanie się współrzędną naturą z ową mocą dzięki jakiejś naddanej treści, będącej początkiem działania. Stąd Bóg, który porusza wszystko ku właściwym celom, nadaje poszczególnym rzeczom treści, którymi skłaniają się do celów nadanych im przez Boga. W ten sposób należy też rozumieć słowa księgi Mądrości (8,1): „Urządza wszystko wdzięcznie”. Otóż jest rzeczą oczywistą, że czynność miłości wlanej jest wyższego rzędu niż natura mocy jaką jest wola. A więc bez dodania przyrodzonej mocy woli jakiejś nowej treści, która skłaniałaby wolę do czynności miłowania, czynność ta byłaby nawet mniej doskonałą niż czynności naturalne i czynności innych cnót, a do tego nie byłaby łatwa i przyjemna. To zaś nie odpowiada prawdzie, bo jest rzeczą wiadomą, iż żadna cnota nie odznacza się takim pędem ku dokonywaniu swej czynności jak miłość, i żadna nie działa z większą przyjemnością. Stąd do wydania aktu miłości (nadprzyrodzonej) konieczna jest treść stała, dodana do władzy wrodzonej (woli), by ją skłaniać do takiego aktu miłości i by uczynić jej działanie ochoczym i przyjemnym.

Ad 1. Natura Boga sama sobą jest miłością, jak i mądrością i dobrocią. I tak skoro mówimy: dobry dobrocią, którą jest Bóg czy mądry mądrością, którą jest Bóg, - gdyż dobroć, której treścią dobry jesteśmy, jest pewnego rodzaju uczestnictwem w Bożej dobroci, a mądrość, której treścią jesteśmy mądry, jest pewnego rodzaju uczestnictwem w mądrości Bożej, - tak też i miłość, której treścią miłujemy bliźniego jest swego rodzaju uczestnictwem w miłości Bożej. Sposób mówienia podany w zarzucie był w użyciu u platoników których nauką był przesiąknięty Augustyn; na co niektórzy nie zwrócili uwagi i z jego słów wyciągnęli błędny wniosek.

Ad 2. Bóg jest sprawcą życia duszy przez miłość, jak i sprawcą życia ciała przez duszę. Jednakże życie duszy pochodzi z treści jaką jest miłość tak, jak treść duszy daje życie ciału. Stąd można wyciągnąć wniosek, że jak dusza bezpośrednio łączy się z ciałem tak i miłość jednoczy się z duszą.

Ad 3. Miłość działa jako treść. Skuteczność zaś treści mierzy się mocą działającego, który tę treść wprowadza; stąd oczywiste jest, że miłość nie jest czymś nikłym, lecz sprawia skutek nieskończony, bo jednoczy duszę z Bogiem usprawiedliwiając ją, a tym wskazuje na nieskończoną moc Bożą, który jest twórcą miłości. (3)

### **Artykuł 3**

#### *CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ ?*

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią. Lecz przyjaźń nie jest uważana przez filozofów za cnotę, jak wynika z Etyki<sup>13)</sup>, bo nie jest wymieniana ani pomiędzy cnotami moralnymi, ani między umysłowymi. Przeto miłość nie jest cnotą.

2. Cnota jest końcowym osiągnięciem władzy, jak wynika z pierwszej księgi O Niebie<sup>14)</sup>. Lecz miłość nie jest czymś końcowym, bo tym jest raczej radość i pokój. Dlatego też należy przypuścić, że to raczej radość i pokój są cnotą, a nie miłość.

3. Cnota jest jakąś sprawnością przypadłościową. Lecz miłość, będąc szlachetniejszą niż dusza, nie może być sprawnością przypadłościową. Żadna bowiem przypadłość nie jest szlachetniejsza od podmiotu. Przeto miłość nie jest cnotą.

Jednakże przeciwnego zdania jest Augustyn, mówiąc<sup>15)</sup>: „miłość jest cnotą która, będąc najbardziej prawym naszym porywem (afektem), jednoczy nas z Bogiem i sprawia, że go miłujemy”.

*Odpowiedź:* Dobroć czynów ludzkich zależna jest od tego, czy odpowiadają właściwemu prawidłu i mierze. Przeto cnota ludzka, która jest źródłem wszystkich dobrych czynów ludzkich na tym polega, że osiąga prawidło wszystkich czynów człowieczych. To zaś, jak to wyżej stwierdzono<sup>16)</sup>, jest dwojakie: ludzki rozum i sam Bóg. Stąd też, jeśli cnota moralna polega na zgodności z prawym rozumem<sup>17)</sup>, wobec tego osiągnięcie Boga jest cnotą, jak to powiedziano o wierze i nadziei<sup>18)</sup>. Skoro więc miłość osiąga Boga bo nas z Nim łączy - jak to wynika ze słów Augustyna cytowanego powyżej - należy stwierdzić, że miłość jest cnotą.

Ad 1. Arystoteles nie przeczy, że przyjaźń jest cnotą<sup>19)</sup>, lecz twierdzi, że jest „cnotą towarzyszy cnotcie”. Można bowiem powiedzieć, że jest cnotą moralną, dotyczącą działań w stosunku do kogoś innego, ale pod innym względem aniżeli sprawiedliwość; ta bowiem odnosi się do drugiego, o ile jemu należy się coś ściśle według prawa; przyjaźń natomiast odnosi się do drugiego ze względu na powinność przyjaźni i prawości, albo jeszcze bardziej może pod postacią dobrodziejstwa darmo danego, jak to wynika z Arystotelesa<sup>20)</sup>. Można jednak powiedzieć, że nie jest ona cnotą sama w sobie od innych odrębną, gdyż jest ona chwalebna i czesna zależnie od przedmiotu do którego się odnosi, o ile tenże jest czesny dzięki swej cnotcie, co jasno wynika z faktu, że nie każda przyjaźń jest chwalebna czy czesna, jak na przykład przyjaźń wynikająca jedynie z motywów przyjemności i pożyteczności. Stąd przyjaźń cnotliwa jest raczej czymś wynikającym z cnoty, aniżeli samą cnotą. To się jednak nie odnosi do miłości, ponieważ ta nie opiera się głównie na cnotcie ludzkiej, lecz na dobroci Bożej.

Ad 2. Właściwością tejże samej cnoty jest miłować kogoś, i nim się radować; radość bowiem wypływa z miłości - jak to wyżej powiedzianym było w traktacie o uczuciach<sup>21)</sup>. Stąd cnotą będzie raczej miłość niż radość, która z miłości wynika. Powiedzenie zaś, że cnota jest końcowym osiągnięciem władzy należy rozumieć nie w znaczeniu właściwego skutku, lecz raczej jako naddatek, podobnie jak sto funtów ma większą wartość niż sześćdziesiąt.

Ad 3. Każda przypadłość brana sama w sobie jest czymś mniejszym niż rzecz, gdyż rzecz jest bytem samym w sobie, a przypadłość jest w czymś. Przypadłość jako taka jest spowodowana przez podmiot i z niego wynika, i stąd jest od podmiotu niższa, tak jak skutek jest niższym od przyczyny wywołującej go. Jednakże przypadłość spowodowana przez jakąś wyższą naturę (aniżeli sama rzecz) przez uczestnictwo w tejże jest godniejsza od podmiotu, w którym się znajduje, w stopniu, w jakim jest podobna do wyższej natury, tak jak światło jest wyższe od materii przeźroczystej. W ten też sposób miłość jest wyższa od duszy, jako że jest ona pewnym uczestnictwem Ducha Świętego (4) .



## Artykuł 4

### CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ ? (5)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Mówi Hieronim<sup>22)</sup>: „by wyrazić krótko definicję cnoty powiem, że cnota jest miłością dzięki której miłujemy Boga i bliźniego”, Augustyn zaś mówi<sup>23)</sup>: „cnota należy do porządku miłości”. Ponieważ zaś cnota osobna nie pokrywa się z treścią cnoty ogólnie branej, przeto miłość nie jest cnotą osobną.

2. To, co się odnosi do uczynków wszystkich cnót, nie może być cnotą osobną. Otóż miłość odnosi się do uczynków wszystkich cnót, zgodnie ze słowami 1 listu do Koryntian (13,4): „miłość cierpliwa jest, dobrotliwa jest” itd. Rozciąga się też na wszystkie czyny ludzkie, stosownie do słów tegoż listu (16,14): „wszystko wasze niech się dzieje w miłości”.

3. Nakazy prawa odpowiadają czynom cnót. Lecz Augustyn wzmiankuje, że<sup>24)</sup>: „ogólny rozkaz jest: miłuj, a zakaz ogólny jest: nie pożądaj”. Przeto miłość jest cnotą ogólną.

Jednakże sprzeciwia się temu twierdzenie, że nic ogólnego nie należy do czegoś osobnego. Miłość jednak jest wymieniana razem z cnotami osobnymi, a mianowicie z nadzieją i wiarą, zgodnie z tym co powiada 1 list do Koryntian (13,13): „teraz zaś pozostaje wiara, nadzieja i miłość, tych troje”. A więc miłość jest cnotą osobną.

*Odpowiedź:* Czyny i sprawności otrzymują swoje charakterystyczne cechy od przedmiotu, co zostało już poprzednio uzasadnione<sup>25)</sup>. Zaś własnym przedmiotem miłości jest dobro<sup>26)</sup>. Dlatego też gdzie jest jakiś osobny wzgląd dobra, tam też jest osobny wzgląd miłości (6). Dobro zaś boskie jako przedmiot wiecznej szczęśliwości ma osobny wzgląd dobra; i dlatego miłość której nadajemy (po łacinie) nazwę: *charitas*, a która jest miłością tegoż właśnie dobra, jest miłością osobną. Stąd też jest cnotą osobną

Ad 1. Miłość wchodzi do definicji każdej cnoty nie dlatego, że każda jest w istocie miłością, ale dlatego, że wszystkie cnoty niejako od niej zależą, jak to zobaczymy w artykule siódmym. Podobnie jak i roztropność wchodzi w definicję cnót moralnych<sup>27)</sup> o tyle, że cnoty moralne od niej zależą.

Ad 2. Cnoty i sztuki odnoszące się do celu ostatecznego dowodzą tymi cnotami i sztukami, które odnoszą się do celu pośredniego, podobnie jak oficer wydający rozkazy szeregowcowi<sup>28)</sup>. Skoro zaś miłość ma za przedmiot ostateczny cel życia ludzkiego, a mianowicie szczęśliwość wieczną, przeto rozciąga swą władzę na czynności całego życia ludzkiego przez wydawanie nakazów, jednak nie w ten sposób, by bezpośrednio wywoływała czyny cnót (7).

Ad 3. Nakaz miłowania jest nakazem ogólnym dlatego, że do niego prowadzą się wszystkie inne nakazy jako do celu ostatecznego zgodnie z powiedzeniem Apostoła z 1 listu do Tymoteusza (1,5): „celem przykazania jest miłość”.

## Artykuł 5

### CZY MIŁOŚĆ JEST JEDNĄ CNOTĄ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Odrębność sprawności zależy od przedmiotów. Lecz miłość ma dwa przedmioty, a mianowicie: Bóg i bliźni, które różnią się nieskończenie między sobą. Przeto miłość nie jest jedną Cnotą.

2. Choć przedmiot jest ten sam rzeczowo, to jednak jak już uzasadniono<sup>29)</sup>, różne mogą być powody ustosunkowania się do niego, a to powoduje wielość sprawności. Lecz powodów miłowania Boga jest wiele, jako że otrzymujemy od niego wiele dobrodziejstw, a każde z nich zobowiązuje nas do miłowania go, a wobec tego miłość nie jest cnotą jedną.

3. Miłość to przyjaźń, a według Filozofa<sup>29a)</sup> wiele jest rodzajów przyjaźni; stąd wniosek, że miłość nie jest cnotą jedną, lecz są liczne jej rodzaje.

A jednak jest przeciwnie, bo przedmiotem tak wiary jak i miłości jest Bóg. Lecz wiara jest jedną cnotą z powodu jedności prawdy Bożej, zgodnie z tym, co powiedziano w liście do Efezjan (4,5): „jedna wiara”. Tak też miłość jest jedną cnotą, gdyż jedna jest tylko dobroć Boża.

*Odpowiedź:* Jak stwierdzono w artykule pierwszym, miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią z Bogiem. Przyjaźń może mieć różne rodzaje, w zależności, po pierwsze, od celu; tu mamy przyjaźń ze względu na użyteczność, przyjaźń ze względu na przyjemność oraz przyjaźń ze względu na piękno moralne (*honesti*). Po drugie, są rodzaje przyjaźni płynące z odrębności podstaw z których wyrastają: - inny jest rodzaj przyjaźni między krewnymi, inny współobywateli, a inny między towarzyszami podróży. Pierwsza wynika ze wspólnoty naturalnej, a tamte ze wspólnoty państwowej czy też podróźniczej, jak to wyjaśnia Arystoteles<sup>30)</sup>.

Lecz miłość nie może być dzielona w żaden z powyższych sposobów, gdyż celem jej jest jedno: Boża dobroć. Jedna jest też wspólnota, na której się ta przyjaźń wspiera, a tą jest szczęśliwość wieczna. Z czego wynika, że miłość jest jedną cnotą, a nie podzieloną na różne rodzaje (8).

Ad 1. Powyższy zarzut byłby słuszny, gdyby tak Bóg jak i bliźni byli przedmiotem miłości w równy sposób. To jednak nie jest prawdą, gdyż głównym przedmiotem miłości jest Bóg, a bliźni o tyle, iż miłujemy go dla Boga.

Ad 2. Boga miłujemy dla niego samego, stąd jeden tylko jest powód miłowania, który obchodzi miłość właną, a mianowicie dobroć Boga, która jest jego jestestwem n stosownie do tego co stwierdza Psalm 105: „wyznawajmy Pana, ponieważ dobrym jest”. Inne zaś powody, które nas do miłowania skłaniają, czy też do miłości zobowiązują, są tylko wtórne i wynikające z pierwszego (9).

Ad 3. Cele przyjaźni ludzkiej są różne, o której wspomina Filozof, jak i różne są podstawy wspólnoty; nie zachodzi to jednak w miłości, jak to zaznaczono w odpowiedzi. I stąd podobieństwo nie zachodzi.

## Artykuł 6

### CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ NAJDOSKONALSZĄ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Im wyższa władza, tym wyższa jest cnota i wyższego rzędu działanie. Lecz umysł ma pierwszeństwo przed wolą, którą kieruje. Przeto wiara, która ma siedzisko w umyśle jest dostojniejsza niż miłość, której siedzibą jest wola.

2. To, co w czymś działaniu jest pomocnicze, wydaje się być czymś niższym, tak jak sługa przez którego pan działa, jest od pana niższym. Lecz „wiara działa przez miłość”, jak to napisane jest w liście do Galatów (5,6). Stąd wiara jest dostojniejsza niż miłość.

3. Rzecz wynikła z naddania do innej rzeczy jest od niej doskonalsza. Lecz nadzieja wynika z dodania czegoś do miłości, gdyż przedmiotem miłości jest dobro, zaś nadziei dobro trudne. Stąd nadzieja jest dostojniejsza od miłości.

Jednakże temu sprzeciwia się ton co napisane jest w pierwszym liście do Koryntian (13,13): „z tych wyższa jest miłość”.

*Odpowiedź:* Ponieważ ton co czyni człowiek, jest dobre zależnie od zgodności z należnym prawidłem (regułą), dlatego cnota ludzka, która jest źródłem dobrych uczynków, musi polegać na osiągnięciu właściwego prawidła czynów ludzkich. To zaś prawidło jest podwójne, jak to powiedzieliśmy wyżej<sup>31)</sup>, a mianowicie rozum ludzki i Bóg. Lecz Bóg jest prawidłem pierwszym, od którego zależy prawidłowość rozumu ludzkiego. Stąd cnoty teologiczne, które polegają na osiągnięciu tego pierwszego prawidła, ponieważ ich przedmiotem jest Bóg, są godniejsze od cnót moralnych i umysłowych które polegają na osiągnięciu prawidła rozumu. Z czego wynika, że konieczne jest też, by wśród samych cnót teologicznych ta miała pierwszeństwo, która bardziej Boga osiąga.

Zawsze jednak jest tak, że to, co istnieje samo przez się, jest ważniejsze od tego, co istnieje przez coś innego. Wiara zaś i nadzieja osiągają wprawdzie Boga, ale tylko o tyle, że przez Niego przychodzi do nas albo poznanie prawdy, albo też osiągnięcie dobra; miłość natomiast osiąga samego Boga, by w Nim spocząć, a nie by coś od Niego otrzymać. Dlatego miłość jest godniejsza od wiary i nadziei, a wobec tego od wszystkich innych cnót. Podobnie jak roztropność, która osiąga rozum sama sobą, jest godniejsza od innych cnót moralnych, które osiągają rozum o tyle, że otrzymują od rozumu miarę czynów i uczuć ludzkich.

Ad 1. Czynność umysłu dokonuje się przez to, że rzecz poznana jest w poznającym; dlatego szlachetność czynności umysłowej jest określana miarą (pojemności) umysłowej. Natomiast czynność woli i innych władz pożądanyczych dokonuje się przez skłonność pragnącego ku rzeczy jako krańca pragnień. Dlatego też godność czynności pożądanyczej jest określana przedmiotem do którego zdąża. Otóż rzeczy niższe niż dusza (gdy są poznane) są w duszy w sposób szlachetniejszy niż są w sobie, ponieważ wszystko jest w czymś na sposób tego, w czym jest<sup>32)</sup>. Te zaś

przedmioty, które są powyżej natury duszy szlachetniej istnieją same w sobie, niż w duszy Dlatego też poznanie rzeczy n które są poniżej nas jest doskonalsze aniżeli miłowanie. Stąd Filozof wyżej stawia cnoty umysłowe aniżeli moralne<sup>33</sup>). Natomiast w stosunku do tych rzeczy n które są ponad nami, przede wszystkim zaś miłowanie Boga, przedkładać należy nad poznanie. Stąd miłość jest godniejsza niż wiara.

Ad 2. Należy stwierdzić, że wiara nie działa przez miłość posługując się nią jako narzędziem, czyli podobnie jak pan posługuje się Sługą, lecz działa dzięki niej jako swej sile ożywczej (formie). Dlatego rozumowanie jest niesłuszne.

Ad 3. To samo dobro jest przedmiotem miłości i nadziei, lecz miłość wnosi zjednoczenie z tym dobrem, natomiast nadzieja znaczy pewną od tego dobra odległość. Stąd miłość nie odnosi się do tego dobra jako czegoś trudnego do osiągnięcia, jak to czyni nadzieja; bowiem to z czym jesteśmy zjednoczeni, nie przedstawia się jako trudne do osiągnięcia. Z tego wynika, że miłość jest doskonalsza niż nadzieja.

## Artykuł 7

### *CZY BEZ MIŁOŚCI MOŻE BYĆ JAKAŚ PRAWDZIWA CNOTA ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Zadaniem właściwym cnotcie jest dokonanie dobrego czynu. Lecz ci, co nie mają miłości, czynią jakieś dobre czyny, jak na przykład przyodzianie nagiego, nakarmienie głodnego i tym podobne. Zatem bez miłości może istnieć jakaś prawdziwa cnota.

2. Miłość bez wiary istnieć nie może, gdyż pochodzi „z wiary nieobludnej”, jak powiada Apostoł (1 Tym 1,5). Lecz w niewiernych może być prawdziwa czystość, gdy opanowują pożyteczność; oraz prawdziwa sprawiedliwość, gdy sprawiedliwie rozsądzają. A więc może być prawdziwa cnota bez miłości.

3. Wiedza i sztuka są pewnego rodzaju cnotami, jak to wynika z Etyki<sup>34</sup>). Lecz te znajdujemy w ludziach grzesznych, nie mających miłości. Przeto prawdziwa cnota może być bez miłości.

Jednakże sprzeciwiają się temu słowa Apostoła (1 Kor 13,3): „choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogim, i choćbym wydał ciało moje na spalenie, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże”. Lecz prawdziwa cnota wiele przynosi pożytku, zgodnie ze słowami księgi Mądrości (8,7): „Umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi pożyteczniejszego”. Przeto bez miłości nie może być prawdziwej cnoty.

*Odpowiedź:* Cnota odnosi się do dobra, jak wyżej powiedziano<sup>35</sup>). Dobro zaś jest przede wszystkim celem, środki bowiem do celu są dobre o tyle, o ile służą osiągnięciu celu. Jak przeto podwójny jest cel, jeden końcowy a drugi bliski, tak też podwójne jest dobro, jedno ostateczne i powszechne, a drugie bliższe i szczegółowe. Ostatecznym zaś i głównym celem człowieka jest radowanie się Bogiem, stosownie do

tego, co mówi Psalm (72,28): „mnie dobrze jest trwać przy Bogu”, a do tego skierowuje człowieka miłość.

Wtórne zaś i niejako częściowe dobro człowieka może być dwojakie. jedno, które jest prawdziwym dobrem, a więc którego można, jako takiego, użyć do osiągnięcia dobra naczelnego, a tym jest cel ostateczny; inne zaś jest dobrem pozornym i nieprawdziwym, które od będącego celem dobra odwodzi. Stąd wynika, że prawdziwą cnotą jest po prostu ta która skierowuje do głównego dobra ludzkiego, jak to wynika z Filozofa<sup>36)</sup>, który mówi, że „cnota jest przysposobieniem tego, co już jest doskonałym, do czegoś najlepszego”. W ten sposób żadna prawdziwa cnota nie może istnieć bez miłości. O ile jednak przyjmujemy cnotę jako prowadzącą do jakiegoś celu częściowego, wówczas można przyjąć istnienie cnoty bez miłości o tyle, że prowadzi do jakiegoś dobra częściowego. Jeśli jednak to dobro nie jest dobrem prawdziwym a jedynie pozornym, cnota, choć do tego dobra prowadzi, nie będzie cnotą prawdziwą, lecz fałszywym podobieństwem cnoty, „jak nie jest prawdziwą cnotą roztropność chciwców, za pomocą której wymyślają różne rodzaje zysku, czy też ich uczciwość, dzięki której nie kradną z obawy narażenia się na większe szkody; lub ich umiarkowanie, które powstrzymuje ich od przepychu wymagającego dużych wydatków, jako też ich męstwo, dzięki któremu, jak wyraża się Horacy<sup>37)</sup> w gonitwie za majątkiem nie zraża ich ni morze, ni góry, ni ogień” - oto słowa Augustyna.<sup>38)</sup>

Jeśli jednak to dobro częściowe jest dobrem prawdziwym, jak na przykład: obrona państwa, albo coś podobnego, wtedy cnota będzie prawdziwa, choć niepełna, jak długo nie odnosi się do dobra ostatecznego i doskonałego. Tak więc, w ścisłym tego słowa znaczeniu nie może być prawdziwej cnoty bez miłości. (10)

Ad 1. Uczynek człowieka nie mającego miłości może być dwojaki. Po pierwsze, gdy działa całkowicie bez miłości, na przykład gdy czyni coś dla celu, który sam w sobie wyklucza miłość. Taki uczynek zawsze jest złym, jak to stwierdza Augustyn<sup>39)</sup> mówiąc, iż uczynek niewiernego pochodzący z pobudek niewiary jest zawsze grzechem, chociażby nagiego przydział, lub coś podobnego uczynił dla zaznaczenia swej niewiary. Po drugie, może być uczynek człowieka nie mającego miłości, który dokonuje tego uczynku nie z nie-miłości, lecz mocą posiadania jakiegoś innego daru Bożego, a więc mocą wiary lub nadziei, albo wrodzonej dobroci, której jak wiemy<sup>40)</sup>, grzech nie unicestwił całkowicie. Stosownie do tego może jakiś czyn być dobrym w swej naturze, choć nie pobudziła do niego miłość; nie jest jednak dobrym w pełni, ponieważ brak mu należytego ustosunkowania do celu ostatecznego.

Ad 2. Cel w dziedzinie działania jest tym samym, czym zasada wyjściowa jest w dziedzinie poznania spekulatywnego; przeto jak nie może istnieć prawdziwa wiedza bez dokładnej znajomości pierwszej i oczywistej podstawowej zasady, tak też nie może istnieć prawdziwa sprawiedliwość albo czystość przy braku powinnego skierowania do celu, a czego dokonuje miłość, pomimo poprawnego czyjegoś ustosunkowania się do wszystkiego innego.

Ad 3. Wiedza i sztuka samą swą treścią odnoszą się do jakiegoś dobra częściowego, w przeciwieństwie do cnot moralnych, które czynią człowieka właściwie dobrym, jak to stwierdzono powyżej<sup>41)</sup>. Dlatego też rozumowanie powyższe jest niewłaściwe.

## Artykuł 8

### CZY MIŁOŚĆ JEST FORMĄ CNÓT ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Forma jakiejś rzeczy jest albo wzorcowa, albo istotna. Miłość nie jest formą wzorcową innych cnót, bo gdyby tak było, inne cnoty byłyby tego samego rodzaju co miłość. Podobnie też nie jest formą istotną innych cnót, bo wówczas nie różniłaby się od innych. Przeto miłość w żaden sposób nie jest formą innych cnót.

2. Ponadto w stosunku do innych cnót miłość można porównać do korzenia czy fundamentu, jak to określa list do Efezów (3,17) „w miłości wkorzeni i ugruntowani”. Korzeń zaś, czy też fundament, nie ma treści formy, lecz raczej materii, która jest pierwsza w rzeczach, które rodzą się i rosną. Zatem miłość nie jest formą cnót.

3. Forma, cel i czynnik sprawczy nie mogą być równocześnie liczbowo jednym i tym samym, jak to stwierdza Filozof <sup>42)</sup>. O miłości zaś mówimy, że jest celem oraz matką cnót; nie możemy jej więc uważać za formę.

Jednakże Ambroży stwierdza, że miłość jest formą cnót.

*Odpowiedź:* W sprawach moralnych forma czynu przede wszystkim brana jest ze strony celu. Powodem tego jest to, że przyczyną czynności moralnych jest wola, której przedmiotem i jakby formą jest cel. Zawsze zaś forma czynu wynika z formy tego, który tego czynu dokonuje. Stąd konieczną jest rzeczą by w sprawach moralnych, to co nadaje czynowi skierowanie do celu, nadawało też formę.

Oczywistym zaś jest, zgodnie z tym, czego dowiedziono w poprzednim artykule, że miłość skierowuje wszystkie czyny innych cnót do celu ostatecznego, i tym właśnie nadaje też formę czynnościom wszystkich innych cnót, stąd mówi się o niej, że „jest formą cnót”, a o cnotach, że są uformowane ku wydaniu czynów stosujących się do miłości. (11)

Ad 1. Miłość nazywamy formą cnót, nie jako forma wzorowa czy też istotna, ale raczej jako przyczyna sprawcza; a mianowicie, o ile nakłada wszystkim formę w sposób podany w odpowiedzi.

Ad 2. Miłość może być przyrównana do korzenia czy fundamentu o tyle, że z niej niejako utrzymują się i nią żyją wszystkie inne cnoty; nie zaś w tym znaczeniu, żeby przez fundament i korzeń rozumieć przyczynę materialną.

Ad 3. Miłość nazywa się celem wszystkich cnót, jako że ona wszystkie te cnoty do swojego celu skierowuje. Nazywamy ją też matką innych cnót, ponieważ matka poczytna w sobie coś za pomocą czegoś drugiego, i tak też z pożądania celu ostatecznego miłość rodzi czyny cnót innych i rozkazuje im.

## ZAGADNIENIE 24

### O PODMIOCIE MIŁOŚCI (12)

Obecnie należy się zastanowić nad miłością w stosunku do podmiotu. Zbadamy to w 12 pytaniach:

1. Czy miłość jest w woli jako w podmiocie? 2. Czy miłość jest spowodowana w człowieku przez poprzednie czyny, czy też jest wlana przez Boga? 3. Czy to wlanie zależne jest od pojętności naturalnej? 4. Czy wzrasta ona w tym, który ją posiada? 5. Czy wzrasta przez dodawanie? 6. Czy wzrasta przez każdy czyn? 7. Czy wzrasta aż do nieskończoności? 8. Czy miłość w drodze (na tym świecie) może być doskonała? 9. O różnych stopniach miłości. 10. Czy miłość może się umniejszać? 11. Czy posiadana miłość można utracić? 12. Czy traci się ją przez jeden czyn grzechu śmiertelnego?

#### Artykuł 1

#### *CZY PODMIOTEM MIŁOŚCI JEST WOLA ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Miłość jest pewnego rodzaju lubieniem, a ponieważ lubienie jest w zmysłowej władzy pożądawczej, jak stwierdza Filozof <sup>1)</sup> przeto miłość przebywa w zmysłowej władzy pożądawczej, a nie w woli.

2. Jak wiemy<sup>2)</sup>, miłość jest najbardziej naczelną wśród cnót. Otóż podmiotem cnoty jest rozum, a więc i miłość wydaje się być w rozumie, a nie w woli.

3. Miłość rozciąga się do wszystkich czynów ludzkich, zgodnie ze słowami powiedzianymi w 1 liście do Koryntian (16,14): „wszystko niech się u was dzieje w miłości”. Lecz źródłem czynów ludzkich jest wolność woli. Stąd wynika, że miłość przede wszystkim jest w wolności woli jako w podmiocie, a nie w samej woli. (13).

Jednakże wiemy, że przedmiotem miłości jest dobro, a to jest przedmiotem woli. Przeto miłość jest w woli jako podmiocie.

*Odpowiedź:* Pożądanie jest dwojakie: zmysłowe i umysłowe, które nazywa się wola, jak wykazaliśmy wyżej<sup>3)</sup>. Przedmiotem w obu wypadkach jest dobro, ale w różny sposób. Mianowicie, przedmiotem pożądania zmysłowego jest dobro poznane przez zmysły; przedmiotem zaś pożądania umysłowego, czyli woli jest dobro w pojęciu ogólnym, takie, jakie może być poznane umysłem. Przedmiotem zaś miłości nie jest dobro zmysłowe, lecz dobro Bożen które poznać można jedynie umysłem. Przeto podmiotem miłości nie jest pożądanie zmysłowe, lecz umysłowe, to znaczy wola.

Ad 1. Pożądliwość jest częścią pożądania zmysłowego, a nie umysłowego, jak to stwierdzonym zostało wyżej<sup>4)</sup>. Przeto lubienie, które istnieje w pożądliwości, jest lubieniem dobra zmysłowego. Natomiast do dobra Bożego, które jest poznawane umysłem, odnosi się jedynie wola, a nie pożądliwość, która dlatego nie jest podmiotem miłości.

Ad 2. Można powiedzieć, zgodnie z Arystotelesem<sup>5)</sup>, że wola jest w pewien sposób także w rozumie. Ponieważ więc miłość jest w woli, nie jest ona obca rozumowi; niemniej jednak rozum nie jest prawidłem miłości w sposób w jaki jest prawidłem cnót ludzkich. Natomiast miłość podlega prawidłu mądrości Bożej i przewyższa prawidło rozumu ludzkiego, zgodnie ze słowami listu do Efezów (3,19): „miłość Chrystusowa przewyższa wszelką wiedzę.” (14) Stąd też nie jest ona w rozumie ani jako w podmiocie, jak jest w nim roztropność, ani jako w prawidło kierowniczym, jak sprawiedliwość i umiarkowanie, lecz tylko przez jakieś pokrewieństwo woli z rozumem.

Ad 3. Wolność woli nie jest zdolnością inną niż wola, co już stwierdzono poprzednio<sup>6)</sup>. A jednak miłość nie jest w woli jako zdolności wolnego wyboru, której czynnością jest wybieranie. Wybór bowiem dotyczy tego, co prowadzi do celu, gdy wola dotyczy samego celu, jak dowodzi Filozof<sup>7)</sup>. Dlatego miłość, której przedmiotem jest cel ostateczny ma za podmiot raczej wolę jako taką, niż jej zdolność do wolnego wyboru.

## Artykuł 2

### *CZY MIŁOŚĆ JEST NAM WLANA PRZEZ BOGA ? (15)*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Co jest wszystkim stworzeniom wspólne, jest człowiekowi wrodzone. Lecz Dionizy twierdzi<sup>8)</sup>, że „to, co jest przez wszystko lubiane i miłowane, jest dobrem Bożym”, które jest przedmiotem miłości. Przeto miłość jest w nas z natury, a nie przez wlanie.

2. Im bardziej coś jest godne miłości, tym łatwiej to miłować. Lecz Bóg jest najbardziej miłości godnym, jako że jest najwyższym dobrem, przeto i łatwiej go miłować niż cokolwiek innego. Ponieważ zaś do miłowania czegokolwiek innego nie potrzeba nam jakiejś sprawności wlanej, dlatego też nie potrzeba go do miłowania Boga.

3. Apostoł powiada w 1 liście do Tymoteusza (1,5): „Celem przykazania jest miłość z czystego serca, i z dobrego sumienia, i z wiary nieobłudnej”. Lecz te trzy właściwości należą do czynów ludzkich, stąd też i miłość spowodowana jest w nas przez czyny poprzednie, a nie przez wlanie.

Jednakże: Apostoł mówi w liście do Rzymian (5,5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”.

*Odpowiedź:* Miłość, jak to przedstawiono wyżej<sup>9)</sup>, jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem, opartą na wspólnocie wiecznego szczęścia. Ta zaś wspólnota nie wyrasta z darów przyrodzonych, lecz z darów darmo danych, jak to zostało stwierdzonym w liście do Rzymian (6, 23): „Łaska zaś Boga żywot wieczny”. Stąd też i sama miłość przekracza zdolności przyrodzone. To zaś, co przekracza zdolności przyrodzone, nie może być ani wrodzone, ani też nabyte siłami



przyrodzonymi, ponieważ skutek przyrodzony nie przewyższa zdolności swej przyczyny.

Wynika stąd, że miłość nie może nam być ani wrodzona, ani też nabyta siłami przyrodzonymi, lecz jest nam wlana przez Ducha Świętego będącego miłością Ojca i Syna; uczestnictwem zaś w tej miłości jest nasza miłość stworzona, jak wyżej stwierdzono<sup>10)</sup>.

Ad 1. Dionizy mówi tu o kochaniu Boga wyrosłym z udziału w dobrach porządku przyrodzonego, które dlatego jest wrodzone wszystkim. Natomiast miłość wyrasta z pewnej wspólnoty dóbr nadprzyrodzonych. Stąd wynika, że przytoczony argument jest niewłaściwy

Ad 2. Wprawdzie Bóg sam w sobie jest najbardziej poznawalnym, ale takim nie jest dla nas, a to z powodu słabości naszego poznania, które uzależnione jest od rzeczy zmysłowych; podobnie też Bóg sam w sobie jest najbardziej miłym jako podmiot szczęśliwości wiecznej. Jednakże nam nie przedstawia się on z tego powodu tak miłym, ponieważ nasze uczucia skłaniają się ku dobrom widzialnym. Tak więc do miłowania Boga w sposób godny musi być w serca nasze wlana miłość odpowiednia.

Ad 3. Powiedzenie o miłości, iż pochodzi w nas „z czystego serca, i z dobrego sumienia, i z wiary nieobłudnej”, należy odnieść do uczynków miłości, przez nie wzniecanych. Może to też wyrażać myśl, że takie usposobienie wewnętrzne przygotowuje człowieka do otrzymania miłości wlanej. Podobnie też należy rozumieć wyrażenie Augustyna<sup>11)</sup>: „miłość w nas pochodzi z bojaźni”, oraz zdanie Glossy<sup>12)</sup>: „wiara rodzi nadzieję, a nadzieja miłość”.

### **Artykuł 3**

#### *CZY MIŁOŚĆ JEST WLEWANA ODPOWIEDNIO DO POJEMNOŚCI PRZYRODZONYCH ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Powiedziano u Mateusza (25,15): „dał każdemu według jego zdolności”. Lecz w człowieku miłość może być poprzedzona tylko przez cnotę przyrodzoną gdyż, jak wiemy <sup>13)</sup>, nie ma cnoty (pełnej) bez miłości. Zatem Bóg wlewa miłość człowiekowi w miarę posiadanych przezeń cnót przyrodzonych.

2. W dziedzinie rzeczy sobie wzajemnie podporządkowanych, rzecz druga stosuje się do pierwszej pochodzeniem. I tak widzimy, że w rzeczach natury forma jest dostosowana do materii, zaś w dziedzinie darów Bożych chwała stosuje się do łaski. Lecz miłość, będąc wydoskonaleniem natury ustosunkowuje się do pojemności przyrodzonych jako coś drugiego do czegoś pierwszego. Wydaje się więc, że miłość powinna nam być wlana stosownie do przyrodzonych pojemności.

3. Ludzie i aniołowie uczestniczą w miłości w ten sam sposób, ponieważ jedni i drudzy są powołani do podobnej szczęśliwości, jak powiedziano u Mateusza (22,30) i Łukasza (20,38). Lecz, według Nauczyciela<sup>14)</sup>, aniołowie otrzymują miłość i inne dary nadprzyrodzone stosownie do pojemności ich natury. To samo zatem wydaje się zachodzić u ludzi.

Jednakże powiedziane jest w Ewangelii Jana (3,8): „Duch tchnie kędy chce”, a w 1 liście do Koryntian (12,11) powiedziano: „to wszystko sprawuje jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu z osobna jako chce”. Przeto miłość udzielana jest nie według zdolności wrodzonych, ale według woli rozdającego swoje dary Ducha Świętego.

*Odpowiedź:* Każda rzecz zależy w swej ilości od własnej przyczyny, ponieważ skutek jest tym większy, im przyczyna bardziej jest powszechna. A ponieważ miłość w stosunku do natury ludzkiej jest czymś wyższym, jak to stwierdzono w poprzednim artykule, przeto nie pochodzi od jakiejś siły wrodzonej, lecz jedynie od łaski Ducha Świętego, który ją wlewa. Stąd ilość miłości nie zależy od warunków natury, ani od pojemności sił przyrodzonych, lecz jedynie od woli Ducha Świętego, rozdającego swe dary jak chce. Dlatego i Apostoł mówi do Efezów (4,7): „każdemu z nas dana jest łaska, według miary daru Chrystusowego”.

Ad 1. Moc, stosownie do której Bóg daje swoje dary każdemu, jest to przysposobienie i przygotowanie poprzedzające lub też wysiłek ze strony tego, który tę łaskę otrzymuje. Ale nawet to przysposobienie czy starania Duch Święty uprzedza, pobudzając umysł ludzki więcej lub mniej, zależnie od swojej woli. Dlatego też i Apostoł w liście do Kolosa, mówi (1,12): „Który nas uczynił godnymi, abyśmy się stali uczestnikami dziedzictwa świętych w niebie”.

Ad 2. Forma nie przekracza proporcji materii, ponieważ obie są tego samego rodzaju. Podobnie też łaska i chwała (niebieska) odnoszą się do tego samego rodzaju, gdyż łaska jest po prostu zaczątkiem chwały w nas. Łaska jednak i natura nie należą do tego samego rodzaju, przeto też i podobieństwo nie jest właściwe.

Ad 3. Natura anioła jest duchowa, dlatego jego właściwością jest, by jeśli ku czemuś zmierza, zmierzał całym sobą; dowiedziono tego poprzednio<sup>15)</sup>. Stąd to aniołowie wyższego rzędu z większym pędem zmięrali: do dobrego ci, którzy wytrwali, a do złęgo ci, którzy upadli. Dlatego ci aniołowie, którzy wytrwali, stali się jeszcze lepsi, a upadli stali się jeszcze gorsi, niż inni. Natomiast natura człowieka jest rozumna, a tej właściwością jest raz być w możności, to znowu w istności. Dlatego nie koniecznie całkowicie zmierza ku temu, ku czemu zmierza, lecz jest możliwe, że ludzie bardziej ubogaceni przez naturę zdążają z mniejszą energią, i odwrotnie. Nie można więc co do tego porównywać aniołów z ludźmi. (18)

## Artykuł 4

### *CZY MIŁOŚĆ MOŻE WZRSTAĆ ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Wzrastać może tylko ilość, ta zaś jest dwojaka: przestrzenna i w mocy. Pierwsza z tych miłości nie odpowiada, gdyż ta jest doskonałością duchową. Natomiast ilość w mocy odnosi się do przedmiotów (które może objąć). Pod tym względem miłość nie wzrasta, bo najmniejsza miłość może objąć wszystko, co nadaje się do miłowania miłością nadprzyrodzoną. Tak więc miłość nie wzrasta.

2. Co osiągnęło kres, wzrastać już nie może. Lecz miłość, to kraniec, będąc największą z możliwych cnót i najwyższym umiłowaniem najlepszego z dóbr, nie może więc już wzrastać.

3. Wzrost jest jakimś ruchem; co wzrasta, porusza się. Co więc wzrasta w swej istocie, porusza się też w istocie. Nie może zaś coś w swej istocie się poruszać, jak tylko przez rozpad albo narodzenie. Przeto i miłość nie może wzrastać w swej istocie, jak tylko przez to że się na nowo rodzi albo rozkłada; co jest niedopuszczalne.

Jednakże Augustyn mówi<sup>16)</sup>: „miłość zasługuje na to by wzrastać aby, gdy wzrośnie, udoskonalila się”.

*Odpowiedź:* Miłość na drodze obecnego życia może wzrastać. Dlatego bowiem nazywamy się pielgrzymami, że zdążamy do Boga, który jest ostatecznym celem naszej szczęśliwości. Na tej zaś drodze tym większy robimy postęp, im bardziej do Boga się zbliżamy; a przybliżamy się doń nie krokami ciała, lecz chęciami umysłu. To zbliżenie sprawia miłość, gdyż przez nią umysł jednoczy się z Bogiem. Tak więc właściwością miłości drogi tego życia jest to, że może ona wzrastać. Gdyby bowiem nie mogła wzrastać, to i postęp w drodze by ustał. Dlatego też Apostoł, miłość drogi określa w 1 liście do Koryntian (12,31): „wskazuję wam drogę jeszcze doskonalszą”.

Ad 1. Pojęcie ilości przestrzennej nie ma zastosowania w miłości, a tylko pojęcie ilości w mocy, którą można ujmować nie tylko w stosunku do ilości przedmiotów, o ile mianowicie jest mniej lub więcej miłowanych przedmiotów, ale też i z punktu widzenia natężenia aktu, czy miłujemy coś bardziej lub mniej. W ten sposób właśnie wzrasta ilość mocy w miłości.

Ad 2. Z powodu przedmiotu, do którego miłość się odnosi, a którym jest dobro najwyższe, miłość znajduje się na szczycie i dlatego jest ona doskonalsza od innych cnót. Lecz ze względu na swe natężenie nie każda miłość znajduje się na swym punkcie szczytowym.

Ad 3. Niektórzy twierdzili, że miłość nie wzrasta w swej istocie a jedynie w znaczeniu głębszego wkorzenia się w swój podmiot; albo też pod względem żaru. Lecz ci nie wiedzieli co mówią. Jeśli bowiem miłość jest przypadłością, jej istnienie polega na byciu w podmiocie, dlatego jej wzrost w swej istocie jest niczym innym, jak wzmagającym się byciem w swym podmiocie, czyli coraz większym wkorzeniem się w podmiot. Podobnie, gdy się weźmie pod uwagę fakt, że miłość w swej istocie jest cnotą, a więc ma za zadanie wydawać czyny (miłości). Wobec tego tym samym jest, że ona wzrasta w swej istocie, i że zawiera w sobie skuteczną siłę do wydania bardziej gorliwego uczynku miłości. Stąd wzrasta ona nie w ten sposób, jakoby zaczynała lub przestawała istnieć w swym podmiocie, jak to powyższy zarzut przedstawia, lecz tak, że coraz bardziej w podmiocie się zadławia. (17)

## Artykuł 5

### CZY MIŁOŚĆ WZRASTA W NAS PRZEZ DODANIE ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Wzrost ilości siły jest podobny do wzrostu cielesnego. Otóż wzrost w ciele powstaje przez dodawanie; powiada bowiem Filozof <sup>17)</sup>, że „wzrost jest przydawaniem do już istniejącej ilości”. Stąd też i wzrost miłości, który wyraża się ilością siły, dokonuje się przez dodawanie.

2. Miłość jest w duszy jakby światłem duchowym, jak pisze Jan Ewangelista w swym 1 liście (2,10): „kto miłuje brata swego, przebywa w światłości”. Lecz światło wzrasta w powietrzu przez dodawanie, tak jak w domu światło wzrasta przez dodanie nowej świecy. Przeto więc i miłość wzrasta w duszy przez dodanie.

3. Wzrost miłości należy do Boga, tak jak i do Niego należy jej stworzenie, zgodnie ze słowami 2 listu do Koryntian (9,10): „Pomnoży wzrost plonów sprawiedliwości waszej”. Lecz, wlewając miłość, Bóg sprawia w duszy coś, czego przedtem w niej nie było. Stąd miłość wzrasta przez dodanie.

Jednakże miłość jest formą prostą. Prosta zaś rzecz dodana do czegoś prostego nie powoduje czegoś większego, jak to uzasadnia Filozof <sup>18)</sup>. Przeto miłość nie wzrasta przez dodanie.

*Odpowiedź:* W każdym dodaniu przydaje się jedno do drugiego. Wobec tego w każdym dodawaniu, zanim się zacznie dodawać należy przynajmniej w myśli widzieć odrębność zachodzącą w rzeczach dodawanych. Jeśli by więc miłość była dodawana do miłości, należałoby przypuścić, że, niekoniecznie w istocie ale przynajmniej w myśli, miłość dodana jest odrębna od miłości do której jest dodana. Mógłby przecież Bóg nawet ilość cielesną powiększyć dodaniem jakiejś nowej ilości stworzonej; chociaż tej ilości przedtem nie było, to jednak można dostrzec jej odrębność od ilości, do której jest dodana. Gdyby więc miłość była dodawana do miłości, należałoby przypuścić, przynajmniej w myśli, że miłość dodana jest odrębna od drugiej.

Różnica w formach jest dwojaka: jedna ze względu na rodzaj, druga ze względu na liczbę. W sprawnościach różnica rodzajowa pochodzi od różnicy zachodzącej w przedmiotach, natomiast różnica liczbowa zależy od różnic podmiotowych. Może się więc zdarzyć, że jakaś sprawność wzrasta przez dodanie z chwilą, gdy rozciągnie się na pewne przedmioty, na które się przedtem nie rozciągała. Tak na przykład wzrasta wiedza geometryczna w kimś, kto poznał w tej dziedzinie nowe zagadnienia, których poprzednio nie znał. Tego jednak nie można zastosować do miłości, ponieważ nawet najmniejsza miłość rozciąga się na wszystko, co miłość powinna miłować.

Nie można więc przyjąć, by miłość wzrastała drogą dodawania, bo to byłoby przyjęciem różnicy rodzajowej między miłością dodaną, a miłością, do której jest dodana.

Pozostałoby zatem, jeśli ma być mowa o dodawaniu miłości do miłości, że to się dzieje w założeniu, iż różnica między jedną a drugą jest liczbowa i wynika z różnicy między podmiotami. Tak np. białość wzrasta przez dodanie białego do białego, chociaż przez to dodanie rzecz nie staje się bielsza. Jednakże tego nie można

zastosować do tego, o czym tu mówimy. Podmiotem bowiem miłości jest dusza rozumna, a wobec tego, tego rodzaju wzrost byłby możliwy tylko przez dodanie do duszy rozumnej innej duszy rozumnej, a to jest niemożliwe. A nawet gdyby taki wzrost był możliwy, to wtedy wzrost ten powodowałby że większym stawałby się miłujący, ale przez to nie byłby bardziej miłującym. Pozostaje zatem, że w żaden sposób nie może miłość wzrastać drogą dodania miłości do miłości, jak tego niektórzy chcieli.

Tak zatem miłość wzrasta tylko w ten sposób, że przyjmujący ją podmiot coraz bardziej wchłania ją w siebie i nią się przejmuje, to znaczy staje się podatnym do czynienia według niej i coraz więcej jej ulega. I taki sposób wzrastania jest właściwy dla każdej treści (formy) wzmagającej się w swym natężeniu, ponieważ istnienie tej treści całkowicie polega na tym, że zespala się z przyjmującym ją podmiotem. Dlatego, ponieważ wielkość rzeczy jest wynikiem istnienia swej treści (formy), wzrost tej treści polega na wzroście jej zespolenia z przyjmującym ją podmiotem, a nie na przydaniu innej treści. To bowiem zachodziłoby wówczas, gdyby treść miała jakąś wielkość własną, a nie ze stosunku do podmiotu.

Tak więc miłość wzrasta przez to że wzmagają się w posiadającym ją podmiocie; jest to więc wzrost istoty, a nie przez dodanie miłości do miłości. (18)

Ad 1. Ilość cielesna może być brana pod uwagę jako wielkość i jako forma przypadłościowa. Jako wielkość, cecha odróżniająca ją pochodzi albo z położenia, albo z liczby. Tu może zachodzić wzrost ilości przez dodawanie, np. zwierząt. Jednakże jako forma przypadłościowa ma cechę odróżniającą tylko od podmiotu. Co do tego ma ona właściwy sobie rozrost przez natężenie, jak to się dzieje z innymi formami przypadłościowymi, np. wśród ciał, których rozmiar rozszerza się drogą rozrzedzenia, jak to zauważa Filozof <sup>19)</sup>. W podobny sposób nawet wiedza jako sprawność posiada ilość ze strony przedmiotów, a wzrasta przez dodawanie n gdy człowiek coraz więcej przedmiotów poznaje. Ma też ilość jako forma przypadłościowa przez to że jest w podmiocie (poznającym); wzrasta ona u kogoś, kto zna przedmioty o wiele pewniej niż przed tym. Podobnie i miłość ma podwójną ilość, która od strony przedmiotu nie wzrasta, jak powiedziano w odpowiedzi. Pozostaje zatem, że wzrasta tylko napięciem.

Ad 2. Wzrost światła przez dodanie innego światła może się odnosić do powietrza oświecanego przez kilka źródeł Światła. Natomiast w naszym zagadnieniu jest tylko jedno źródło, wlewające światło miłości.

Ad 3. Wlanie miłości jest jakąś zmianą, o tyle, że ktoś kto miłości nie posiadał, teraz ją ma, a więc zostało dodane coś, czego przedtem nie było. Jednakże wzrost miłości jest zmianą z mniej na więcej. Stąd wynika, iż nie jest konieczne to by coś zaistniało czego poprzednio nie było, ale by coś wniknęło bardziej głęboko, co przedtem mniej wniknęło. I to właśnie jest tym, co Bóg czyni wzmagając miłość, mianowicie, że wnika ona głębiej, i dusza doskonalej uczestniczy w podobieństwie Ducha Świętego.

## Artykuł 6

### CZY KAŻDY UCZYNEK MIŁOŚCI POWODUJE JEJ WZROST ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Kto może dużo, może i mało. Lecz każdy uczynek miłości zasługuje na życie wieczne, a to jest czymś większym niż tylko wzrost miłości, ponieważ życie wieczne zawiera miłość doskonałą. Tym bardziej więc każdy czyn miłości powoduje jej wzrost.

2. Jak sprawności cnót nabytych powstają przez uczynki, tak też i wzrost miłości jest spowodowany przez czyny miłości. Lecz każdy czyn cnotliwy przyczynia się do powstania cnoty. Tym więcej zatem każdy czyn miłości powoduje jej wzrost.

3. Grzegorz twierdzi<sup>20</sup>, że „zatrzymanie się na drodze do Boga jest cofaniem się”. Lecz postęp na drodze Bożej dzięki czynom miłości nie jest cofaniem się. Zatem każdy uczynek miłości przyczynia się do jej wzrostu.

Jednakże skutek nigdy nie przewyższa siłą swej przyczyny. Lecz niekiedy czyn miłości jest dokonywany z pewną oziębłością lub niedbałością. Dlatego też nie może on prowadzić do doskonalszej miłości, a natomiast raczej przysposabia do jej umniejszenia.

*Odpowiedź:* Duchowy wzrost miłości jest pod pewnym względem podobny do wzrostu ciała. Wzrost zaś w ciałach zwierząt i roślin nie jest ruchem ciągłym, w tym znaczeniu, że co w określonym czasie powiększyło się o tyle, następnie w tym samym czasie powiększy się o tyle samo, jak to ma miejsce w ciągłych ruchach z miejsca na miejsce. Natomiast (przy wzroście ciał) natura przez pewien czas działa przysposabiająco do wzrostu, a aktualny wzrost jest zatrzymany, a dopiero po jakimś czasie doprowadza do przygotowanego skutku, dając aktualny wzrost zwierzęciu czy roślinie. Podobnie i miłość nie wzrasta czynnie na skutek każdego uczynku miłości; każdy jednak uczynek miłości przysposabia miłość do wzrostu o tyle, o ile pojedyncze uczynki miłości czynią człowieka skorszym do dalszych uczynków miłości. I tak, ze wzrostem wprawy człowiek przechodzi do coraz gorliwszych uczynków miłości, co powoduje postęp, a więc i wzrost miłości.

Ad 1. Wprawdzie każdy czyn miłości zasługuje na życie wieczne, lecz nie w ten sposób, by je uzyskać natychmiast, lecz w swoim czasie. W podobny sposób każdy czyn miłości zasługuje na jej wzrost ale nie natychmiastowy, bo ten następuje wówczas, gdy ktoś się o to stara.

Ad 2. Nawet przy powstawaniu cnoty nabytej, nie każdy czyn dokonuje powstanie cnoty, choć każdy działa przygotowawczo; dopiero czyn ostatni, doskonalszy, działając mocą czynów poprzednich, doprowadza cnotę do rzeczywistego istnienia; podobnie jak liczne krople wody dokonują wyżłobienia w skale.

Ad 3. Na drodze Bożej czyni ktoś postęp nie tylko wówczas, gdy jego miłość wzrasta rzeczywiście, lecz i wówczas, gdy się do tego wzrostu przysposabia.

## Artykuł 7

### CZY MIŁOŚĆ WZRASTA BEZ KOŃCA ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Wszelki ruch zdąża do jakiegoś celu i końca, jak to powiedziano w *Metafizyce*<sup>21)</sup>. Lecz wzrost miłości, będąc jakimś ruchem, zdąża do jakiegoś celu i końca. Stąd miłość nie wzrasta w nieskończoność.

2. Żadna forma nie przekracza pojemności swojego podmiotu. Lecz pojemność stworzenia rozumnego, który jest podmiotem miłości, jest skończona. Przeto i miłość nie może wzrastać do nieskończoności.

3. Wszelka rzecz skończona przez ciągle wzrastanie może osiągnąć ilość drugiej skończonej rzeczy, jakakolwiek byłaby jej wielkość, za wyjątkiem gdy przyrost wzrostu staje się coraz to mniejszy jak to stwierdza Filozof<sup>22)</sup>. Powiada on, że skoro do jednej linii dodajemy ton co odejmujemy od drugiej, którą można dzielić w nieskończoność, dodając w nieskończoność nigdy nie dotrzemy do jakiejś określonej ilości, złożonej z dwóch różnych linii, mianowicie tej, którą się dzieli i tej, do której dodaje się to, co z poprzedniej odjęto. W naszym zagadnieniu to nie ma zastosowania: nie potrzeba bowiem koniecznie by drugi wzrost miłości był mniejszym od pierwszego. Jest bowiem bardziej prawdopodobne, że albo jest równy ( pierwszemu) albo większy. Skoro więc miłość w niebie jest czymś skończonym, jeżeliby miłość mogła w tym życiu wzrastać bez końca wynikałoby z tego, że miłość życia ziemskiego zrównać się może z miłością nieba. Takie zaś stwierdzenie jest nieodpowiednie, przeto i miłość w tymże życiu nie może wzrastać bez końca.

Jednakże Apostoł w liście do Filipian (3,12) mówi: „nie dlatego, jakobym to już osiągnął, albo już stał się doskonałym, ale biegnę za tym, aby jakoś uchwycić ton w co sam zostałem pochwycony”, a Glossa stwierdza tu<sup>23)</sup>: „nikt z wiernych, choć wiele postąpi, niech nie twierdzi: wystarczy mi. Kto bowiem to twierdzi, schodzi z drogi przed końcem”. Przeto miłość tego życia może wzrastać coraz bardziej.

*Odpowiedź:* Końcową granicę wzrostu jakiejś formy określić można z trojakiego powodu. Po pierwsze sama forma ma określoną granicę, a gdy do niej już dalej w sobie wzrastać nie może, a gdyby tę granicę przekroczyła, przeszłaby w inną formę; tak jest na przykład z kolorem szarym, który przy ciągłej zmianie może przejść w kolor biały lub czarny. Po drugie, gdy sam działający nie posiada dość mocy do dalszego wzmaganie formy w podmiocie. Po trzecie, gdy podmiot nie jest w stanie dalej postąpić w doskonaleniu się.

Otóż żaden z powyższych powodów nie nakłada kresu wzrostowi miłości w tym życiu. W swej bowiem treści miłość nie jest ograniczona w możliwości wzrostu, ponieważ jest wypływem z niewyczerpalnego źródła miłości, którym jest Duch Święty. Również przyczyna dokonująca wzrostu miłości ma moc niewyczerpalną, bo nią jest Bóg. I podobnie, nawet od strony podmiotu (człowieka), nie można zakreślić końcowej granicy, poza którą wzrost miłości nie mógłby wykroczyć. Razem bowiem ze wzrostem miłości stale wzmaga się zdolność dalszego rozrostu. Pozostaje zatem, że wzrostowi miłości w życiu ziemskim kresu postawić nie da się.

Ad 1. Należy stwierdzić, że wzrost miłości ma jakiś cel, a cel ten nie jest w tym, lecz w przyszłym życiu.

Ad 2. Pojemność stworzenia duchowego wzrasta przez miłość, gdyż ona rozszerza serce, zgodnie z tym co 2 list do Koryntian powiada (6,11): „serce nasze rozszerzyło się”.

Ad 3. Argument podany w tym zarzucie ma zastosowanie w tych rzeczach, które posiadają wielkość tej samej natury natomiast nie stosuje się do tych, których wielkości posiadają natury odrębne; i tak np. linia jakkolwiek by wzrastała, nigdy nie osiąga rozmiarów powierzchni. Nie można też porównać miłości obecnego życia, wynikłej z poznania przez wiarę, z miłością nieba, która powstaje przez wizję wprost. Dlatego zarzut jest „kulą w płot”.

## Artykuł 8

### *CZY MIŁOŚĆ W TYM ŻYCIU MOŻE BYĆ DOSKONAŁA ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Doskonałość taka istniałaby przede wszystkim w Apostołach. Tak jednak nie było, bo w liście do Filipian Apostoł wyraża się (3,12): „nie dlatego jakobym to już osiągnął, albo już stał się doskonałym”. Zatem w tym życiu miłość nie może być doskonała.

2. Augustyn mówi<sup>24)</sup>: „Pożywieniem miłości jest umniejszenie pożądliwości, a doskonała miłość to zanik pożądliwości”. Lecz to w tym życiu jest niemożliwe, bo nie możemy być zupełnie bez grzechu jak w swym 1 liście mówi Jan (1,8): „jeśliśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy”. Wszelki zaś grzech pochodzi od pewnej nieuporządkowanej pożądliwości. Dlatego też w tym życiu miłość nie może być doskonała.

3. Co już jest doskonałe, dalej wzrastać nie może. Lecz miłość w tym życiu może zawsze wzrastać, jak to wynika z poprzedniego artykułu. Stąd w tym życiu miłość nie może być doskonała.

Jednakże Augustyn twierdzi<sup>25)</sup>: „gdy już miłość jest utrwalona, jest doskonała; skoro zaś dojdzie do doskonałości, powiada: pragnę się rozwiązać i być z Chrystusem”. To jednak jest w tym życiu możliwe, bo dokonało się w Apostole; przeto miłość w tym życiu może być doskonała.

*Odpowiedź:* Doskonałość miłości może być rozumiana w dwojaki sposób: od strony rzeczy miłowanej, oraz od strony miłującego. Ze strony rzeczy miłowanej miłość doskonała to miłowanie czegoś w stopniu w jakim jest godne miłowania. Bóg zaś może być miłowanym dlatego, że jest dobrym, a ponieważ jego dobroć jest nieskończona, dlatego miłowanym może być nieskończenie. Żadne jednak stworzenie nie może go miłować nieskończenie, ponieważ każda moc stworzona jest ograniczona. Stąd, pod tym względem, miłość żadnego stworzenia nie może być doskonała; doskonałą jest tylko ta miłość, którą Bóg miłuje sam siebie.



Ze strony zaś miłującego, miłość jest doskonała, gdy miłuje jak tylko może, a to się dzieje trojako. Po pierwsze, gdy całe serce człowieka stale zwrócone jest ku Bogu aktualnie. Jest to doskonałość dusz już będących w niebie, bo dla dusz żyjących na ziemi jest niemożliwe do osiągnięcia, bo z powodu słabości sił człowiek nie potrafi zawsze aktualnie myśleć o Bogu i być zwróconym do Niego miłością. Po drugie, gdy człowiek w całości oddaje się Bogu i sprawom Bożym, opuszczając wszystko inne, prócz tego co jest do życia konieczne. Taka doskonałość miłości jest w tym życiu możliwa, ale niespotykana wśród wszystkich mających miłość. Po trzecie, gdy ktoś ma stałe nastawienie, by całe swe serce położyć w Bogu, tak mianowicie, iż nie chciałby o niczym myśleć i niczego chcieć, co by było przeciwne miłości. Taką doskonałość mają wszyscy, którzy miłość posiadają.

Ad 1 Należy tu stwierdzić, iż Apostoł wyznaje w tych słowach, że nie ma miłości jaką mają niebianie, dlatego Glossa w tym miejscu twierdzi<sup>26)</sup>: „Pielgrzym był doskonały n ale nie doszedł jeszcze w doskonały sposób do końca drogi”.

Ad 2. Ton co powiedziano w zarzucie, odnosi się do grzechów powszednich, które nie przeciwstawiają się miłości jako sprawności, ale tylko przeszkadzają jej w działaniu. Stąd też nie wykluczają doskonałości właściwej śmiertelnikom, choć są nie do pomyślenia przy doskonałości niebian.

Ad 3. Doskonałość tego życia nie jest doskonałością bezwzględną i dlatego zawsze może w czymś wzrastać.

## Artykuł 9

### *CZY WŁAŚCIWĄ JEST RZECZĄ ROZRÓŻNIAĆ W MIŁOŚCI TRZY STOPNIE: POCZĄTKU JĄCĄ, POSTĘPUJĄCĄ I DOSKONAŁĄ ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Między początkiem miłości a jej doskonałością ostateczną wiele jest stopni pośrednich, dlatego też nie należy stawiać jeden tylko człon pośredni.

2. Miłość zaczyna wzrastać zaraz po zaistnieniu. Nie należy więc rozróżniać pomiędzy miłością zaczynającą a postępującą.

3. Jak tego dowiedziono w artykule 7, jakkolwiek doskonałą byłaby czyjaś miłość w tym życiu, miłość ta zawsze może wzrastać. Lecz wzrastanie miłości jest tym samym, co postęp w niej. Wobec tego robienie różnicy między miłością doskonałą a miłością w stanie postępu nie jest właściwe, a zatem cały podział miłości na trzy różne stopnie jest też niewłaściwy.

Jednakże według Augustyna<sup>27)</sup>: „kiedy się miłość narodzin jest karmiona”, co odnosi się do początkujących; „gdy jest nakarmiona, wzmacnia się”, co odpowiada postępującym; „kiedy zaś zostaje wzmocniona, utwierdza się w doskonałości”, co odnosi się do doskonałych. Dlatego są trzy stopnie miłości.

*Odpowiedź:* Na duchowy wzrost miłości można patrzeć pod pewnym względem podobnie jak na cielesny rozwój człowieka. W tymże wzroście można wprawdzie odróżnić wiele okresów rozwojowych, niemniej jednak ma on pewne wyraźnie

występujące wskaźniki, uzewnętrzniające się w czynnościach i zainteresowaniach umysłowych, które są wynikiem jego rozwoju. I tak okres dzieciństwa to okres przed użyciem rozumu; potem następuje stan, w którym człowiek zaczyna mówić i posługiwać się rozumem; jest wreszcie okres dojrzałości, kiedy człowiek jest zdolny do rozmnażania się, itd., aż dojdzie do stanu pełnej dojrzałości.

W podobny sposób odróżniamy odrębne stopnie miłości zależne od różnych zainteresowań i dążeń, do których człowiek dochodzi dzięki rozwojowi miłości. Pierwszym głównym wysiłkiem człowieka jest nawyknienie do unikania grzechu i do uniezależnienia się od żądz, bo obie te rzeczy idą w kierunku sprzecznym niż ten, do którego zmierza miłość; jest to zajęcie początkujących, których miłość musi być dożywiana i chroniona by nie zanikła. Z kolei człowiek wkłada główny wysiłek w postępowanie w dobrym. To jest właściwością ludzi robiących postęp, usiłujących przede wszystkim miłość w sobie umocnić drogą jej rozwoju. Trzeci stopień polega na wysiłku zmierzającym głównie do zjednoczenia się z Bogiem i zażywania radości w Nim. To należy do doskonałych, którzy już „chcą doznać rozwiązania i być z Chrystusem”. To samo zresztą widzimy w ruchach ciał. najpierw odchodzą od miejsca w którym są, następnie zbliżają się do innego miejsca jako krańcowego, a następnie spoczywają w osiągniętym krańcu.

Ad 1. Różne zauważalne stany pośrednie w zmaganiu się miłości dadzą się sprowadzić do tych trzech; podobnie wszystkie różnice jakie zachodzą w ruchach ciągłych mieszczą się w tych trzech: początek, środek i koniec, jak to wyjaśnia Filozof<sup>28</sup>).

Ad 2. Ci, których miłość jest początkowa, chociaż robią postęp, jednakże główną ich troską jest stawianie oporu grzechowi, walka z którymi ich niepokoi. Później jednakże, mniej już odczuwając trud borykania się, z większą też ufnością przechodzą do postępu; jednakże, dokonując dzieła, mają pod ręką miecz, jak to wyraża się 2 księga Ezdrasza (4,17) o tych, którzy odbudowywali Jeruzalem.

Ad 3. Nawet doskonali postępują w miłości, ale nie w tym leży główna ich troska, gdyż głównym ich dążeniem jest zjednoczenie się z Bogiem. Jest prawdą, że do tego dążą też początkujący i postępujący, ale tych więcej zajmuje troska o coś innego: pierwszych zajmuje unikanie grzechu, a drugich sprawa postępu w cnotach. (19)

## **Artykuł 10**

### *CZY MIŁOŚĆ MOŻE SIĘ ZMNIEJSZAĆ ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Przeciwności odnoszą się do tego samego. Lecz wzrost i umniejszenie są sobie przeciwne. Jeśli więc miłość wzrasta, jak tego dowiedziono w artykule 4, przeto sądzić należy że może się i umniejszać.

2. Augustyn mówi do Boga<sup>29</sup>): „mniej Cię miłuje, kto wraz z Tobą coś innego miłuje”, a gdzie indziej stwierdza, iż: „pożywieniem miłości jest umniejszanie pożądlivosti”<sup>30</sup>). Z tego wynikałoby, że i przeciwnie, wzrost pożądlivosti jest umniejszeniem miłości. Lecz pożądlivość nie przez którą miłujemy coś innego aniżeli Boga, może w człowieku wzrastać. Zatem i miłość może się umniejszać.

3. „Czyniąc człowieka sprawiedliwym, Bóg nie działa w ten sposób, by ten co zdziałał, miało pozostać w tym, kto od Niego odchodzi”, mówi Augustyn<sup>31)</sup>. Można stąd przyjąć, że Bóg w zachowaniu w człowieku miłości działa tak samo jak wtedy, gdy wlewał weń miłość po raz pierwszy. Otóż, ponieważ wlewając swą miłość po raz pierwszy Bóg daje mniejszą miłość temu, kto się mniej do tego przygotował, wobec tego także przy zachowaniu miłości zachowuje mniejszą miłość u tego, kto się mniej do tego przygotował. Zatem miłość może podlegać zmniejszaniu.

Jednakże Pismo św. porównuje miłość do ognia, gdy mówi w Pieśni nad Pieśniami (8,6): „Pochodnie jej” - to jest miłości – „pochodnie ognia i płomieni”. Lecz ogień tak długo jak trwa zawsze zmierza ku górze. Przeto i miłość tak długo jak pozostaje, zawsze się może wznosić, ale schodzić, to jest zmniejszać się, nie może.

*Odpowiedź:* Wielkość miłości w stosunku do właściwego sobie przedmiotu nie może się ani zmniejszać, ani zwiększać, jak wyżej powiedziano<sup>32)</sup>. Ponieważ jednak może się zwiększyć ilościowo biorąc pod uwagę podmiot, należy się zastanowić, czy może się też zmniejszyć. Jeśli zaś przyjmiemy, że może się zmniejszyć, to albo dokonuje się to przez jakiś czyn (ją pomniejszający), albo po prostu przez zaprzestanie czynności. Przez zaprzestanie, jak wiemy<sup>33)</sup>, zmniejszają się lub nawet zanikają cnoty nabyte dzięki uczynom. Dlatego to Filozof wyraził się o przyjaźni<sup>34)</sup>, że „liczne przyjaźnie poszły w niepamięć z braku odświeżania”, to znaczy z braku nazywania się przyjaciółmi i z braku wzajemnej rozmowy. Zjawisko to pochodzi stąd, że trwanie jakiejś rzeczy zależy od jej przyczyny; przyczyną zaś, sprawiającą cnoty nabyte, jest czyn ludzki. (4) Zatem, razem z zanikaniem czynów ludzkich cnota nabyta zmniejsza się i wreszcie zupełnie zanika. To jednak nie zachodzi w miłości, bo przyczyną miłości nie są czyny ludzkie, lecz, jak wiemy z artykułu drugiego, sprawia ją tylko Bóg. Pozostaje zatem, że nawet przez zaprzestanie uczynków (miłości), jeśli to zaprzestanie nie jest grzeszne, miłość ani się zmniejsza, ani zanika.

Wynika z tego, że umniejszanie miłości nie może mieć innej przyczyny poza Bogiem i jakimś grzechem, Bóg nie jest przyczyną naszych uchybień, chyba na sposób kary, mianowicie wycofując swą łaskę, karze w ten sposób nasz grzech. Kara jest następstwem grzechu. Z tego wynika, że przyczyną umniejszania miłości byłby grzech, albo sprawczo, albo zasługująco. Jednakże grzech śmiertelny w żaden z tych sposobów miłości nie zmniejsza, ale ją zupełnie niszczy i to zarówno sprawczo, ponieważ, jak zobaczymy w artykule 12, każdy grzech śmiertelny jest sprzeczny z miłością, jak również zasługująco, ponieważ słuszne jest, aby Bóg odebrał miłość takiemu, kto popełniając grzech śmiertelny działa wbrew miłości.

Podobnie też i grzech powszedni nie może umniejszyć miłości ani sprawczo, ani zasługująco. Nie sprawczo, bo miłości nie dosięga. Miłość bowiem dotyczy celu ostatecznego, natomiast grzech powszedni jest jakimś nieporządkiem w środkach do celu. Otóż miłość dla celu nie ulega zmniejszeniu przez jakiś nieporządny uczynek w dziedzinie środków do celu. Zdarza się przecież, że jakiś chory bardzo chciałby wyzdrowieć, ale nieporządnie przestrzega diety. W dziedzinie myślenia fałszywe opinie o wnioskach z podstawowych zasad nie zmniejszają pewności co do tychże zasad. Grzech powszedni nie zmniejsza miłości zasługująco, bo wina w mniejszej sprawie nie zasługuje na wielką karę. Przecież Bóg nie odwraca się od człowieka

bardziej, niż człowiek odwraca się od Boga. Kto zatem zachowuje się niezbyt porządnie co do środków do celu, nie zasługuje tym na utratę miłości, która go prowadzi do celu ostatecznego.

Z tego wynika, że bezpośrednio miłość żadnym sposobem nie może ulec zmniejszeniu. Można jednak nazwać pośrednim zmniejszeniem miłości przysposobienie do jej utraty, co się dokonuje albo przez popełnienie grzechów powszednich n albo przez zaprzestanie dzieł miłości.

Ad 1. Przeciwiężstwa wówczas odnoszą się do tego samego, gdy podmiot tych przeciwiężstw jednakowo odnosi się do obu. Lecz miłość nie odnosi się w ten sam sposób do wzrostu jak odnosi się do umniejszania; może bowiem posiadać przyczynę swego wzrostu, natomiast nie może mieć przyczyny swego umniejszenia, jak to wyżej wyjaśniono. Tak więc chodzi tu o co innego niż w zarzucie.

Ad 2. Żądza jest dwojaka. Jedna zakłada swój cel w stworzeniach i ta uśmierca miłość całkowicie; według Augustyna<sup>35</sup>), jest jej „trucizną”. Ona to sprawia, że człowiek miłuje Boga mniej, tj. niż Bóg powinien być miłowany, a tym nie zmniejsza miłości (wlanej) lecz ją całkowicie niszczy. I tak należy rozumieć powiedzenie Augustyna: „mniej Cię miłuje, kto razem z Tobą miłuje też coś innego”, bo Augustyn do tego dodał: „co miłuje nie z powodu Ciebie”. To zaś zachodzi tylko w grzechu śmiertelnym, a nie w powszednim, w którym zachodzi miłość czegoś w jakiś sposób z powodu Boga, choć brak przy tym odniesienia do Boga. Inny rodzaj żądz jest ten, który pod wpływem miłości maleje, ale sam miłości zmniejszyć nie może, jak o tym była mowa przed chwilą.

Ad 3. Jak wiemy<sup>36</sup>), wlewaniu miłości ma towarzyszyć ruch wolnej woli; dlatego, co pomniejsza natężenie wolności woli, przysposabia też do tego, że mająca być wlaną miłość jest mniejsza. Natomiast nie jest potrzebna wolność woli do utrzymania miłości, bo gdyby było inaczej, ludzie śpiący nie mieliby miłości. Stąd wniosek, że przeszkoda z braku natężenia wolności woli nie zmniejsza miłości.

## Artykuł 11

### *CZY MIŁOŚĆ RAZ POSIADANA MOŻE BYĆ UTRACONA ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Jeśli się miłość traci, to tylko za grzechy. Lecz kto ma miłość, zgrzeszyć nie może. Mówi bowiem Jan w swym pierwszym liście (3,9): „każdy który się narodził z Boga, grzechu nie czyni, gdyż zaród Boży w nim trwa, i nie może zgrzeszyć, bo z Boga jest narodził”. Miłości zaś nikt inny nie posiada, jak tylko synowie Boży, „ona bowiem rozróżnia pomiędzy synami Królestwa, a synami zguby”, jak mówi Augustyn<sup>37</sup>). Przeto kto posiadał miłość utracić jej nie może.

2. Augustyn powiada<sup>38</sup>): „jeśli miłowanie nie jest prawdziwe, nie może być nazwane miłowaniem”. Lecz, jak sam pisze w liście do Juliana<sup>39</sup>): „Miłość zdolna do odejścia nigdy nie była prawdziwa”, a więc jej nie było. Jeśli więc raz się posiada miłość, nigdy jej utracić nie można.

3: W homilii o Duchu Świętym wyraża się Grzegorz<sup>40</sup>): „miłość Boga dokonuje wielkich rzeczy jeśli jest jeżeli przestaje działać nie jest miłością”. Lecz nikt, kto

dokonywa wielkich rzeczy, nie traci miłości. Przeto jeśli miłość w kimś tkwi, nie może być utracona.

4. Wolna wola nie skłania się do grzechu jak tylko z powodu jakiejś pobudki do grzechu. Lecz miłość wyklucza wszystko, co do grzechu pobudza i to tak miłość własną jak i pożyteczność, czy też cokolwiek innego; nie można jej więc utracić.

Jednakże w Apokalipsie napisano (2,4): „mam przeciwko Tobie, żeś odstąpił od dawniejszej miłości”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>41)</sup>, przez miłość zamieszkuje w nas Duch święty. Zatem miłość można brać pod uwagę w trojaki sposób.

1) Od strony Ducha Świętego poruszającego duszę do miłowania Boga; z tej strony miłość posiada właściwości niegrzeszenia, a to mocą Ducha Świętego, który nie chybia w osiągnięciu tego co zamierza. Stąd jest niemożliwe, by równocześnie było prawdą to iż Duch Święty chce kogoś poruszyć do czynu miłości i że ktoś traci miłość przez grzech, albowiem dar wytrwania zalicza się do dobrodziejstw Bożych, za pomocą których „najpewniej stają się wolnymi ci, których chce uwolnić”, jak mówi Augustyn<sup>42)</sup>.

2) Od strony jej natury. Co do tego miłość może tylko to, co zgodne z jej treścią. A więc miłość nie jest zdolna do grzechu, tak jak ciepło nie może ziębić, a niesprawiedliwość czynić dobrze, jak się wyraża Augustyn<sup>43)</sup>.

3) Można wreszcie badać miłość od strony podmiotu, który zwraca się tam, gdzie go zwróci wolność sądu. Stosunek miłości do tego podmiotu można brać albo ogólnie, jako stosunek formy do materii, albo szczegółowo, jako stosunek sprawności do władzy.

a) Forma ze swej natury jest w podmiocie przemijająca, jeśli nie wypełnia wszystkich możliwości materii, jak to ma miejsce w formach rzeczy powstających i zanikających. Ich bowiem materia przyjmuje jakąś formę tak, że nadal pozostaje w nich możliwość przyjęcia jakiejś innej formy jako że nie została całkowicie wypełniona w swych możliwościach przez formę poprzednią. Stąd też zachodzi możliwość utracenia jednej formy drogą przyjęcia innej. Natomiast forma ciała niebieskiego tkwi w materii nierozdzielnie, ponieważ wypełnia wszystkie możliwości materii tak, że nie pozostaje w niej jakaś możliwość przyjęcia innej formy. I tak właśnie miłość właściwa niebianom jest miana nieutralnie, bo wypełnia wszystkie możliwości duszy rozumnej w tym znaczeniu, że wszystkie jej czynne poruszenia zwracają się do Boga. Natomiast miłość ludzi w życiu ziemskim nie wypełnia możliwości swego podmiotu tak całkowicie, bo przecież człowiek nie zawsze jest czynnie zwrócony ku Bogu. I wtedy, gdy nie jest czynnie zwrócony ku Bogu, może zająć coś, przez co miłość straci (20).

b) Natomiast właściwością sprawności jest skłanianie władzy do czynienia tego, co sprawności odpowiada, tym, że sprawia iż co jej odpowiada widziane jest jako dobro, a co jej nie odpowiada, jako zło. I jak zmysł smaku rozróżnia smak potraw według swych nastawień, tak umysł ludzki rozsądza czy coś należy czynić według swych nastawień (*secundum suam habitualem dispositionem*); stąd to Filozof wyraża się<sup>44)</sup>: „jakim kto jest, taki też ma cel”. Zatem miłość będzie miana nieutralnie tam, gdzie jako coś odpowiadającego miłości ukaże się zawsze tylko dobro, a więc tylko w

niebie, gdzie Bóg będzie widziany w swej istocie, a tą jest sama istota dobra. Dlatego nie można utracić miłości, jaka będzie w niebie, natomiast miłość w czasie życia doczesnego, w którym nie widzi się istoty Boga w niej samej, a na tym polega istota dobra, może być utracona.

Ad 1. Pismo św. mówi tu o mocy Ducha Świętego, którego opieka chroni od grzechu tych, których porusza jak chce.

Ad 2. Miłość, której treść jest taka iż może odejść, nie jest rzeczywistą miłością. Gdyby bowiem miłość była tego rodzaju, że miała by kochać tylko przez jakiś czas, a potem przestać, miłość taka nie kochałaby rzeczywiście. Jeśli natomiast zanika z powodu zmiany zaszłej w podmiocie wbrew miłości i jej działaniu, to nie dowodzi, by miłość nie była prawdziwa.

Ad 3. Miłość Boża zawsze zamierza wielkie dzieła, bo to należy do jej treści. Jeśli jednak w rzeczywistości nie zawsze dokonuje wielkich dzieł, to wina warunków ze strony podmiotu.

Ad 4. Z samej treści swej czynności miłość wyklucza wszelkie pobudki do grzechu. Zdarza się jednak, że miłość nie działa aktualnie i wtedy może wkraść się jakaś pobudka do grzechu, a gdy się człowiek na nią zgodzi, traci miłość.

## Artykuł 12

### *CZY MIŁOŚĆ TRACI SIĘ PRZEZ JEDEN UCZYNEK GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Orygenes mówi<sup>45)</sup>: „jeśli przesyty uchwyci kogoś z tych, którzy są na najwyższym szczyście doskonałości, nie sądzę, by ktoś wszystkiego tego się pozbył i odpadł nagle, lecz jego odpadanie z konieczności jest powolne i stopniowe”. Lecz przez utratę miłości człowiek odpada. Stąd miłości nie traci się przez jeden tylko uczynek grzechu śmiertelnego.

2. Papież Leon powiada przemawiając do Piotra<sup>46)</sup>: „widział w tobie Pan nie zwyciężoną wiarę, nie odwróconą miłość, lecz zachwianie stałości. Wybuchnąłeś płaczem, dowód to, że ci nie brakło miłości, której łzy zmyły słowa wypowiedziane w lęku”. Przy tej sposobności Bernard powiedział<sup>47)</sup>: „miłość nie wygasła w Piotrze, lecz była uśpiona”. Otóż zapierając się Chrystusa Piotr ciężko zgrzeszył. Dlatego też miłości nie utraci się przez jeden uczynek grzechu śmiertelnego.

3. Miłość silniejsza jest niż cnota nabyta. Lecz sprawność cnoty nabytej nie zanika na skutek przeciwnego jej jednego uczynku grzesznego. Tym bardziej więc miłość nie może być usunięta przez jeden przeciwstawny jej uczynek grzechu śmiertelnego.

4. Miłość odnosi się do Boga i bliźniego. Lecz ktoś, kto popełnia jakiś grzech śmiertelny nadal miłuje Boga i bliźniego; dowiedziono przecież w art. 10, że nieporządek w środkach do celu nie niszczy miłości samego celu. Może więc pozostać miłość do Boga, z równocześnie istniejącym grzechem śmiertelnym, wynikłym z nieporządnego przywiązania do jakiegoś dobra doczesnego.

5. Przedmiotem cnoty teologicznej jest cel ostateczny. Lecz innych cnót teologicznych, mianowicie wiary i nadziei, nie usuwa jeden uczynek grzechu śmiertelnego, lecz pozostają w stanie nieożywionym. Przeto i miłość może pozostać w stanie nieożywionym pomimo jednego grzechu śmiertelnego.

Jednakże przez grzech śmiertelny człowiek zasłużył na wieczną śmierć zgodnie ze słowami listu do Rzymian (6,23): „Zapłatą grzechu jest śmierć”. Lecz kto posiada miłość, jest też w posiadaniu wiecznego życia, stosownie do słów Ewangelii Jana (14,21): „kto mnie miłuje, umiłuje go Ojciec mój; i ja go miłować będę i objawię mu siebie samego”. Na tym zaś objawieniu polega życie wieczne, zgodnie z Ewangelią Jana (17,3): „to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa”. Nikt zaś nie może być godnym życia wiecznego i równocześnie zasłużyć na karę śmierci wiecznej. Dlatego też jest niemożliwe, aby ktoś miał miłość wraz z grzechem śmiertelnym. Zatem jeden uczynek grzechu śmiertelnego usuwa miłość.

*Odpowiedź:* Przeciwnieństwo zanika z nadejściem jego odwrotności. Każdy zaś czyn grzechu śmiertelnego jest przeciwnieństwem samej treści miłości, polegającej na miłowaniu Boga nad wszystko i na zupełnej podległości Bogu ze strony człowieka, który wszystko swoje doń odnosi. Zatem miłość jest po to, by miłować Boga tak, że we wszystkim chce Mu podlegać i we wszystkim kierować się prawidłami Jego przykazań; cokolwiek bowiem jest sprzeczne z przykazaniami Bożymi, jest oczywiście sprzeczne z miłością i swą istotą może miłość usunąć. Gdyby miłość była sprawnością nabytą, zależną od sił podmiotu, nie byłoby konieczne, by jej utratę powodował jeden uczynek z nią sprzeczny. Uczynek bowiem nie przeciwstawia się bezpośrednio sprawności, lecz jej czynom. Do trwania sprawności w podmiocie nie jest wymagane ciągle dokonywanie jej uczynków, dlatego uczynek sprzeczny ze sprawnością nie usuwa zaraz sprawności nabytej. Natomiast miłość, będąc sprawnością wlaną, zależy od działania Boga ją wlewającego, który we wlewaniu i utrzymaniu jej jest tym, czym słońce w oświecaniu powietrza, o czym była mowa poprzednio<sup>48</sup>). Jak światło przestaje oświecać powietrze natychmiast, gdy ktoś postawi przeszkodę promieniom słonecznym, tak miłość przestaje być w duszy, gdy tylko zaistnieje przeszkoda w przepływananiu jej od Boga do duszy.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że każdy grzech śmiertelny, ponieważ jest sprzeczny z przykazaniami Bożymi, stanowi przeszkodę przeciw wspomnianemu przepływowaniu, jako że z faktu, iż człowiek własnym wyborem dał pierwszeństwo grzechowi przed przyjaźnią z Bogiem, a przyjaźń ta wymaga byśmy szli za wolą Boga, wynika natychmiastowa utrata sprawności miłości na skutek jednego choćby uczynku, będącego grzechem śmiertelnym. Wyrażają to słowa Augustyna<sup>49</sup>): „człowieka oświeca sama obecność Boga; jeśli Boga w nim nie ma, jest stale w ciemności, odchodzi od Boga nie przestrzenią miejsca, lecz odwróceniem woli”.

Ad 1. Słowa Orygenesusa można rozumieć tak, że człowiek będący w stanie doskonałości nie przechodzi nagle (od razu) w stan grzechu śmiertelnego, lecz przysposabiają go do tego jakieś uprzednie zaniedbania. Stąd grzech powszedni uważa się za przygotowanie do grzechu śmiertelnego, jak tego dowiedziono wyżej<sup>50</sup>).

Niemniej jednak, dokonaniem jednego uczynku grzechu śmiertelnego człowiek upada i traci miłość. Ponieważ jednak sam Orygenes dodaje: „jeśli komuś wydarzy się krótkotrwały upadek i natychmiast z niego powstaje, nie wydaje się być upadłym całkowicie”, można powiedzieć że Orygenes miał na myśli całkowity upadek i odpadnięcie człowieka który grzeszy ze złośliwości, otóż nie zdarza się, by człowiek doskonały popadł w ten rodzaj grzechu zaraz i to na początku.

Ad 2. Miłość można utracić dwojako: bezpośrednio, przez czynną pogardę. Piotr w ten sposób miłości nie utracił. Lub pośrednio przez dokonanie czynu sprzecznego z miłością pod naciskiem uczucia żądz lub bojaźni. W ten sposób Piotr postąpił przeciw miłości i ją utracił, ale ją wnet odzyskał.

Ad 3. Odpowiedź jest jasna z tego co powiedziano przed chwilą.

Ad 4. Nie każdy nieporządek uczuć co do środków do celu, to znaczy co do dóbr doczesnych, jest grzechem śmiertelnym, a tylko wówczas, gdy sprzeciwia się woli Bożej. Jak wiemy<sup>51)</sup>, taki nieporządek sprzeciwia się miłości bezpośrednio.

Ad 5. Miłość wnosi swoistą jedność z Bogiem, czego nie czynią wiara i nadzieja, każdy zaś grzech śmiertelny polega na odwróceniu się od Boga, dlatego jako taki przeciwstawia się miłości. Nie każdy zaś grzech śmiertelny przeciwstawia się wierze i nadziei, bo tylko pewne ustalone grzechy niszczą sprawność wiary i nadziei, tak jak każdy grzech śmiertelny niszczy sprawność miłości. Z tego wynika, że miłość nie może pozostać nieożywioną, jako że jest ostateczną istotnością cnót, a to dlatego, że odnosi się do Boga jako do celu ostatecznego, co wykazano wyżej<sup>52)</sup>. (21)

## ZAGADNIENIE 25

### O PRZEDMIOCIE MIŁOŚCI (22)

Obecnie należy wziąć pod uwagę przedmiot miłości, w związku z czym rozważymy dwa punkty. Pierwszy dotyczy tego, co ma być z miłości miłowane, zaś drugi odnosi się do kolejności, w jakiej te rzeczy mamy miłować. Odnośnie pierwszego punktu należy rozważyć 12 pytań: 1. Czy tylko Bóg ma być miłowany miłością, czy też i bliźni? 2. Czy miłość ma być miłowana miłością? 3. Czy stworzenia bezrozumne mają być miłowane miłością? 4. Czy ktoś może siebie miłować miłością? 5. Czy własne ciało? 6. Czy grzesznicy mają być miłowani miłością? 7. Czy grzesznicy sami siebie miłują? 8. Czy nieprzyjaciele mają być miłowani miłością? 9. Czy należy im okazywać oznaki przyjaźni? 10. Czy należy aniołów miłować miłością? 11. Czy szatanów też? 12. Kolejność tego, co należy miłować miłością.



## Artykuł 1

### *CZY MIŁOWANIE MIŁOŚCIĄ ROZCIĄGA SIĘ TYLKO NA BOGA, CZY TEŻ I NA BLIŹNICH ?*

Wydaje się, że miłowanie miłością zatrzymać się powinno na Bogu, a nie rozciągać się na bliźniego, ponieważ:

1. Bogu winniśmy zarówno miłość jak i bojaźń, zgodnie z tym co napisano w Piśmie św. <sup>1)</sup>: „a teraz, Izraelu, czegoż Pan Bóg twój żąda od ciebie, jeno abyś się bał Pana Boga twego... i miłował go”. Lecz inna jest bojaźń którą boimy się człowieka, a którą nazywamy bojaźnią ludzką, a inna jest bojaźń, którą boimy się Boga, a która może być albo służalcza albo synowska, jak powiedziano poprzednio<sup>2)</sup>. Zatem miłość, którą miłujemy Boga jest inna aniżeli ta którą miłujemy człowieka.

2. Filozof twierdzi<sup>3)</sup>: „miłować to czczyć”. Lecz inna jest cześć należna Bogu, którą nazywamy „latria”, a inna, która należy się stworzeniu, a która nazywa się „dulia”. Zatem miłość, którą miłujemy Boga, różni się od miłości dla człowieka.

3. Nadzieja rodzi miłość, jak powiada Glossa<sup>4)</sup>. Lecz nadzieja pokładana w Bogu ma być wyłączna do tego stopnia, że nadzieja pokładana w człowieku jest naganna, stosownie do słów Jeremiasza (17,5): „przeklęty człowiek, który zaufał w człowieku”. Przeto i miłość należy się Bogu, tak że nie może rozciągać się na człowieka.

Jednakże w 1 liście Jan pisze (4,21): „a takie rozkazanie otrzymaliśmy od Boga, aby kto miłuje Boga, miłował i brata swego”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>5)</sup>, odrębność między sprawnościami jest spowodowana tylko tym, co zmienia gatunek czynności; czyny bowiem tego samego gatunku należą do tej samej sprawności. A ponieważ gatunek sprawności pochodzi z przedmiotu co do tego, co jest w nim powodującym zarzewiem, dlatego czyn odnoszący się ku powodowi ze strony przedmiotu musi być tego samego gatunku, co i czyn odnoszący się do przedmiotu z owego powodu. Np. tego samego gatunku jest widzenie, którym widzimy światło, co i widzenie barwy z powodu światła. Otóż powodem miłowania bliźniego jest Bóg, jako że w bliźnim powinniśmy miłować jego bycie w Bogu. Oczywiście więc jest, że tego samego gatunku jest czynność miłowania Boga, co i czynność miłowania bliźniego. A wobec tego sprawność miłości rozciąga się nie tylko na miłowanie Boga, ale także na miłowanie bliźniego. (23)

Ad 1. Bliźniego można się obawiać i miłować dwojako: z powodu jakiejś jego właściwości, np. ktoś boi się tyrana z powodu jego okrucieństwa, albo też lubi go z powodu chęci uzyskania czegoś od niego; taka bojaźń ludzka różni się od bojaźni Boga, a dotyczy to także miłości. Drugim powodem tak bojaźni wobec człowieka jak i miłości jest to co jest w nim Bożego. Tak np. władzy świeckiej boimy się z powodów wykonywania przez nią rządów Bożych dla pokarania złoczyńców, lub miłujemy ją dla jej sprawiedliwości. Taka bojaźń i miłość ludzka nie różni się od bojaźni i miłości Bożej.

Ad 2. Kochanie odnosi się do dobra w ogólności, zaś cześć ma na uwadze własne dobro czczzonego. Oddajemy bowiem komuś cześć na świadectwo jego cnoty. Dlatego też kochanie nie różni się w swoim rodzaju z powodu różnej ilości dobra u różnych ludzi, o ile odnosi się ono do jakowegoś dobra ogólnego. Natomiast cześć odróżnia się zależnie od dobra właściwego u poszczególnych ludzi. Stąd też tym samym kochaniem miłości miłujemy wszystkich bliźnich, o ile odnosimy ich do jednego ogólnego dobra, którym jest Bóg, lecz różną cześć oddajemy różnym ludziom, zależnie od ich własnych cnót; i podobnie szczególną cześć „latrui” oddajemy Bogu z powodu Jego specjalnej mocy.

Ad 3. Ganieni są ci, którzy ufają w człowieku jako głównym sprawcy ratunku, nie zaś ci, którzy ufają mu jako pomocnikowi działającemu pod kierownictwem Bożym. Podobnie też zasługiwałyby na naganę ten, który by miłował bliźniego jako cel wyłączny i główny, nie zaś ten, który by miłował bliźniego z powodu Boga, co czyni miłość. (24)

## Artykuł 2

### *CZY NALEŻY MIŁOWAĆ MIŁOŚĆ ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. To, co ma być miłowane z miłości zawiera się w dwóch przykazaniach miłości, jak to czytamy u Mateusza (22,37 nast.). Lecz w żadnym z nich miłość nie jest zawarta, gdyż nie jest ona ani Bogiem, ani bliźnim. Przeto miłość nie ma być miłowana z miłości.

2. Podstawą miłości jest współdziałanie w szczęściu wiecznym, jak to wyżej zaznaczono<sup>6)</sup>. Lecz miłość nie może być uczestniczką szczęścia błogosławionych, przeto nie powinna być miłowana z miłości.

3. Miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią, jak to uzasadniono wyżej<sup>7)</sup>. Lecz nikt nie może żywić przyjaźni do miłości czy też do jakiegokolwiek przypadłości, gdyż te nie mogą się odwzajemnić miłością, co jest treścią przyjaźni<sup>8)</sup>. Przeto miłość nie ma być miłowana miłością.

Jednakże Augustyn powiada<sup>9)</sup>: „kto miłuje bliźniego, w następstwie tego i samo miłowanie miłuje”. Miłując więc bliźniego z miłości, winniśmy też i miłość miłować.

*Odpowiedź:* Miłość jest swego rodzaju kochaniem. Kochanie zaś z natury swej władzy której jest czynem, posiada tę właściwość, że może się zwrócić ku sobie. Ponieważ zaś przedmiotem woli jest dobro w znaczeniu powszechnym, cokolwiek zawiera się pod pojęciem dobra, podpadać może pod czyn woli; a ponieważ samo chcenie jest pewnego rodzaju dobrem, przeto można chcenia chcieć; podobnie jak umysł, którego przedmiotem jest prawda, pojmuje siebie pojmującego, ponieważ jest to pewną prawdą. Lecz kochanie ze swej natury ma to, że może się zwracać do siebie samego, ponieważ jest samorzutnym ruchem miłującego ku rzeczy miłowanej. Stąd dlatego tylko, że ktoś kocha coś, równocześnie kocha swoje kochanie.

Lecz miłość jest nie tylko kochaniem, lecz także przyjaźnią, jak to wyżej powiedziano<sup>10)</sup>. Przyjaźnią zaś kochamy kogoś dwojako: jako samego przyjaciela, dla

którego mamy przyjaźń i dla którego chcemy dobra; oraz jako dobro, którego pragniemy dla przyjaciela: i w ten to sposób miłością miłujemy miłość, a nie w pierwszy sposób, jako że miłość jest dobrem, którego życzymy wszystkim, których przez miłość miłujemy. To samo odnosi się do szczęśliwości i do innych cnót. (25)

Ad 1. Bóg i bliźni są tymi, dla których mamy przyjaźń. Otóż w miłowaniu ich zawiera się także miłowanie miłości, jako że miłujemy Boga i bliźniego, bo miłujemy ton byśmy my sami i bliźni miłowali Boga, a to znaczy mieć miłość.

Ad 2. Miłość polega na samym udzielaniu życia duchowego, które sprawia osiągnięcie szczęścia i dlatego kocha się ją, jako dobro pożądane dla wszystkich. których z miłości miłujemy.

Ad 3. Zarzut jest słuszny w tym rozumieniu, że przez przyjaźń kochamy tych, dla których mamy przyjaźń.

### Artykuł 3

#### *CZY STWORZENIA NIEROZUMNE POWINNY BYĆ MIŁOWANE MIŁOŚCIĄ ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Miłość jest czymś, czym najbardziej upodobniamy się do Boga. Lecz Bóg miłuje miłością stworzenia nierozumne: „albowiem miłuje wszystko co istnieje” (Mądr 11,25). Sam będąc miłością, cokolwiek miłuje, miłuje dla siebie. Przeto i my stworzenia nierozumne mamy miłością miłować.

2. Miłość głównie kieruje się ku Bogu, ku innym zaś rzeczom kieruje się o tyle, że należą do Boga. Lecz jak stworzenie rozumne należy do Boga według miary swego podobieństwa do wzoru, tak i stworzenie nierozumne według posiadanego śladu tego podobieństwa. Stąd miłość rozciąga się też na stworzenia nierozumne.

3. Przedmiotem tak miłości jak i wiary jest Bóg. Lecz wiara rozciąga się też na stworzenia nierozumne o tyle, że wierzymy iż tak niebo jak i ziemia zostały stworzone przez Boga; ryby i ptaki zostały utworzone z wód, chodzące zaś zwierzęta i rośliny z ziemi. Zatem i miłość rozciąga się na stworzenia nierozumne.

Jednakże miłowanie miłością rozciąga się jedynie na Boga i bliźniego. Lecz pod imieniem bliźniego nie możemy rozumieć nierozumnych stworzeń, gdyż nie mają takiego jak człowiek życia rozumnego. Przeto miłość nie rozciąga się na stworzenia nierozumne.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>11)</sup>, miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią. Otóż miłością przyjacielską inaczej miłujemy przyjaciela, ku któremu mamy przyjaźń, a inaczej dobra, których mu życzymy. Pierwszym sposobem żadne stworzenie nierozumne nie może być kochane z miłości, a to z trzech powodów, z których dwa pierwsze odnoszą się ogólnie do przyjaźni, której nie możemy posiadać w stosunku do stworzenia nierozumnego. Raz dlatego, że przyjaźń mamy dla kogoś, któremu życzymy dobra; lecz ściśle mówiąc, nie możemy życzyć dobra stworzeniu nierozumnemu, bo to nie jest zdolne do posiadania dobra; zdolność tę ma tylko

stworzenie rozumne, które dzięki wolności woli jest władne posługiwać się posiadanym dobrem. Co do tego wyraża się Filozof <sup>12)</sup>, iż gdy mówimy, że jakimś stworzeniu przytrafiło się coś dobrego lub złego, wyrażamy się nieściśle.

Po wtóre, przyjaźń opiera się na wspólnocie przeżyć. Jak wyraża się Filozof <sup>13)</sup>, „nie innego nie jest właściwością przyjaźni w tym stopniu, co współzycie”. Otóż stworzenia bezrozumne nie mogą współżyć z człowiekiem, którego życie jest rozumowe. Stąd nie może być przyjaźni ze zwierzętami, a jeśli jest, to tylko jako coś podobnego. Trzeci powód dotyczy tylko miłości wlanej, której podstawą jest współdziałanie w szczęśliwości wiecznej, do której stworzenia bezrozumne nie są uzdolnione. Wobec tego nie jest możliwa przyjaźń tego rodzaju miłości w stosunku do stworzeń bezrozumnych. (26)

Może jednak stworzenie nierozumne być z miłości miłowane jako dobro, którego pragniemy dla kogoś, o ile mianowicie pragniemy je zachować dla uczczenia Boga i pożytku bliźniego. Tak też i Bóg miłuje takie stworzenia.

Ad 1. Z powyższego wynika odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Ponieważ podobieństwo śladu nie uzdalnia do szczęśliwości wiecznej a jedynie podobieństwo obrazowe, dlatego wniosek jest niewłaściwy.

Ad 3. Wiara może się rozciągać na wszystko, co w jakikolwiek sposób jest prawdziwe. Natomiast przyjaźń miłości rozciąga się na tych jedynie, którzy z natury są zdolni do posiadania życia wiecznego i dlatego podobieństwa w tym nie ma.

#### Artykuł 4

### *CZY CZŁOWIEK POWINIEN MIŁOWAĆ SAMEGO SIEBIE Z MIŁOŚCI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Powiada Grzegorz w pewnej homilii<sup>14)</sup>: „miłość mniej jak pomiędzy dwoma istnieć nie może”. Przeto do siebie nikt miłości nie posiada.

2. Przyjaźń z natury swej wymaga wzajemności i równości<sup>15)</sup>, co w człowieku nie może istnieć w stosunku do siebie samego. Ponieważ zaś miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią, jak to powiedziano wyżej<sup>16)</sup>, przeto do siebie nikt miłości mieć nie może.

3. Co dotyczy miłości nie jest naganne, ponieważ „miłość nie postępuje fałszywie”, jak napisano w 1 liście do Koryntian (13,4). Lecz kochać siebie samego jest rzeczą naganną; powiedziane jest bowiem w 2 liście do Tymoteusza (3,1-2): „w ostatnie dni nastaną czasy niebezpieczne, ludzie staną się samolubni”. A więc człowiek nie może miłować miłością siebie samego.

Jednakże w księdze kapłańskiej powiedziano (19,18): „będziesz miłował przyjaciela twego, jak siebie samego”. Lecz przyjaciela miłujemy z miłości, a więc i sami siebie winniśmy miłować z miłości.

*Odpowiedź:* Ponieważ, jak wiemy<sup>17)</sup>, miłość jest jakąś przyjaźnią, o miłości można mówić w dwojaki sposób. Po pierwsze biorąc pod uwagę treść ogólną

przyjaźni. Tutaj trzeba przyznać, że w stosunku do siebie nie ma się właściwie przyjaźni. Przyjaźń bowiem wnosi jakieś zjednoczenie, co wyraził Dionizy mówiąc o miłości<sup>18)</sup>, że „jest siłą jednoczącą”. Otóż każda rzecz w stosunku do siebie jest jednością, a jedność to coś więcej niż zjednoczenie z czymś innym. Stąd też jak jedność jest początkiem zjednoczenia, tak miłość siebie samego jest zarzewiem i korzeniem przyjaźni. I rzeczywiście możemy mówić, że mamy przyjaźń do drugich gdy odnosimy się do nich tak jak do nas samych. Napisano o tym w Etyce<sup>19)</sup>: „wyrazy przyjaźni w stosunku do drugich pochodzą z tychże w stosunku do nas samych”. Jest z tym podobnie, jak z podstawowymi zasadami, które nie są przedmiotem wiedzy, lecz czegoś więcej: pojętności (intuicji).

Ale o miłości możemy mówić, po drugie, biorąc pod uwagę treść własną miłości, mianowicie głównie jako o przyjaźni człowieka z Bogiem, a pochodnie z tym co do Boga należy, i tu należy też człowiek, który miłość posiada. Tak zatem, miłując wszystko inne jako należące do Boga, człowiek miłuje też siebie samego. (27)

Ad 1. Grzegorz mówi tu o miłości w znaczeniu treści właściwej dla przyjaźni.

Ad 2. Zarzut ten mówi o miłości w znaczeniu tym samym co pierwszy.

Ad 3. Miłujący siebie są godni nagany, jeśli tę miłość sprowadzają do miłowania swej natury zmysłowej, ulegając jej. Nie jest to prawdziwa miłość siebie samego, bo tą jest miłość siebie poprzez miłość swej natury rozumnej, chcąc dóbr doskonalących rozum. I na takim właśnie miłowaniu siebie polega miłość nadprzyrodzona.

## Artykuł 5

### *CZY CZŁOWIEK POWINIEN MIŁOWAĆ Z MIŁOŚCI SWE CIAŁO ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Nie miłujemy czegoś, z czym współżyć nie chcemy. Lecz ludzie mający miłość unikają współzycia ze swym ciałem, zgodnie ze słowami listu do Rzymian (7,24): „któż mię wyzwoli z ciała tej śmierci?” oraz listu do Filipian (1,23): „pragnę rozstać się z tym życiem, a być z Chrystusem”. Przeto ciało nasze nie powinno być miłowane miłością.

2. Przyjaźń miłości opiera się na wspólnocie radowania się Bogiem. Otóż ciało nie może uczestniczyć w tego rodzaju radości; nie można go więc miłować mocą miłości własnej.

3. Będąc rodzajem przyjaźni, miłość zwraca się ku temu, co jest w stanie się odwzajemnić. Otóż nasze ciało nie może nas miłować miłością właną, a zatem nie może też być miłowane tą miłością.

Jednakże Augustyn stwierdza<sup>20)</sup>, że cztery są rzeczy, które mamy miłością miłować, a pomiędzy tymi wymienia własne ciało.

*Odpowiedź:* Ciało nasze może być rozważane z punktu widzenia, po pierwsze, jego natury, a po drugie jego zepsucia w wyniku winy i kary. Wbrew bredniom

Manicheusza<sup>21</sup>), natura naszego ciała nie pochodzi ze złego źródła, lecz jest stworzona przez Boga. Dlatego możemy się ciałem posługiwać w służeniu Bogu, zgodnie z listem do Rzymian (6,13): „oddawajcie ...członki wasze na oręż sprawiedliwości Bożej”. Wobec tego powinniśmy nasze ciało miłować tą miłością, jaką miłujemy Boga. Natomiast nie powinniśmy miłować w naszym ciele skaz i schorzeń wynikłych z winy i kary, lecz powinniśmy całym pragnieniem tej miłości dążyć do ich usunięcia.

Ad 1. Apostoł nie odrzucał łączności z ciałem brany w jego naturze, przeciwnie nie chciał się odeń odłączyć, co wyraził w liście 2 do Koryntian (5,4): „nie chcemy, aby go z nas zwleczono, lecz żeby nas przyobleczono w nowenn. Natomiast chciał się pozbyć przebywającej w ciele chorobliwej pożądlivosti, oraz jego zepsuć, które „obciążają duszę”, by Boga widzieć nie mogła. Stąd wyraża się znacząco „z ciała tej śmierci”.

Ad 2. Choć ciało nasze nie może się Bogiem radować, poznaniem i miłowaniem Gon to jednak do pełnego radowania się Bogiem możemy dojść przez uczynki, których dokonujemy przy pomocy ciała. Stąd to z radowania się duszy spływa na ciało jakaś szczęśliwość, mianowicie, jak to określa Augustyn<sup>22</sup>) „siła zdrowia i niepsowności”. Dlatego, ponieważ ciało uczestniczy w pewien sposób w szczęśliwości wiecznej, może też być kochane miłością.

Ad 3. Wzajemność może istnieć w przyjaźni wówczas, gdy odnosi się do drugiego, nie zaś w przyjaźni, która zwraca się do siebie samego, czy to pod względem duszy n czy to pod względem ciała.

## Artykuł 6

### *CZY GRZESZNICY WINNI BYĆ MIŁOWANI Z MIŁOŚCI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. W Psalmie (118,113) czytamy: „niegodziwych miałem w nienawiści”. Lecz Dawid miał doskonałą miłość. Stąd z miłości grzesznicy raczej powinni być nienawidzeni niż miłowani.

2. „Dowodem miłości jest postępowanie”, mówi Grzegorz<sup>23</sup>). Lecz sprawiedliwi nie postępują wobec grzeszników z miłością, lecz raczej z nienawiścią, czego dowodzą słowa Psalmu (100,8): „co rano traciłem wszystkich grzeszników ziemi”. A Pan przykazał w księdze Wyjścia (22,18): „czarownikom żyć nie pozwolisz”. Tak więc nie należy grzeszników miłować z miłości.

3. Przyjaźń wyraża się życzeniem i pragnieniem dobra dla przyjaciela. Lecz, kierując się miłością, święci grzesznikom życzyli zła, jak tego dowodzą słowa Psalmu (9,18): „niech grzesznicy pójdą do piekła”, a więc nie powinni być miłowani.

4. Cechą przyjaciół jest tym samym się cieszyć i tego samego chcieć. Lecz miłość nie sprawia by chcieć tego, co chcą grzesznicy i by cieszyć się z tego, co cieszy grzeszników, ale sprawia raczej coś przeciwnego. A więc nie należy grzeszników miłować.

5. Według Etyki<sup>24</sup>) „przyjaciół cechuje chęć życia razem”. Natomiast nie należy żyć razem z grzesznikami, zgodnie ze słowami 2 listu do Koryntian (6,17): „wynijdzcie spomiędzy nich”; a więc nie należy ich miłować.

Jednakże Augustyn mówi<sup>25</sup>), że „w przykazaniu będziesz miłował bliźniego swego, słowo bliźni z całą oczywistością oznacza wszystkich ludzi”. A ponieważ grzesznicy nie przestają być ludźmi, bo przecież grzech nie niszczy natury, a więc należy ich miłować miłością. (28)

*Odpowiedź:* W grzesznikach można brać pod uwagę naturę i winę. Swą naturą, którą otrzymali od Boga są oni zdolni do szczęśliwości wiecznej na udziale w której, jak wiemy<sup>26</sup>), opiera się miłość. Biorąc więc pod uwagę ich naturę, winni oni być miłowani.

Natomiast jeśli chodzi o ich winę, to ta sprzeciwia się Bogu i jest przeszkoda do szczęśliwości wiecznej. Stąd, biorąc pod uwagę ich winę, poprzez którą sprzeciwiają się Bogu, winni być nienawidzeni, ktokolwiek by to był, czy ojciec, czy matka, czy też bliscy krewni, zgodnie ze słowami Łukasza (14,26). Powinniśmy bowiem w grzesznikach nienawidzić to, że są grzesznikami, natomiast miłować to, że są ludźmi uzdolnionymi do szczęśliwości wiecznej. I na tym w rzeczywistości polega ich miłość z powodu Boga i dla Boga.

Ad 1. Prorok miał tu na myśli nienawiść do złych dla ich zła, nienawidząc ich nieprawości, stanowiącej ich zło. Taka nienawiść jest doskonała, o której sam psalmista mówi (138,22): „doskonałą nienawiścią nienawidziłem ich”. Z tego samego bowiem powodu nienawidzimy czyjegoś zła i miłujemy jego dobro. Stąd też ta doskonała nienawiść jest dowodem miłości.

Ad 2. Grzeszącym przyjaciołom - jak mówi Filozof<sup>27</sup>) - nie należy odbierać dobrodziejstw przyjaźni, jak długo istnieje nadzieja ich uzdrowienia; winniśmy im raczej dać pomoc do odzyskania cnoty, niż do odzyskania pieniędzy n jeśli je utracili i to tym bardziej, że cnota jest bardziej spowinowacana z przyjaźnią niż pieniądze. Jeśli natomiast wpadną w skrajną złośliwość i staną się niepoprawni, wtedy nie należy okazywać im przyjacielskiej zażyłości. Stąd, tego rodzaju grzeszników od których raczej szkody spodziewać się można dla innych aniżeli poprawy n zarówno prawo boskie jak i ludzkie nakazuje skazywać na śmierć. Czyniąc ton sędzia kieruje się nie nienawiścią, lecz miłością dla dobra społeczeństwa, które ma większą wartość niż życie jednostki. Co więcej, śmierć wymierzona przez sędziego przynosi pożytek grzesznikowi: jest ekspiacją za winy, jeśli się nawróci, a kładzie kres winien jeśli się nie nawróci, ponieważ odbiera się mu możliwość dalszego dokonywania występków.

Ad 3. Tego rodzaju wezwania, które znajdują się w Piśmie św. mogą być rozumiane trojako:

1) Jako przepowiednie, nie zaś jako życzenie, i tak słowa: „niech grzesznicy pójdą do piekła” znaczą, że oni pójdą do piekła. 2) Jako życzenie, z tym że pragnienie życzącego nie dotyczy kary, która ma spaść na człowieka, lecz sprawiedliwości karzącego. W tym znaczeniu wyraża się Psalm (57,11): „będzie się weselił sprawiedliwy, kiedy ujrzy pomstę”, gdyż nawet karzący Bóg „nie raduje się w zgubie bezbożnych”, jak mówi księga Mądrości (1,13), lecz w swej sprawiedliwości, gdyż

„Sprawiedliwy Pan i sprawiedliwość miłuje”, jak mówi Psalm (10,8). 3). Że pragnienie odnosi się do usunięcia winy, nie zaś do samej kary; a więc: niech zginą grzechy, ale ludzie niech żyją.

Ad 4. Grzeszników miłujemy z miłości nie byśmy życzyli im tego czego oni pragną, czy też cieszyli się tym co ich cieszy, lecz byśmy doprowadzili do tego, by oni pragnęli tego, czego my chcemy, i cieszyli się z tego, z czego my się radujemy. Stąd powiedziano u Jeremiasza (15,19): „oni się wrócą do ciebie, a ty się nie wrócisz do nich”.

Ad 5. Ludzie słabi powinni unikać współżycia z grzesznikami, z powodu grożącego im niebezpieczeństwa ulegnięcia zepsuciu. Natomiast doskonali, o których nie należy się obawiać by dali się zepsuć, postępują chwalebnie obcując z grzesznikami, celem ich nawrócenia. Podobnie też i Pan jadał i pił z grzesznikami, jak pisze Mateusz (9,10). Wszyscy jednak powinni unikać obcowania z grzesznikami, w znaczeniu brania udziału w ich grzechach. O tym to jest mowa w 2 liście do Koryntian (6,17-8): „wynijdzcie spośród nich . i nie dotykajcie nic nieczystego”, to znaczy nie zgadzajcie się na ich grzech.

## Artykuł 7

### *CZY GRZESZNICY MIŁUJĄ SAMYCH SIEBIE ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. To, co jest początkiem grzechu, znajduje się przede wszystkim w grzesznikach. Lecz miłość siebie jest początkiem grzechu bon jak to wyraża Augustyn<sup>28)</sup>: „on buduje miasto Babilon”. A więc jeśli kto, to przede wszystkim grzesznicy miłują siebie.

2. Grzech nie niweczy natury. Lecz każda rzecz ma tę wrodzoną właściwość, że miłuje siebie. Stąd nawet stworzenia bezrozumne pożądamy dobra im właściwego, na przykład zachowania siebie, czy czegoś podobnego; przeto grzesznicy miłują siebie.

3. Mówi Dionizy<sup>29)</sup>: „jeśli co jest miłości godne, to przede wszystkim dobro”. Lecz wielu grzeszników uważa się za dobrych. Stąd wielu z nich miłuje siebie.

Jednakże Psalm mówi (10,6): „kto miłuje nieprawość, nienawidzi duszy swojej”.

*Odpowiedź:* Miłowanie siebie pod pewnym względem jest wspólne wszystkim, pod innym jednak względem właściwe jedynie dobrym, natomiast pod trzecim względem tylko złym. To bowiem, że ktoś miłuje to, za co się ma, jest wspólne wszystkim. Człowiek zaś jest czymś dwojako. albo pod względem swego jestestwa i natury, i pod tym względem wszyscy uważają się za to czym są, a mianowicie złożeni z duszy i ciała. Tak wszyscy ludzie, dobrzy i źli, miłują siebie tym, że miłują własne trwanie.

Albo, po drugie, człowiek uważa się za coś z powodu tego, co w nim naczelne; na przykład książęta państwa są uważani za samo państwo, a co czynią książęta powiada się, że to czyni państwo. Tu nie wszyscy uważają siebie za to czym są. Czymś bowiem naczelnym w człowieku jest dusza rozumna, wtórną zaś jego natura



zmysłowa i fizyczna (cielesna), z których pierwszą nazywa Apostoł „człowiekiem wewnętrznym”, drugą zaś „zewnątrznym”<sup>30)</sup>. Dobrzy cenią w sobie jako coś naczelnego naturę rozumną, czyli człowieka wewnętrznego i stosownie do tego uważają się za to, czym są. Żli zaś cenią w sobie jako naczelną naturę zmysłową i fizyczną, czyli człowieka zewnętrznego. Stąd w wyniku niepoprawnej znajomości siebie, ich miłość jest pomyłona, ale miłują to, co w ich mniemaniu stanowi ich jaźń. Natomiast ludzie dobry mają prawdziwe rozpoznanie siebie i ich miłość jest prawdziwa.

To Filozof uzasadnia<sup>31)</sup> pięcioma warunkami przyjaźni. Każdy przyjaciel najsamprzód pragnie, by jego przyjaciel istniał i żył; po wtóre pragnie dlań dobra; po trzecie czyni mu dobrze; po czwarte miło z nim współżyje, i w końcu po piąte: zgadza się z nim, raduje i smuci go to samo, co jego przyjaciela. Stosownie do tego dobry miłują siebie mając na względzie człowieka wewnętrznego, gdyż pragną go zachować w jego nieskazitelności; życzą mu dobra właściwego, a więc duchowej natury; działają celem zdobycia tego dobra; z prawdziwą przyjemnością wchodzą w swe serce, bo tu znajdują dobre myśli o teraźniejszości, wspomnienie dóbr przeszłych, i nadzieję co do przyszłych, a wszystko to ich cieszy; wreszcie nie doznają wewnętrznego rozdarcia woli, gdyż cała ich dusza skierowuje się do jednego. W przeciwieństwie do tego źli nie chcą zachować w nieskazitelności wewnętrznego człowieka, ani nie pożądam dlań dóbr duchowych, ani też w tym kierunku nie działają, i nieprzyjemnym im jest współżycie ze sobą samym gdy zwracają się do swego serca, gdyż znajdują tu zło tak obecne, jak przeszłe czy przyszłe, które budzi w nich odrazę. Brak im też zgody wewnętrznej z powodu wyrzutów sumienia, stosownie do słowa Psalmu (49,21): „Będę cię strofował i stawię przed oczy twoje!”.

Ad 1. Miłość siebie będąca początkiem grzechu, jest właściwa złym ludziom doprowadzając aż do pogardy Boga, jak to tamże powiedziano, gdyż źli pożądam dóbr zewnętrznych w taki sposób, iż duchowymi pogardzają.

Ad 2. Chociaż źli ludzie nie całkowicie są pozbawieni miłości przyrodzonej, to jednak jest ona w nich przewrócona na sposób wyżej wyjaśniony.

Ad 3. Uważając siebie za dobrych, źli mają coś niecoś z miłości siebie, ale nie jest to prawdziwa miłość siebie, lecz tylko pozorna. W tych, którzy są bardzo źli, nawet tego rodzaju ułuda jest niemożliwa. (29)

## Artykuł 8

### *CZY MIŁOŚĆ ZOBOWIĄDUJE DO MIŁOWANIA NIEPRZYJACIÓŁ ? (30)*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. O miłości nieprzyjaciół wyraża się Augustyn<sup>32)</sup>, że „to tak wielkie dobro nie dorównuje wielkością wysłuchaniu, jak wierzymy, tych słów Modlitwy Pańskiej: *Odpuść nam nasze winy*”. Lecz bez miłości nie ma odpuszczenia grzechów, ponieważ według księgi Przypowieści (10,12): „wszystkie występki miłość zakrywa”. Tak więc miłość niekoniecznie rozciąga się na miłowanie nieprzyjaciół.

2. Miłość natury nie niszczy. Otóż jakakolwiek rzecz, nawet bezrozumna, z natury nienawidzi swego przeciwnika, jak owca wilka, czy woda ognia. Przeto miłość wlna nie skłania do miłowania nieprzyjaciół.

3. „Miłość nie działa obłudnie”, napisano w 1 liście do Koryntian (13,4). Lecz wydaje się być przewrotnością, gdyby ktoś miłował swych nieprzyjaciół, tak samo jak gdyby ktoś nienawidził swych przyjaciół. Stąd też Joab wyrzucał Dawidowi mówiąc<sup>33)</sup>: „miłujesz nienawidzących cię, a w nienawiści masz tych, którzy cię miłują”. Przeto miłość nie domaga się miłowania nieprzyjaciół.

Jednakże mówi Pan u Mateusza (5,44): „Miłujcie nieprzyjacioly wasze”.

*Odpowiedź:* Miłość nieprzyjaciół może być rozważana trojako. Po pierwsze, gdyby się miłowało nieprzyjaciela jako przyjaciela, byłoby to przewrotne i sprzeczne z miłością, gdyż byłoby miłowaniem w kimś zła. Po drugie, miłość nieprzyjaciół można brać pod uwagę jako miłość wszystkich ludzi z tego powodu, że są tej samej natury. Tak pojęta, miłość nieprzyjaciół jest obowiązkiem wynikającym z miłości wlanej w znaczeniu, że kto miłuje Boga i bliźniego, nie może z tej powszechnej miłości bliźniego wykluczyć swych nieprzyjaciół. Po trzecie, można brać pod uwagę miłość nieprzyjaciół w poszczególnym wypadku, mianowicie, by ktoś miał miłość do jakiegoś poszczególnego swego nieprzyjaciela. I tego miłość wlna nie domaga się od nas koniecznie, bezwzględnie rzecz biorąc. Bo jest niemożliwe, by miłość wlna z konieczności zobowiązywała do aktualnego miłowania wszystkich poszczególnych ludzi. Niemniej jednak taka miłość jest konieczna w znaczeniu gotowości ducha, mianowicie by człowiek był w duchu gotów miłować jakiegoś poszczególnego nieprzyjaciela w wypadku konieczności.

Natomiast, jeśli człowiek czynnie dopełni obowiązku miłowania nieprzyjaciela ze względu na Boga poza wypadkiem konieczności, będzie to dowód miłości doskonałej. Skoro bowiem bliźni ma być miłowany ze względu na Boga, im ktoś Boga bardziej miłuje n tym bardziej okazuje swą miłość bliźniemu, nie zrażając się przeszkodą nieprzyjaźni. Bo kto bardzo miłuje jakiegoś człowieka, będzie miłował również jego synów, pomimo że są mu wrogami. I o tym mówi Augustyn w słowach przytoczonych w zarzucie 1.

Ad 1. Odpowiedź wynika z tego, co powiedziano.

Ad 2. Każda rzecz ze swej natury nienawidzi tego, co jej przeciwne, za to i w stopniu, w jakim jest jej przeciwne. Nieprzyjaciele zaś są nam przeciwni jako nieprzyjaciele. Stąd powinniśmy to właśnie w nich nienawidzić, gdyż to, że są nam nieprzyjaciółmi powinno się nam nie podobać. Natomiast nie są oni nam przeciwni, jeśli są brani jako ludzie zdolni do szczęśliwości wiecznej. I pod tym względem powinniśmy ich miłować.

Ad 3. Miłowanie nieprzyjaciół jako nieprzyjaciół jest naganne, i tego miłość nie czyni.

## Artykuł 9

### CZY MIŁOŚĆ NAKŁADA KONIECZNOŚĆ OKAZYWANIA MIŁOŚCI NIEPRZYJACIOŁOM ZNAKAMI I CZYNAMI ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. W swym 1 liście (3,18) Jan pisze: „nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą”. Lecz czynem miłuje ktoś, gdy temu kogo miłuje okazuje oznaki miłości i skuteczną pomoc. Wynika z tego, że dla miłości koniecznym jest, by okazywać tego rodzaju skuteczne oznaki nieprzyjaciołom.

2. U Mateusza (5,44) mówi Pan równocześnie: „miłujcie nieprzyjaciół waszych”, oraz „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą”. Otóż miłowanie nieprzyjaciół jest koniecznym warunkiem miłości, a więc i czynienie im dobrze.

3. Miłością wlaną miłujemy nie tylko Boga, ale i bliźniego. Lecz Grzegorz mówi<sup>34</sup>): „miłość Boża nie może być beczynna; dokonuje wielkich rzeczy jeśli jest; jeśli zaś działać przestaje, nie jest miłowaniem”. Przeto miłość, którą mamy dla bliźnich, nie może pozostać bez skutecznego działania. Koniecznym natomiast warunkiem miłości jest, by miłować każdego bliźniego, nawet nieprzyjaciela. Dlatego też jest warunkiem koniecznym miłości, byśmy nieprzyjaciołom okazywali oznaki i skuteczne dowody miłości.

Jednakże Glossa do słów Mateusza (5,44): „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” mówi<sup>35</sup>): „bądźcie przeto wy doskonali”. Podobnie mówi Augustyn<sup>36</sup>): „dobrze czynić nieprzyjaciołom jest szczytem doskonałości”. To jednak, co należy do miłości doskonałej, nie jest konieczne. Nie jest więc konieczne dla miłości nieprzyjaciół dawanie jej wyrazu oznakami i skuteczną pomocą.

*Odpowiedź:* Tak skutek jak i oznaki miłości pochodzą z wewnętrznego miłowania i od niego zależą. Miłość zaś zewnętrzna do nieprzyjaciela ogólnie biorąc jest wprawdzie konieczna mocą przykazania, w poszczególnych jednak wypadkach nie jest konieczna, chyba że jako gotowość duchowa, o czym była mowa w poprzednim artykule. Stosownie też do tego należy patrzeć na zewnętrzne objawy czy skutki miłości. Są bowiem niektóre skutki czy objawy miłości, które należy czynić wszystkim bliźnim brany ogólnie np. gdy się ktoś modli za wszystkich wiernych, czy za cały lud, czy też okazuje jakieś dobrodziejstwa całej społeczności. Okazywanie takich dobrodziejstw, czy też oznak miłości nieprzyjaciołom, jest nieodzownym warunkiem przykazania. Gdyby bowiem nieprzyjaciołom tego nie okazywano, wówczas byłoby to dowodem złośliwej zemsty, co jest sprzeczne z przykazaniem księgi Kapłańskiej (19,18): „Nie szukaj pomsty, ani pamiętać będziesz krzywdy sąsiadów twoich”.

Natomiast są inne dobrodziejstwa czy też oznaki miłości, które ktoś okazuje w szczególny sposób jakimś osobom. Okazywanie nieprzyjaciołom tego rodzaju dobrodziejstw i oznak miłości nie jest do zbawienia konieczne, chyba w znaczeniu gotowości duchowej przyjęcia z pomocą w wypadku koniecznym, zgodnie z powiedzeniem księgi Przypowieści (25,2): „Jeśli łaknie nieprzyjaciół twój, nakarm go, jeśli pragnie daj mu napić się wody”.

Lecz jeśli ktoś tego rodzaju dobrodziejstwa okazuje nieprzyjaciółom, gdy nie zachodzi wypadek konieczności, jest to wówczas wyrazem miłości doskonałej, dzięki której ktoś nie tylko wystrzega się by nie „był przez zło zwyciężonym” - co jest konieczne - lecz ponadto pragnie „zło zwyciężyć dobrem”, co jest doskonałością, bo strzeże się on nie tylko tego, by wyrządzona mu krzywda nie doprowadziła go do nienawiści, ale, co więcej, drogą wyrządzonych dobrodziejstw stara się nieprzyjaciela przerobić na przyjaciela.

Z tego wynikają odpowiedzi na zarzuty. (31)

## Artykuł 10

### CZY MAMY MIŁOWAĆ ANIOŁÓW ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Augustyn mówi<sup>37)</sup>: „miłość jest podwójna, a mianowicie Boga i bliźniego”. Lecz miłość do aniołów nie zawiera się w miłości Boga, gdyż ci są jestestwami stworzonymi; ani też nie wydaje się by byli objęci przez miłość bliźniego, gdyż nie mają z nami wspólnoty rodzaju. Przeto nie mają oni być kochani miłością.

2. Zwierzęta są nam bliższe niż aniołowie, bo my i zwierzęta jesteśmy bliscy sobie rodzajem. Lecz do zwierząt nie mamy miłości, jakieśmy to powiedzieli w artykule trzecim, a więc nie mamy jej też do aniołów.

3. „Nic nie jest bardziej właściwe przyjaciółom jak współzycie”, jak to powiedziano w Etyce<sup>38)</sup>. Lecz aniołowie nie współżyją z nami, ani też nie możemy ich widzieć. Przeto nie możemy mieć w stosunku do nich miłości.

Jednakże Augustyn mówi<sup>39)</sup>: „jeśli bliźnim jest ktoś, komu wyświadczyliśmy dobroczynną przysługę, lub kto nam ją wyświadczył, jest oczywiste, że aniołowie mieszczą się w przykazaniu miłości bliźniego, bo oni wyświadczają nam wiele dobroczynnych posług.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. 3 i 6, przyjaźń miłości opiera się na współdziałaniu w wiecznej szczęśliwości, w której współobcuja z nami aniołowie, co nas jednoczy jak u Mateusza powiedziano (22,30): „w zmartwychwstaniu będą ludzie jako aniołowie w niebie: Oczywiście więc jest, że przyjaźń miłości rozciąga się również na aniołów.

Ad 1. Pojęcie bliźniego opiera się nie tylko na wspólnocie rodzaju, ale także na wspólnocie udziału w dobrodziejstwach wiecznej szczęśliwości; i właśnie na tej wspólnocie uczestniczenia opiera się przyjaźń miłości wlanej.

Ad 2. Zwierzęta, z racji swej zmysłowej natury, należą do pobliskiego nam gatunku. Jednakże nie naturą zmysłową, lecz duchową uczestniczymy w życiu wiecznym, ta zaś jest wspólna nam i aniołom.

Ad 3. Aniołowie nie obcuja z nami zewnętrznie w sposób właściwy dla naszej zmysłowej natury. Obcujemy jednak z aniołami duchowo - w tym życiu wprowadzicie niedoskonale, lecz w Ojczyźnie - jak wiemy<sup>40)</sup> - w sposób doskonały. (32)

## Artykuł 11

### CZY WINNIŚMY MIŁOŚCIĄ MIŁOWAĆ DEMONÓW ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Aniołowie są nam bliżsi na podstawie rozumnej duszy. Lecz demony mają tę samą wspólnotę z nami, gdyż dary naturalne pozostały w nich nienaruszalne, mianowicie, istnienie, życie i pojmowanie intelektualne, jak to Dionizy stwierdza<sup>41)</sup>. Przeto mamy demonów miłować miłością.

2. Demoni różnią się od aniołów tym samym, czym ludzie grzeszni od sprawiedliwych, grzechem. A ponieważ ludzie sprawiedliwi powinni miłować grzeszników, a więc i demonów.

3. Według zdania Augustyna przytoczonego w artykule poprzednim<sup>39)</sup> tych, którzy nam wyświadczyli dobrodziejstwa, powinniśmy miłować jako bliźnich. Lecz według Augustyna<sup>42)</sup> demoni w licznych sprawach są dla nas pożyteczni, bo „kuszając nas, wiją dla nas wieniec”. A więc należy ich miłować.

Jednakże Izajasz mówi (28,18): „będzie zgładzone przymierze wasze ze śmiercią, a wasza umowa z piekłem nie ostoi się”. Lecz doskonałość przymierza i pokoju dochodzi do skutku przez miłość. Przeto do demonów, którzy są mieszkańcami piekła i sprawcami śmierci, miłości mieć nie powinniśmy.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z artykułu 6, w grzesznikach powinniśmy miłować ich naturę, zaś sam grzech nienawidzić. Imieniem zaś demonów oznaczamy naturę skażoną grzechem i dlatego nie można ich miłować. Jednakże, pomijając dowód ze znaczenia nazwy, pytanie dotyczy duchów zwanych się demonami, czy należy ich miłować? Należy odpowiedzieć zgodnie z tym, co powiedzieliśmy w artykule 2 i 3, że miłością włąną można miłować w dwojaki sposób. W pierwszy sposób jako przyjaźń do kogoś. Otóż przyjaźni z tymi duchami mieć nie możemy. Do istoty bowiem przyjaźni należy chcieć dobra dla przyjaciela. Natomiast dobra życia wiecznego, którego miłość dotyczy, duchom tym od Boga na wieki potępionym, nie możemy z miłości dla nich pragnąć, to bowiem sprzeciwiałoby się Bożej miłości, przez którą aprobujemy Jego sprawiedliwość.

Drugim sposobem miłujemy coś, gdy pragniemy jego trwania dla czyjegoś dobra. W ten sposób miłujemy bezrozumne stworzenia, mianowicie pragnąc by trwały na chwałę Bożą i pożytek ludzki, jak to zostało wyjaśnione w art. 3. Tym sposobem i naturę szatanów z miłości też miłować możemy, a to o tyle, że pragniemy by te duchy w swych naturalnych wartościach zostały dla chwały Bożej.

Ad 1. Duch anielski nie ma w sobie niemożliwości posiadania wiecznego szczęścia, jak to ma miejsce u demonów; dlatego też przyjaźń miłości posiadamy w stosunku do aniołów, nie zaś do demonów, gdyż przyjaźń ta wyrasta przede wszystkim na wspólnocie życia wiecznego raczej, niż na wspólnocie natury.

Ad 2. Ludzie, grzesznicy w tym życiu, mają możliwość dojścia do szczęścia wiecznego, czego pozbawieni są ci, którzy są potępieni w piekle. Tak więc do nich odnosi się to samo rozumowanie co i do demonów.

Ad 3. Korzyść jaką mamy od demonów pochodzi nie z ich woli, lecz z zarządzeń opatrności boskiej. Dlatego korzyść ta nie jest podstawą do przyjaźni z demonami, lecz z Bogiem, który przewrotne zamierzenia demonów zamienił na coś dla nas pożytecznego. (33)

## Artykuł 12

### *CZY WYLICZENIE CZTERECH PRZEDMIOTÓW, KTÓRE MAMY MIŁOWAĆ MIŁOŚCIĄ WŁANĄ: BÓG, BLIŹNI, NASZE CIAŁO I NASZA JAŻŃ, JEST STOSOWNE ? (34)*

Wydaje się, że wyliczenie to nie jest stosowne, ponieważ:

1. Augustyn stwierdza<sup>43</sup>: „kto nie miłuje Boga, nie miłuje siebie”. W miłowaniu Boga zawiera się zatem miłość samego siebie. Nie jest więc inna miłość siebie, a inna miłość Boga.

2. Część nie powinna być wyodrębniana przeciwstawnie do całości. Lecz ciało nasze jest pewną częścią nas. Niewłaściwym więc jest wyodrębniać ciało nasze jako coś, co ma być miłowane osobno.

3. Tak jak my posiadamy ciało, tak też bliźni. Jak więc miłość, którą miłujemy bliźniego różni się od miłowania, którym miłujemy siebie, tak też i miłość, którą miłujemy ciało bliźniego powinna się różnić od miłości, którą miłujemy własne ciało. Przeto nie stosownie rozróżniono cztery rzeczy, które mamy miłować z miłości.

Jednakże Augustyn uczy<sup>44</sup>: „Te cztery mamy miłować: jedno nad nami” - a mianowicie Boga, „drugie ton czym jesteśmy; trzecie to, co jest obok nas” - mianowicie bliźni; „czwarte, co jest poniżej nas” - a tym jest nasze ciało.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. 3, 6 i 10, przyjaźń miłości opiera się na udziale w szczęściu wiecznym. W tym udziale jedno jest, co należy uważać za początek, z którego to szczęście wypływa, a tym jest Bóg; drugim jest to, co w tym szczęściu bezpośrednio uczestniczy, a mianowicie człowiek i anioł; trzecim jest to, na co w pewien sposób szczęśliwość wieczna spływa, i tym jest nasze ciało.

To, z czego szczęście wieczne wypływa, ma być miłowane dla tego, bo jest tej szczęśliwości przyczyną. Ton co uczestniczy w szczęśliwości wiecznej, ma być miłowane z dwojakiej przyczyny: albo dlatego, że jest z nami jednym, albo dlatego, że towarzyszy nam w uczestnictwie szczęśliwości. Z tego wynikają dwie rzeczy do miłowania: człowiek ma miłować siebie i ma miłować bliźniego.

Ad 1. Różnica w ustosunkowaniu miłującego do różnych przedmiotów miłości sprawia różnicę w powodach miłowania, ponieważ ustosunkowanie się miłującego człowieka do Boga różni się od ustosunkowania do siebie samego. Dlatego dwa są przedmioty miłości, gdyż miłość jednego jest przyczyną miłowania drugiego. Stąd gdy pierwsza zostanie usunięta, to i druga zanika.

Ad 2. Podmiotem miłości jest dusza rozumna, która może przyjąć szczęśliwość wieczną; ciało do tego nie jest zdolne, ale może się mu ona udzielić, gdy dusza jest nią

przepelniona. Tak więc, swą duszą rozumną - która jest czynnikiem w nim głównym - człowiek w inny sposób miłuje siebie, a w inny swoje ciało.

Ad 3. Człowiek miłuje bliźniego miłując zarówno jego duszę, jak i jego ciało z powodu pewnej wspólnoty w szczęśliwości wiecznej. Dlatego co do bliźniego istnieje tylko jeden powód miłości; to też ciało bliźniego nie jest podane jako odrębny przedmiot miłości.

## ZAGADNIENIE 26

### O PORZĄDKU (KOLEJNOŚCI) MIŁOŚCI (35)

Z kolei należy zbadać kolejność, w jakiej miłość obejmuje swe przedmioty. Co do tego nasuwa się 13 pytań. 1. Czy jest jakaś kolejność w miłości? 2. Czy człowiek ma miłować Boga więcej niż bliźniego? 3. Czy więcej niż siebie? 4. Czy więcej siebie niż bliźniego? 5. Czy człowiek powinien więcej miłować bliźniego niż swoje ciało? 6. Czy jednego bliźniego bardziej niż drugiego? 7. Czy bardziej lepszego bliźniego, czy bliżej ze sobą związanego? 8. Czy bardziej związanego ze sobą pokrewieństwem, czy też z innych powodów? 9. Czy z miłości winien bardziej miłować syna niż ojca? 10. Czy winien bardziej miłować matkę niż ojca? 11. Czy bardziej żonę niż ojca czy matkę? 12. Czy bardziej dobrodzieja, czy też tego, komu dobrodziejstwa wyświadczył? 13. Czy kolejność miłości pozostanie w ojczyźnie niebieskiej?

#### Artykuł 1

#### *CZY W MIŁOŚCI JEST PORZĄDEK KOLEJNOŚCI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Miłość jest jakąś cnotą. Lecz innym cnotom nie przydziela się porządku kolejności. Zatem również miłości nie należy przydzielać jakiegoś porządku kolejności.

2. Jak pierwszym przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, tak przedmiotem miłości jest najwyższe dobro. Lecz we wierze nie stawiamy jakiegoś porządku kolejności, lecz przyjmuje się wiarą na równi wszystko. Zatem i w miłości nie powinno się stawiać porządku kolejności.

3. Miłość jest we woli. Natomiast porządkowanie nie należy do woli, lecz do rozumu, a więc nie należy przypisywać miłości porządku.

Jednakże Pieśń nad Pieśniami mówi (2,4): „Wprowadzili mnie do piwnicy winnej, rozrządził we mnie miłość”.

*Odpowiedź:* Według Filozofa<sup>1)</sup> „pierwsze” i „następne” określa się w zależności od stosunku do jakiegoś początku. W pojęciu zaś porządku mieści się jakaś kolejność pierwszeństwa i następstwa. Gdziekolwiek więc jest jakiś początek, tam też musi być porządek. Wiemy zaś<sup>2)</sup>, że miłość włana zdąża do Boga jako do początku szczęśliwości wiecznej, a na udziale w tejże opiera się przyjaźń miłości wlanej. Z tego

wynika potrzeba trzymania się jakiegoś porządku (kolejnego) między rzeczami miłowanymi, ustalonego według ich stosunku do pierwszego początku tego miłowania, którym jest Bóg. (36)

Ad 1. Miłość zdąża do celu ostatecznego, z powodu tego, że jest celem ostatecznym, co, jak wiemy<sup>3)</sup>, nie zachodzi w żadnej innej cnotcie. W dziedzinie zaś dążeń i czynów cel jest ich uzasadniającym początkiem, co było dowiedzione poprzednio<sup>4)</sup>. Stąd też miłość jest przede wszystkim ustosunkowaniem do pierwszego początku, dlatego w niej jak najbardziej zachodzi porządek kolejności w stosunku do pierwszego początku.

Ad 2. Wiara należy do zdolności poznawczej, której działanie polega na tym, że rzeczy poznane są w poznającym. Miłość zaś jest w zdolności pożądczej, której działanie polega na tym, iż dusza zdąża do rzeczy jako takich. Porządek zaś znajduje się głównie w samych rzeczach i z tychże przechodzi do naszego poznania; i dlatego porządek kolejności bardziej należy przypisać miłości niż wierze, chociaż i w wierze jest jakiś porządek kolejności w tym znaczeniu, że jej pierwszym przedmiotem jest Bóg, zaś drugorzędnym wszystko, co do Boga się odnosi.

Ad 3. Porządek należy do rozumu jako porządkującego; lecz do władzy pożądczej należy on jako do porządkowanej i w ten sposób porządek jest w miłości.

## Artykuł 2

### *CZY BÓG MA BYĆ MIŁOWANYM BARDZIEJ NIŻ BLIŹNI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. W swym 1 liście (4, 20) Jan pisze: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, Boga, którego nie widzi, jakże miłować może?” Z tego wynika, że co jest bardziej widzialne jest też bardziej miłowane; widzenie bowiem jest powodem lubienia, jak to zostało stwierdzone w Etyce<sup>5)</sup>. Lecz Bóg jest mniej widzialnym niż bliźni, i dlatego też mniej może być miłowanym.

2. Przyczyną miłości jest podobieństwo, co wyrażają słowa Eklezjastyka (13,19): „każde zwierzę miłuje sobie podobne”. Lecz większe jest podobieństwo człowieka do bliźniego, niż do Boga. Przeto człowiek bardziej miłuje bliźniego niż Boga.

3. W bliźnim miłujemy Boga, jak to wynika z Augustyna<sup>6)</sup>. Lecz Bóg nie jest większym sam w sobie aniżeli w bliźnim, przeto i nie powinien być bardziej miłowanym w sobie, aniżeli w bliźnim. Stąd też Bóg nie powinien być bardziej miłowanym aniżeli bliźni.

Jednakże to ma być bardziej miłowane, z powodu inne rzeczy powinny być nienawidzone. Lecz bliźnich powinno się nienawidzić z powodu Boga, jeśli od Boga odwodzą, zgodnie ze słowami Łukasza (14,26): „jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki, żony dziecin braci i sióstr..., nie może być uczniem moim”. Zatem Bóg powinien być miłowanym bardziej aniżeli bliźni.

*Odpowiedź:* Każda miłość odnosi się pierwszorzędnie ku temu, w czym przede wszystkim zawarte jest dobro, na współudziale w którym się opiera. I tak przyjaźń



polityczna odnosi się w pierwszym rządzie ku temu, kto rządzi państwem jako temu, od którego zależy całość społecznego dobra państwa; i dlatego jemu przede wszystkim należy się lojalność i posłuszeństwo od obywateli. Natomiast przyjaźń miłości wlanej opiera się na współdzieleniu w szczęśliwości wiecznej, będącej w swej istocie w Bogu jako w pierwszym początku, z którego spływa na wszystkich mogących w tym szczęściu uczestniczyć. (37)

Ad 1. Coś jest przyczyną miłowania dwojako. Po pierwsze jako to, co jest powodem miłości; w tym wypadku przyczyną miłowania jest dobro, gdyż cokolwiek miłujemy, miłujemy z powodu tego, że jest dobre. Po drugie, jako jakoby droga uzyskania miłości. Tu przyczyną miłości jest widzenie, lecz nie w tym znaczeniu, jakoby coś było warte miłości, bo jest widziane, lecz w tym, że widzenie prowadzi do miłowania. Dlatego niekoniecznie to co jest bardziej widziane, jest bardziej godne miłowania, lecz że pierwiej staje przed oczyma do miłowania. I to miał na myśli Jan Apostoł. Bo bliźni jest nam bardziej widzialny, a przez to pierwiej spotykamy się z nim jako wartym miłowania. Jak mówi Grzegorz<sup>7)</sup>: „Z miłości rzeczy sobie znanych duch ludzki uczy się miłowania nieznanych”. Stąd z tego, że ktoś nie miłuje bliźniego można wnosić, że Boga też nie miłuje; nie dlatego, iżby bliźni był bardziej godny miłowania, lecz dlatego, że pierwiej staje przed nami do miłowania. Natomiast Bóg bardziej jest miłości godny z powodu większej dobroci. (38).

Ad 2. Nasze podobieństwo do Boga jest pierwsze i jest przyczyną naszego podobieństwa do bliźniego. Stajemy się bowiem podobni do bliźniego tym, że otrzymujemy od Boga to samo, co otrzymuje bliźni. Oto dlatego z powodu podobieństwa bardziej powinniśmy miłować Boga niż bliźniego.

Ad 3. Swym jestestwem Bóg jest jednakowo w każdym, bo jego jestestwo nie umniejsza się przez obecność w ludziach. Inaczej jest z dobrocią Boga jako posiadaną przez człowieka, bo Bóg ją ma w istocie, a człowiek tylko z niej czerpie.

### Artykuł 3

#### *CZY MIŁOŚCIĄ WLANĄ CZŁOWIEK POWINIEN WIĘCEJ MIŁOWAĆ BOGA NIŻ SIEBIE ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Filozofa<sup>8)</sup> „przyjaźń dla drugich jest wynikiem przyjaźni dla siebie”. Lecz przyczyna jest ważniejsza od skutku. Przeto większa jest przyjaźń do siebie, aniżeli do kogokolwiek innego. A więc człowiek bardziej winien miłować siebie niż Boga.

2. Coś miłujemy, bo jest dobre dla nas. A więc to, co powoduje miłowanie jest miłowane bardziej niż to, co się miłuje z tego powodu; podobnie jak zasady powodujące poznanie czegoś są lepiej znane niż to, co dzięki nim poznajemy. Zatem człowiek miłuje siebie bardziej niż jakiegokolwiek inne dobro miłowane, a więc nie miłuje więcej Boga niż siebie samego.

3. Boga miłuje ktoś o tyle, że miłuje radowanie się nim. Lecz miłowanie swej radości w Bogu jest dowodem miłowania siebie samego, bo ta radość jest

najwyższym dobrem, jakiego człowiek może sobie życzyć dla siebie. A więc człowiek nie powinien miłować więcej Boga niż siebie samego.

Jednakże Augustyn mówi<sup>9)</sup>: „jeśli masz miłować siebie nie z powodu siebie, ale z powodu tego, w którym się znajduje najbardziej właściwy cel twojej miłości, niech się nie uraża jakiś człowiek, że i jego miłujesz z powodu Boga”. Lecz przyczyna ważniejsza jest od wywołanego skutku, a więc bardziej powinien człowiek miłować Boga aniżeli siebie.

*Odpowiedź:* Od Boga możemy otrzymać dwojakie dobro: dobro natury i dobro łaski. Na udzieleniu nam przez Boga dóbr naturalnych opiera się miłość naturalna, mocą której człowiek o niezepsutej naturze miłuje Boga nade wszystko i więcej niż siebie samego. I to nie tylko człowiek, ale każde stworzenie na swój sposób, a więc miłością albo duchową, albo rozumną, albo zmysłową, albo co najmniej naturalną, jak kamienie i wszystko co nie ma zdolności poznawczej, ponieważ każda rzecz będąca częścią n ze swej natury bardziej miłuje wspólne dobro całości niż swoje własne. To ujawnia się w działaniu: naczelną skłonnością każdej rzeczy będącej częścią jest przyczyniać się do wspólnego pożytku całości. Ta skłonność uwidacznia się w cnotach politycznych, dzięki którym gdy zajdzie potrzeba obywatele poświęcają swe majątki, a nawet swe życie, dla dobra społeczeństwa. A jeszcze bardziej sprawdza się to w przyjaźni wynikłej z miłości wlanej, opartej na udzielaniu darów łaski. Dlatego mocą miłości wlanej człowiek powinien miłować Boga, który jest dobrem wspólnym wszystkich, więcej niż siebie samego, jako że szczęśliwość jest w Bogu, jako we wspólnym i źródłowym początku wszystkich tych, którzy w tej szczęśliwości mogą brać udział. (39)

Ad 1. Filozof mówi tu o przyjaźniach w stosunku do innych nam podobnych, w których dobro, będące przedmiotem przyjaźni, znajduje się w zakresie ograniczonym; nie mówi zaś o przyjaźni do kogoś, w którym mieści się dobro w swej zupełnej całości. (40)

Ad 2. Jest prawdą, że rzecz będąca częścią miłuje dobro całości jako sobie odpowiadające, ale nie w ten sposób, by dobro całości odnosić do siebie, lecz raczej odnosząc siebie do dobra całości.

Ad 3. Chęć radowania się w Bogu jest wyrazem miłości Boga, pochodzącej z pożądania. Natomiast miłość Boga miłością przyjaźni jest większa niż miłością pożądania, ponieważ dobro jakim jest Bóg jest samo w sobie większe niż nasza możliwość zażywania go z radością. Tak więc, biorąc to bezwzględnie, człowiek miłuje Boga więcej niż siebie samego, mówiąc o miłości wlanej.

## Artykuł 4

### *CZY CZŁOWIEK POWINIEN Z MIŁOŚCI BARDZIEJ KOCHAĆ SIEBIE NIŻ BLIŻNIEGO ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Głównym przedmiotem miłości jest Bóg, jak wiemy z art. 2. Lecz czasem ktoś z naszych bliźnich jest bliższy Bogu niż my sami, a więc takiego powinniśmy bardziej miłować niż nas samych.

2. Tego, kogo bardziej kochamy, staramy się jak najmniej urazić. Lecz człowiek z miłości sam ponosi szkodę, by od niej uchronić bliźniego, według księgi Przypowieści (122,6): „kto nie zważa na szkodę z powodu przyjaciela, sprawiedliwym jest”. Przeto człowiek powinien z miłości bardziej miłować bliźniego.

3. W 1 liście do Koryntian powiedziano (13,5): „miłość nie szuka swego”. Lecz miłujemy najbardziej tego, komu życzymy najlepszego dobra. Przeto niektórzy nie kochają siebie bardziej niż bliźniego.

Jednakże w księdze Kapłańskiej (19,18) i u Mateusza (5,39) napisano: „będziesz miłował bliźniego twego jako siebie samego”. Wynika z tego, że miłość człowieka do siebie jest niejako wzorem dla miłości, którą mamy dla drugiego. Przeto człowiek winien bardziej kochać siebie aniżeli bliźniego.

*Odpowiedź:* Człowiek ma naturę duchową i cielesną (zmysłową). Mówiąc, że człowiek miłuje siebie, rozumie się przez to, że kocha swoją naturę duchową, jak to wyżej zostało stwierdzone<sup>10</sup>. I pod tym względem człowiek powinien bardziej miłować siebie, po Bogu, niż kogokolwiek innego. Wynika to z pobudki miłowania. Jak wiemy<sup>11</sup>, Boga miłujemy jako pierwszą podstawę dobra, a na tej podstawie opiera się miłość wlna; siebie miłuje człowiek z powodu udziału w tym dobru, zaś bliźniego miłuje z powodu współtowarzystwa w tym udziale. Otóż współtowarzystwo jest powodem miłowania, bo jest jakimś zjednoczeniem w Bogu; stąd też, jak jedność jest czymś więcej niż zjednoczenie, tak samo fakt, że człowiek sam bierze udział w dobru Bożym jest większym powodem (pobudką) dla miłowania niż fakt współtowarzystwa się z kimś w tym udziale. Dlatego człowiek powinien więcej siebie niż bliźniego miłować miłością wlną. Tu rozumiemy, dlaczego, celem uratowania bliźniego od grzechu, człowiek nie powinien narażać się na zło grzechu, które to zło wyklucza udział w szczęśliwości wiecznej.

Ad 1. Miara miłości zależy nie tylko od jej przedmiotu, którym jest Bóg, lecz także od mającego wlną miłość podmiotu, a więc człowieka, bo przecież rozmiar każdej czynności w pewnym stopniu zależy od jej podmiotu. Stąd też choć bliźni będący lepszym, jest do Boga bardziej zbliżonym, niemniej jednak ponieważ nie jest on tak bliski miłującemu jak miłujący jest bliski sam sobie, wobec tego z tego nie wynika, by miał miłować bliźniego więcej niż siebie samego.

Ad 2. Człowiek powinien ponosić szkody na ciele dla przyjaciela, i tym właśnie bardziej miłuje siebie w swej części duchowej, gdyż na tym polega doskonałość cnoty, która przecież jest dobrem duszy. Natomiast w sprawach duchowych człowiek nie

powinien brać na siebie szkody grzechowej, celem uwolnienia bliźniego od grzechu, jak to w samym artykule zostało powiedzianym.

Ad 3. Według Augustyna<sup>12)</sup>: „zasadę miłość nie szuka swego, należy rozumieć, że miłość wyżej stawia dobro społeczne niż dobro własne”. Zawsze bowiem dla każdego dobro społeczne jest bardziej godne miłości, bo przecież dla części jako takiej dobro całości jest godniejszym przedmiotem miłowania niż własne dobro cząstkowe, jak wiemy z artykułu poprzedniego. (41)

## Artykuł 5

### *CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ POWINIEN MIŁOWAĆ BLIŹNIEGO NIŻ WŁASNE CIAŁO ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Przez bliźniego rozumiemy jego ciało. Gdyby więc człowiek powinien bardziej miłować bliźniego niż własne ciało, wynikałoby z tego, że bardziej powinien by miłować ciało bliźniego, aniżeli swoje własne.

2. Jak wiemy, człowiek powinien miłować swoją duszę bardziej niż duszę bliźniego. Lecz ciało własne bliżej jest duszy niż bliźni, przeto bardziej winniśmy miłować własne ciało niż bliźniego.

3. Każdy naraża raczej to, co mniej kocha niż to, co bardziej. Lecz nie każdy człowiek zobowiązany jest narażać własne ciało dla ratowania bliźniego, bo to jest właściwością doskonałych, według Ewangelii Jana (15,13): „nikt nie ma większej miłości nad tę, aby kto swe życie oddał za przyjaciół swoich”. Przeto człowiek nie jest zobowiązany bardziej miłować z miłości bliźniego aniżeli własne ciało.

Jednakże Augustyn mówi<sup>13)</sup>: „Winniśmy bardziej miłować bliźniego aniżeli własne ciało”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>14)</sup>, miłością włąną bardziej należy miłować to, co ma w sobie pełniejszy powód do miłowania tą miłością. Otóż wspólnota w pełni udziału w szczęśliwości jest większym powodem radości, niż udział w szczęśliwości drogą przelania się nadmiaru, co ma miejsce z ciałem, które z tego powodu miłujemy.. Dlatego więcej mamy miłować bliźniego, mianowicie jego zbawienie, niż nasze własne ciało.

Ad 1. Według Filozofa<sup>15)</sup> rzeczy są tym, co w nich naczelne. Gdy więc mówimy że bliźni bardziej powinien być miłowanym aniżeli własne ciało, należy przez to rozumieć duszę, która jest jego najważniejszą częścią.

Ad 2. Nasze ciało jest bliższe naszej duszy niż bliźni w układzie własnej naszej natury, ale w udziale w szczęśliwości wiecznej wspólnota duszy bliźniego z duszą naszą jest większa aniżeli nawet własnego ciała.

Ad 3. Troska o swoje własne ciało jest obowiązkiem każdego człowieka, ale nie jest obowiązkiem każdego troska o zbawienie bliźniego, chyba w pewnych

wypadkach. Dlatego miłość wlana nie nakłada na człowieka konieczności narażania własnego ciała dla zbawienia bliźniego z wyjątkiem wypadków, w których ma się obowiązek troszczenia się o jego zbawienie. Jeśli jednak ktoś dobrowolnie na to się ofiaruje, trzeba to zaliczyć na poczet miłości doskonałej. (42)

## Artykuł 6

### *CZY JEDEN BLIŹNI POWINIEN BYĆ MIŁOWANY BARDZIEJ NIŻ DRUGI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna<sup>16)</sup> „wszystkich należy miłować na równi. Ponieważ jednak wszystkim pomóc nie możesz, powinieneś najbardziej zająć się tymi, którzy stali się ci bliscy czasem, miejscem czy czymś innym”. Nie należy więc miłować jednego bliźniego więcej niż drugiego.

2. Gdzie jest jeden i ten sam powód miłowania, tam też nie powinna być nierówność miłości. Lecz jeden i ten sam jest powód miłowania wszystkich bliźnich, a mianowicie Bóg, według Augustyna<sup>17)</sup>. Przeto wszystkich bliźnich powinniśmy miłować na równi.

3. Według Filozofa<sup>18)</sup>, kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Lecz wszystkim bliźnim życzymy jednego dobra, mianowicie życia wiecznego. Powinniśmy zatem wszystkim bliźnich miłować na równi.

Jednakże o tyle więcej ma być ktoś miłowanym, o ile bardziej grzeszy ten, kto przeciw tego rodzaju miłości występuje. Lecz ciężiej grzeszy ten, kto działa przeciw miłości niektórych bliźnich, aniżeli działając przeciw miłowaniu innych. Stąd księga Kapłańska nakazuje (20,9): „kto by złorzeczył ojcu lub matce, śmiercią niech umrze”, tego nie nakazano w stosunku do tych, którzy złorzeczą innym ludziom. Przeto niektórych bliźnich powinniśmy miłować bardziej aniżeli innych.

*Odpowiedź:* Co do tego pytania były dwa zdania. Niektórzy mówili, że wszyscy bliźni mają być równomiernie miłowani pod względem afektu, ale nie co do zewnętrznego efektu, twierdząc, że porządek miłowania rozumieć należy w odniesieniu do czynienia zewnętrznych dobrodziejstw, które bardziej winniśmy okazywać naszym bliskim aniżeli obcym; natomiast wewnętrzny afekt powinniśmy mieć dla wszystkich na równi, nawet dla nieprzyjaciół.

Zdanie to jednak nie zgadza się z rozumem. Przecież afekt miłości będący skłonnością pochodzącą z łaski, nie jest mniej uporządkowany niż dążenie wrodzone, będące skłonnością natury, jako że obie te skłonności pochodzą z mądrości Bożej. W przyrodzie widzimy, że przyrodzona skłonność rzeczy jest dostosowana do czynności, czy też do ruchu właściwego dla natury rzeczy; i tak ziemia ma większą skłonność ciężenia niż woda, ponieważ jej właściwością jest być pod wodą. Wobec tego także skłonność łaski, będąca efektem miłości, ma być dostosowana do tego, co

ma być dokonywane zewnętrznie, tak mianowicie, byśmy w stosunku do ludzi, wobec których trzeba być bardziej dobroczynnym, mieli też mocniejszy afekt miłości.

Należy przeto powiedzieć, że także pod względem afektu, jednych spośród bliźnich trzeba miłować więcej aniżeli innych. Powodem tego jest ten iż skoro źródłem miłości jest Bóg i sam miłujący, koniecznym jest by afekt miłości większym był w stosunku do tego, kto do jednego z tych źródeł bardziej się zbliża. Jak bowiem wiemy z artykułu 1, we wszystkich rzeczach, które mają początek, porządek ich pochodzi ze stosunku do tego początku.

Ad 1. Miłość może być nierówna w dwojaki sposób. Po pierwsze ze strony dobra, którego przyjacielowi życzymy. n pod tym względem wszystkich ludzi miłujemy z miłości na równi, gdyż wszystkim w ogólności życzymy tego samego dobra, a mianowicie szczęśliwości wiecznej. Po drugie miłość jest większa z powodu większej siły w uczynku miłości. Pod tym względem nie musimy wszystkich miłować na równi. Można by powiedzieć jeszcze inaczej, a mianowicie, że nierównomierna miłość w stosunku do drugiego może być rozumiana w dwojaki sposób: raz, gdy niektórzy są miłowani, a inni nie. Taką nierównomierność należy zachować w czynieniu dobra, gdyż wszystkim pomagać nie możemy; to jednak nie powinno mieć miejsca w życzliwości płynącej z miłości. Inna zaś nierówność miłości polega na tym, iż jednych miłujemy więcej niż drugich. Augustyn nie zamierzał wykluczyć tej nierówności, lecz pierwszą, jak to wynika z tego, co powiedział o dobroczynności.

Ad 2. Nie wszyscy bliźni mają się w stosunku do Boga równomiernie, lecz niektórzy są Mu bliżsi przez większą dobroć. Ci winni być bardziej z miłości miłowani, aniżeli inni mniej do Niego zbliżeni.

Ad 3. Ten zarzut jest słuszny w odniesieniu do wielkości miłowania, branej od strony dobra, którego życzymy przyjacielom. (43)

## Artykuł 7

### *CZY MAMY BARDZIEJ MIŁOWAĆ LEPSZYCH, CZY TEŻ BARDZIEJ Z NAMI ZWIĄZANYCH ?*

Wydaje się, że bardziej lepszych, ponieważ:

1. To, co z żadnego powodu nie może być nienawidzonym, powinno być bardziej miłowanym od tego, co z jakiegoś powodu nienawidzonym być może; tak zresztą jak bardziej jest białym to, co jest mniej z czarnym pomieszanym. Lecz osoby nam bliższe powinny być z pewnego powodu nienawidzone, jak to czytamy u Łukasza (14,26): „jeśli ktoś przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca ...” itd. Ludzie zaś dobrzy z żadnego powodu nie powinni być nienawidzeni. Stąd wydaje się, że lepsi winni być bardziej miłowani aniżeli bliżsi.

2. Przez miłość człowiek upodabnia się do Boga najbardziej. Lecz Bóg bardziej miłuje lepszego. Stąd i człowiek powinien bardziej miłować lepszego aniżeli bliższego.

3. W każdej przyjaźni bardziej godnym kochania jest to, co bardziej jest bliskie podstawom przyjaźni. Przyjaźnią bowiem bardziej naturalną kochamy tych, którzy są nam z natury bardziej bliscy, jak na przykład rodzice, czy dzieci. Lecz przyjaźń

miłości wlanej opiera się na wspólnocie w wiecznej szczęśliwości, do której bardziej przynależą lepsi niż nam bliscy. Przeto bardziej winniśmy kochać lepszych niż bliższych.

Jednakże powiedziane jest w liście do Tymoteusza (5,8): „jeśli ktoś o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy, wiary się zapał i gorszy jest od poganina”. Lecz wewnętrzny afekt miłości powinien odpowiadać zewnętrznemu skutkowi. Przeto powinniśmy mieć więcej miłości do bliższych aniżeli do lepszych.

*Odpowiedź:* Każdy czyn powinien być dostosowany do przedmiotu i do czyniącego podmiotu: od przedmiotu pochodzi jego gatunek, od mocy czyniącego stopień jego natężenia; ruch bowiem ma gatunek od przedmiotu do którego zdąża, zaś natężenie szybkości pochodzi od usposobienia rzeczy poruszanej i od siły poruszającego. Stosownie do tego, gatunek miłowania pochodzi od przedmiotu, zaś natężenie ma ze strony miłującego. Otóż przedmiotem miłowania płynącego z miłości wlanej jest Bóg, zaś miłującym jest człowiek. Tu więc różnicę gatunkową w miłowaniu bliźniego ujmuje się podług jego stosunku do Boga: większego dobra życzymy temu bliżniemu, który jest bliższy Bogu. Bo chociaż dobro, którego miłość życzy każdemu, samo w sobie jest jedno, a jest nim szczęśliwość wieczna, to jednak zachodzi w nim różnica co do stopnia, zależnie od różnicy zachodzącej w udziale w nim. Otóż miłość ma to do siebie, że chce iść po linii sprawiedliwości Bożej, zgodnie z którą im człowiek jest lepszy, tym pełniejszy ma udział w szczęśliwości. I to stanowi gatunek miłowania: różnica w gatunkach miłowania pochodzi od różnicy zachodzącej w dobrach, których życzymy tym, których miłujemy.

Natomiast natężenie miłowania ujmujemy od strony miłującego człowieka. Tutaj człowiek miłuje goręcej ludzi sobie bliższych życząc im stosownego dobra, niż ludzi lepszych ku większemu dobru.

Ale i tu należy zwrócić uwagę na inną jeszcze różnicę. Niektórzy bliźni są nam bliżsi pochodzeniem naturalnym, którego pozbyć się nie można, bo każdy jest tym, czym się urodził. Natomiast dobroć cnoty, którą człowiek staje się bliższy Bogu, może zbliżać się lub oddalać, zależnie od tego, czy się zwiększa czy zmniejsza: tego dowiedziono już poprzednio<sup>19)</sup>. Mogę więc miłością wlaną chcieć, by ten, kto mi jest bliższy krwią, był lepszy od kogoś innego, by w ten sposób mógł dojść do wyższego stopnia szczęśliwości.

Jest jeszcze inny sposób większego miłowania osób nam bliskich, mianowicie miłowanie to może być wielostronniejsze; w stosunku bowiem do tych, którzy nie są nam bliscy n mamy tylko miłość przyjaźni. Natomiast do tych, którzy są nam bliscy, mamy odpowiednio do różnych powiązań ich z nami, i inne jeszcze przyjaźnie. Ponieważ zaś dobro, na którym opiera się wszelka czesna przyjaźń, jest podporządkowane jako swemu celowi dobru, na którym opiera się miłość, wynika z tego, że miłość nakazuje czyny każdej innej przyjaźni; podobnie jak sztuka, której przedmiotem jest cel, nakazuje sztuce, której przedmiotem są środki do celu.

Może więc miłość nakazać miłowanie kogoś dlatego właśnie, że jest krewnym, lub że jest zespolony, lub że jest współobywatelem, lub dla jakiegokolwiek godziwego powodu, który może skierować do celu miłości. Tak zatem dzięki miłości, jako takiej lub jako nakazującej, miłujemy osoby bardziej nam bliskie, na wiele sposobów.

Ad 1. Nie jest nam nakazane nienawidzić krewnych dlatego, że są krewnymi, lecz tylko że nam przeszkadzają w dojściu do Boga. Pod tym względem nie są nam bliskimi, lecz nieprzyjaciółmi, zgodnie z tym co powiedziano u Micheasza (7,6) i Mateusza (10,36): „nieprzyjaciółmi człowieka są domownicy jego”.

Ad 2. Miłość sprawia, że człowiek upodabnia się do Boga według tego, co się komu należy, mianowicie by człowiek tak się miał do tego co jest jego, jak Bóg ma się do tego co jest Boże. Niektórych bowiem rzeczy możemy pragnąć mocą miłości, bo nam odpowiadają, tych jednak Bóg nie pragnie, gdyż Jemu to nie odpowiada by ich chciał, jak to powiedziano wyżej przy omawianiu dobroci woli<sup>20</sup>).

Ad 3. Jak wiemy, miłość wywołuje Czyn miłowania nie tylko ze względu na przedmiot, ale też ze względu na miłującego, z czego wynika, że tych, którzy są nam bliżsi, bardziej miłujemy. (44)

## Artykuł 8

### *CZY POWINNISMY MIŁOWAĆ PRZEDE WSZYSTKIM LUDZI ZŁĄCZONYCH Z NAMI WIĘZAMI KRWI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Powiedziano w księdze Przypowieści (18,24): „mąż przyjacielski do towarzystwa, większym przyjacielem będzie aniżeli brat”. A Waleriusz Maksimus powiada<sup>21</sup>): „związek przyjaźni to potęga, w niczym też nie jest niższym od związku krwi. Jest bowiem rzeczą pewną i popartą doświadczeniem, że ten jest dziełem przypadku urodzenia, tamten zaś powstał z wolnego wyboru ludzkiego na podstawie solidnego osądu”. Stąd wniosek, że ludzie złączeni krwią nie mają być bardziej miłowani niż inni.

2. Mówi Ambroży<sup>22</sup>): „was, których zrodziłem w Ewangelii, nie miłuję mniej niż gdybym z wami zawarł małżeństwo. Natura bowiem nie miłuje gorliwiej niż łaska. A więc bardziej mamy miłować tych, co do których mamy pewność, że będziemy z nimi obcować przez wieczność, niż tych, z którymi będziemy li tylko w tym życiu doczesnym”. Zatem krewni nie powinni być kochani bardziej niż ci, których łączą z nami inne więzy.

3. „Próbą miłości jest czyn”, twierdzi Grzegorz<sup>23</sup>). Otóż niektórym ludziom powinniśmy okazywać czynną miłość więcej nawet niż krewnym; bo przecież w wojsku większe posłuszeństwo należy się dowódcy niż ojcu. A więc nie należy się największa miłość najbliższym krewnym.

Jednakże przeciw temu przemawia fakt, że w 10 Przykazaniach położony jest szczególnie nacisk na cześć rodziców. Zatem szczególniejszą miłością powinniśmy darzyć osoby związane z nami węzłem pochodzenia cielesnego. (45)

*Odpowiedź:* Jak wiemy z artykułu poprzedniego, ludzi bardziej nam bliskich mamy obowiązek bardziej miłować miłością wlaną, już to pod względem większej żywości miłowania, czy też dlatego, że więcej jest powodów do ich miłowania. Żywość miłowania pochodzi z łączności zachodzącej między miłowanym a



miłującym. Dlatego czyjeś miłowanie odnoszące się do różnych osób należy oceniać różnicą powodów ich połączeń z nim, by mianowicie każda była miłowana bardziej niż druga zależnie od stosunku jaki go z nią łączy i który jest powodem jej miłowania. Ponadto należy porównać jedną miłość z drugą, porównując między sobą łączność jednych osób z łącznością drugich.

Zgodnie z tym trzeba stwierdzić, iż przyjaźń między krewnymi opiera się na łączności pochodzenia; przyjaźń między obywatelami opiera się na przynależności do tego samego państwa, a przyjaźń towarzyszków broni na wspólnocie służby wojskowej. Stąd wniosek, że krewnych powinniśmy miłować bardziej w sprawach należących do natury; w sprawach życia polityczno-państwowego więcej powinniśmy miłować współobywateli; w sprawach wojny, więcej towarzyszków broni. Wyraził to Filozof w słowach<sup>24</sup>): „każdemu należy oddać co mu się należy i co mu odpowiada. I tak się powszechnie czyni: na ślub zaprasza się krewnych n przede wszystkim rodzicom należy się od nas utrzymanie i cześć”. (46) Podobnie ma się rzecz w innych przyjaźniach.

Jeśli natomiast porównamy ze sobą łączność, jest rzeczą oczywistą, że łączność naturalnego pochodzenia jest i mocniejsza i trwalsza, ponieważ dotyczy jestestwa. Inne łączności nadeszły później i mogą zaniknąć. Dlatego przyjaźń między krewnymi jest trwalsza, wszakże inne przyjaźnie mogą być mocniejsze z uwagi na podstawy właściwe każdej z nich.

Ad 1. Przyjaźń między towarzyszami zawiązuje się ich własnym wyborem w sprawach też będących w zakresie wyboru, np. w działaniu; stąd miłość taka ma przewagę nad miłością między krewnymi pod tym względem, że bardziej się między sobą zgadzają w danym działaniu. Natomiast przyjaźń między krewnymi jest trwalsza, jako oparta na czynnikach przyrodzonych; stąd przeważa w sprawach ludzkiego życia. Dlatego mamy większy obowiązek pomagania im w potrzebie.

Ad 2. Ambroży mówi tu o miłości odnoszącej się do czynienia dobrze w udzielaniu łaski, mianowicie w kształtowaniu życia moralnego. W tym bowiem człowiek powinien pomagać dzieciom duchowym, które zrodził duchowo, bardziej niż dzieciom cielesnym, wobec których jednakże ma większy obowiązek niesienia pomocy materialnej.

Ad 3. Fakt, że w wojnie należy bardziej być posłusznym dowódcy niż ojcu, wcale nie dowodzi, by bezwzględnie rzecz biorąc ojca należało miłować mniej; dowodzi tylko, że ma się go mniej miłować pod pewnym względem, mianowicie ze względu na łączność w sprawach wojennych.

## **Artykuł 9**

### *CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ MA MIŁOWAĆ SYNA CZY OJCA ?*

Wydaje się, że bardziej powinniśmy miłować swe dzieci niż swych rodziców, ponieważ:

1. Bardziej powinniśmy miłować tego, komu powinniśmy świadczyć więcej dobrodziejstw Otóż więcej dobrodziejstw powinniśmy świadczyć dzieciom niż rodzicom, co potwierdza Apostoł w 2 liście do Koryntian (12,14): „dzieci nie mają

zbierać dla rodziców, ale rodzice dla dzieci”. Stąd to bardziej należy miłować dzieci aniżeli rodziców.

2. Łaska dopełnia naturę. Otóż z natury rodzice bardziej miłują swe dziecin aniżeli są przez dzieci miłowani, jak stwierdza Filozof <sup>25)</sup>. Stąd też bardziej należy miłować dzieci niż rodziców.

3. Miłość zestraja ludzkie uczucia z Bogiem. Otóż Bóg bardziej miłuje dzieci niż one go miłują. Zatem i my też mamy bardziej miłować dzieci niż rodziców.

Jednakże Ambroży uczy<sup>26)</sup>: „na pierwszym miejscu należy miłować Boga, następnie rodziców, wreszcie dzieci i domowników”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>27)</sup>, stopnie miłowania można oceniać z dwu stron. Po pierwsze, od strony przedmiotu; tu należy więcej miłować to, co ma w sobie więcej dobra i co jest podobniejsze do Boga. Tak więc więcej należy miłować ojca niż syna, ponieważ miłujemy w nim wzgląd początku, a początek ma w sobie treść dobra wyższego rzędu i bardziej do Boga podobnego.

Po drugie, stopień miłowania ocenia się od strony miłującego. Tu miłuje się bardziej to, co jest z nim bardziej złączone; tak więc syn ma być miłowany więcej niż ojciec, jak dowodzi Filozof <sup>28)</sup>. Bon po pierwsze, rodzice miłują swe dzieci jako część siebie; ojciec zaś nie jest częścią dziecka, dlatego miłowanie dziecka przez ojca jest podobne do miłości jaką ktoś ma do siebie samego. Po drugie, rodzice lepiej wiedzą, że one są ich dziećmi niż odwrotnie. Po trzecie, syn jest bliższy ojcu jako jego częśćka, niż ojciec dla syna, wobec którego ma się jako początek. Po czwarte, rodzice dłużej dziecko miłowali; ojciec bowiem zaczął miłować syna zaraz, natomiast syn zaczyna miłować ojca z biegiem czasu; im zaś miłowanie trwa dłużej, tym jest mocniejsze, stosownie do słów Eklezjastyka (9,14): „nie opuszczaj starego przyjaciela, bo nowy nie będzie doń podobny”.

Ad 1. Temu, kto jest początkiem, należy się uległość szacunku; temu zaś, co od niego wyszło, należy się stosowny wpływ i utrzymanie ze strony początku. Z tego powodu rodzicom należy się od dzieci najwięcej cześć, a dzieciom od rodziców głównie troska o ich utrzymanie.

Ad 2. Z samej natury ojciec więcej miłuje syna, a to z powodu jego ze sobą łączności. Natomiast syn z natury rzeczy więcej miłuje ojca z tego powodu, że ojciec jest dobrem wyższego rzędu.

Ad 3. Augustyn stwierdza<sup>29)</sup>, że „Bóg miłuje nas dla naszego pożytku i dla swojej chwały”. Stąd to, ponieważ ojciec, tak jak Bóg, w stosunku do nas jest początkiem, dlatego ojcu należy się od dzieci cześć, dzieciom zaś należy się od rodziców utrzymanie. Niemniej jednak, z powodu otrzymanych dobrodziejstw, syn powinien nieść pomoc przede wszystkim rodzicom gdy tego potrzebują. (47)

## Artykuł 10

### CZY CZŁOWIEK POWINIEN BARDZIEJ MIŁOWAĆ SWĄ MATKĘ CZY OJCA ?

Wydaje się, że bardziej matkę niż ojca, ponieważ:

1. Według Filozofa<sup>30)</sup>, „w rodzeniu niewiasta daje ciało”. Lecz człowiek nie ma duszy od ojca, lecz od Boga przez stworzenie jej, o czym była mowa gdzie indziej<sup>31)</sup>. Stąd człowiek więcej zawdzięcza matce niż ojcu, a wobec tego więcej ma miłować matkę.

2. Człowiek powinien bardziej miłować tego, kto jego bardziej miłuje. Otóż matka bardziej miłuje swe dziecko niż ojciec, jak to wyraża Filozof<sup>32)</sup>: „matki miłują dzieci bardziej, bo więcej cierpią w rodzeniu i lepiej niż ojcowie wiedzą, że to są ich dzieci”. Dlatego matkę należy miłować bardziej niż ojca.

3. Większy należy się afekt miłości temu, kto się więcej dla nas trudził, zgodnie z powiedzeniem listu do Rzymian (16,6): „pozdrówcie Marię, która wiele dla was pracowała”. Otóż matka więcej pracuje przy porodzie i wychowywaniu niż ojciec, co wyraża Eklezjastyk (7,29). „nie zapominaj jęków matki twojej”. Powinien więc człowiek bardziej miłować matkę niż ojca.

Jednakże Hieronim mówi<sup>33)</sup>: „po Bogu, ojcu wszystkich, powinno się miłować ojca”, matkę zaś wymienia na drugim miejscu.

*Odpowiedź:* W tego rodzaju porównaniach należy brać każde słowo w znaczeniu ścisłym. Chodzi w tym pytaniu ściśle o ton czy ojciec jako ojciec ma być miłowany więcej niż matka. W poszczególnych bowiem wypadkach może zajść wielka różnica, czy odległość, w cnocie czy w złości, tak że, według Filozofa<sup>34)</sup>, powoduje to zanik lub zmniejszenie przyjaźni. Stąd Ambroży wyraża się<sup>35)</sup>, że „dobra służba domowa wyżej stoi niż złe dzieci”. Patrząc jednak na rzeczy bezwzględnie, ojciec ma być miłowany więcej niż matka. Bo ojca i matkę kochamy jako tych, którzy dają początek naszemu istnieniu naturalnemu. Jednakże ojciec ma większą podstawę uzasadniającą go jako początek niż matka, bo ojciec jest początkiem na sposób czynny a matka zaś ma sposób bierny i materialny. Stąd wniosek, że, mówiąc bezwzględnie, ojca należy miłować więcej.

Ad 1. W rodzeniu człowieka matka dostarcza materii jeszcze nieuformowanej, a uformowanie pochodzi z formatywnej siły nasienia ojca. I choć ta siła nie jest w stanie stworzyć duszy rozumnej, to jednak przysposabia materię cielesną do jej przyjęcia.

Ad 2. Zarzut odnosi się do innego powodu miłości niż ten, o którym tu mowa. Inna jest bowiem przyjaźń miłowania za miłość, a inna za urodzenie. Tu zaś mówimy o przyjaźni, należącej się za urodzenie. (48)

Z tego wynika też odpowiedź na zarzut trzeci.

## Artykuł 11

### CZY CZŁOWIEK MA WIĘCEJ MIŁOWAĆ SWĄ ŻONĘ NIŻ SWEGO OJCA I MATKĘ ?

Wydaje się, że więcej swą żonę, ponieważ:

1. Nikt nie porzuca jakiejś rzeczy, jak tylko dla czegoś, co bardziej kocha. Otóż w księdze Rodzaju powiedziano (2,24), że dla żony „opuści człowiek ojca i matkę”. A więc powinien bardziej miłować żonę.

2. Apostoł pisze do Efezów (5,28,33): „mężowie mają miłować żony swoje, jak siebie samych”. Otóż człowiek powinien bardziej kochać siebie aniżeli rodziców, a zatem powinien też bardziej miłować żonę niż rodziców.

3. Gdzie jest więcej powodów do miłowania, tam też powinna być większa miłość. Otóż w przyjaźni dla żony jest wiele powodów kochania; mówi bowiem Filozof <sup>36)</sup>, że w tej przyjaźni znajduje się i użyteczność i przyjemność oraz, jeśli małżonkowie są cnotliwi, także cnotliwość”. Zatem większa ma być miłość do żony niż do rodziców.

4. Jednakże w liście do Efezjan (5,28) czytamy: „mąż powinien miłować żonę swoją jak własne ciało”. A ponieważ, jak dowiedziono w art. 5, człowiek powinie, miłować bliźniego więcej niż swe ciało, a spośród bliźnich większa miłość należy się rodzicom, zatem im należy się większa miłość niż żonie.

*Odpowiedź:* Wiemy już z art. 7 i 9, że stopnie miłości ustala się według treści dobra i według łączności z miłującym. Ze względu na treść dobra, które jest przedmiotem miłości, bardziej należy miłować rodziców niż żonę, jako że rodziców miłuje się z powodu tego, że są początkiem i dobrem wyższego rzędu. Biorąc jednak pod uwagę powód łączności, większa miłość należy się żonie, jako że mąż i żona są ze sobą złączeni tak, że stanowią jedno ciało, jak to stwierdzone jest u Mateusza (19,6): „a tak już nie są dwoje, ale jedno ciało”. Tak zatem miłość do żony ma być mocniejsza, natomiast rodzicom należy okazywać większy szacunek. (49)

Ad 1. Opuszcza się ojca i matkę dla żony, ale nie co do wszystkiego, bo w niektórych sprawach należy bardziej dbać o rodziców niż o żonę. Natomiast należy porzucić rodziców i zespolić się z żoną pod względem łączności życia płciowego i wspólnego mieszkania.

Ad 2. Tych słów Apostoła nie należy rozumieć tak, jakoby mąż miał miłować żonę na równi z sobą; lecz że miłość dla siebie jest pobudką miłości dla stanowiącej z nim jedno małżonki. (50)

Ad 3. Również w przyjaźni do rodziców zachodzi wiele powodów miłowania, które pod pewnym względem są większej wagi niż powody miłowania żony mianowicie ze względu na treść dobra, chociaż powody miłowania żony mają większą wagę ze względu na łączność.

Ad 4. (A jednak): W zdaniu Apostoła łącznik jak należy rozumieć jako wyrażający nie równość, lecz powód (pobudkę) miłości. Mąż bowiem miłuje swą żonę zwłaszcza z powodu zespolenia cielesnego.

## Artykuł 12

### *CZY DOBROCZYŃCĘ NALEŻY MIŁOWAĆ WIĘCEJ NIŻ TEGO, KOMU UCZYNILIŚMY DOBRODZIEJSTWO ?*

Wydaje się, że bardziej należy miłować dobroczyńcę, ponieważ:

1. Augustyn mówi<sup>37)</sup>: „niczym nie wywołuje się miłości tak skutecznie, jak zaczęciem miłować. Tylko bardzo twarde serca, których nie stać na miłowanie, pozostają nieczule na miłość czyjąś ku nim”. Lecz nasi dobroczyńcy wyprzedzili nas w dowodach miłości ku nam, ich zatem powinniśmy najbardziej miłować.

2. Należy miłować więcej tego, kogo niemiłowanie lub działanie sprzeczne z miłością wobec niego jest bardziej grzeszne. Lecz bardziej grzeszy kto nie miłuje swego dobroczyńcy lub działa przeciw niemu, niż gdyby przestał miłować kogoś, komu dotąd wyświadczał dobrodziejstwa. Zatem więcej należy miłować pierwszego niż drugiego.

3. Według Hieronima<sup>38)</sup>, spośród wszystkich rzeczy miłości godnych najbardziej należy miłować Boga, a po nim swego ojca. Otóż ci są największymi dobroczyńcami, a więc dobroczyńcę należy najbardziej miłować.

Jednakże, Filozof twierdzi coś przeciwnego<sup>39)</sup>: „widzimy, że dobroczyńcy bardziej miłują tych, którym wyświadczyli dobrodziejstwa niż odwrotnie”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. 7, 9 i 11, kogoś miłuje się więcej z dwojakiego powodu: bo jest większym dobrem, lub bo jest z nami bardziej złączony. Z pierwszego powodu bardziej należy miłować dobroczyńcę; będąc bowiem początkiem dobra dla obdarowanego, ma w sobie więcej treści dobra, jak to o ojcu powiedzieliśmy w art. 9. Natomiast na drugi sposób bardziej miłujemy tych, którym dobro świadczymy, na co Filozof daje cztery dowody<sup>40)</sup>. 1. Obdarzony jest pod pewnym względem dziełem dobroczyńcy; mówi się przecież o kimś, że „jest jakoby czymś stworzeniem”. Otóż jest rzeczą naturalną, że każdy miłuje swoje dzieło, np. poeci miłują swe poezje. Jest tak dlatego, bo każda rzecz miłuje swe istnienie i życie, które przejawia się najbardziej własnym działaniem. 2. Z samej natury każdy miłuje to w czym dostrzega dobro własne. Jest prawdą, że dobroczyńca widzi w obdarowywanym jakieś własne dobro i wzajemnie, jednakże własne dobro, które dobroczyńca dostrzega w obdarowanym jest dobrem bezinteresownym (czesnym, *bonum honestum*), natomiast obdarowywany widzi w dobroczyńcy własne dobro, ale jako jemu potrzebne. Otóż dobro bezinteresowne jest uważane za miłsze niż dobro ze względu na użyteczność, już to gdyż trwa dłużej, gdy użyteczność wnet przemija, a przyjemność rodząca się ze wspomnień nie dorównuje przyjemności z rzeczy obecnej; już to ponieważ dobra bezinteresowne wspominamy z większą przyjemnością niż korzyści, jakie nam przysły od kogoś drugiego. 3. Miłowanie wyraża się czynem, bo miłujący chce dobra i sprawia dobro dla miłowanego; natomiast miłowany odbiera dobro. Dlatego miłowanie jest właściwością ludzi wybitniejszych, skąd wynika, że dobroczyńca ma więcej miłować. 4. Trudniej jest świadczyć niż otrzymywać dobrodziejstwa, zaś to, co kosztuje nas wiele trudu bardziej miłujemy, natomiast co nam przychodzi łatwo, jakoś lekceważymy.

Ad 1. Właśnie dobroczyńca wywołuje u obdarowanego miłość ku niemu; jego miłość do obdarowanego nie jest wywołana przez obdarowanego, lecz pochodzi z niego samego. Otóż to, do czego dochodzimy sami, ma większą wagę niż to, do czego skłonił nas ktoś z zewnątrz.

Ad 2. Miłość obdarowanego do dobroczyńcy jest obowiązkiem wdzięczności, dlatego działania niewdzięczne są większym grzechem. Natomiast miłość dobroczyńcy jest bardziej samodzielna, a wobec tego bardziej ochocza.

Ad 3. Również Bóg miłuje nas więcej niż my jego, a rodzice miłują swe dzieci bardziej niż dzieci miłują ich. Nie wynika z tego jednak, byśmy musieli bardziej miłować każdego obdarowanego bardziej niż każdego dobroczyńcę, jako że takich dobroczyńców jak Boga i rodziców, od których otrzymaliśmy największe dobrodziejstwa, stawiamy wyżej niż tych, którym wyświadczyliśmy mniejsze dobrodziejstwa. (51)

### Artykuł 13

#### *CZY PORZĄDEK MIŁOŚCI POZOSTANIE W NIEBIE ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna<sup>41)</sup>, „doskonała miłość polega na tym, że dobra większe miłujemy bardziej, a mniejsze mniej”. Otóż w niebie będzie doskonała miłość. A więc każdy będzie więcej miłował lepszego niż siebie lub sobie bliskiego.

2. Więcej miłuje się tego, komu życzy się większego dobra. Otóż każdy kto jest w niebie pragnie większego dobra dla tego, kto ma większe dobro, w przeciwnym bowiem razie wola jego nie we wszystkim zgadzałaby się z wolą Bożą. W niebie zaś większe dobro ma ten, kto jest lepszym. Dlatego też w niebie każdy bardziej kocha lepszego, a więc drugiego niż siebie samego, a obcego niż sobie bliskiego.

3. Całkowitym uzasadniającym powodem miłowania w niebie będzie Bóg; wówczas też wypełni się to, co powiedziano w 1 liście do Koryntian (15,28): „aby Bóg był wszystkim we wszystkich”. Zatem bardziej będzie miłowany ten, kto jest bliższy Bogu, a więc każdy będzie miłował bardziej lepszego niż siebie samego, a obcego bardziej niż bliskiego.

Jednakże: stan chwały nie zniszczy natury, lecz ją wydoskonali. Otóż porządek miłości wyżej wspomniany pochodzi od samej natury, wszystko zaś z natury miłuje siebie bardziej niż innych. A więc porządek miłości pozostanie w niebie.

*Odpowiedź:* Pozostanie porządku miłości w niebie jest konieczne co do miłowania Boga nade wszystko. Będzie to czymś zupełnie prostym, skoro człowiek będzie się radował Bogiem w pełni. Natomiast co do porządku miłości siebie samego w stosunku do miłości bliźnich, trzeba rozróżnić. Jak wiemy z art. 7 i 9, stopnie miłowania mogą być różne, zależnie albo od różnicy dóbr jakich ktoś życzy drugiemu, albo od natężenia miłości. W pierwszy sposób więcej niż siebie będziemy miłowali ludzi lepszych, a mniej ludzi mniej dobrych. Każdy bowiem człowiek szczęśliwy będzie chciał, by każdy otrzymał to, co mu wyznaczy sprawiedliwość Boża, jako że w

niebie wola ludzka będzie w całej pełni dostosowywała się do woli Boga. Nie będzie też w niebie sposobności zasługiwania na większą nagrodę, tak jak to ma miejsce w życiu ziemskim, gdzie można dążyć do większej cnoty i nagrody; w niebie bowiem wola każdego człowieka spocznie w tym, co zostało ustalone przez Boga.

Natomiast w drugi sposób człowiek będzie miłował siebie samego więcej niż bliźniego, nawet lepszego od siebie. Wiemy bowiem (art. 7 i 9), że siła miłości pochodzi od miłującego podmiotu. Przecież każdemu daje Bóg dar miłości po to, by najpierw skierował swój umysł ku Bogu, a to znaczy miłość siebie samego, a następnie by pragnął by i inni ku Bogu skierowali swe dusze, oraz by stosownie do tego działał.

Co zaś tyczy porządku w stosunku do bliźnich, to każdy będzie więcej miłował miłością wlaną po prostu tych, którzy są lepsi. Całość bowiem życia w niebie polega na zwróceniu duszy do Boga, stąd zaś wyniknie, że całość porządku w jakim będziemy miłować bliźnich będzie ustalana według tego, jak na to patrzeć będzie Bóg; a więc bardziej będzie miłowany i za bliższego miany ten, kto jest miłszy Bogu. W niebie bowiem nie będzie już potrzeby dbania o kogoś w sprawach koniecznych w życiu ziemskim, gdzie jest konieczne, by każdy dbał o potrzeby ludzi sobie bliższych bardziej niż dalszych, co znowu jest powodem, że sama skłonność miłości pcha człowieka do większego miłowania ludzi sobie bliskich, wobec których ma większą powinność świadczenia uczynności, płynącej z miłości.

Niemniej jednak i w niebieskiej ojczyźnie przetrwają liczne powody miłowania osób sobie bliższych, bo w duszy będącej w niebie nie zanikną godziwe przyczyny miłowania. Jednakże nad wszystkie te powody nieporównanie wyżej stać będzie powód miłowania pochodzący z bliższości stosunku z Bogiem. (52)

Ad 1. Rozumowanie to należy przyjąć w zastosowaniu do ludzi sobie bliższych. Lecz jeśli chodzi o siebie samego, to każdy ma miłować siebie więcej niż innych, i to tym więcej, im doskonalszą jest miłość. Jak bowiem przed chwilą powiedziano, doskonała miłość doskonale zwraca człowieka do Boga.

Ad 2. Rozumowanie to odnosi się do porządku miłości co do stopnia dobra, jakiego życzymy miłowanemu.

Ad 3. Bóg będzie dla każdego całkowitym uzasadniającym powodem miłowania dlatego, bo Bóg jest całkowitym dobrem człowieka. Gdyby bowiem, co jest niemożliwe, Bóg nie był dobrem człowieka, człowiek nie miałby powodu miłowania go. Dlatego porządek miłości domaga się, by po Bogu człowiek najwięcej miłował sam siebie.

## **ZAGADNIENIE 27**

### **O MIŁOWANIU - GŁÓWNYM CZYNIE MIŁOŚCI (53)**

Trzeba teraz zastanowić się nad czynem (objawem) miłości, najpierw nad czynem głównym, a tym jest miłowanie, a następnie nad innymi czynami czy wynikającymi z nich skutkami.

Co do pierwszego, szukać będziemy odpowiedzi na 8 pytań: 1. Co jest bardziej właściwym miłości: być miłowanym, czy miłować? 2. Czy miłowanie jako czyn miłości jest tym samym, co życzliwość? 3. Czy Bóg ma być miłowany z powodu niego samego? 4. Czy w tym życiu może być miłowany bezpośrednio? 5. Czy może być miłowany całkowicie? 6. Czy miłość Boga może mieć jakąś miarę? 7. Co jest lepiej: miłować przyjaciela, czy nieprzyjaciela? 8. Co jest lepiej: miłować Boga, czy bliźniego?

## Artykuł 1

### *CZY CZYMŚ BARDZIEJ WŁAŚCIWYM DLA MIŁOŚCI JEST BYĆ KOCHANYM CZY TEŻ KOCHAĆ (54)*

Wydaje się, rzeczą bardziej dla miłości właściwą jest być kochanym niż kochać, ponieważ:

1. Im ktoś lepszy, tym lepsza jego miłość. Otóż lepsi mają być raczej miłowani, a wobec tego właściwym dla miłości jest być miłowanym.

2. Co zdarza się w największej ilości wypadków wydaje się najbardziej odpowiadać naturze, a wobec tego czymś lepszym. Lecz, według Filozofa<sup>1)</sup>, „wielu ludzi woli raczej być lubianymi niż lubić; to jest powodem dlaczego tak wielu lubi pochlebstwa”. Zatem czymś lepszym jest być lubianym niż lubić, a wobec tego bardziej to odpowiada miłości.

3. To, co sprawia że rzecz jest taką, samo jest takim, a nawet więcej<sup>2)</sup>. Lecz ludzie kochają z powodu tego, że są kochani. Wyraża to Augustyn<sup>3)</sup>: „nic tak bardzo nie wywołuje miłości jak miłość wyprzedzająca.” Zatem miłość polega raczej na byciu miłowanym niż na miłowaniu.

Jednakże, jak twierdzi Filozof<sup>4)</sup>, „przyjaźń polega więcej na miłowaniu niż na byciu miłowanym”. A ponieważ miłość jest jakąś przyjaźnią, zatem polega raczej na miłowaniu niż na byciu miłowanym.

*Odpowiedź:* Miłowanie jest czymś odpowiadającym miłości jako miłości. Będąc bowiem cnotą, ze swej istoty ma skłonność ku czynności sobie właściwej. Natomiast być miłowanym nie jest czynnością właściwą miłującego, bo czynnością jego miłości jest miłować; być zaś miłowanym należy mu się dzięki temu, że jest dobrym w ogóle w tym znaczeniu, że jego dobro powoduje u drugich ruch miłości ku niemu. Stąd konieczny wniosek, że czymś odpowiednim dla miłości jest raczej miłować niż być miłowaną. Co bowiem odpowiada jakiejś rzeczy samo przez się i samo sobą, odpowiada jej lepiej, niż za pośrednictwem czegoś innego. Dwa są na to dowody. Pierwszy ponieważ bardziej chwali się przyjaciół za to, że miłują, niż za to, że są miłowani; co więcej, gardzi się kimś, jeśli za miłość nie odplaca miłością. Drugi, ponieważ matki, które najczęściej miłują, pragną raczej kochać niż być kochanymi. Według Filozofa<sup>4)</sup>, „niektóre matki dają swe dzieci mamkom; a więc miłują, ale nie szukają wzajemności, jeśli jej brak”. (54)



Ad 1. Ludzie lepsi są bardziej warci miłości, właśnie dlatego, że są lepsi. A ponieważ ich miłość jest doskonalsza, dlatego raczej miłują, ale w stopniu w jakim tego jest wart miłowany. nie miłują oni bowiem tego co od nich niższe mniej niż trzeba; gdy mniej dobry nie miłuje lepszego w stopniu, w jakim jest tego wart. (55)

Ad 2. Jak mówi tamże Filozof, „ludzie chcą być kochani w stopniu, w jakim chcą być szanowani”. Jak szacunek okazuje się komuś na dowód uznania w nim dobra, tak też miłowanie kogoś jest dowodem jakiegoś dobra w nim, bo jedynie dobro jest warte miłości. Zatem ludzie chcą być kochani i szanowani z powodu czego innego, mianowicie po to by dobro będące w miłowanym zostało ujawnione. Natomiast kochać dla kochania chcą ludzie mający miłość wlaną, jako że czynność miłowania jest dobrem miłości; podobnie jak każdy czyn cnoty jest dobrem danej cnoty. Dlatego czymś dla cnoty miłości wlanej właściwym jest chcieć raczej miłować niż chcieć być miłowanym.

Ad 3. Niektórzy ludzie miłują by być miłowanymi, ale nie w sensie, by być kochanym miało być celem kochania, lecz dlatego, że jest to droga wiodąca do tego, by człowiek kochał. (56)

## Artykuł 2

### *CZY KOCHANIE JAKO CZYN MIŁOŚCI WLANEJ JEST TYM SAMYM, CO ŻYCZLIWOŚĆ ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według Filozofa<sup>5)</sup>, „kochać, to życzyć dobra”, co jest życzliwością; zatem uczynek miłości jest niczym innym jak życzliwością.

2. Czyn jakiejś sprawności należy do tej samej władzy, co i ta sprawność. A ponieważ sprawność miłości jest w woli, zatem i jej czyn pochodzi z woli; a ponieważ zmierza tylko do tego, co dobre, więc czyn miłości nie jest czym innym jak życzliwością.

3. Filozof wylicza<sup>6)</sup> pięć znamion przyjaźni, a z tych pierwszych znamieniem jest to, że „człowiek życzy przyjacielowi dobra”; drugim, że „życzy mu bycia w pełni życia”; trzecim, że „z nim współżyje”; czwartym, że „ma te same upodobania”; piątym, że „współcierpi i współraduje się z nim”. Otóż dwa pierwsze znamiona należą do życzliwości, wobec tego pierwszym czynem miłości jest życzliwość.

Jednakże Filozof mówi<sup>7)</sup>, że „życzliwość nie jest ani przyjaźnią, ani miłością, lecz początkiem przyjaźni”. Otóż, jak już stwierdzono<sup>8)</sup>, miłość jest przyjaźnią; a zatem życzliwość nie jest tym samym, co miłowanie, które jest czynem miłości.

*Odpowiedź:* Ściśle mówiąc, życzliwość jest czynem woli, którym życzymy bliźniemu dobra. Otóż ten czyn woli różni się od czynności kochania, będącego w dążnościach zmysłowych lub umysłowych, czyli w woli. Bo kochanie będące w dążności zmysłowej jest jednym z uczuć, a uczucia skłaniają się do swego przedmiotu z pewną gwałtownością; natomiast uczucie kochania ma to do siebie, że nie wybucha Nagle, lecz jest wynikiem natężonego wglądania w rzecz kochaną. Dlatego, wskazując różnicę zachodzącą między życzliwością i kochaniem uczuciowym, Filozof mówi<sup>9)</sup>, że

„życzliwość nie ma ani natężenia, ani dążenia”, to znaczy nie jest wybuchem skłonności, lecz człowiek chce komuś dobra w wyniku samego sądu rozumowego. Kochanie uczuciowe pochodzi z jakiegoś przyzwyczajenia, gdy życzliwość powstaje niekiedy z nagłą, np. widząc zapasy między dwoma stronami ni stąd ni zowąd jednej stronie życzymy zwycięstwa.

Także kochanie będące w dążności umysłowej różni się od życzliwości, bo wnosi jakąś jedność wzruszeń między kochającym a kochanym, - tym, że kochający uważa kochanego za w pewien sposób z nim złączonego lub do niego należącego, i stąd skłania się ku niemu. Natomiast życzliwość jest prostym czynem woli, polegającym na życzeniu komuś dobra, nawet bez uprzedniej wspomnianej tu jedności wzruszeń z nim. Tak zatem w miłowaniu, jako czynie miłości wlanej, mieści się życzliwość; jednakże miłowanie, lub kochanie, dodaje do tego jedność chceń (afektów). Dlatego Filozof wyraził się tamże, że „życzliwość daje początek przyjaźni”.

Ad 1. W tych słowach Filozof nie wyraził całkowitej treści kochania, ale tylko tą częścią tej treści, w której czyn miłowania najwyraźniej się zaznacza.

Ad 2. Miłowanie jest czynem woli dążącej do dobra, ale łącznie z jakąś jednością z kochanym, która to jedność w życzliwości nie występuje.

Ad 3. To, co tu Filozof wymienia należy do przyjaźni o tyle, że wynika z kochania siebie samego, na co zresztą przy tej sposobności Filozof zwraca uwagę dodając, że to należy czynić wobec przyjaciela jakby wobec siebie samego; to zaś należy do wspomnianej tu jedności chceń (afektów). (57)

### Artykuł 3

#### *CZY BOGA MAMY MIŁOWAĆ Z POWODU NIEGO SAMEGO ?*

Wydaje się, że Boga należy miłować nie z powodu niego, lecz z powodu czegoś innego, ponieważ:

1. Grzegorz wyraża się<sup>10)</sup>: „umysł uczy się kochać rzeczy nieznanne poprzez rzeczy znane”, przy czym pod „rzeczami nieznanymi” rozumie rzeczy duchowe i boskie, a pod „znanymi” rzeczy zmysłowe. Tak więc Boga mamy kochać z powodu czegoś innego.

2. Kochanie wynika z poznania. Otóż Boga poznajemy za pośrednictwem znajomości innych rzeczy, na co wskazuje list do Rzymian (1,20): „niewidzialne Jego rzeczy... przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”. A więc również z powodu czegoś innego ma być kochanym, a nie z powodu siebie samego.

3. „Miłość rodzi się z nadziei” twierdzi Glossa<sup>11)</sup>. I znowu: „bojaźń nawet miłości daje początek”, jak się wyraża Augustyn<sup>12)</sup>. Otóż nadzieja oczekuje otrzymanie czegoś od Boga, bojaźń zaś ucieka przed karą Bożą. Z tego wynika, że mamy nadzieję w Bogu z powodu innych jakichś dóbr, a miłujemy Go z obawy przed jakimś złem, a wobec tego i miłować mamy Go nie z powodu Niego samego.

Jednakże Augustyn mówi<sup>13)</sup>: „cieszenie się czymś, to przyłgnięcie miłością do tego z powodu tegoż”. Otóż jesteśmy wezwani do „cieszenia się Bogiem”, jak twierdzi tenże Augustyn<sup>14)</sup>, a więc mamy Go miłować z powodu Niego samego.

*Odpowiedź:* Wyrażenie „powód” zawiera w sobie mienie jakiejś przyczyny. Otóż mamy 4 przyczyny: celową, istotnościową (formalną), sprawczą, i materialną; do tej ostatniej należy również przysposobienie materii, które jednak nie jest przyczyną bezwzględnie, lecz względnie. Gdy więc mówimy, że coś ma być miłowane „z powodu czegoś innego”, mamy na myśli te cztery przyczyny. I tak, jeśli chodzi o przyczynę celową, lubimy lekarstwo z powodu zdrowia; z przyczyny formalnej miłujemy człowieka z powodu jego cnoty mianowicie, ponieważ dzięki cnotcie jest dobrym formalnie, a w wyniku tego wartym miłości; z przyczyny sprawczej miłujemy kogoś np. z powodu tego, że jest synem takiego ojca; gdy chodzi o przysposobienie, które sprowadza się do rodzaju przyczyny materialnej, miłujemy kogoś z powodu tego, co nas usposabia do miłowania go, np. z powodu otrzymanych odeń dobrodziejstw, chociaż, gdyśmy już zaczęli przyjaciela miłować, miłujemy go nie z powodu tych dobrodziejstw, lecz z powodu jego cnoty.

Biorąc pod uwagę trzy pierwsze przyczyny, nie miłujemy Boga z powodu czegoś innego, lecz z powodu niego samego. Bóg bowiem nie służy jako środek do celu, lecz sam jest ostatecznym celem wszystkiego. Nikt też Boga nie formuje by stał się dobrym, bo jego dobrocią jest sama jego istność, a jego dobroć jest wzorcem dla wszystkich innych dobroci. Nie otrzymuje też dobroci z zewnątrz, lecz sam jest źródłem dobroci dla innych rzeczy. Natomiast w czwarty sposób Bóg może być miłowanym z powodu czegoś innego, mianowicie gdy coś innego usposabia nas do robienia postępu w miłowaniu go np. otrzymane odeń dobrodziejstwa, spodziewana nagroda, lub chęć uzyskania odeń odpuszczenia kary. (57)

Ad 1. Zdanie: „umysł uczy się kochać rzeczy nieznanne poprzez rzeczy znane” należy rozumieć nie tak, że rzeczy znane są powodem miłowania nieznanych, jako przyczyna formalna, celowa, lub sprawcza, lecz jako przysposobienie człowieka do miłowania nieznanych.

Ad 2. Wprawdzie do poznania Boga dochodzi się poprzez inne rzeczy, to jednak gdy już jest poznany, wówczas jest znany nie poprzez inne rzeczy, lecz przez siebie samego. Wyraża to Ewangelia Jana (4, 42): „już nie dla twego opowiadania wierzymy, ale samiśmy słyszeli i przekonali się, że ten jest prawdziwie Zbawicielem świata”.

Ad 3. Nadzieja i bojaźń prowadzą do miłości na sposób jakby przysposobienia, jak wyżej wyjaśniono.

## Artykuł 4

### CZY W TYM ŻYCIU MOŻE BÓG BYĆ MIŁOWANY BEZPOŚREDNIO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna<sup>15)</sup>, „nie można miłować czegoś, czego się nie zna”. Otóż Boga nie poznajemy w tym życiu bezpośrednio, twarzą w twarz, lecz, jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (13,12), „niejasno, przez zwierciadło”. zatem nie możemy go też bezpośrednio miłować.

2. Kto nie może tego, co najłatwiejsze, tym mniej może, co trudniejsze. Otóż trudniej jest Boga miłować niż go poznawać, bo „kto łączy się z Panem (przez miłość) n jest z nim jednym duchem”, jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (6,17). Lecz człowiek nie może Boga poznawać bezpośrednio, a więc tym mniej go miłować.

3. Człowiek odłącza się od Boga przez grzech, zgodnie z Izajaszem (59,2): „nieprawości wasze uczyniły przedział między wami a między Bogiem waszym”. Otóż siedliskiem grzechu jest raczej wola niż umysł, a więc mniej może człowiek bezpośrednio Boga miłować niż Go poznawać.

Jednakże, ponieważ znajomość Boga jest pośrednia, dlatego w 1 liście do Koryntian (13,9 nast.) Apostoł określa ją jako niejasną, i że w niebie jej nie będzie; natomiast o miłości, jaką mamy w tym życiu, wyraża się (13,8), że „nigdy nie ustanie”. A więc miłość tego życia łączy się z Bogiem bezpośrednio.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>16)</sup>, akt władzy poznawczej dokonuje się tak, iż rzecz poznana jest w poznającym, natomiast przy akcie władzy pożądczej pożądczenie skłania się ku rzeczy pożądcanej w niej samej. Z tego wynika, że dążenie władzy pożądczej zmierza ku rzeczywistości takiej, jaką ona jest, podczas gdy akt władzy poznawczej dokonuje się na sposób poznającego. Zgodnie zaś z porządkiem rzeczy takim jakim on jest, Bóg jest poznawany i miłowany z powodu siebie samego, jako że ze swej istoty jest prawdą, poprzez którą wszystko inne jest poznawane, i dobrocią poprzez którą wszystko inne jest miłowane. Inaczej jest z człowiekiem. Ponieważ nasze poznanie zaczyna się od zmysłów, pierwiej narzucają się naszemu poznaniu rzeczy bliższe zmysłom, natomiast na ostatku poznawalne jest to, co stoi najdalej od zmysłów. Stosownie do tego należy stwierdzić, że miłowanie, jako czyn (akt) władzy pożądczej, nawet w życiu ziemskim zmierza najpierw do Boga, a z tego dopiero pochodzi zmierzanie do czegoś innego; tak zatem miłość miłuje Boga bezpośrednio, a inne rzeczy miłuje za pośrednictwem Boga. Natomiast w poznaniu jest odwrotnie. do znajomości Boga dochodzimy za pośrednictwem stworzeń, już to jako do przyczyny ze skutków, już to jako istoty przewyższającej wszystko inne, już to jako istoty wolnej od braków widzianych w stworzeniach, o czym mówi Dionizy<sup>17)</sup>. (59)

Ad 1. Chociaż rzeczywiście nie można miłować rzeczy nieznanych, ale z tego wcale nie wynika, by porządek w poznaniu był taki sam jak w miłowaniu. Bo miłość wynika z poznania, dlatego, skoro poznawanie się skończy n mianowicie co do rzeczy poznawanej poprzez inną, zaraz może zaistnieć miłość. (60)

Ad 2. Ponieważ miłowanie Boga, zwłaszcza w tym życiu, jest czymś większym niż jego znajomość, dlatego ma być przez nie poprzedzone. Ponieważ zaś znajomość nie zatrzymuje się na rzeczach stworzonych, lecz poprzez nie zmierza do czegoś innego gdzie zaczyna się miłowanie, a poprzez to przechodzi na inne przedmioty na sposób jakby krążenia, jako że poznanie zaczyna się od stworzeń i zmierza do Boga, a miłowanie zaczyna się od Boga jako od ostatecznego celu, a następnie przechodzi na stworzenia.

Ad 3. Nie samo poznanie, lecz miłość usuwa spowodowane grzechem odwrócenie się od Boga. Dlatego to właśnie miłość jest tym, co, miłowaniem, jednoczy duszę z Bogiem bezpośrednio węzłem jedności duchowej.

## Artykuł 5

### *CZY BÓG MOŻE BYĆ MIŁOWANY CAŁKOWICIE ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Kochanie jest następstwem znajomości. Otóż my nie jesteśmy w stanie znać Boga całkowicie, bo byłoby to Jego zrozumieniem. A więc nie możemy Go też całkowicie kochać.

2. Według Dionizego<sup>18)</sup>, kochanie jest pewnego rodzaju jednością. Otóż serce ludzkie nie może całkowicie zjednoczyć się z Bogiem, ponieważ „większy jest Bóg niż serce nasze”, jak pisze Jan Ewangelista w swym 1 liście (3,20). Nie można więc Boga kochać całkowicie.

3. Bóg kocha siebie całkowicie. Jeśliby więc ktoś kochał go całkowicie, miłowałby Boga w stopniu, w jakim on się miłuje. Otóż to nie jest możliwe, a więc żadne stworzenie nie jest w stanie miłować Boga całkowicie.

Jednakże: W księdze Powtórzonego Prawa powiedziano (6,5): „będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego”.

*Odpowiedź:* Skoro miłowanie jest jakby łącznikiem między miłującym a miłowanym, pytanie czy można Boga miłować całkowicie, można rozumieć trojako. Po pierwsze, że sposób miłowania całkowicie odnosi się do miłowanej rzeczy; i tak całkowicie należy miłować Boga, ponieważ człowiek powinien miłować wszystko, co z Bogiem się łączy.

Po drugie, gdy ta całkowitość odnosi się do miłującego; i tak również należy Boga miłować całkowicie, ponieważ człowiek. powinien miłować Boga wszystkimi swymi możliwościami, i wszystko co ma, powinien oddać miłości Boga, zgodnie z nakazem księgi Powtórzonego Prawa (6,5): „będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego”.

Po trzecie, biorąc pod uwagę stosunek miłującego do miłowanej rzeczy n by mianowicie sposób miłowania dorównywał sposobowi, w jaki rzecz ma być miłowana. I to jest niemożliwe, bo każda rzecz jest godna miłości w stopniu w jakim jest dobra, a Bóg, będący dobrem nieskończonym, jest godny miłości nieskończenie wielkiej. Otóż żadne stworzenie nie jest w stanie miłować Boga nieskończenie, ponieważ siły stworzeń, czy to wrodzone, czy wlane przez Boga, są ograniczone. (61)

Z tego wynikają odpowiedzi na zarzuty. Odnoszą się one bowiem do tego, o czym tu powiedziano w punkcie trzecim, gdy rozumowanie czwarte (Jednakże) odnosi się do tego, co tu powiedziano w punkcie drugim.

## Artykuł 6

### *CZY MIŁOŚĆ BOGA POWINNA MIEĆ JAKĄŚ MIARĘ ? (62)*

Wydaje się, że tak:

1. Według Augustyna<sup>19)</sup>, na dobro składa się: miara, postać i porządek. Lecz miłowanie Boga jest czymś w człowieku najlepszym, według słów listu do Kolosan (3,14): „ponad wszystko miejcie miłość”; zatem miłowanie Boga nie powinno mieć miary.

2. Augustyn pyta<sup>20)</sup>: „proszę cię, powiedz mi, jaka jest miara w miłowaniu? Obawiam się bowiem, bym ani nie za bardzo ani nie za mało niż należy, płonął pragnieniem i miłością Boga mego”. Otóż nadaremnie szukałby tu miary, gdyby w miłowaniu Boga nie było jakiejś miary. Zatem w miłowaniu Boga musi być jakaś miara.

3. Według Augustyna<sup>21)</sup>, „miarą każdej rzeczy jest to, co jej z góry wyznaczy czynnik wymierzający”. Lecz czynnikiem określającym miarę ludzkiej woli i działalności zewnętrznej jest rozum. Zatem, jak w zewnętrznych objawach miłości musi być jakaś przez rozum wyznaczona miara, zgodnie ze słowami Apostoła do Rzymian (12,1): „rozumna służba wasza”, tak też nawet samo miłowanie wewnętrzne powinno mieć miarę.

Jednakże mówi Bernard<sup>22)</sup>: „Przyczyną miłowania Boga jest Bóg; miarą zaś - miłować bez miary”.

*Odpowiedź:* Jak wynika z przytoczonych słów Augustyna, miara oznacza jakieś określenie rozmiarów. Określenie to znajduje się zarówno w czynniku mierzącym, jak i w rzeczy mierzonej, ale w każdym inaczej. Bo w czynniku mierzącym określenie to jest istotnie, jako że czynnik ten sam w sobie jest treścią określającą i nadającą miarę innym rzeczom, natomiast w rzeczach mierzonych, miara zależy od czegoś innego, mianowicie od tego czy i o ile dostosowują się do miary. Dlatego w czynniku określającym rozmiar, niema niczego, co by było pozbawione miary, natomiast rzecz mierzona jest pozbawiona miary, już to przez niedociągnięcie już to przez przesadę, jeśli nie dostosuje się do miary. W dziedzinie zaś dążeń i działań, czynnikiem określającym miarę jest cel ponieważ, jak uczy Filozof<sup>23)</sup>, właściwym powodem naszych dążeń i działań jest cel. Dlatego cel jest miarą sam w sobie, to natomiast, co dąży do celu, ma miarę ze stosunku do celu. Dlatego też, według słów Filozofa<sup>24)</sup>, „we wszystkich sztukach pragnienie tego, co jest celem, nie ma ani kresu ani granic, natomiast środki do celu mają granice”. Lekarz bowiem nie stawia granic na zdrowiu, lecz stara się je uczynić możliwie najdoskonalszym, natomiast nakłada granice używanym lekarstwom, bo nie daje tyle lekarstw ile chce, lecz ile potrzeba dla

osiągnięcia zdrowia. Gdyby w użyciu lekarstw przekroczył granice określone potrzebą, lub tych granic nie osiągnął, użycie byłoby pozbawione miary.

Kresem zaś wszystkich ludzkich czynności i poruszeń jest miłowanie Boga, dzięki któremu, jak wiemy<sup>25)</sup>, osiągamy cel ostateczny przede wszystkim. Dlatego w miłowaniu Boga nie może być mowy o mierze jako w rzeczy podlegającej wymiarowi tak, że może być większa lub mniejsza, lecz tylko na sposób miary którą jest czynnik mierzący, w którym nie ma miejsca przesada, lecz im bardziej zbliża się do swego prawidła, tym jest lepiej. Z tego wynika, że im bardziej się Boga miłuje, tym miłowanie jest lepsze.

Ad 1. To, co jest czymś samo przez się, jest lepsze niż to co jest dzięki czemuś innemu. Stąd dobroć czynnika nadającego miarę, który ma miarę sam w sobie, jest czymś lepszym niż dobroć rzeczy mierzonej, mającej miarę nałożoną przez coś innego. Stąd miłość, która jest miarą własną i nadaje miarę innym cnotom, przewyższa inne cnoty, których miara jest im nałożona.

Ad 2. Augustyn wyjaśnia<sup>26)</sup>, że miara miłości Boga polega na miłowaniu go z całego serca, to znaczy miłować go w stopniu najwyższym, w jakim miłowanym być może, a to oznacza miarę jako czynnik mierzący.

Ad 3. Poruszenie ku przedmiotowi podległemu sądowi rozumu, ma podlegać mierze wyznaczonej przez rozum. Natomiast przedmiot miłości boskiej, którym jest sam Bóg, jest ponad sądem rozumu; stąd też nie podlega mierze wyznaczonej rozumem, lecz go przewyższa. - Nie można też tego samego powiedzieć o wewnętrznym co i o zewnętrznym akcie miłości. Pierwszy bowiem ma charakter celu, jako że ostatecznym celem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem, zgodnie z Psalmem (72,28): „a mnie dobrze jest trwać przy Bogu”; gdy drugie są docelowymi i dlatego podlegają mierze ze strony miłości i ze strony rozumu.

## Artykuł 7

### *CZY BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCYM JEST MIŁOWANIE NIEPRZYJACIELA NIŻ PRZYJACIELA ? (63)*

Wydaje się, że większą zasługę ma się z miłowania nieprzyjaciół, ponieważ:

1. Czytamy u Mateusza (5,46): „gdybyście miłowali tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie?” Zatem miłowanie przyjaciół nie zasługuje na nagrodę, gdy miłowanie nieprzyjaciół zasługuje, jak tamże czytamy (44-5) A więc bardziej jest zasługującym miłowanie nieprzyjaciół niż przyjaciół.

2. Coś jest tym bardziej zasługujące, z im większej pochodzi miłości. Otóż według Augustyna<sup>27)</sup>, miłować nieprzyjaciół jest „właściwością doskonałych dzieci Bożych”, zaś na miłowanie przyjaciół mogą się zdobyć nawet ludzie o miłości niedoskonałej. A więc większą jest zasługą miłować nieprzyjaciół niż przyjaciół.

3. Zasługa jest większa tam, gdzie jest większy wysiłek ku dobremu, a to dlatego, że „każdy weźmie zapłatę według pracy swojej”, jak czytamy w 1 liście do Koryntian (3,8) Lecz większego potrzeba wysiłku by miłować nieprzyjaciół niż

przyjaciół, bo to trudniejsze. Z tego wynika, że większą zasługą jest miłować nieprzyjaciół niż przyjaciół.

Jednakże bardziej zasługującym jest to, co jest lepsze. Otóż czymś lepszym jest miłować przyjaciela, jako że czymś lepszym jest miłowanie kogoś lepszego, a lepszym jest miłujący przyjaciel niż nienawidzący wróg. Dlatego też miłowanie przyjaciela jest bardziej zasługujące niż miłowanie nieprzyjaciela.

*Odpowiedź:* Powodem miłowania bliźniego mocą miłości wlanej jest Bóg, o czym była mowa poprzednio<sup>28)</sup>. Gdy więc stawia się pytanie, co jest lepsze czy bardziej zasługujące: miłować przyjaciela czy miłować nieprzyjaciela, w odpowiedzi trzeba uwzględnić porównanie tych dwóch miłości ze sobą z dwojakiego punktu widzenia: miłowanego bliźniego, oraz powodu miłowania go.

a) Z punktu widzenia bliźniego, miłowanie przyjaciela stoi wyżej niż miłowanie nieprzyjaciela, ponieważ przyjaciel jest lepszy i bliższy, a więc jest stosowniejszym przedmiotem miłowania; dlatego też czyn miłowania zwracający się ku takiemu przedmiotowi jest czynem lepszym, a wobec tego przeciwstawny mu czyn jest gorszy, bo przecież czymś gorszym jest nienawidzić przyjaciela niż nienawidzić wroga.

b) Jednakże biorąc pod uwagę drugi punkt widzenia, miłowanie nieprzyjaciela stoi wyżej i to z dwu powodów. Po pierwsze, powodem miłowania przyjaciela może być coś innego niż Bóg, natomiast powodem miłowania nieprzyjaciela jest tylko Bóg. Po drugie nawet założywszy, że powodem miłowania przyjaciela i nieprzyjaciela jest Bóg, to jednak miłowanie wykazuje większą siłę, gdy ducha ludzkiego poszerza na przedmioty bardzo mu dalekie, a więc aż do miłowania nieprzyjaciół. Podobnie jak ogień wykazuje tym większą siłę, im dalej sięga swym promieniowaniem. Otóż miłość tym bardziej wykazuje swą siłę, im trudniejszych rzeczy dokonujemy dla niej - tak samo, jak moc ognia jest tym większa, im trudniej zapalne rzeczy zdolna jest zapalić.

Niemniej jednak, jak ten sam ogień mocniej oddziałuje na rzeczy mu bliższe niż na odeń odległe, tak też miłość goręcej miłuje ludzi bliższych niż dalszych. Stosownie do tego miłowanie przyjaciół, brane w sobie, jest gorętsze i lepsze niż nieprzyjaciół.

Ad 1. Te słowa Pana należy rozumieć dosłownie. Mianowicie, że miłość przyjaciół nie ma siły zasługującej wtedy, gdy ich miłujemy jedynie dlatego, że są przyjaciółmi, a to zdaje się mieć miejsce wtedy, gdy przyjaciel miłuje się tak, iż na miłość dla nieprzyjaciół nie ma miejsca. Wszakże miłość przyjaciół jest zasługująca, jeśli ich miłujemy z powodu Boga, a nie tylko dlatego, że są nam przyjaciółmi.

Odpowiedź na dalsze zarzuty jest jasna z tego, co wyłożono. Bo rozumowanie 2 i 3 sprawdza się przy zastosowaniu do powodu miłowania, a czwarty („Jednakże”) gdy się go odniesie do tych, których się miłuje.



## Artykuł 8

### CZY BARDZIEJ JEST ZASŁUGUJĄCE MIŁOWANIE BLIŻNIEGO NIŻ BOGA ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Bardziej zasługującym wydaje się być to, co wolał wybrać Apostoł. Otóż Apostoł wyżej postawił miłość bliźniego niż miłość Boga, pisząc do Rzymian (9,3): „ja sam pragnąłem być odrzuconym od Chrystusa dla braci moich”. A więc większa jest zasługa z miłowania bliźniego niż z miłowania Boga.

2. Jak powiedziano w poprzednim art., pewien sposób miłowania przyjaciela jest mniej zasługujący. Otóż Bóg jest naszym największym przyjacielem, bo „On pierwszy nas umiłował”, jak uczy Jan w swym 1 liście (4,10), a więc miłowanie Boga wydaje się być mniej zasługującym.

3. Co jest trudniejsze, wydaje się być cnotliwsze i bardziej zasługujące, a to dlatego, że cnota „odnosi się do tego, co trudne i dobre”<sup>29</sup>). Otóż łatwiej jest miłować Boga niż bliźniego, jako że każde stworzenie miłuje Boga pędem natury, oraz ponieważ w Bogu nie ma niczego, co by nie było godne miłości, czego o bliźnim powiedzieć nie można. Zatem bardziej jest zasługującym miłowanie bliźniego niż Boga. (64)

Jednakże: co powoduje, że coś jest takim, samo musi być takim, a nawet bardziej. Otóż miłowanie bliźniego jest zasługujące tylko dlatego, że go miłujemy z powodu Boga. Zatem miłość Boga jest bardziej zasługująca niż miłość bliźniego.

*Odpowiedź:* Porównanie to można czynić dwojako. Po pierwsze, biorąc każdą tę miłość z osobna, i wtedy nie ma wątpliwości, że miłowanie Boga jest bardziej zasługujące, bo należy się za nią nagroda z powodu jej samej, jako że ostateczną nagrodą jest radowanie się Bogiem, a przecież ku temu zmierza ruch miłowania Boga. Stąd też według Ewangelii Jana (14,21) miłującemu Boga przyrzeczona jest nagroda: „kto miłuje, umiłuje go Ojciec mój... i siebie samego mu objawię”.

Drugi sposób porównania tych dwu miłości polega na ujęciu miłości Boga branej jako miłość tylko Jego, a miłość bliźniego jako miłowanego z powodu Boga. W tym wypadku w miłości bliźniego zawiera się miłość Boga, lecz miłość Boga nie zawiera w sobie miłości bliźniego. Tu zajdzie porównanie między doskonałą miłością Boga, która rozciąga się również na bliźniego, a miłością Boga niewystarczającą i niedoskonałą, jako że, jak uczy Jan Ewangelista w swym 1 liście (4,21), „takie przykazanie otrzymaliśmy od Boga, aby jeśli kto miłuje Boga, miłował i brata swego”. W tym znaczeniu miłość bliźniego jest wyższa.

Ad 1. Według Glossy, Apostoł Paweł wyraził to życzenie jeszcze jako nie chrześcijanin, a nie w stanie łaski, mianowicie, by był odrzuconym od Chrystusa dla braci; dlatego nie należy go w tym naśladować.

Jednakże Jan Chryzostom daje inne wyjaśnienie (30), mianowicie, że te słowa nie wyrażają, że Apostoł bardziej miłował bliźniego niż Boga, lecz że bardziej miłował Boga niż siebie samego. Wolał bowiem być czasowo pozbawiony radosnego

zażywania Boga, co jest dowodem miłości siebie, by szerzyć wśród bliźnich cześć Boga, co jest dowodem miłości Boga.

Ad 2. Miłość przyjaciela jest mniej zasługująca wtedy, gdy się go miłuje z powodu niego samego, czym jest pozbawiona prawdziwego powodu przyjaźni miłości, którym jest Bóg. Dlatego miłowanie Boga z powodu niego samego nie pomniejsza zasługi, lecz jest pełnym powodem zasługi.

Ad 3. Zasługę stanowi i jest dowodem cnoty nie tyle trudność, ile raczej dobro. Dlatego co trudniejsze nie koniecznie jest bardziej zasługujące, chyba że jest i trudniejsze i zarazem lepsze.

## ZAGADNIENIE 28

### O RADOŚCI (65)

Należy teraz zastanowić się nad skutkami głównego objawu miłości, to jest miłowania. Najpierw zastanowimy się nad skutkami wewnętrznymi, a następnie nad zewnętrznymi. Co do pierwszego zbadamy zagadnienia radości, pokoju i miłosierdzia.

Zagadnienie radości zbadamy w czterech punktach: 1. Czy w nas radość jest skutkiem miłości wlanej? 2. Czy tej radości towarzyszy smutek? 3. Czy radość ta może być pełna? 4. Czy jest cnotą?

#### Artykuł 1

##### *CZY RADOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI W NAS ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Gdy rzecz miłowana jest nieobecna, pochodzi z tego raczej smutek niż radość. Lecz Bóg, którego miłujemy miłością wlaną, jest dla nas nieobecnym, jak długo żyjemy na tej ziemi, według 2 listu do Koryntian (5,6): „póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od pana”. Dlatego miłość wлана powoduje w nas raczej smutek, niż radość.

2. Na szczęśliwość wieczną zasługujemy najbardziej miłością. Lecz pomiędzy przyczynami, którymi zasługujemy na tę szczęśliwość jest wymieniony płacz, który się łączy ze smutkiem, stosownie do Ewangelii Mateusza (5,5): „błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”. Zatem skutkiem miłości jest bardziej smutek niż radość.

3. Miłość jest cnotą odrębną od nadziei, jak to wynika z poprzednich rozważań<sup>1)</sup>. Lecz radość wynika z nadziei, zgodnie z listem do Rzymian (12,12): „radujący się z nadziei”. Zatem radość jest wynikiem nadziei, a nie miłości.

Jednakże w liście do Rzymian czytamy (5,5): „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”. Lecz przyczyną radości w nas jest Duch Święty, stosownie do listu do Rzymian (14,17): „królestwo Boże nie jest jedzeniem i piciem, ale sprawiedliwością i pokojem, i weselem w Duchu Świętym”. Zatem miłość jest także przyczyną radości.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z traktatu o uczuciach<sup>2)</sup>, z miłości wynika zarówno radość jak i smutek, ale każde w odmienny sposób. Radość wynika z miłowania już to z powodu obecności dobra miłowanego, już to z powodu tego, że ten, kogo Kochamy, trwale ma dobro mu właściwe. Ten drugi powód jest właściwością przede wszystkim miłości życzliwej, dzięki której człowiek cieszy się z dobrobytu przyjaciela, nawet nieobecnego. Natomiast smutek, odwrotnie, wynika albo z nieobecności kochanej osoby, albo stąd, że osoba której życzymy dobrze jest pozbawiona należnego jej dobra, lub dręczy ją jakieś zło.

Otóż miłość włana jest miłowaniem Boga, którego dobro nie ulega zmianom, bo sam On jest własnym dobrem. Przez to samo zaś, że jest miłowany, przebywa w miłowanym, co jest szlachetniejszym tego miłowania skutkiem, zgodnie z tym, co pisze Jan Ewangelista w 1 liście (4,16): „kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim”. Dlatego duchowa radość, której przedmiotem jest Bóg, jest spowodowana przez miłość wlaną.

Ad 1. Jak długo jesteśmy w ciele, tułamy się daleko od Pana w porównaniu do obecności, jaką mają ci, którzy Go widzą w jego postaci; wyraża to Apostoł w 2 liście do Koryntian (5,7): „chodzimy w wierze, a nie w widzeniu”. A jednak jest obecny nawet w tym życiu doczesnym dla tych, którzy go miłują, a to drogą przebywania w nich przez łaskę.

Ad 2. Smutek, który zasługuje na szczęśliwość wieczną jest spowodowany czymś sprzecznym z tą szczęśliwością. Stąd powodem tego smutku i radości duchowej w Bogu jest miłość, jako że z tego samego powodu cieszymy się z jakiegoś dobra i smucimy się z tego, co jest temu dobru przeciwne.

Ad 3. Radość duchowa może wynikać z Boga dwojako: gdy radujemy się z dobra Bożego dla niego samego, i gdy radujemy się z tegoż dobra, jako dobra w którym bierzemy udział. Radość wynikająca z pierwszego powodu jest lepsza, głównie z powodu miłości. Druga natomiast radość pochodzi także z nadziei, że tym dobrem Bożym będziemy się kiedyś radować. Niemniej jednak samo radosne zażywanie tegoż dobra, czy to doskonale czy jeszcze niedoskonale, otrzymujemy stosownie do miary miłości. (66)

## **Artykuł 2**

### *CZY SPOWODOWANA MIŁOŚCIĄ RADOŚĆ DUCHOWA MOŻE MIEĆ DOMIESZKĘ SMUTKU ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Współradość z dobra bliźniego jest spowodowana miłością, zgodnie z 1 listem do Koryntian (13,6): „miłość nie cieszy się z nieprawości, ale współweseli się z prawdy”. Lecz ta radość ma domieszkę smutku, co wyraża list do Rzymian (12,15): „weselcie się z weselącymi, płaczcie z płaczącymi”. A więc radość duchowa miłości może mieszać się ze smutkiem.

2. Pokuta to „opłakiwanie złych uczynków i nie popełnianie więcej tego, co opłakujemy”, jak mówi Grzegorz<sup>3)</sup>. A ponieważ niema prawdziwej pokuty bez miłości, przeto radość z miłości płynąca ma domieszkę smutku.

3. Miłość sprawia, że człowiek pragnie być z Chrystusem, jak to w liście do Filipian (1,23) stwierdza Apostoł: „pragnę rozstać się z tym życiem, a być z Chrystusem”. Lecz z takiego pragnienia powstaje w człowieku pewnego rodzaju smutek, co wyraża Psalmista (119,5): „biada min że się pielgrzymowanie moje przedłużyło”. A więc radość duchowa łączy się ze smutkiem.

Jednakże radość wynika z posiadania mądrości Bożej. Lecz taka radość nie ma domieszki smutku, jak powiada księga Mądrości (8,16): „nie sprawia przykrości towarzystwo jej”. Zatem radość miłości nie otrzymuje domieszki smutku.

*Odpowiedź:* Miłość powoduje dwojaką radość z Boga, jak wiemy z art. poprzedniego (ad 3). Pierwszą jest radość zasadnicza, która jest właściwością miłości, mocą której radujemy się z dobra Bożego, branego w nim samym. Tego rodzaju radość nie ma domieszki smutku tak samo jak dobro którym się cieszymy (Bóg), nie może mieć żadnej domieszki zła. Stąd to Apostoł uczy Filipian (4,4): „weselcie się w Panu z a w s z e”. (67)

Drugą jest radość z dobra Bożego, branego jako dobro nam się udzielające. Otóż temu udzielaniu się może przeszkodzić coś przeciwnego, a wobec tego radość płynąca z miłości wlanej może być zmieszana ze smutkiem, gdy mianowicie ktoś smuci się z powodu przeszkód w braniu udziału w dobru Boskim, naszym lub bliźnich, których miłujemy jak nas samych.

Ad 1. Płacz bliźniego jest spowodowany tylko jakimś złem. Wszelkie zaś zło zawiera w sobie braki w udziale w najwyższym dobru. Dlatego miłość współboleje z bliźnim gdy jego udział w dobru Bożym doznaje przeszkody.

Ad 2. Grzechy „czynią przedział między nami a Bogiem”, jak mówi Izajasz (59,2), co jest powodem naszego ubolewania nad grzechami, popełnionymi przez nas, lub przez innych ludzi, bo grzechy uniemożliwiają udział w dobru Bożym.

Ad 3. Wprawdzie na tym padole płaczu w pewien sposób uczestniczymy w dobru Bożym przez poznanie i miłość, niemniej jednak niedola tutejszego życia przeszkadza nam w doskonałym uczestnictwie Bożego dobra, takiego, jakie będzie w ojczyźnie niebieskiej. Dlatego też smutek i płacz z powodu odsunięcia do czasu chwały wiecznej wynika z przeszkód w uczestnictwie Bożego dobra.

### **Artykuł 3**

#### *CZY NASZA RADOŚĆ DUCHOWA, SPRAWIONA W NAS PRZEZ MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ PEŁNA ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Im bardziej wzrasta w nas radość z Boga, tym jest pełniejsza. Lecz nigdy nie możemy osiągnąć takiej radości z Boga, jaka jest możliwa i powinna, ponieważ dobroć Boża, jako nieograniczona, przewyższa możliwości radowania się nią ze strony

istot stworzonych, a więc ograniczonych. A więc radość z Boga nigdy nie może być pełna.

2. Co jest pełne, nie może być większe. Lecz nawet radość dusz szczęśliwych w niebie może być większa, bo radość jednych dusz jest większa niż innych. A więc radość z Boga w istocie stworzonej nie może być pełna.

3. Zrozumienie oznacza pełnię znajomości. Lecz zdolności poznawcze i dążnościowe istot stworzonych są ograniczone. A ponieważ żadne stworzenie nie jest zdolne Boga zrozumieć, a więc wydaje się, że także nie może się Bogiem w pełni radować.

Jednakże Pan powiedział uczniom (Jan 15,11): „aby radość wasza była w was i aby radość wasza była pełna”.

*Odpowiedź:* Pełnię radości można pojmować w dwojaki sposób. Od strony rzeczy którą się cieszymy, mianowicie w stopniu, w jakim jest tego godna. W ten sposób tylko radość z Boga jest pełna sama przez się, bo radość z Boga jest niczym nieograniczona, co odpowiada niczym nieograniczonej Jego dobroci. Natomiast radość z jakiegokolwiek stworzenia musi być ograniczona.

Drugi sposób pojmowania pełni radości zależy od radującego się. Otóż, jak wiemy z traktatu o uczuciach<sup>4</sup>), radość ma się do pragnienia tak, jak spoczynek do ruchu. Spoczynek jest zupełny wtedy, gdy z ruchu nie pozostało nic, a radość jest zupełna, gdy z pragnień nie pozostało już nic. Jednakże, jak długo żyjemy na tej ziemi, ruch pragnień nigdy się w nas nie uspokoi, bo zawsze pozostanie w nas pragnienie, byśmy bardziej zbliżyli się do Boga przez łaskę, o czym była mowa poprzednio<sup>5</sup>). Dopiero po dojściu do pełnej szczęśliwości w niebie, znikną wszystkie pragnienia, bo tu będzie już pełne zażywanie Boga, w którym człowiek otrzyma wszystko, czego pragnął nawet co do innych dóbr, zgodnie z Psalmistą (102,5): „który napełnia dobrami pragnienia twoje”. Uspekoi się więc tam pragnienie nie tylko Boga, lecz jakichkolwiek innych rzeczy. Radość dusz szczęśliwych w niebie będzie zatem doskonale pełna, a nawet pełna nad miarę, bo otrzymały więcej niż tego mogły pragnąć, bo „co w serce człowieka nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy go miłują”, jak to wyraża Apostoł w 1 liście do Koryntian (2,9). I w tym znaczeniu należy rozumieć zdanie z Łukasza (6,38): „miarą dobrą i opływającą dadzą wam w zanadrze wasze”. Ponieważ jednak żadne stworzenie nie jest w stanie radować się Bogiem w stopniu, w jakim Bóg ją daje, dlatego człowiek nie obejmie całej pełni tej radości, lecz w nią wejdzie, co wyrażone jest u Mateusza (25,21): „wnijdź do wesela pana twego”.

Ad 1. Rozumowanie to odnosi się do pełni radości ze strony rzeczy, z której się radujemy.

Ad 2. Po dojściu do szczęśliwości w niebie, każdy osiągnie kres wyznaczony mu przeznaczeniem Bożym i nie pozostanie nic innego, czego by jeszcze człowiek dalej pragnął; jednakże w tym kresie jeden dojdzie do większej bliskości z Bogiem, a drugi do mniejszej. Dlatego radość każdego będzie pełna, biorąc pod uwagę radującego się, bo pragnienie każdego będzie zaspokojone w pełni. Jednakże radość niektórych będzie większa niż innych, a to z powodu pełniejszego udziału w szczęśliwości Boga.

Ad 3. Zrozumienie oznacza pełnię znajomości biorąc pod uwagę poznaną rzecz, mianowicie jest ona znana w stopniu, w jakim znać ją można. Niemniej jednak znajomość ma pewną pełnię ze strony poznającego, co o radości dopiero co powiedziano. Stąd też i Apostoł modli się za Kolosan (1,9): „abyście napełnieni byli poznaniem woli jego we wszelkiej mądrości i pojmowaniu duchowym”.

## Artykuł 4

### CZY RADOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że radość jest cnotą, ponieważ:

1. Przeciwwstawieniem cnoty jest wada. Lecz smutek jest wadą, tak samo jak zniechęcenie (68) i zazdrość. Zatem radość należy uważać za cnotę.

2. Podobnie jak lubienie i nadzieja, tak i radość są uczuciami, których przedmiotem jest dobro. A ponieważ lubienie i nadzieję uważa się za cnoty, zatem także i radość.

3. Przykazania prawa dotyczą uczynków cnót. Otóż nam nakazano radowanie się Bogiem, pisze bowiem Apostoł do Filipian (4,4): „weselcie się w Panu zawsze”. A więc radość jest cnotą.

Jednakże radość nie jest wymieniona ani między cnotami boskimi, ani obyczajowymi, ani poznawczymi, o czym już była mowa poprzednio<sup>6)</sup>.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>7)</sup>, cnota to sprawność działaniowa, i dlatego sama ze siebie skłania się do uczynków zgodnych z sobą. Otóż z jakiejś jednej sprawności może wyjść wiele czynów z tych samych pobudek, z których jeden wynika z drugiego. A ponieważ uczynki późniejsze pochodzą ze sprawności cnoty poprzez uczynek pierwszy, dlatego cnotę określa się i nazywa według uczynku pierwszego, chociaż by nawet z niej pochodziły także inne czyny. Z tego zaś, co powiedziano o uczynkach<sup>8)</sup> wynika oczywiście, że miłość jest pierwszym ruchem zdolności dążeniowej, a z miłości pochodzi i pragnienie i radość. Dlatego ta sama sprawność cnoty skłania ku miłowaniu, do pragnienia dobra miłowanego i do radowania się nim. Ponieważ jednak wśród tych poruszeń miłowanie jest czynem pierwszym, dlatego cnota ta nie otrzymuje nazwy od radości i pragnienia, lecz od miłowania, i nazywa się miłością. Zatem radość nie jest cnotą odrębną od miłości, lecz jest jakimś miłości przejawem i skutkiem. Dlatego zalicza się radość do owoców, jak to robi Apostoł w liście do Galatów (5,22).

Ad 1. Smutek jako wada wynika z nieporządnej miłości siebie samego, (69) a miłość ta nie jest wadą specjalną, lecz, jak dopiero powiedziano, wspólnym korzeniem, z którego wyrastają wszystkie wady. Dlatego, o ile poszczególne smutki są osobnymi wadami, jako pochodzące z ogólnej, a nie z jakiejś jednej szczególnej wady, to miłowanie Boga jest cnotą osobną, a jest nią miłość wlana, z której pochodzi również radość jako jej właściwy objaw.

Ad 2. Podobnie jak radość, nadzieja pochodzi z miłości. Jednakże nadzieja jest cnotą odrębną, bo dochodzi do niej pewien powód ze strony przedmiotu, mianowicie

trudność wraz z możliwością jego osiągnięcia. Natomiast, oprócz miłowania, radość nie ma odrębnego powodu ze strony przedmiotu, czyniącego ją cnotą osobną.

Ad 3. Radość jest nakazana przykazaniami, bo jest uczynkiem miłości, choć nie jest jej pierwszym uczynkiem.

## ZAGADNIENIE 29

### O POKOJU (70)

Zagadnienie pokoju zbadamy w 4 punktach:

1. Czy pokój jest tym samym co zgoda? 2. Czy wszystko zmierza do pokoju? 2. Czy pokój jest skutkiem wynikłym z miłości? 4. Czy pokój jest cnotą?

#### Artykuł 1

#### *CZY POKÓJ JEST TYM SAMYM CO ZGODA ?*

Wydaje się, że pokój jest tym samym co zgoda, ponieważ :

- 1 Według Augustyna<sup>1)</sup>, „pokój odpowiadający ludziom to porządna zgodność serc (*con-cordia*)” (72). Lecz tu chodzi nam o pokój odpowiadający ludziom, a więc tenże pokój jest tym samym co zgoda.
2. Zgoda jest jakąś jednością woli. Lecz treść pokoju polega na takiej właśnie jedności, *bon* według Dionizego<sup>2)</sup>, „pokój wszystkich łączy sprawiając w nich zgodność”. A więc pokój to to samo co zgoda
3. Jeśli dane rzeczy mają tę samą przeciwstawność, są tym samym. Lecz pokojowi i zgodzie przeciwstawia się to samo, mianowicie waśń (*dissensio*), jak powiedziano w 1 liście do Koryntian (14,33): „Bóg nie jest Bogiem waśni, lecz pokoju”. Zatem pokój jest tym, co zgoda.

Jednakże: zgoda może być między ludźmi niegodziwymi w złem, gdy Izajasz stwierdza (48,22), że „nie masz pokoju niezbożnym”; a więc pokój nie jest tym samym co zgoda.

*Odpowiedź:* Pokój zawiera w sobie zgodę, ale coś do niej dodaje. Stąd gdzie pokój, tam i zgoda, ale nie wszędzie gdzie jest zgoda, tam jest i pokój, - jeśli słowa pokój używa się w znaczeniu właściwym. Zgoda w rozumieniu ścisłym oznacza stosunek do innych ludzi, a zachodzi wtedy, gdy chcenia wielu serc schodzą się razem w przyjęciu czegoś zgodnie. Jest jednak możliwe, że nawet serce tego samego człowieka ma sprzeczne dążenia, a to zachodzi z dwu powodów. Po pierwsze z powodu różnych sił dążeniowych, mianowicie gdy siła dążeń zmysłowych zmierza do czegoś sprzecznie z dążeniem rozumowym, co wyraża Apostoł w liście do Galatów (5,17): „ciało pożąda przeciw duchowi”: Po drugie powodem tego jest zmierzanie tej samej siły dążeniowej do odrębnych przedmiotów, których równocześnie nie może osiągnąć, skąd musi wynikać walka wśród ruchów w dążeniach. Otóż zespolenie tych ruchów jest zadaniem pokoju, bo serce człowieka nie jest uspokojone, jak długo, choć ma to czego

chce, to jednak przy tym chce jeszcze czegoś innego, czego razem z poprzednim osiągnąć nie może. Otóż tego zespolenia nie dokona zgoda, której zadaniem jest zespolić dążenia różnych ludzi, natomiast pokój, ponad ton daje zespolenie dążeń wewnątrz jednego człowieka. (72)

Ad 1. Augustyn ma tu na myśli pokój między poszczególnymi ludźmi. I tak pojęty pokój zwie zgodą, nie jakąkolwiek, lecz „porządną”, tj. na coś, co odpowiada obu stronom. Gdyby bowiem człowiek zgodził się z drugim nie dobrowolnie, lecz jakby pod przymusem jakiegoś zagrażającego mu zła, taka zgoda nie byłaby rzeczywistym pokojem, bo nie był zachowany porządek pomiędzy oboma zgadzającymi się, lecz był raczej zamacony ze strony kogoś, kto wzbudzał lęk. Z tego to powodu swe słowa Augustyn poprzedził innymi, mianowicie, że „pokój jest to cisza porządku”. Cisza ta polega na uspokojeniu się w człowieku wszystkich ruchów dążeniowych. (73)

Ad 2. Jeżeli dwaj ludzie zgodzą się co do jakiejś rzeczy, ich zgodność nie jest pełną jednością, jeśli ich wewnętrzne ruchy dążeniowe wzajemnie się nie zgodzą.

Ad 3. Pokojowi przeciwstawia się dwojaka waśń: będąca wewnątrz człowieka, i człowieka w stosunku do drugiego człowieka. Natomiast zgodzie przeciwstawia się tylko ta druga waśń.

## A r t y k u ł   2

### *CZY WSZYSTKO PRAGNIE POKOJU ?*

Wydaje się, że nie wszystko, ponieważ:

1. Według Dionizego<sup>3)</sup>, „pokój jest twórcą jednomyślnej zgodności”. Otóż u istot niemyślących nie może być jednomyślności, a wobec tego takie istoty nie mogą pragnąć pokoju.

2. Pragnienie rzeczy ze sobą sprzecznych jest niemożliwe. Otóż wielu ludzi dąży do wojny i waśni, a więc nie pragną pokoju.

3. Można pragnąć tylko dobra. Natomiast jest rodzaj pokoju, który wydaje się być złym, bo inaczej nie powiedziałby Pan: „nie przyniosłem pokoju” (Mt 10,34). A więc nie wszystko pragnie pokoju.

4. To, czego pragną wszyscy, to dobro najwyższe i ostateczne. Lecz pokój nie jest tym dobrem, bo ma się go nawet w tym życiu, bo w przeciwnym razie nadaremno powiedziałby Pan: „miejcie pokój między sobą” (Mk 9,49). A więc pokój nie jest czymś, czego wszystko pragnie.

Jednakże Augustyn twierdzi<sup>4)</sup>, że wszystko pragnie pokoju, a to samo twierdzi Dionizy<sup>5)</sup>.

*Odpowiedź:* Dążąc do czegoś, człowiek tym samym dąży do posiadania tegoż i do usunięcia możliwych przeszkód w osiągnięciu posiadania. Otóż osiągnięciu upragnionego dobra może przeszkodzić dążenie przeciwstawne, własne lub ze strony innego człowieka; jak wiemy z poprzedniego art., przeszkody te usuwa pokój. Stąd wniosek, że wszystko, co do czegoś dąży, musi zarazem dążyć do pokoju, jako że



wszystko co dąży, pragnie dojść do przedmiotu dążeń spokojnie i bez przeszkód, i na tym właśnie polega istota pokoju, który Augustyn określa jako „ciszę porządku”.

Ad 1. Jedność osiągnięta pokojem dotyczy nie tylko dążeń umysłowych czy rozumowych lub zmysłowych, które uzgadnia, lecz również dążeń (pożądań) naturalnych. Dlatego Dionizy twierdzi, że „pokój jest sprawcą zgodności i harmonii z naturą”; zgodność oznacza tu jedność pożądań wynikających z poznania, a harmonia z naturą oznacza jedność pożądań naturalnych. (74).

Ad 2. Nawet ci, co zamierzają wojnę i waśnie, pragną przez to nie czego innego, lecz pokoju, którego, jak im się zdaje, nie mają. Jak bowiem stwierdzono w art. poprzednim (ad 1), zgoda z drugim człowiekiem nie jest pokojem, jeśli jest dokonana przeciw temu, czego człowiek bardziej chce. Dlatego ludzie starają się taką zgodę zerwać drogą wojny, jako nie będącą pokojem, a to celem dojścia do takiego pokoju, któryby zadowolił ich wolę. Stąd to wszyscy wojujący dążą drogą wojny do pokoju, doskonalszego niż przedtem. (75)

Ad 3. Pokój polega na uciszeniu i jedności pragnień. Otóż, ponieważ pragnienie może się odnosić do dobra prawdziwego lub pozornego, dlatego pokój prawdziwy możliwy jest tylko w pragnieniach prawdziwego dobra, jako że wszelkie zło, choć pod jakimś względem ma pozory dobra i dlatego zaspokaja jakąś część pragnień, to jednak ma ono liczne braki, powodujące niepokój i zamieszanie w pragnieniach. Dlatego prawdziwy pokój może być tylko wśród ludzi dobrych i w dobru, natomiast pokój pomiędzy ludźmi złymi, jest pokojem pozornym, a nie prawdziwym. Stąd powiedziane jest w księdze Mądrości (14,22): „żyjąc w wielkim boju nieumiejętności, tak rozliczne i tak wielkie złości nazywają pokojem”. (76)

Ad 4. Prawdziwy pokój jest możliwy tylko w tym, co jest dobre. Otóż prawdziwe dobro można mieć w pełni lub niedoskonale. Z czego wynika pokój albo pełny (doskonały), polegający na pełnym cieszeniu się najwyższym dobrem, dzięki czemu wszystkie pragnienia skupiają się w jednym; i ten pokój jest najwyższym celem istot rozumnych, zgodnie z Psalmistą (147,3): „Który użyczył pokoju granicom twoim”. Albo też nie pełny, dostępny w życiu ziemskim. Bo nawet gdy naczelne pragnienie duszy spocznie w Bogu, to jednak pokój ten doznaje zakłóceń ze strony wewnętrznych lub zewnętrznych czynników. (77)

### **Artykuł 3**

#### *CZY POKÓJ JEST WŁASNYM SKUTKIEM MIŁOŚCI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Nie można mieć miłości bez łaski uświęcającej. Otóż niektórzy ludzie, np. poganie, mają niekiedy pokój, choć nie mają łaski uświęcającej.

2. Nie może być skutkiem miłości coś, czego przeciwstawność nie może współistnieć z miłością. Otóż spory, będące przeciwstawnością pokoju, mogą być razem z miłością. Wiemy bowiem, że między świętymi doktorami, jak Hieronim i Augustyn, istniał spór co do niektórych zdań<sup>6)</sup>, a w Dziejach Apostolskich (15,37nast.) czytamy o sporze między Pawłem i Barnabą.

3. To samo nie może być skutkiem kilku odrębnych przyczyn. Otóż pokój jest skutkiem sprawiedliwości, zgodnie ze słowami Izajasza (32,17): „dziełem sprawiedliwości pokój”, zatem nie jest skutkiem miłości.

Jednakże: powiedziano w Psalmie (118,165): „pokój wielki tym, którzy prawo Twoje miłują”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. 1, pokój ma zaprowadzić podwójne zjednoczenie, jedno w wewnętrznych pragnieniach człowieka, zaprowadzając w nich ład, a drugie, jednocząc w harmonijną całość pragnienie własne z pragnieniami innych. Otóż oba te zjednoczenia sprawia właśnie miłość. Pierwsze zjednoczenie powstaje z miłowania Boga całym sercem, to znaczy z odniesienia wszystkiego co w nas jest do Boga, w wyniku czego wszystkie nasze pragnienia zmiierzają do jednego. (78) Drugie zaś z miłowania bliźniego jak siebie samego, z czego wynika gotowość spełnienia woli bliźniego tak, jak swej własnej. Dlatego to według Filozofa<sup>7)</sup> wybieranie tego samego jest jednym z dowodów przyjaźni, a Cycero<sup>8)</sup> wyraża się, że „przyjaciele tego samego chcą i tego samego nie chcą”.

Ad 1. Nikt nie traci łaski uświęcającej inaczej jak przez grzech, którym człowiek odwraca się od powinnego celu, a zakłada sobie cel w czymś niepowinnym. Stosownie do tego, jego główne pragnienie łączy nie ku prawdziwemu dobru końcowemu, lecz ku pozornemu. To jest powodem, że bez łaski uświęcającej nie może być pokoju prawdziwego, choć może być pokój pozorny, zewnętrzny. (79)

Ad 2. Według Filozofa<sup>9)</sup>, przyjaźń nie oznacza zgody co do zdań, lecz zgodę co do dóbr do życia potrzebnych, a zwłaszcza wielkich; różnica zdań w czymś mniejszym nie wydaje się być niezgodą. Nic więc nie przeszkadza, by ludzie miłujący się nie różnili się w zdaniu. Ta różnica wcale nie wyklucza pokoju, jako że zdania to rzecz umysłu, który wyprzedza pragnienia łączone pokojem. Podobnie też przy zgodzie co do dóbr naczelnych, niezgoda w czymś pomniejszych nie jest sprzeczna z miłością. Taka bowiem niezgoda pochodzi z różnicy zdań w tym, że jeden jest zdania, iż przedmiot, co do którego zachodzi różnica zdań, należy do dobra w którym się zgadzają, a drugi, że nie należy. Taka niezgoda w sprawach pomniejszych i co do zdań, nie harmonizuje wprawdzie z pokojem pełnym, w którym znajomość prawdy będzie zupełna a wszystkie pragnienia będą spełnione, lecz nie sprzeciwia się pokojowi niepełnemu, jaki mamy w tym życiu. (80)

Ad 3. Pokój jest dziełem sprawiedliwości pośrednio, bo sprawiedliwość usuwa przeszkody do pokoju; jest natomiast dziełem miłości bezpośrednio, jako że miłość sprawia pokój własną treścią. Miłość bowiem, według Dionizego<sup>10)</sup>, jest „siłą jednoczącą”, a pokój jest jednością w skłonnościach dążnościowych. (81)

## Artykuł 4

### CZY POKÓJ JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że pokój jest cnotą, ponieważ:

1. Przykazania nakazują tylko uczynki cnoty, a są przykazania zobowiązujące do pokoju: „mieście pokój między sobą” (Mk 9,49).

2. Zaslugujemy tylko uczynkami cnót. Otóż czynienie pokoju jest czymś zasługującym, jako że powiedziano u Mateusza (5,9): „błogosławieni pokój czyniący, albowiem synami Bożymi będą nazwani”.

3. Wady przeciwstawiają się tylko cnotom. Otóż, list do Galatów (5,20) właśnie, będące przeciwstawieniem Pokoju, zalicza do wad.

Jednakże cnota nie jest celem ostatecznym, lecz drogą do niego. Natomiast pokój w pewnym zakresie jest celem ostatecznym, jak twierdzi Augustyn<sup>11)</sup>. A więc pokój nie jest cnotą.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z poprzedniego zagadnienia (art. 4), wszystkie uczynki, pochodzące z tych samych pobudek od jednego czynnika sprawczego, jeden następując po drugim, pochodzą z jednej cnoty, a nie każdy z odrębnej. Podobnie dzieje się w naturze: ogień ogrzewa, a zarazem rozrzedza. Nie ma osobnej siły do rozgrzewania, a osobnej do rozrzedzania, lecz wszystkie swe skutki sprawia przez jedną siłę ogrzewania. A ponieważ przyczyną sprawczą pokoju jest miłość tą samą pobudką, jaką jest miłowanie Boga i bliźniego, jak to stwierdzono w art. poprzednim, poza miłością nie ma jakiegoś osobnej cnoty, której pokój byłby jej własnym czynem; jest z tym tak samo, jak z radością, o czym była mowa w zagadnieniu poprzednim (art. 4). (82)

Ad 1. Pokój jest nakazany przykazaniem, bo jest uczynkiem wypływającym z miłości. Z tego też powodu jest uczynkiem zasługującym. Jest też zaliczony do błogosławieństw, które są objawami doskonałej cnoty, jak tego dowiedziono poprzednio<sup>12)</sup>. Zalicza się niekiedy także do owoców Ducha Świętego, a to jako końcowe dobro, mające słodycz duchową.

Ad 2. Odpowiedź wynika z tego, co dotąd powiedziano.

Ad 3. Jednej cnoty przeciwstawia się wiele wad swymi różnymi przejawami. Stosownie do tego cnoty miłości przeciwstawia się nie tylko nienawiść, godząca w przejawy miłości, lecz także zniechęcenie i zazdrość, godzące w radość, oraz właśnie, godzące w pokój.

## ZAGADNIENIE 30

### O MIŁOSIERDZIU (83)

Zagadnienie miłosierdzia zbadamy w 4 punktach: 1. Czy przyczyną miłosierdzia jest zło w tym, nad którym się litujemy? 2. Czy też zło u tego, który się lituje? 3. Czy miłosierdzie jest cnotą? 4. Czy jest największą z cnot?

#### Artykuł 1

##### *CZY WŁASNĄ POBUDKĄ MIŁOSIERDZIA JEST ZŁO ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Jak wiemy<sup>1)</sup>, wina jest większym złem niż kara. Lecz wina nie wywołuje miłosierdzia, lecz raczej oburzenie. Zatem nie zło jest pobudką miłosierdzia.

2. Co jest okrutne i srogie wydaje się być złem nadmiernym. Lecz Filozof uważa<sup>2)</sup>, że „co jest srogie, nie budzi litości, a miłosierdzie usuwa”. A więc zło, jako takie, nie jest pobudką wywołującą miłosierdzie.

3. Oznaki zła nie są złem rzeczywistym. Lecz Filozof wyraża zdanie<sup>3)</sup>, że miłosierdzie wywołują raczej oznaki zła. Zatem zło nie jest właściwą pobudką miłosierdzia.

Jednakże Jan Damasceński twierdzi<sup>4)</sup>, że miłosierdzie ma postać smutku. Otóż do smutku pobudza zło, a więc i do miłosierdzia.

*Odpowiedź:* Według Augustyna<sup>5)</sup>, „miłosierdzie jest współczuciem, powstającym w naszym sercu na skutek nieszczęścia cudzego, zmuszające nas do przyjścia mu z pomocą w miarę możliwości”. (84) Słowo „miłosierdzie” znaczy, że w naszym osierdziu, czyli sercu mamy litościwą miłość (współczucie) dla nieszczęścia cudzego. Nieszczęście zaś jest przeciwstawnością szczęścia, które polega na mieniu tego, czego się chce; według Augustyna<sup>6)</sup>, „szczęśliwym jest ten, kto ma to, czego chce, a nie chce niczego złego”. I odwrotnie, nieszczęście polega na tym, że człowiek cierpi ton czego nie chce. Człowiek może czegoś chcieć trojako. Po pierwsze, pożądaniem naturalnym. I tak wszyscy chcą być i żyć. Po drugie, chce rzeczy nie dla niej, lecz dla tego, co ona sprawia, np. kto chce jeść coś szkodliwego dla zdrowia, mówi się o nim, że chce chorować, bo chce przyczyny choroby. Stosując to do naszego rozważania, pobudką miłosierdzia, czyli współczucia jest, po pierwsze to, co jest sprzeczne z pożądaniem naturalnym chcącego, a tym jest każde zło, które szkodzi i zasmuca, czego przeciwnieństwa człowiek pragnie swą naturą. Określa to Filozof <sup>6)</sup> w słowach: „miłosierdzie jest jakby smutkiem na widok zła mogącego bliźniemu zaszkodzić, lub go zasmucić”. Po drugie, zła te wywołują miłosierdzie, jeśli na kogoś spadną niespodziewanie. Wyraża się o tym Filozof <sup>7)</sup>, że te zła budzą współczucie, które „są przypadkowe”, czyli „gdy przydarzyło się zło, kiedy ktoś spodziewał się dobra”. Po trzecie, zła te są jeszcze bardziej godne współczucia, gdy wszystko, co ktoś czyni dobrze, wychodzi na złe. Wyraża to Filozof w tym samym miejscu, że „miłosierdzia najbardziej godny jest ktoś, kto cierpi niezasłużenie”.

Ad 1. Wina ze swej natury jest dobrowolna, i co do tego nie pobudza do współczucia, lecz raczej do karania. Ponieważ jednak wina może być w pewien sposób karą, jeśli mianowicie łączy się z nią coś, co jest przeciwne woli grzeszącego, pod tym względem może pobudzać do miłosierdzia. W tym znaczeniu mamy dla grzeszników miłosierdzie i współczujemy im. Według Grzegorza<sup>8)</sup>, „prawdziwa sprawiedliwość nie gardzi” tj. grzesznikiem, „lecz mu współczuje”. Zaś u Mateusza czytamy (9,36): „widząc Jezus rzeszę, ulitował się nad nimi, że byli strudzeni i porzuceni jako owce bez pasterza”. (85)

Ad 2. Będąc współczuciem z cudzą nędzą, miłosierdzie odnosi się do bliźniego, a nie do siebie, chyba że drogą podobieństwa, podobnie jak sprawiedliwość, gdy się bierze pod uwagę różne strony człowieka<sup>9)</sup>. Tak należy rozumieć słowa Ekezjastyka (30,24): „zmiłuj się nad duszą twoją, podobając się Bogu”. W stosunku do siebie mamy nie miłosierdzie, lecz ból, np. zadane nam okrucieństwo boli nas, ale nie budzi w stosunku do nas litości. Jeśli jednak chodzi o osoby tak bardzo z nami związane, że są naszą jakby częścią, nieszczęście takich osób budzi w nas nie miłosierdzie, lecz ból, jak gdyby nas samych zraniono. Wyraża to Filozof: „co srogie, wypędza litość” (86)

Ad 3. Z nadziei i pamięci dobra rodzi się rozkosz, a z oczekiwania i wspomnień złego rodzi się smutek, ale w obu wypadkach nie tak mocno jak sama obecność. Dlatego oznaki zła pobudzają nas do miłosierdzia, jako że wytwarzają w nas wyobrażenie, że zło to jest jakby obecne. (87)

## Artykuł 2

### *CZY POWODEM MIŁOSIERDZIA JEST WŁASNY BRAK U LITUJĄCEGO SIĘ ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Zmiłowanie jest właściwością Boga, co wyraża Psalmista (144,9): „litość jego nad wszystkie uczynki jego”. Otóż w Bogu nie ma braków, a więc brak nie może być powodem miłosierdzia.

2. Gdyby brak powodował miłosierdzie, najbardziej byłiby miłosierni ludzie nie mający niczego, co nie odpowiada prawdzie. Mówi bowiem Filozof <sup>10)</sup>, że „kto zupełnie zmarniał, już nie lituje się”. Wydaje się więc, że miłosiernego nie pobudza do miłosierdzia jego własny brak.

3. Kto jest znieważony, cierpi jakiś brak. Otóż, według Filozofa (tamże), „ludzie o usposobieniu obelżywym nie mają miłosierdzia”. Zatem brak u litującego się nie jest przyczyną miłosierdzia w nim.

Jednakże miłosierdzie to jakiś smutek. Otóż powodem smutku jest brak, dlatego ludzie słabi są bardziej skłonni do smutku, o czym była mowa poprzednio<sup>11)</sup>. Zatem własny brak pobudza do miłosierdzia.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. poprzedniego, miłosierdzie jest współczuciem nad nędzą cudzą, a to dowodzi, że cudza nędza boli człowieka. A ponieważ smutek i ból są spowodowane złem które nas spotkało, człowiek wtedy smuci się i boleje nad złem

cudzym, jeśli nędzę cudzą uważa za własną, co może zajść dwojako. W pierwszy sposób dzięki wspólnocie uczuć, a tę sprawia miłość. A ponieważ miłujący uważa przyjaciela za drugiego siebie, jego zło uważa za zło własne i boleje nad tym złem, jak gdyby przydarzyło się jemu samemu. Stąd to Filozof wlicza<sup>12)</sup> do objawów przyjaźni „współbolenie z przyjacielem”. Zaś w liście do Rzymian (12,15) powiedziano: „weselcie się z weselącymi, płaczcie z płaczącymi”. w drugi sposób w wyniku wspólnoty rzeczowej n mianowicie gdy zło cudze zbliża się do nas i może nas dotknąć. Wyraża się o tym Filozof<sup>13)</sup>. człowiek lituje się nad tymi, którzy są mu bliscy lub podobni, z myślą, że i jego to samo może spotkać. Dlatego to ludzie starzy i mądrzy, nauczeni doświadczeniem, oraz słabi i lękliwi, są bardziej miłosierni. I odwrotnie, ludzie uważający się za szczęśliwych i na tyle mocnych, iż myślą że nic złego ich nie spotka, nie są zbyt miłosierni. Tak zatem pobudką miłosierdzia jest zawsze brak, już to gdy ktoś cudzy uważa za własny z powodu jedności przyjaźni, już to z powodu możliwości, że i jemu może się to samo przytrafić.

Ad 1. Bóg jest miłosierny, bo miłuje nas jako coś swojego.

Ad 2. Ludzie, których spotkało najgorsze zło nie boją się, by ich jeszcze coś gorszego spotkało i dlatego nie mają miłosierdzia. Podobnie jest z ludźmi zbyt tchórzliwymi, ponieważ tak są zajęci tym co czują, że nie myślą okazywać miłosierdzia drugim.

Ad 3. Ludzie nastrojeni obelżywie, bo sami doznali obelg lub są skłonni lżyć drugich, łatwo popadają w gniew i zuchwalstwo, dwie namiętności siły męskiej, pchające ducha ku rzeczom trudnym. Pozbawiają one człowieka myślenia o tym, co może się im przydarzyć w przyszłości. Otóż ludzie będący w takim nastroju nie są zwykli okazywać miłosierdzia, zgodnie z księgą Przypowieści (27,4): „gniew nie zna miłosierdzia ani też wybuchająca furia”. Z tego samego powodu nie mają miłosierdzia ludzie pyszni, bo ci gardzą innymi i uważają ich za grzeszników uważając, iż słusznie cierpią zło. Dlatego to Grzegorz uważa<sup>14)</sup>, że „fałszywa sprawiedliwość” tj. właściwa ludziom pysznym, „nie ma współczucia, lecz pogardę”. (88)

### Artykuł 3

#### CZY MIŁOSIERDZIE JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Jak tego dowodzi Filozof<sup>15)</sup>, rzeczą w cnocie naczelną jest wybór, zaś wybór, według tegoż Filozofa<sup>16)</sup>, jest „pożądaniem czegoś już przemyślanego”. Co zatem przeszkadza namysłowi, nie jest cnotą. Otóż miłosierdzie przeszkadza w namyśle, bo według Salustiusza<sup>17)</sup>, „każdy chcący się namyślić gdy ma wątpliwość, powinien być wolny od gniewu i litości; przy takiej bowiem przeszkodzie umysł dochodzi do prawdy z wielką trudnością”. Zatem miłosierdzie nie jest cnotą.

2. Nie jest godne pochwały, co jest sprzeczne z cnotą. Otóż, według Filozofa<sup>18)</sup>, *nemesis* (odwet za wyrządzoną krzywdę) jest sprzeczna z miłosierdziem, a jest namiętnością godną pochwały, jak mówi Filozof<sup>19)</sup>.

3. Wiemy już, że radość i pokój nie są cnotami specjalnymi, bo pochodzą z miłości<sup>20</sup>). Otóż miłosierdzie też jest następstwem miłości, dzięki której zarówno „płaczemy z płaczącymi” jak i „weselimy się z weselącymi” (Rzym 12,15). Zatem miłosierdzie nie jest cnotą specjalną.

4. Działając w siłach pożądawczych, miłosierdzie nie jest więc cnotą umysłową. Nie jest też cnotą boską (teologiczną), bo jej przedmiotem nie jest Bóg. I nie jest cnotą obyczajową, bo nie dotyczy działań, którymi zajmuje się cnota sprawiedliwości; ani też uczuć, bo nie znajdujemy jej pomiędzy 12 równoważnikami podanymi przez Filozofa<sup>21</sup>). A więc wcale nie jest cnotą.

Jednakże Augustyn uważa miłosierdzie za cnotę w zdaniu<sup>22</sup>): (w porównaniu do Stoików) „o wiele lepiej, bardziej po ludzku i zgodniej z czuciem dusz pobożnych mówił Cycero w swej mowie pochwalnej Cezara: żadna z twoich cnót nie jest tak podziwu godna i tak miła, jak twoje miłosierdzie”.

*Odpowiedź:* Miłosierdzie jest bólem z powodu cudzych cierpień. Ten zaś ból może być poruszeniem dążeń zmysłowych, i wtedy nie jest cnotą, lecz uczuciem. Ale może też być poruszeniem dążeń umysłowych, gdy mianowicie komuś nie podoba się, że kogoś spotyka zło. Otóż to drugie poruszenie może być kierowane prawidłami rozumu, a następnie według tych prawideł kierować ruchem uczuciowym jako niższym. Wyraża to Augustyn w zdaniu<sup>23</sup>): „to poruszenie ducha”, mianowicie miłosierdzie, „jest na usługach rozumu, gdy okazujemy miłosierdzie zgodnie z wymogami sprawiedliwości, czy to w pomaganiu potrzebującemu, czy też przebacząc pokutującym”. A ponieważ istota cnoty ludzkiej polega na tym, że ruch duchowy podlega prawidłom rozumu<sup>24</sup>), wobec tego miłosierdzie jest cnotą.

Ad 1. To zdanie Salustiusza odnosi się do miłosierdzia jako uczucia nie podlegającego prawidłom rozumu. Wtedy ton powodując przekroczenie zasad sprawiedliwości, jest przeszkodą w namyśle. (89)

Ad 2. Filozof ma tu na myśli miłosierdzie i *nemesis* jako uczucia. Uczucia te są ze sobą sprzeczne, bo każda inaczej patrzy na zło cudze: miłosierdzie boleje, bo widzi, że ktoś cierpi niezasłużenie; natomiast *nemesis* cieszy się gdy widzi, że ktoś na cierpienie zasłużył, a martwi się widząc, że dzieje się dobrze tym, którzy na to nie zasłużyli. Według Filozofa<sup>25</sup>): „obie są godne pochwały i obie wychodzą z tego samego źródła moralnego”. Jak później zobaczymy<sup>26</sup>), przeciwstawnością miłosierdzia jest właściwie zazdrość. (90)

Ad 3. Radość i pokój nie dodają niczego do treści dobra będącego przedmiotem miłości, dlatego nie potrzebują innych cnót oprócz miłości. Natomiast miłosierdzie wnosi odrębną pobudkę, mianowicie nędzę człowieka któremu współczuje. (91)

Ad 4. Miłosierdzie jako cnota jest cnotą obyczajową, mającą za przedmiot uczucia; da się zaś sprowadzić to równoważnika zwanego *nemesis*, bo obie „wychodzą z tego samego źródła moralnego” jak mówi Filozof<sup>27</sup>). Te zaś równoważniki Filozof uważa za uczucia, a nie za cnoty, bo nawet jako uczucia są godne pochwały. Nic jednak nie przeszkadza ich pochodzeniu z jakiejś sprawności, w której wybór ma miejsce; wtedy zachodzi w nich treść cnoty.

## Artykuł 4

### CZY MIŁOSIERDZIE JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że tak, ponieważ.

1. Największym przedmiotem cnoty jest cześć Boża. Otóż miłosierdzie jest ważniejsze niż oddawanie czci Bogu, zgodnie ze słowami Boga zapisanymi u Ozeasza (6,6) i Mateusza (12,7): „miłosierdzia chcę, a nie ofiary”. A więc miłosierdzie jest cnotą największą.

2. Słowa 1 listu do Tymoteusza (4,8): „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna”, objaśnia glossa Ambrożego w ten sposób: „chrześcijański tryb życia wyraża się przede wszystkim miłosierdziem i pobożnością”. Otóż chrześcijański tryb życia obejmuje wszystkie cnoty a więc skupiskiem i najwyższym wyrazem wszystkich cnót jest właśnie miłosierdzie.

3. Według określenia Filozofa, „cnota jest czymś, co czyni dobrym tego, kto ją ma. Cnota więc jest tym większa, im bardziej człowieka upodabnia do Boga, jako że człowiek jest tym lepszy, im bardziej jest podobny do Boga. Otóż to najbardziej sprawia miłosierdzie, ponieważ o Bogu powiedziane jest w Psalmie (144,9), że „miłosierdzie jego ponad wszystkie dzieła jego”. Dlatego i Pan Jezus (Łk 6,36) przykazał: „bądźcie miłosierni, jako i Ojciec wasz miłosierny jest”. Tak zatem miłosierdzie jest największą cnotą.

Jednakże nauczając Kolosa, (3,12.14), Apostoł powiedział: „przyobleczcie się jako wybrani Boży w tkiwe miłosierdzie”, a następnie dodał: „ponad wszystko miejcie miłość”, z czego wynika, że miłosierdzie nie jest największą cnotą.

*Odpowiedź:* Jakaś cnota może być największa albo sama w sobie, albo brana w stosunku do człowieka, który ją ma. Brana sama w sobie, miłosierdzie jest największą cnotą. Jej właściwością bowiem jest dawanie innym; a, co więcej, zaradzać potrzebom cudzym, a to jest dowodem wyższości. Stąd też miłosierdzie jest właściwością Boga, w miłosierdziu też najwyraźniej wyraża się jego wszechmoc.

Natomiast od strony mającego ją, miłosierdzie nie jest największą cnotą, chyba że ten kto ją ma, jest kimś najwyższym, kogo nikt nie przewyższa, a on ma wszystkich pod sobą. Dla kogoś bowiem, kto ma kogoś ponad sobą n jest czymś ważniejszym i lepszym złączyć się z istotą wyższą niż dbać o potrzeby niższych. Dlatego ton biorąc pod uwagę człowieka, który ma Boga ponad sobą, miłość, dzięki której jednoczy się z Bogiem, jest ważniejsza niż miłosierdzie, którym zaopatruje potrzeby bliźnich. Natomiast jest miłosierdzie największą cnotą pomiędzy wszystkimi cnotami odnoszącymi się do bliźniego; ważniejsza jest też jej działalność, wyrównywanie braków u swych bliźnich, co jako takie jest czymś z rodzaju rzeczy wyższych i lepszych.

Ad 1. Zewnętrzne ofiary i dary jako sposób wyrażenia czci nie są składane Bogu jakoby on ich potrzebował, lecz Bóg chce tego dla nas, byśmy w ten sposób wyrabiali w sobie oddanie się Bogu, oraz dla zaspokojenia potrzeb naszych bliźnich. Dlatego miłosierdzie, wyrażające się pomaganiem potrzebującym, jest ofiarą Bogu



bardziej miłą, bo bardziej bezpośrednio odnosi się do potrzeb bliźnich, co wyraża list do Hebrejczyków (13,16): „nie zapominajcie o dobroczynności i niesieniu sobie wzajemnej pomocy, przez takie bowiem ofiary zasługę mamy u Boga”.

Ad 2. Szczytem religii chrześcijańskiej jest miłosierdzie ze względu na dzieła zewnętrzne. Wszakże wewnętrzne poruszenie łączące nas z Bogiem jest ważniejsze niż miłość bliźniego i miłosierdzie dla niego.

Ad 3. Miłość czyni nas podobnymi do Boga przez poruszenie jednoczące nas z Bogiem; dlatego ma większą wagę niż miłosierdzie, poprzez które upodabniamy się do Boga pod względem podobnej działalności. (93)

## ZAGADNIENIE 31

### O DOBROCZYNNOSCI (94)

Przejdźmy teraz do badania zewnętrznych uczynków i skutków miłości, a tymi są: dobroczynność, jałmużna, będąca jakby składnikiem dobroczynności, upomnienie braterskie, które jest pewnego rodzaju jałmużną.

Dobroczynność zbadamy w czterech punktach: 1. Czy jest objawem miłości? 2. Czy mamy ją okazywać wszystkim? 3. Czy mamy być bardziej dobroczynni wobec osób nam bliższych? 4. Czy jest cnotą odrębną?

#### Artykuł 1

##### *CZY DOBROCZYNNOSĆ JEST OBJAWEM MIŁOŚCI ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Największa miłość jest w stosunku do Boga, wobec którego nie możemy być dobroczynni, bo, według księgi Hioba (35,7): „co mu dasz, albo co z rąk twoich otrzymał?”

2. Dobroczynność polega głównie na obdarzaniu, a to należy do szczodropliwości, a więc dobroczynność nie jest objawem miłości, bo jest nim szczodropliwość.

3. Cokolwiek ktoś komuś daje, daje albo jako coś, co mu się należy, albo jako coś, co mu się nie należy. Otóż wyświadczenie dobrodziejstw należnych należy do cnoty sprawiedliwości, a nie należnych należy do miłosierdzia, bo są świadczone z łaski. Zatem dobroczynność jest objawem albo sprawiedliwości, albo miłosierdzia, a więc nie jest objawem miłości.

Jednakże, miłość jest jakąś przyjaźnią, jak wiemy<sup>1)</sup>. Otóż Filozof stwierdził<sup>2)</sup>, że jednym z przejawów przyjaźni jest „czynić dobrze przyjaciom”, a to znaczy być dla nich dobroczynnym. Zatem dobroczynność jest objawem miłości.

*Odpowiedź:* Dobroczynność jest to po prostu czynienie komuś dobrze. Otóż na to dobro można patrzeć dwojako. Albo jako na dobro wyświadczone dla dobra bez

względu na powód, i to należy do dobroczynności i jest objawem przyjaźni, a wobec tego miłości. Jest tak dlatego, bo w objawie miłości mieści się życzliwość, która jak wiemy<sup>3)</sup>, polega na tym, że człowiek życzy przyjacielowi dobrze, a jego wola chce to wykonać, jeśli tylko jest to możliwe. Tak zatem dobroczynność wobec przyjaciela wynika z objawu miłości, i dlatego nie bierze się bez względu na powód, jest objawem przyjaźni, czyli miłości. Jeśli jednak dobro jest świadczone drugiemu z jakiegoś specjalnego powodu, dobroczynność nabiera treści specjalnej i należy do jakiejś cnoty specjalnej.

Ad 1. Według Dionizego<sup>4)</sup>, „miłość pcha rzeczy podległe porządkowi do wzajemnego ustosunkowania: niższe zwraca ku wyższym by od nich otrzymać dopełnienie, a wyższe ku dopełnianiu niższych”. I pod tym względem dobroczynność jest skutkiem wynikłym z miłości. Dlatego nie należy do nas być dobroczynnymi wobec Boga, lecz byśmy go czcili podleganiem mu; do Boga zaś należy być dobroczynnym w stosunku do nas z miłości ku nam.

Ad 2. Trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy w obdarowywaniu. Pierwszą jest to zewnętrzny datek, drugą jest wewnętrzne uczucie przywiązania do bogactw jako sprawiających przyjemność. Otóż szczodrość ma za zadanie hamować uczucie wewnętrzne po to, by człowiek nie przesadzał w pożądaniu i przywiązaniu do bogactw, a dzięki przyhamowaniu tych uczuć człowiek staje się swobodniejszym w dawaniu. Stąd to, gdy człowiek daje jakiś wielki dar ale z pewną żądzą zatrzymania, danie nie jest szczodre. Natomiast od strony rzeczy darowanej, wyświadczenie dobrodziejstwa należy w ogólności do przyjaźni czy miłości. Dlatego nie jest ujmą dla przyjaźni, jeśli ktoś da komuś z miłości rzecz, którą pragnie zatrzymać i z którą żał mu się rozstać; co więcej, świadczy to o tym doskonalszej przyjaźni.

Ad 3. Przyjaźń czy miłość wyświadcza dobrodziejstwo po prostu z powodu dobra; natomiast sprawiedliwość czyni to z powodu powinności, a dla miłosierdzia powodem jest ulżenie nędzy lub uzupełnienie braków bliźniego. (95)

## Artykuł 2

### *CZY DOBROCZYNNOŚĆ MAMY OKAZYWAĆ WSZYSTKIM LUDZIOM ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna<sup>5)</sup>, „nie jesteśmy w stanie pomagać wszystkim”. A ponieważ cnota nie skłania do czegoś niemożliwego, zatem nie ma potrzeby być dobroczynnym dla wszystkich.

2. U Eklezjastyka czytamy (12,5): „dawaj dobremu, a nie wspomagaj grzesznika”. Otóż wielu ludzi to grzesznicy, którym wobec tego nie trzeba wyświadczać dobra.

3. Czytamy w 1 liście do Koryntian (13,4): „miłość nie działa źle”. Lecz dobroczynność wobec niektórych ludzi jest działaniem złym, np. wobec nieprzyjaciół ojczyzny lub wyklętych z Kościoła, bo przez to się z nimi łączy. A ponieważ dobroczynność jest objawem miłości, nie należy jej świadczyć wobec wszystkich.

Jednakże Apostoł pisze Galatom (6,10): „póki czas mamy, czyńmy dobrze wszystkim”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. poprz., dobroczynność wynika z miłości, dodając do niej skłonność ku temu, by to, co wyższe, pomagało temu, co niższe. Otóż stopnie między ludźmi nie są tak niezmiennie jak u aniołów, bo ludzie mogą cierpieć różnorakie braki; stąd też ludzie mogą pod pewnym względem innych przewyższać, a równocześnie być od nich niżej pod innym względem. Dlatego, skoro miłość rozciąga się na wszystkich ludzi, to także dobroczynność powinna obejmować wszystkich, ale zależnie od okoliczności miejsca i czasu, ponieważ wszystkie objawy (uczynki) cnót powinny uwzględniać właściwe okoliczności. (96)

Ad 1. Mówiąc po prostu, nie jesteśmy zdolni świadczyć dobrze wszystkim ludziom każdemu z osobna, choć każdy z nas może się spotkać z wypadkiem, kiedy będzie dobrze coś uczynić nawet poszczególnym ludziom. Domaga się więc miłość, by człowiek, nie mogąc czynnie świadczyć dobrodziejstw jakiemuś człowiekowi, był jednak duchowo gotów czynnie mu pomóc, gdy się nadarzy sposobność. Jednakże możemy być dobroczyjni wobec wszystkich ludzi w ogólności, np. modląc się za wszystkich, chrześcijan i niechrześcijan.

Ad 2. W grzeszniku należy uwzględniać winę i naturę. Należy mu świadczyć dobrze, by wesprzeć jego naturę, ale nie by popierać jego winę, bo to byłoby nie dobrodziejstwem, lecz złodziejstwem.

Ad 3. Wyklętym i wrogom państwa nie należy pomagać po to, by ich odciągnąć od złych uczynków. Należy im jednak pomóc w tym, co konieczne do życia, ale w sposób właściwy, a więc by nie umarli z głodu i pragnienia lub z innego powodu, ale zawsze zgodnie z wymogami sprawiedliwości.

### **Artykuł 3**

#### *CZY BARDZIEJ TRZEBA POMAGAĆ LUDZIOM NAM BLIŻSZYM ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Czytamy w Ewangelii Łukasza (14,12): „gdy wyprawisz obiad albo wieczerzę, nie wzywaj przyjaciół swoich ani braci swoich, ani krewnych”. Otóż ci są nam najbliżsi, a zatem nie powinno się więcej świadczyć dobrodziejstw osobom bliskim, lecz raczej obcym i potrzebującym, bo Ewangelia ta (13) dodaje: „ale gdy wyprawiasz ucztę, wezwij ubogich i ułomnych” itd.

2. Najwyższym wyrazem dobroczynności jest pomoc w bitwie. Otóż żołnierz powinien w bitwie pomagać raczej towarzyszom broni niż krewnemu, walczącemu w szeregach nieprzyjacielskich.

3. Pierwej należy spłacić długi, niż dawać pomoc. Otóż powinno się świadczyć dobroczynność wobec tych, których dobroczynności doświadczyliśmy. Tak więc bardziej trzeba być dobroczynnym wobec dobrodziejów niż wobec krewnych.

4. Jak wiemy<sup>5a</sup>), więcej powinno się miłować rodziców niż dzieci. Otóż dzieciom trzeba pomagać przede wszystkim, zgodnie z nauką wyrażoną w 2 liście do Koryntian (12,14): „nie dzieci zbierać mają dla rodziców”.

Jednakże Augustyn uczy <sup>6)</sup>: „skoro nie jesteś w stanie pomóc wszystkim, pomagaj przede wszystkim, stosownie do okoliczności miejsca czasu, czy potrzeby, tym, którzy są ci bliżsi niż ci, co ci są bliscy dzięki przypadkowi”.

*Odpowiedź:* Łaska i cnota działają zgodnie z porządkiem ustanowionym mądrością Bożą. Otóż w naturze porządek natury domaga się, by co działa najpierw i mocniej, oddziaływało na rzeczy sobie bliższe; np. ogień ogrzewa przedmioty bliższe. Podobnie i Bóg darów swej dobroci udziela najpierw i obficie istotom jemu bliższym, jak tego dowodzi Dionizy <sup>7)</sup>. Udzielanie zaś dobrodziejstw jest czynnością miłości w stosunku do innych, a wobec tego powinno się być bardziej dobroczynnym w stosunku do osób bliższych.

Bliskość między ludźmi zależy od tego, co ich między sobą wzajemnie łączy. Krewnych łączy wspólnota urodzenia, obywateli wspólnota państwowa, wiernych wspólnota duchowa, i tak dalej. Zatem dobrodziejstwo ma być świadczone w zależności od rodzaju wspólnoty. Mówiąc po prostu, bardziej należy każdemu świadczyć dobrodziejstwa należące do tego, co stanowi o większej bliskości. To jednak może ulegać zmianom zależnie od okoliczności miejsca, czasu i spraw; w pewnych bowiem wypadkach bardziej należy pomóc obcemu, znajdującemu się w wielkiej potrzebie, niż własnemu ojcu, nie będącemu w tak wielkiej potrzebie. (97)

Ad 1. W tych słowach Pan Jezus nie zakazał zapraszać do stołu przyjaciół i krewnych, mówiąc wprost; zakazał zapraszania ich w tym celu, „żeby cię i oni nawzajem wezwali”, bo takie zaproszenie nie byłoby dyktowane miłością, lecz chciwością. Zachodzą jednak wypadki, w których należy do stołu zaprosić raczej obcych, mianowicie gdy znajdują się w większej potrzebie. Rzeczą jest zrozumieć, że w tych samych okolicznościach należy pomagać raczej ludziom bliższym. W takich wypadkach, gdy jeden jest nam bliższy, a drugi bardziej potrzebujący, nie można postawić jakiegoś prawidła ogólnego, określającego, komu bardziej należy pomóc, bo różne są stopnie bliskości i potrzeb; należy raczej postępować według i rozsądku. (98)

Ad 2. Dobro społeczne wielu ludzi jest bliższe Bogu, niż prywatne dobro jednostki. Dlatego też cnotą jest narazić nawet swe własne życie dla dobra społecznego państwa lub Kościoła. A ponieważ udział w wojnie służy obronie państwa, dlatego pomagając towarzyszowi broni, żołnierz pomaga mu nie jako osobie prywatnej, lecz w pewnym stopniu całej społeczności. Nic więc nadzwyczajnego, że w takich razach daje się pierwszeństwo człowiekowi obcemu przed krewnym.

Ad 3. Dług (rzecz komuś należna) jest dwojaki. Po pierwsze, gdy rzecz należna nie jest własnością tego, kto winien, lecz tego, komu winien, np. gdy ktoś ma pieniądze lub inną rzecz skradzione, pożyczone, zdeponowane, lub w inny sposób. Otóż co do tych rzeczy człowiek powinien raczej oddać co winien, niż z tego pomagać ludziom, z którymi jest połączony. A jednak, gdy zajdzie wypadek konieczności, wolno z rzeczy cudzej wziąć na ratowanie człowieka w takim wypadku się znajdującego. n wyjątek zachodziłby wtedy, gdyby człowiek, któremu powinno się

rzecz zwrócić, znalazł się w podobnej potrzebie. Należy tu jednak dobrze rozważyć położenie obu stron z uwzględnieniem wielu okoliczności, kierując się przy tym sądem ludzi roztropnych; w takich bowiem wypadkach nie można postawić jakiegoś prawidła powszechnego, bo każdy wypadek jest inny n jak o tym wyraża się Filozof<sup>8)</sup>.

Po drugie, jest dług do spłacenia z dóbr tego, kto ma spłacić, a nie z dóbr tego, komu ma się go spłacić, mianowicie, gdy jesteśmy winni nie na mocy ścisłej sprawiedliwości, lecz celem doprowadzenia do wyrównania z obowiązku jakby moralnego, co zachodzi w wypadku odpłacenia się za dobrodziejstwo otrzymane darmo. Otóż żadne dobrodziejstwo nie może dorównać dobrodziejstwom wyświadczonym przez rodziców, dlatego odpłata rodzicom za otrzymane dobrodziejstwa bierze pierwsze miejsce, za wyjątkiem wypadków, kiedy potrzeba gdzieindziej jest większa, albo też domaga się tego jakieś inne położenie, np. powszechna potrzeba Kościoła lub państwa. Wszystkie inne wypadki należy oceniać zależnie od stopnia bliskości i od otrzymanych dobrodziejstw. tu również nie można określić jakiegoś prawidła, które by objęło wszystkie wypadki poszczególne.

Ad 4. Rodzice są czymś wyższym, dlatego miłość rodziców ku dzieciom wyraża się świadczeniem im dobrodziejstw, natomiast miłość dzieci wyraża się czcią rodziców. A jednak w ostatecznej potrzebie raczej należy pominąć dzieci niż rodziców, bo tych nigdy nie wolno opuścić, a to z powodu otrzymanych od nich dobrodziejstw, jak o tym uczy Filozof<sup>9)</sup>.

## A r t y k u ł   4

### *CZY DOBROCZYNNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ ?*

Wydaje się, że jest, ponieważ:

1. Nakazy prawa służą cnotcie bo, według Filozofa<sup>10)</sup>, „prawodawcy zamierzają uczynić ludzi cnotliwymi”. Lecz co do dobroczynności i co do miłości dane są dwa osobne przykazania; napisane jest bowiem u Mateusza (5,44): „miłujcie nieprzyjaciół wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści”. Tak więc dobroczynność jest cnotą odrębną od miłości.

2. Wady są przeciwstawieniem cnót. Lecz dobroczynności przeciwstawiają się pewne wady osobne, którymi wyrządza się bliźniemu szkodę: rabunek, kradzież itp. A więc również dobroczynność jest cnotą osobną.

3. Miłość nie podlega podziałowi na różne osobne rodzaje, natomiast mamy wiele rodzajów dobroczynności, zależnie od rodzaju wyświadczanych dobrodziejstw. Zatem dobroczynność jest cnotą od miłości oddzielną.

Jednakże objaw wewnętrzny nie pochodzi od innej cnoty niż objaw zewnętrzny. Lecz dobroczynność i życzliwość różnią się między sobą tylko tym, że pierwsza jest objawem zewnętrznym, a druga wewnętrznym, bo przecież dobroczynność jest tylko czynnym wykonaniem życzliwości. Stąd wniosek, że jak życzliwość nie jest cnotą odrębną od miłości, tak też i dobroczynność.

*Odpowiedź:* Odrębność cnót pochodzi od odrębnych pobudek ze strony przedmiotu. Otóż pobudka ze strony przedmiotu ożywiająca miłość i dobroczynność

jest ta sama, bo obie odnoszą się do dobra dlatego, że jest dobrem, jak wiemy z art. pierwszego. Stąd też dobroczynność nie jest cnotą od miłości odrębną, lecz jest nazwą jednego z objawów miłości.

Ad 1. Przykazania są dane nie dla sprawności cnót, lecz dla uczynków. Dlatego odrębność przykazań nie wskazuje na różne odrębne sprawności cnót, lecz na odrębne uczynki.

Ad 2. Jak wszystkie dobrodziejstwa wyświadczone bliźnim, brane jako dobro dla dobra, dadzą się sprowadzić do miłości, tak też wszystkie szkody brane jako zło, sprowadzają się do nienawiści. Jeśli jednak dokonane są dla jakiegoś odrębnego powodu, trzeba je odnieść do jakichś odrębnych cnót lub wad. Stosownie do tego mamy różne odrębne rodzaje dobrodziejstw.

Ad 3. Odpowiedź jest jasna z tego, co już powiedziano. (99)

## ZAGADNIENIE 32

### O JAŁMUŻNIE

Zagadnienie jałmużny zbadamy w 10 punktach:

1. Czy dawanie jałmużny jest objawem miłości? 2. O podziale jałmużny; 3. Czy ważniejsza jest jałmużna duchowa czy też cielesna? 4. Czy jałmużny cielesne wywierają wpływ duchowy? 5. Czy dawanie jałmużny jest zakazane przykazaniem? 6. Czy musi się dawać jałmużnę z tego, co dla nas. konieczne? 7. trzeba dawać jałmużnę z tego, co było nabyte nieuczciwie? 8. Kto ma dawać jałmużnę? 9. Komu? 10. Sposób dawania jałmużny.

### Artykuł 1

#### *CZY DANIE JAŁMUŻNY JEST OBJAWEM MIŁOŚCI ? (100)*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Nie może być objawu miłości bez miłości. Otóż, według zdania Apostoła z 1 listu do Koryntian (13,3): „gdybym na żywienie ubogich rozdał wszystką majątność swoją, a miłości bym nie miał”; a więc dawanie jałmużny może być bez miłości.

2. Jałmużnę zalicza się do dzieł zadośćczyniących, według Daniela (4,24): „grzechy twoje jałmużną odkupuj”. Otóż zadośćczynienie jest objawem sprawiedliwości, a nie miłości.

3. Składanie ofiar Bogu jest objawem oddania się Bogu (*actus latriae*). Lecz dawanie jałmużny jest to składanie ofiary Bogu, według słów listu do Hebrejczyków (13,16): „nie zapominajcie o dobroczynności i niesieniu sobie wzajemnej pomocy, przez takie bowiem ofiary zasługę mamy u Boga”. Wobec tego dawanie jałmużny jest objawem oddania się Bogu, raczej niż miłości.

4. Według Filozofa<sup>1)</sup>, danie czegoś z powodu dobra jest objawem szczodrobliwości. Otóż dawanie to dzieje się przede wszystkim drogą jałmużny, a więc jałmużna jest objawem szczodrobliwości, a nie miłości.

Jednakże coś przeciwnego powiedziano w 1 liście Jana Apostoła (3,17): „Kto by miał majątność tego świata, a widziałby brata swego w potrzebie i zamknął przed nim serce swoje - jakże może w nim przebywać miłość Boża?”

*Odpowiedź:* Zewnętrzne przejawy zależą od tej cnoty, do której należy pobudka wzniecająca dokonanie tego przejawu (uczynku). Pobudką do dania jałmużny jest dopomożenie człowiekowi cierpiącemu niedostatek; dlatego też jałmużnę określa się jako ”dzieło dania ze współczucia czegoś potrzebującemu z powodu Boga”. Otóż pobudka ta należy do miłosierdzia, jak wiemy z omawianego przed chwilą zagadnienia miłosierdzia (art. 4). Stąd wniosek oczywisty, że dawanie jałmużny jest właściwie objawem miłosierdzia. Na to wskazuje sama grecka i łacińska nazwa tej cnoty. miłosierdzie czyli litowanie się. A ponieważ miłosierdzie jest wynikiem miłości, jak wiemy z tegoż zagadnienia (art. 2), wobec tego dawanie jałmużny jest objawem miłości za pośrednictwem miłosierdzia. (101)

Ad 1. O objawach cnoty można mówić dwojako. Po pierwsze materialnie, np. objaw sprawiedliwości to czynić to, co sprawiedliwe. I taki objaw cnotliwy może powstać bez cnoty, bo wielu ludzi nie mających wyrobionej cnoty sprawiedliwości jednak spełnia dzieła sprawiedliwe, już to bo tak im wskazuje rozum, już to z obawy, już to spodziewając odnieść z tego korzyść. Po drugie, jakiś objaw jest objawem cnoty formalnie (ze względu na pobudkę) np. objaw sprawiedliwości jest to czynność sprawiedliwa, dokonana na sposób w jaki to czyni człowiek sprawiedliwy, mianowicie chętnie i z przyjemnością. I tak pojęty przejaw cnoty może wyjść tylko z cnoty. Tak więc materialne dawanie jałmużny może nie pochodzić z miłości; ale nie może nie wyjść z miłości dawanie jałmużny ze względów formalnych, tj. z powodu Boga, z przyjemnością, chętnie, oraz w ogóle w sposób powinny. (102)

Ad 2 i 3. Nic nie przeszkadza, by objaw (uczynek) będący własnym wyrazem jednej cnoty, nie mógł być przypisany innej cnocie jako nakazującej go lub skierującej go ku celowi jej właściwemu. W ten to sposób dawanie jałmużny zalicza się do dzieł zadośćuczynienia, jeśli mianowicie ktoś ulituje się nad cudzą nędzą, by w ten sposób zadośćuczynić za własne winy. Jeśli zaś ktoś daje jałmużnę, by w ten sposób przebłagać Boga, wtedy jałmużna ma charakter ofiary, nakazanej przez oddanie się Bogu, *latrję*. (103)

Ad 4. Dawanie jałmużny jest wyrazem szczodrobliwości o tyle, że cnota ta usuwa przeszkodę w dawaniu, polegającą na przesadnym przywiązaniu i zamięłowaniu do majątku, w wyniku czego jakiś człowiek „ma węża w kieszeni”.

## Artykuł 2

### CZY PODZIAŁ JAŁMUŻNY NA 7 RODZAJÓW JEST WŁAŚCIWY ? (104)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Podaje się 7 rodzajów jałmużny cielesnej: głodnego nakarmić, spragnionego napoić, nagiego przyodziać, bezdomnego w dom przyjąć, chorych nawiedzać,

będących w niewoli wykupywać, umarłych grzebać. Oraz 7 rodzajów jałmużny duchowej: nieświadomionych pouczać, będącym w wątpliwości dać radę, strapionych pocieszać, grzeszących upominać, urazy darować, przykrych znosić, modlić się za wszystkich; należy tu zauważyć, że pouczanie i dawanie rady jest tym samym. Otóż wydaje się, że wyżej wymienione jałmużny są podzielone niewłaściwie. Bo celem jałmużny jest dopomożenie bliźniemu, a pogrzebanie ciała bliźniego nie pomaga mu w niczym, bo w przeciwnym razie nie byłoby prawdą co powiedział Pan Jezus (Mt 25,28): „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało i nic więcej wam zrobić nie mogą”. Dlatego, wyliczając dzieła miłosierdzia (Mt 25,35-6), Pan Jezus nie wspominał o pogrzebie dla zmarłych.

2. Jałmużny daje się celem dopomożenia bliźniemu w potrzebie. Otóż jest wiele innych potrzeb w życiu ludzkim poza wyżej wymienionymi: ślepi potrzebują przewodnika, kulawy kogoś, na kim mógłby się oprzeć, biedak pieniędzy, itd.

3. Dawanie jałmużny jest objawem miłosierdzia. Otóż dawanie upomnień błędzemu jest objawem raczej surowości niż miłosierdzia i dlatego nie powinno się tego zaliczać do jałmużn duchowych.

4. Celem jałmużny jest wyrównanie braków. Otóż nie ma człowieka, któryby czegoś nie wiedział, skąd wynikałby wniosek, że każdy człowiek miałby obowiązek pouczać każdego o tym co on wie, a tamten nie wie.

Jednakże Grzegorz uczy<sup>2)</sup>: „mając zrozumienie czegoś, uważaj, byś tego nie przemilczał; mając obfitość rzeczy, czuwaj, byś nie był oziębły w rozdawaniu; mając umiejętność rządzenia, bardzo się staraj, byś tej umiejętności użył na pożytek bliźnich; mając możność rozmawiania z bogatymi, masz się obawiać potępienia za zmarnowanie talentu, jeśliś mógł u nich wstawić się za ubogimi, a tego nie uczyniłeś”. (105) Z tego wniosek, że powyższy podział jałmużn, oparty na posiadaniu przez jednych i brakach u drugich, jest uzasadniony.

*Odpowiedź:* Wymieniony tu podział jałmużn słusznie uwzględnia różne braki zachodzące u bliźnich. Braki te zachodzą albo w duszy n tym służą jałmużny duchowe; albo w ciele, tym służą jałmużny cielesne. Braki cielesne zachodzą albo za życia, albo po śmierci. Jeśli za życia, brak dotyczy albo czegoś, czego potrzebują wszyscy ludzie w ogóle, albo czegoś, co się przydarza tylko niektórym ludziom. Pierwsze albo są wewnętrzne, albo zewnętrzne. Wewnętrzne są dwojaki: jeden polega na głodzie, który zaspakaja się pokarmem; drugi, pragnienie, zaspakaja się płynem; obu dotyczą jałmużny. głodnego nakarmić, spragnionego napoić. Braki w rzeczach zewnętrznych, których potrzebują wszyscy ludzie są dwojaki: brak odzienia, któremu zaradza jałmużna: nagiego przyodziać; oraz brak mieszkania, czemu zaradza jałmużna: bezdomnego w dom przyjąć. W wypadku braków, które cierpią tylko niektórzy ludzie, to ich przyczyna jest albo wewnętrzna, np. choroba, do której odnosi się jałmużna: chorych nawiedzać; albo zewnętrzna, i tej dotyczy wykupywanie niewolników. Po śmierci należy się jałmużna pod postacią pogrzebania ciała.

Brakom duchowym zapobiega się czynkami duchowymi i to dwojako. Po pierwsze prośbą Boga o pomoc i tego dotyczy jałmużna modlitwy za innych. Po drugie udzielając pomocy ludzkiej, czego można dokonać potrójnie. 1. Przeciw brakom umysłowym co do znajomości zasad służy jałmużna: nieumiejętnych pouczać;



zaś niezaradności co do postępowania zapobiega jałmużna dobrej rady. 2. Chodzi o braki w dziedzinie życia uczuciowego, wśród których najcięższy jest smutek, w czym ulgę przynosi pociecha. 3. Brakom polegającym na nieporządku w postępowaniu, zaradza się trojako. (a) Biorąc pod uwagę grzesznika, brakom pochodzącym z jego nieuporządkowanej woli zaradza się jałmużną upomnienia poprawczego (*correctio*). (b) biorąc pod uwagę tego, w kogo czyjś grzech godzi: jeśli grzech godzi w nas samych, środkiem zaradczym jest przebaczenie, jeśli grzech jest przeciw Bogu lub bliźniemu, to tu, według Hieronima<sup>3</sup>), „darowanie nie należy do nas”; (c) biorąc pod uwagę następstwa czynu nieporządnego, którego ofiarą są współżyjący nawet gdy dokuczliwa osoba tego nie zamierza, środkiem zaradczym jest „znoszenie przykrości”, zwłaszcza ze strony ludzi grzeszących z ułomności, według zalecenia listu do Rzymian (15,1): „my, którzy jesteśmy mocniejsi, winniśmy znosić ułomności słabych”. Tego należy przestrzegać nie tylko wtedy, gdy tacy ludzie są przykry swym nieporządnym postępowaniem, ale też w stosunku do wszystkiego, co czyni współzycie z nimi ciężkim, zgodnie z zaleceniem listu do Galatów (6,2): „jeden drugiego brzemiona dźwigajcie”.

Ad 1. Pogrzebanie zmarłego w niczym nie pomaga pozbawionemu czucia ciału. I to wyrażają słowa Pana Jezusa, że kto zabije ciało, już nic więcej mu zrobić nie może; dlatego wśród wymienionych dzieł miłosiernych odnoszących się do potrzeb bardziej oczywistych, pominął grzebanie zmarłych. A jednak zmarłą osobę obchodzi ton co będzie zrobione z jej ciałem, bo przecież zależy jej na tym, by żyć w pamięci ludzkiej, i nie chciałyby, by przez niepogrzebanie jej ciała jej cześć doznała ujmy; trzeba też uwzględnić jej przywiązanie do swego ciała za życia, z całym pietyzmem przywiązanie to trzeba uszanować. Dlatego są stawiani za przykład ci ludzie, którzy odznaczyli się troską o grzebanie zmarłych, jak Tobiasz i ci, którzy zatroszczyli się o pogrzebanie ciała Chrystusowego, o czym pisze Augustyn<sup>4</sup>).

Ad 2. Wszystkie inne potrzeby dadzą się sprowadzić do wyżej wymienionych. I tak ślepotą i okulawieniem są pewnego rodzaju chorobami, i dlatego poprowadzenie ślepego i podtrzymanie kulawego sprowadza się do nawiedzenia chorych, a pomoc człowiekowi w jakimkolwiek ucisku sprowadza się do jałmużny wykupywania niewolników. Bogactwa zaś, służące do wsparcia ubogich, potrzebne są o tyle, że są środkiem do usuwania wymienionych tu braków; dlatego nie było potrzeby tego specjalnego braku tu wymieniać.

Ad 3. Upominanie grzeszących dla ich poprawy w swym wykonaniu ma rzeczywiście coś z surowości związanej ze sprawiedliwością. Biorąc jednak pod uwagę zamierzenie upominającego, tj. wyzwolenie człowieka ze zła grzechu, upomnienie to jest wyrazem miłosierdzia i życzliwej miłości, zgodnie z księgą Przypowieści (27,6): „lepszą jest rana od miłującego, niż zdradliwe pocałunki od nienawidzącego”.

Ad 4. Nie każda niewiedza ma charakter braku, lecz tylko co do tego, co człowiek wiedzieć powinien; i do jałmużny należy dostarczenie komuś takiej właśnie znajomości. Tu jednak należy uwzględnić powinne okoliczności co do osoby, miejsca, czasu, tak zresztą jak i przy dokonywaniu uczynków innych cnót.

## Artykuł 3

### CZY JAŁMUŻNY DLA CIAŁA SĄ WAŻNIEJSZE NIŻ DLA DUSZY ?

Wydaje się, że jałmużny dla ciała są ważniejsze, ponieważ:

1. Bardziej jest godne pochwały wspomnienie tego, kto jest w większej potrzebie, cała bowiem chwalebność jałmużny pochodzi z tego, że wspomaga potrzebującego. Lecz ciało, wspomagane jałmużną cielesną, jest czymś biedniejszym niż dusza, wspomagana jałmużną natury duchowej. Zatem jałmużna dla ciała jest ważniejsza.

2. Dobrodziejstwo odpłacone zmniejsza chwałę i zasługę jałmużny, dlatego Pan Jezus powiedział (Łk 14,12): „gdy wyprawisz obiad albo wieczerzę, nie wzywaj ... bogatych sąsiadów by cię czasem i oni nawzajem nie zaprosili”. Lecz jałmużny duchowe zawsze są odpłacane, bo kto modli się za innych, sam z tego korzysta, stosownie do Psalmu (34,14): „modlitwa moja do łona mego się wróci”, a kto innego naucza, sam w wiedzy postępuje. Natomiast nie zachodzi to w jałmużnach cielesnych, które dlatego są wartościowsze.

3. Jałmużnę zachwala się, bo sprawia ubogiemu pociechę; czytamy o tym w księdze Hioba (31,20): „jeśli mi nie błogosławiły boki jego...”, a Paweł Apostoł w liście do Filomena (wiersz 7) pisze: „przez ciebie, bracie, serca świętych doznały pokrzepienia”. Lecz niekiedy ubogiemu bardziej jest miła jałmużna dla ciała niż dla duszy, a więc jałmużna dla ciała jest ważniejsza.

Jednakże w związku ze słowami Mateusza (5,42): „kto cię o co prosi, daj mu” Augustyn pisze<sup>5)</sup>: „dawać należy tak, by to nie szkodziło ani tobie ani jemu; a jeśli odmawiasz mu tego, o co cię prosi, wytłumacz mu powody by od ciebie nie odszedł bez niczego, a może niekiedy dasz coś lepszego, gdy tego, który niesłusznie prosi, upomnieniem doprowadzisz do poprawy”. Naprawa zaś drogą upomnienia jest jałmużną duchową, a więc jałmużny duchowe należy uznać za ważniejsze.

*Odpowiedź:* Te dwa rodzaje jałmużn można ze sobą porównywać dwojako. Jeśli je bierzemy tak, jakimi one są, jałmużny duchowe stoją wyżej z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że to, co jest dawane, jest czymś wyższego rzędu - mianowicie darem duchowym, który jest czymś wyższym niż dar cielesny, zgodnie z księgą Przypowieści (4,2): „dar dobry dam wam, nie opuszczajcie zakonu mego”. Po drugie ze względu na to, co darem wspomagamy: bo dusza jest ważniejsza niż ciało. Jak człowiek bardziej winien dbać o swą duszę niż o ciało, tak samo i w stosunku do bliźniego, którego winien miłować jak siebie samego. Po trzecie z powodu samych uczynków wspomagania bliźniego: uczynki bowiem duchowe są czymś wyższego rzędu niż cielesne, które są jakby pomocnicze.

Oba te rodzaje jałmużn można także porównać ze sobą z punktu widzenia poszczególnych wypadków; wtedy jałmużny dla ciała mogą mieć pierwszeństwo przed jałmużną duchową. Na przykład umierającego z głodu należy raczej nakarmić niż dawać mu nauki. Wyraża to Filozof w słowach<sup>6)</sup>: „potrzebującemu należy dać, a nie z nim filozofować”, choć filozofia jest bezwzględnie czymś wyższym.

Ad 1. W tych samych warunkach lepiej jest dać bardziej potrzebującemu. Jeśli jednak ktoś mniej potrzebujący jest kimś lepszym, potrzebuje też czegoś lepszego, dlatego wypada mu dać co lepsze.

Ad 2. Odpłata nie pomniejsza zasługi jałmużny, jeśli ją dano nie dla odpłaty. Jest z tym podobnie jak z pochwałą ludzką: jeśli nie jest planowana, nie umniejsza cnoty; przykładem jest tu Katon, o którym pisze Salustiusz, że „im bardziej uciekał od chwały, tym bardziej chwała szła za nim”. To zachodzi w jałmużnach duchowych. Trzeba też dodać, że dążenie do dóbr duchowych nie umniejsza zasługi tak, jak dążenie do dóbr materialnych.

Ad 3. Zasługę dającego jałmużny mierzy się rozsądnym zadowoleniem, jakie sprawia przyjmującemu ją; niezadowolenie nieuzasadnione nie pomniejsza zasługi. (106)

## Artykuł 4

### *CZY JAŁMUŻNY CIELESNE PRZYNOSZĄ SKUTKI DUCHOWE ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Skutek nie może być mocniejszy niż jego przyczyna. Lecz dobra duchowe są ważniejsze niż materialne. Zatem jałmużny cielesne nie przynoszą skutków duchowych.

2. Udzielanie dóbr cielesnych w zamian za duchowe jest przestępstwem świętokupstwa, a tego występku nie wolno popełniać. Nie należy więc udzielać jałmużny celem uzyskania skutków duchowych.

3. Mnożąc przyczynę, pomnażamy jej skutki. Gdyby więc jałmużna dla ciała przynosiła skutki duchowe, wynikałoby z tego, że im większa jałmużna, tym większe dobro duchowe by przynosiła, co byłoby sprzeczne z tym, co czytamy u Łukasza (21,3nn.) o wdowie wrzucającej do skarbony dwa małe pieniążki, która, według oceny Zbawiciela, „wrzuciła więcej niż inni”. Tak więc jałmużna dla ciała nie przynosi skutków dla ducha.

Jednakże powiedziane jest u Eklezjastyka (17,18): „jałmużna człowieka jako pieczęć u niego, a czynność człowieka zachowa jak źrenicę”.

*Odpowiedź:* Jałmużna cielesna może być brana pod uwagę albo w jej istocie, i wtedy ma skutek tylko cielesny, mianowicie pomoc bliźniemu w jego potrzebach cielesnych. Albo ze strony jej przyczyny: ktoś daje jałmużnę cielesną z pobudek miłości Boga i bliźniego. Wtedy jałmużna przynosi owoc duchowy, zgodnie ze słowami Eklezjastyka (29,13-4): „utrać pieniądze dla brata twego, połóż skarb twój w przykazaniach Najwyższego, a będzie ci pożyteczniejszy niż złoto”. Albo wreszcie ze strony skutku. I wtedy również przynosi owoc duchowy. mianowicie gdy bliźni, który otrzymuje wsparcie materialne poruszony jest do modlitwy za swego dobroczyńcę. I dlatego Eklezjastyk dodaje (w.15): „zamknij jałmużnę w sercu ubogiego, a ta cię wyprosi od wszelkiego złego”.

## Artykuł 5

### CZY DAWANIE JAŁMUŻNY JEST NAKAZANE PRZYKAZANIEM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Rady nie są przykazaniami. Lecz dawanie jałmużny jest radą, stosownie do słów Daniela (24,24). „niech ci się podoba rada moja, i grzechy twoje okupuj jałmużnami”. Zatem dawanie jałmużny nie jest przykazane.

2. Każdemu wolno rzeczy swojej użyć lub ją zatrzymać przy sobie. Lecz zatrzymując jakąś rzecz dla siebie, nie dajemy jałmużny. Zatem wolno nie dawać jałmużny, która wobec tego nie obowiązuje jako przykazana.

3. Co prawo nakazuje wykonać w określonym czasie, obowiązuje pod grzechem śmiertelnym, bo przykazania nakazujące mają być wykonane w czasie przez prawo określonym. Gdyby więc jałmużna była nakazana przykazaniem, prawo powinno określić czas na spełnienie tego obowiązku, i gdyby człowiek nie dał jałmużny w tym czasie, popełniałby grzech śmiertelny. Otóż to jest niemożliwe, bo zawsze zachodzi możliwość, że już ktoś inny pomógł potrzebującemu, oraz że to, co człowiek miałby wydać na jałmużny, może być jemu samemu potrzebne, teraz lub w przyszłości. Wydaje się więc, że dawanie jałmużn nie obowiązuje pod prawem.

4. Wszystkie przykazania mieszczą się w 10 Przykazaniach Boskich, w których nie ma wzmianki o dawaniu jałmużny, która zatem nie jest nakazana przykazaniem.

Jednakże: kara wieczna jest wymierzona tylko za niewykonanie czegoś nakazanego przykazaniem. A ponieważ niektórzy ludzie byli ukarani karą wieczną za zaniedbanie jałmużny, o czym mowa u Mateusza (25,41 nast.), wobec tego dawanie jałmużn obowiązuje pod przykazaniem.

*Odpowiedź:* Ponieważ miłość bliźniego jest nakazana przykazaniem, wszystko, bez czego nie może być miłości bliźniego, musi też być nakazane przykazaniem. Otóż miłość bliźniego zobowiązuje nie tylko do życzenia bliźniemu dobra, ale też do czynienia, zgodnie z 1 listem Jana Ewangelisty (3,18): „nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą”. Abyśmy zaś komuś życzyli i czynili dobrze, mamy pomagać mu w jego potrzebach, a tego dokonuje się daniem jałmużny. Dlatego dawanie jałmużny jest nakazane przykazaniem.

Jednakże, ponieważ przykazania nakazują uczynki cnoty, dar jałmużny musi być nakazany przykazaniem w sposób, w jaki uczynek jest koniecznością cnoty, a więc zgodnie z wymogami poprawnego rozumu, który domaga się czegoś od strony dającego i czegoś od strony tego, komu jałmużnę ma się dać. Od strony dającego jest wymagane, by ten co ma wydać na jałmużnę, było dane z dóbr zbędnych, zgodnie z Łukaszem (11,41): „dawajcie jałmużnę z tego, co zbywa”. Mówię „z dóbr zbędnych” nie tylko w stosunku do dającego, mianowicie co jest ponad potrzeby osobiste, ale także w stosunku do osób będących na jego utrzymaniu, bo w pierwszym rzędzie powinien człowiek zaspokoić swoje potrzeby osobiste i osób, które ma obowiązek utrzymać, a dopiero z tego, co pozostanie pomagać innym; przy czym potrzeby „osobiste” należy rozumieć tak, że osoba oznacza stanowisko. Bo i organizm najpierw

żywi i utrzymuje sam siebie, a dopiero co stanowi nadwyżkę przeznaczają na dawanie siłom rozrodczym na wytworzenia nowego życia.

Patrząc na jałmużnę od strony biorącego ją, musi on być w potrzebie, bo inaczej nie było by powodu uzasadniającego dawanie mu wsparcia. A ponieważ nie może jeden człowiek pomóc wszystkim potrzebującym, dlatego nie każda potrzeba zobowiązuje do wypełnienia przykazania, lecz tylko taka potrzeba, której niezaspokojenie grozi śmiercią. W tym bowiem wypadku ma zastosowanie zdanie Ambrożego<sup>10</sup>): „nakarm mrącego z głodu, bo jeśli nie nakarmiłeś, zamordowałeś”.

Zatem, przykazanie nakazuje dawanie jałmużny z tego, co zbywa, oraz danie temu, którego potrzeba jest koniecznością. Poza tymi dwoma warunkami, dawanie jałmużny jest zalecone radami, podobnie jak wszystkie inne uczynki „lepsze”. (107)

Ad 1. Przytoczone tu słowa powiedział Daniel do króla, którego prawo boskie (objawione) nie obowiązywało, i dlatego nawet to, co nakazuje prawo, którego on nie znał, było mu podsuwane w formie rady. Albo też słowa Proroka dotyczyły wypadku, w którym danie jałmużny nie podpada pod przykazanie.

Ad 2. Dobra doczesne otrzymał człowiek od Boga. Człowiek jest ich właścicielem, ale używać ma ich nie tylko on sam, lecz, po zaspokojeniu własnych potrzeb, z tego co pozostanie mają korzystać także inni ludzie. Wyjaśnia to Bazyl<sup>7</sup>): „twierdzisz, żeś je (tj. dobra doczesne), otrzymał od Boga. Otóż, czy Bóg jest niesprawiedliwy, rozdzielając ludziom rzeczy nie równo? Dlaczego ty masz wszystkiego w obfitości, a drugi żebrze, jeśli nie dlatego, byś ty właściwym rozdawaniem zdobył sobie zasługę, a on cierpliwością nagrodę? Chleb, który ty przetrzymujesz, należy do głodnego; ubranie, trzymane przez ciebie pod kluczem, należy do gołego; buty, które u ciebie pleśnieją, zabrałeś bosemu; pieniądze, które marnujesz, należą do tego, co jest bez grosza.. I tak, tyle wyrządziłeś krzywd, ileś mógł dać, a nie dałeś”. To samo mówi Ambroży. (108)

Ad 3. Jest pewien czas, w którym nie danie jałmużny jest grzechem śmiertelnym. Mianowicie, od strony otrzymującego, kiedy jego potrzeba rzuca się w oczy jako oczywista i nie cierpiąca zwłoki (nagląca), a nie widać, by ktoś już spieszył mu z pomocą; od strony dającego, kiedy ma dobra zbędne, które, sądząc po stanie obecnym prawdopodobnie będą mu konieczne potrzebne. I nie musi brać pod uwagę wszystkich możliwych potrzeb przyszłości, bo to byłoby „zabieganiem o jutro” o czym pisze Mateusz (6,34). Powinien osądzić zbędność swych rzeczy i rozmiar potrzeby według tego, co zdarza się prawdopodobnie i zazwyczaj.

Ad 4. Każde wsparcie bliźniego jest zawarte w przykazaniu o czci rodziców, i tak to rozumie Apostoł w 1 liście do Tymoteusza (4,8): „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna, bo ma obietnicę żywota teraźniejszego i przyszłego”, mając na myśli obietnicę, dodaną do przykazania o czci rodziców: „a będziesz długo żył na tej ziemi. Otóż pod „pobożnością” mieści się także udzielanie wszelkiego rodzaju jałmużn.

## Artykuł 6

### *CZY POWINNO SIĘ DAWAĆ JAŁMUŻNĘ Z RZECZY DLA KOGOŚ KONIECZNYCH ?*

Wydaje się, że nie ponieważ:

1. Porządek miłości powinien być przestrzegany zarówno w skute dobroczynności, jak w wewnętrznym uczuciu. Kto by psuł ten porządek, popełniałby grzech, ponieważ porządek miłości jest nakazany prawem. A ponieważ na podstawie porządku miłości człowiek winien więcej miłować siebie niż bliźnich, wydaje się, że grzeszyłby, kto by odbierał sobie to, co mu konieczne, a dawał ludziom.

2. Kto by rozdawał to co mu koniecznie potrzebne, trwoniłby własne środki do życia, a to byłoby marnotrawstwem, jak myśli Filozof <sup>8)</sup>. Otóż nie wolno działać wadliwie, a więc dawać jałmużnę z rzeczy koniecznie potrzebnych.

3. Mówi Apostoł w 1 liście do Tymoteusza (5,8): „jeśli kto o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy, wiary się zapał i gorszy jest od poganina”. Otóż jeśli ktoś wydaje coś, co jemu samemu lub Jego domownikom jest koniecznie potrzebne, czyni ujmę trosce jaką ma mieć w stosunku do siebie i domowników, a wobec tego dawanie jałmużny z rzeczy koniecznie potrzebnych wydaje się być grzechem śmiertelnym.

Jednakże Pan Jezus mówi (Mt 19,21): „jeżeli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim”. A ponieważ kto daje ubogim wszystko, co ma, nie tylko daje to co mu zbywa, lecz także, co mu jest koniecznie potrzebne, wobec tego może człowiek dawać jałmużnę z rzeczy koniecznie mu potrzebnych.

*Odpowiedź:* Wyrażenie „konieczna potrzeba” ma dwojakie znaczenie. Pierwsze, że bez czegoś rzecz nie może istnieć. Otóż z tego, co tak potrzebne, wcale nie wolno dawać jałmużny, np. gdy ktoś znajduje się w takim położeniu, że może utrzymać przy życiu tylko siebie, dzieci lub innych będących na jego utrzymaniu; z czegoś tak koniecznie potrzebnego dawać jałmużnę znaczyłoby pozbawiać życia siebie i ich. Zachodzi tu jednak wyjątek. Mianowicie może zająć wypadek, że należy ująć sobie, a dać jakiejś ważnej osobie, na której opiera się Kościół lub państwo; albowiem dla ocalenia takiej osoby człowiek czyni chwalebnie narażając na niebezpieczeństwo śmierci siebie i swoich najbliższych, ponieważ dobro społeczne należy stawiać wyżej niż własne.

Po drugie, coś jest koniecznie potrzebne o tyle, że bez tego nie można żyć stosownie do położenia i stanu osobistego, własnego i osób będących na utrzymaniu. Otóż granice określające tę konieczność nie są nieprzekraczalne; można tu dodawać coraz więcej rzeczy jako niezbędnych, jak i odejmować coraz więcej jako niekoniecznie potrzebnych do pędzenia życia odpowiadającego stanowi. Otóż dawanie jałmużny z takich rzeczy jest czymś dobrym, ale nie jest nakazane przykazaniem, lecz zalecone radą. Nie byłoby bowiem w porządku, gdyby ktoś ujmował sobie z majątku by dawać drugim do tego stopnia, że z tego, co mu pozostaje nie byłby w stanie prowadzić życia jak tego wymaga jego godność i zajmowane stanowisko; nikt bowiem nie powinien mieć życia niewygodnego.

Ale co do tego mogą zająć trzy wyjątki. Po pierwsze, zmiana stanu, mianowicie, gdy ktoś wstąpi do zakonu. Wtedy bowiem, wchodząc w stan doskonałości, rozdaniem wszystkiego z powodu Chrystusa spełnia uczynek doskonały. Po drugie, kiedy to, co sobie ujął, chociaż jest koniecznie potrzebne do życia wygodnego, to jednak da się niezbyt trudno osiągnąć z powrotem, tak że niewygodna nie jest bardzo uciążliwa. Po trzecie, w wypadku konieczności krańcowej, w jakiej znalazła się albo jakaś osoba prywatna, albo społeczeństwo. W tych bowiem wypadkach człowiek postąpi chwalebnie, gdy sobie odejmie to, co mu się wydaje przynależać do trybu życia odpowiadającego jego stanowi, celem wsparcia bardziej koniecznie potrzebujących.

Z tego, co powiedziano, wynika odpowiedź na zarzuty.

## Artykuł 7

### *CZY MOŻNA DAWAĆ JAŁMUŻNĘ Z NIEUCZCIWEGO ZYSKU ?*

Wydaje się, że można, ponieważ:

1. Według Łukasza (16,9). „czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości”, przy czym „mamona” to majątek. Tak więc z nieuczciwie zdobytego majątku można dawać jałmużnę, by pozyskać tą drogą przyjaciół duchowych.

2. Zarobek hańbiący wydaje się być nabytkiem nieuczciwym. Otóż zarobek prostytutek jest zarobkiem hańbiącym, z którego nie powinno się składać ofiary Bogu, co jest zakazane w księdze Powtórzonego Prawa (23,18): „nie będziesz ofiarował zapłaty wszetecznicy ... w domu Pana Boga twego”. Hańbiącym jest zysk z gier hazardowych ponieważ, według Filozofa<sup>9)</sup>, „jest to wyzysk przyjaciela, któremu powinno się dawać”. Najhaniebniejszym jest zysk z świętokupstwa, jako znieważający Ducha Świętego. Otóż z takich zysków można dawać jałmużnę.

3. Większego zła należy usilniej unikać niż mniejszego. Otóż mniejszym jest grzechem zatrzymanie cudzej własności niż zabicie człowieka, a w grzech ten człowiek wpada, jeśli nie wsparł kogoś, będącego w niebezpieczeństwie śmierci, jak to wynika ze słów Ambrożego<sup>10)</sup>: „nakarm mrącego z głodu, bo jeśli nie nakarmiłeś, zamordowałeś”. Zatem w pewnych wypadkach można dawać jałmużnę z dóbr źle nabytych.

Jednakże uczy Augustyn<sup>11)</sup>: „dawajcie jałmużnę z uczciwej pracy. Bo nie będziecie mogli przekupić sędziego – Chrystusa, aby was nie przesłuchiwał w obecności ubogich których obrabowaliście. Nie czyńcie jałmużny z rabunku i lichwy. Mówię do chrześcijan, którym dajemy Ciało Chrystusa”.

*Odpowiedź:* Dobra nabyte nieprawnie mogą być trojaki. Jedne, które należy zwrócić właścicielowi i których ten, co je zabrał zatrzymać nie może; tu należą dobra osiągnięte rabunkiem, kradzieżą, i lichwą. Ponieważ dobra te należy zwrócić, nie można z nich dawać jałmużny.

Drugie są dobra nabyte bezprawnie, których nabywca nie może zatrzymać, ale nie powinien ich zwracać temu, od którego je wziął; nabył je bowiem

niesprawiedliwie od dającego niesprawiedliwie; to zachodzi w świętokupstwie, gdzie i dający i otrzymujący działają z pogwałceniem sprawiedliwości prawa Bożego. Nie powinno się więc rzeczy otrzymanej zwracać dającemu, lecz należy ją wydać na jałmużny. To rozumowanie odnosi się do wszystkich wypadków dawania i otrzymywania sprzecznie z prawem.

Trzecie dobra nabyte nieprawnie są takie, których nabycie jest zgodne z prawem, ale to, za co ktoś to otrzymał jest zakazane; tu należą zarobki prostytutek; i tym zarobkom należy się właściwie nazwa „zysku hańbiącego”. Kobiety uprawiające nierząd, popełniają czyn hańbiący i przeciw prawu Bożemu, lecz otrzymanie zapłaty nie jest niesprawiedliwe i nieprawne, a więc mogą sobie to zatrzymać i dawać z tego jałmużnę.

Ad 1. Według Augustyna<sup>12)</sup>, te słowa Pana Jezusa „niektórzy źle sobie tłumacząc, rabują ludzką własność, dając coś z tego ubogim, i myślą, że czynią co jest przykazane. Takie tłumaczenie powinno być poprawione”. Mówi jednakże<sup>13)</sup>, że „wszelkie bogactwa są uznane za niesprawiedliwe, bo bogactwa mają tylko ludzie nieprawi, to jest tacy, którzy na nich oparli swą nadzieję”. Albo, według Ambrożego<sup>14)</sup>, „mamona jest uznana za niesprawiedliwą n ponieważ wabi nasze uczucia różnorodnymi możliwościami”; albo dlatego, jak mówi Bazyl<sup>15)</sup>, „ponieważ między licznymi poprzednikami, po których ty dziedziczysz, jeden z nich doszedł do własności nieuczciwym zagarnięciem dobra cudzego, a ty o tym nie wiesz”. Albo też wszelkie bogactwa są niesprawiedliwe, to jest nierówne, bo nie są rozdzielone wśród wszystkich na równi, lecz jeden ma za dużo, a drugi za mało.

Ad 2. O dawaniu jałmużny z dochodu z nierządu powiedziano przed chwilą. Nie należy zaś z takiego dochodu składać ofiary lub darów na ołtarz, bo to wywołałoby wzburzenie i byłoby niezgodne z szacunkiem należnym dla miejsca świętego. Dochód z świętokupstwa można rozdać na jałmużnę, bo dochód ten należy się temu, od kogo się go ma, lecz dochodu tego należy się pozbyć. Co do nabytku z hazardu, prawo boskie zakazuje ciągnięcia zysków od tych, którzy nie są w mocy przekazać swej posiadłości komu innemu, jak nieletni, szaleńcy itp. Prawo to zakazuje też wciągania ludzi do gry z chęci zysku i wyłudzenia od nich majątku drogą podstępny. W tych wypadkach nabytek powinien być zwrócony temu, od kogo był wyciągnięty, a nie dawany na jałmużnę. Tego rodzaju zyski są też zakazane prawem cywilnym. Ponieważ jednak prawo cywilne obowiązuje tylko tych, którzy temu prawu podlegają, a ponadto może pójść w zapomnienie, dlatego ludzie, których to prawo obowiązuje, powinni z reguły zysk z tego zwrócić osobie stratnej, chyba że co do tego istnieje przeciwny obyczaj, albo gdy ktoś wygrał od osoby, która go do gry namówiła. W tym bowiem wypadku nie ma obowiązku zwrotu, bo osoba stratna na to nie zasługuje; jeśli jednak prawo wiąże, nie można tego rodzaju zysku zatrzymać, lecz należy go dać na jałmużnę.

Ad 3. W warunkach konieczności krańcowej, wszelkie dobra są wspólne dla wszystkich. Kto się w takich warunkach znalazł, wolno mu wziąć z cudzej własności na życie, jeśli nikt mu nie chce dać. W takich okolicznościach wolno dać jałmużnę z dobra cudzego, nawet zabranego w tym celu, i dać potrzebującemu. Jeśli można to zrobić bez narażenia się na niebezpieczeństwo, należy najpierw zapytać właściciela o pozwolenie, a następnie wziąć i poratować będącego w tak wielkiej potrzebie.



## Artykuł 8

### CZY OSOBY NIE MOGĄCE ROZPORZĄDZAĆ SOBĄ MOGĄ DAWAĆ JAŁMUŻNĘ ?

Wydaje się, że kto jest pod władzą innego człowieka, może dawać jałmużnę, ponieważ:

1. Na podstawie ślubu posłuszeństwa zakonnicy są pod władzą swych przełożonych. Otóż gdyby im nie wolno było czynić jałmużny n stan zakonny byłby dla nich szkodliwy ponieważ, jak to wyraził Ambroży<sup>16)</sup>,

„szczytowym wyrazem religii chrześcijańskiej jest pobożność (*pietas*)”, a powodem tego wyróżnienia jest to, że pobożność pomaga bliźnim jałmużną.

2. Według księgi Rodzaju (3,16), żona „jest pod władzą męża”. Otóż, stając się towarzyszką męża, żona może czynić jałmużnę. O św. Łucji napisano, że czyniła jałmużnę bez wiedzy swego męża. Zatem podległość władzy nie jest przeszkodą do czynienia jałmużny.

3. Dzieci z przyrodzenia podlegają rodzicom; stąd też Apostoł upomina w liście do Efezów (6,1): „dziecin bądźcie posłuszne rodzicom waszym w Panu”. Otóż dzieci mogą dawać jałmużnę z majątku ojcowskiego, bo ten majątek w pewnym zakresie należy do nich jako dziedziców, a skoro mogą go używać dla utrzymania swego życia doczesnego, tym więcej mogą go używać na jałmużnę dla dobra swej duszy.

4. Służba jest pod władzą swych panów, co powtarza Apostoł w liście do Tytusa (2,9): „słudzy niech będą panom swym poddani”. Otóż tymże wolno czynić to, co przynosi pożytek panu, a więc przede wszystkim dając w imieniu swych panów jałmużnę ubogim.

Jednakże nie wolno dawać jałmużny z cudzego, lecz z uczciwych dochodów z własnej pracy, jak się wyraża Augustyn<sup>17)</sup>. Gdyby więc poddani dawali jałmużnę, dawaliby z cudzego. Tak więc ludzie będący pod władzą nie mogą dawać jałmużny.

*Odpowiedź:* W zakresie, w jakim człowiek podlega władzy drugiego, podlega też jego zarządzeniom; taki bowiem jest przyrodzony porządek rzeczy, że co podległe kieruje się zarządzeniami rzeczy wyższych. Dla tego i między ludźmi powinno być tak, że w tym, w czym ktoś podlega przełożonemu, czyni to co mu zostało dozwolone. Kto zatem jest pod władzą, nie może dawać jałmużny z rzeczy, co do których podlega, inaczej jak tylko za pozwoleniem przełożonego. Jeśli jednak ktoś ma coś, w czym władzy przełożonego nie podlega, już co do tego jest w stosunku do tej władzy niepodległy, lecz jest samodzielny i może z tego czynić jałmużnę.

Ad 1. Zakonnik może czynić jałmużnę z własności klasztornej w zakresie udzielonej mu przez przełożonego władzy rozporządzenia tą własnością. Jeśli zaś nie ma władzy rozporządzania, wtedy jałmużny dawać nie może, bo nie ma własności osobistej, chyba za pozwoleniem opata, wyraźnym lub przypuszczalnym. Wyjątek stanowią wypadki skrajnej potrzeby, w których wolno mu nawet ukraść by dać jałmużnę. Położenie zakonnika nie jest więc gorsze, ponieważ, jak napisano<sup>18)</sup>,

„dobrze jest dawać ubogim ze swego majątku, lecz lepiej jest, z myślą pójścia w ślady Pana Jezusa, wszystko rozdać zaraz i, zwolniwszy się z trosk, być ubogim jak Chrystus”.

Ad 2. Jeśli, poza wianem, którego przeznaczeniem jest opłacanie wspólnych potrzeb rodziny żona ma jakiś majątek własny albo inny godziwy dochód, może z tego dawać jałmużnę bez pytania męża o zgodę; ma jednak przy tym trzymać się prawideł umiarkowania, by nie doprowadzić męża do ubóstwa. Inaczej nie może dawać jałmużny bez zgody męża, wyraźnego lub domyślnego, za wyjątkiem skrajnej konieczności, zgodnie z tym co powiedzieliśmy o zakonnikach. Chociaż bowiem żona jest równa mężowi co do pożycia małżeńskiego, to jednak w zakresie zarządzania majątkiem rodzinnym „mąż jest głową żony”, jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (11,3). Św. Łucja nie miała męża, lecz ubiegającego się o jej rękę; mogła więc czynić jałmużnę za pozwoleniem matki.

Ad 3 i 4. Majątek dzieci jest pod zarządem ojca. Nie mogą więc dzieci dawać jałmużny n chyba że ojciec dał im pozwolenie na rozporządzanie majątkiem; wyjątek stanowią małe datki, co do których można się domyślać, że sprawiłyby przyjemność ojcu. To samo trzeba powiedzieć o służbie.

## Artykuł 9

### *CZY JAŁMUŻNĘ NALEŻY DAWAĆ NAJPIERW BLISKIM ?*

Zdaje się, że nie, ponieważ:

1. Jest napisane u Eklezjastyka (12,4.6): „dawaj miłosiernemu, a nie wspomagaj grzesznika ... czyn dobrze pokornemu, a nie wspomagaj bezbożnego”. Otóż zachodzą wypadki, że ludzie nam bliżsi są grzesznikami i bezbożnikami, a więc nie im należy dawać jałmużnę w pierwszym rzędzie.

2. Należy dawać jałmużnę dla uzyskania nagrody wiecznej, zgodnie ze słowami Ewangelii Mateusza (6,18): „a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie”. Otóż nagrodę niebieską zyskuje się głównie dzięki jałmużnom udzielanym dla świętych. Powiedziane jest bowiem u Łukasza (16,9): „czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości, aby gdy pomrzecie, przyjęto was do wiecznych przybytków”. W związku z tymi słowami pisze Augustyn<sup>19)</sup>: „któż będzie miał wieczne przybytki, jeśli nie Święci Boży? i któż będzie przyjęty do tych przybytków, jeśli nie ci, którzy ich wspierają w potrzebie?” A więc jałmużnę należy dawać w pierwszym rzędzie świętym, a nie bliższym.

3. Najbliższym jest człowiek sam sobie. Otóż człowiek nie może dawać jałmużny sobie. Wydaje się więc, że nie należy dawać jałmużny przede wszystkim osobie bliższej.

Jednakże Apostoł jest przeciwnego zdania, pisząc w 1 liście do Tymoteusza (5,8): „jeśli kto o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy, wiary się zaparł i gorszy jest od poganina”.

*Odpowiedź:* Jak mówi Augustyn<sup>20)</sup>, bliżsi krewni są nam jakby losem wyznaczonymi, byśmy im pomagali w pierwszym rzędzie. Jednakże należy tu uwzględnić

różne stopnie pokrewieństwa, świętości i pożytku. I tak człowiekowi bardziej świętemu, będącemu w większej potrzebie i bardziej potrzebnemu dla Kościoła, należy dać jałmużnę w pierwszym rzędzie, nawet przed krewnym, zwłaszcza dalszym, wobec którego nie mamy żadnej odpowiedzialności i który nie jest w wielkiej potrzebie.

Ad 1. Nie należy pomagać grzesznikowi jako grzesznikowi, to znaczy by tym pomagać mu w grzechu; należy jednak pomóc mu żyć jako człowiekowi.

Ad 2. Dzieło jałmużny zasługuje na wieczną nagrodę dwojako. Po pierwsze, bo pochodzi z miłości. Co do tego jałmużna zasługuje na nagrodę, jeśli przestrzega się w niej kolejność miłości, stosownie do której w równych okolicznościach pomagamy krewnym w pierwszym rzędzie. Stąd to Ambroży wyraża się<sup>21)</sup>: „wtedy szczodrość jest prawdziwa, gdy nie lekceważysz znanych ci potrzeb bliźnich z tobą spokrewnionych; lepiej bowiem jest pomóc swym krewnym, niż narazić ich na wstyd proszenia o to obcych”. Po drugie, bo obdarowany modli się za tego, kto dał mu wsparcie jałmużną; i to ma na myśli Augustyn w zdaniu przytoczonym w zarzucie.

Ad 3 Jałmużna jest dziełem sprawionym przez miłosierdzie. Otóż, jak wiemy<sup>22)</sup>, w stosunku do siebie nie ma się miłosierdzia, lecz coś do miłosierdzia podobnego. Tak samo też nikt nie daje jałmużny sobie samemu, biorąc rzecz ściśle, choć, gdy sam jest w potrzebie, może wziąć i dla siebie, jeśli rozdaje dobro należące do innej osoby z jej upoważnienia.

## Artykuł 10

### *CZY NA JAŁMUŻNĘ NALEŻY WYDAWAĆ DUŻO ?*

Wydaje się, że należy wydawać mało, ponieważ:

1. Jałmużnę należy dawać w pierwszym rzędzie bliższym krewnym. Otóż tym nie należy dawać aż tyle, „by tą drogą chcieli się wzbogacić”, jak mówi Ambroży<sup>23)</sup>. Zatem i innym nie należy dawać obficie.

2. Tenże Ambroży mówi również, „że nie powinniśmy naszego majątku rozrzucać, lecz z niego udzielać”. Otóż obfite jałmużny to rozrzutność, a więc nie należy ich dawać obficie.

3. W 2 liście do Koryntian (8,13) pisze Apostoł: „(nie na to dajecie), aby innym sprawić ulgę”, to znaczy, by żyjąc z naszych jałmużn oddawali się lenistwu, „a sobie ucisk”, to znaczy z własnym zubożeniem. Otóż do tego by doszło, gdyby się dawało obfitą jałmużnę.

Jednakże w księdze Tobiasza napisano (4,9): „będziesz miał wiele, hojnie dawaj”.

*Odpowiedź:* Obfitość jałmużny zależy od dającego i od otrzymującego. Od strony dającego, gdy ktoś daje dużo w stosunku do swych możliwości. Tu rzeczą chwalebna jest dać raczej obficie, bo i Pan chwalił wdowę za to, że „z niedostatku swego wrzuciła wszystko, co miała na utrzymanie swoje” (Łk 21,4). Należy jednak liczyć się z tym, co w art. 6 powiedzieliśmy o dawaniu jałmużn z rzeczy koniecznych.

Biorąc pod uwagę otrzymującego, jałmużna jest obfita dwojako. Po pierwsze, gdy zaspokaja jego potrzeby wystarczająco; takie dawanie jałmużn jest godne pochwały. Po drugie, gdy się daje za dużo powodując zbytek; to nie jest godne pochwały bo lepiej jest dać większej ilości potrzebujących. stąd to i Apostoł pisze w 1 liście do Koryntian (13,3): „gdybym na żywienie ubogich. ...”, co Glossa objaśnia. „słowa te uczą ostrożności w jałmużnach, by dawać nie tylko jednemu, lecz wielu, by wielu skorzystało”.

Ad 1. Dowody te są prawdziwe w odniesieniu do obfitości przekraczającej potrzeby biorącego.

Ad 2. Ambroży ma tu na myśli obfitość braną od strony dającego. Należy tu zrozumieć, że Bóg nie chce, byśmy wydali wszystko, co mamy, za wyjątkiem zmiany stanu na zakonny. Dlatego w tym samym miejscu dodał: „chyba, żeby jak Elizeusz pozabijać swe woły i żywić ubogich ze swego niedostatku, by żadne troski gospodarki domowej go nie krępowały”.

Ad 3. W słowach „aby innym sprawić ulgę”, lub ochłodę, Apostoł ma na myśli obfitość jałmużny przekraczającej potrzeby otrzymującego ją, bo biednemu nie należy dawać jałmużny by go rozpuścić, lecz by go wesprzeć. I tu należy zachować ostrożność, biorąc pod uwagę warunki danego człowieka; są bowiem ludzie przyzwyczajeni do delikatniejszego pożywienia i odzienia, to należy uwzględnić. Stąd też w tymże samym miejscu Ambroży zauważa, że „należy przy dawaniu uwzględnić wiek i wrażliwość; w niektórych wypadkach także wstydlivość, którą zdradzają ludzie szlachetnego pochodzenia, lub też ludzie, którzy bez swej winy popadli w ubóstwo”. Zaś słowa Apostoła „a sobie ucisk”, odnoszą się do obfitości ze strony dającego. Lecz, według objaśnień tych słów przez Glossę, „nie zostało to powiedziane, by to było lepsze”, mianowicie dawanie obfite, „lecz z obawy o ludzi słabego ducha, których upomina, by tak dawali, by sami nie popadli w zubożenie”.

## ZAGADNIENIE 33

### O BRATNIM UPOMNIENIU (109)

Zagadnienie upomnienia bratniego zbadamy w 8 punktach: 1. Czy jest objawem miłości? 2. Czy obowiązuje pod przykazaniem? 3. Czy to przykazanie rozciąga się tylko na przełożonych, czy też na wszystkich? 4. Czy na podstawie tego przykazania podwładni są zobowiązani dawać upomnienia przełożonym? 5. Czy grzesznik może dawać upomnienie? 6. Czy należy upominać kogoś, kto na skutek tego staje się jeszcze gorszy? 7. Czy przed doniesieniem należy najpierw upomnieć kogoś po cichu? 8. Czy przed zrobieniem doniesienia należy najpierw przywieść świadków?

## Artykuł 1

### CZY BRATNIE UPOMNIENIE JEST OBJAWEM MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Objasniając zdanie Mateusza (18,15): „jeśliby zgrzeszył przeciwko tobie brat twój...”, Glossa dodaje, że brata należy upominać „z zamięłowania dla sprawiedliwości”. A ponieważ sprawiedliwość jest cnotą inną niż miłość, zatem upomnienie bratnie nie jest objawem miłości, lecz sprawiedliwości.

2. Bratnie upomnienie powinno być robione drogą zwrócenia uwagi w tajemnicy. Otóż zwrócenie uwagi jest pewną radą, a ta pochodzi z roztropności, jako że roztropność jest właściwością dawania dobrych rad, jak to określa Filozof <sup>1)</sup>. Zatem upomnienie bratnie jest objawem nie miłości, lecz roztropności.

3. Uczynki sobie przeciwne nie pochodzą z tej samej cnoty. Lecz znoszenie grzesznika jest objawem (uczynkiem) miłości, zgodnie z listem do Galatów (6,2): „jeden drugiego brzemiona dźwigajcie, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy”, a zakon ten jest prawem miłości. Wydaje się zatem, że upominanie grzesznego brata jest sprzeczne z jego znoszeniem, a więc nie jest objawem miłości.

Jednakże upomnienie winnego jest jedną z jałmużn duchowych. Otóż jałmużna, jak wiemy<sup>2)</sup>, jest objawem miłości. Zatem również upomnienie bratnie jest objawem miłości.

*Odpowiedź:* Upominanie winnego jest pewnym środkiem, którego należy użyć przeciw czyjemuś grzechowi. Na grzech zaś można patrzeć z dwu punktów widzenia. 1. Z punktu widzenia szkodliwości dla grzeszącego, 2. z punktu widzenia szkodliwości dla innych ludzi, których ten grzech albo obraża albo gorszy, lub szkodliwości dla dobra społecznego, które przez grzech doznaje zaburzenia. Zatem i upomnienie winnego jest dwojakie.

1. Jako środek zaradczy przeciw grzechowi, będącemu złem szkodliwym dla grzeszącego; i to jest właściwe upomnienie bratnie, którego celem jest jego poprawa. Usunięcie zaś zła od kogoś jest równoznaczne z wyrządzeniem mu dobra. A ponieważ staranie się o dobro dla brata jest dziełem miłości, dzięki której życzymy i dokonujemy dobra przyjacielowi, dlatego również upomnienie bratnie jest dziełem miłości, jako że tym upomnieniem uwalniamy brata od zła, zła grzechu. Otóż uwolnienie od tego dowodzi miłości bardziej niż uratowanie go od jakiejś szkody w dobrach zewnętrznych, lub nawet od szkody cielesnej w stopniu, w jakim przeciwne złu dobro cnoty jest bardziej spokrewnione z miłością niż dobro ciała lub rzeczy zewnętrznych. Dlatego upomnienie bratnie jest wyraźniej uczynkiem miłości niż leczenie chorób cielesnych, lub uratowanie od biedy drogą wsparcia.

2. Upomnienie bratnie może też być pojęte jako środek zaradczy przeciw grzechowi, branemu z punktu widzenia zła wyrządzanego ludziom, a szczególnie ze strony szkód wyrządzanych dobru społeczeństwa. Takie upomnienie jest objawem sprawiedliwości, której zadaniem jest zachowanie poprawnych zasad sprawiedliwości we wzajemnych stosunkach między ludźmi.

Ad 1. Glossa ta ma na myśli upomnienie bratnie jako płynące ze sprawiedliwości, o której mówiliśmy w punkcie 2. Gdyby jednak odnosiła się do upomnienia w ujęciu jak w punkcie 1, to wtedy sprawiedliwość bierze się w znaczeniu cnoty powszechnej, o czym będzie mowa później<sup>3)</sup>. W tym to znaczeniu „każdy grzech jest nieprawością”, jak uczy Jan Ewangelista w swym 1 liście (3,4), jako że grzech jest pogwałceniem sprawiedliwości.

Ad 2. Według Filozofa<sup>4)</sup>, „roztropność zaprowadza poprawność w tym, co prowadzi do celu”, a tym zajmuje się rada i wybór. Jednakże, gdy dzięki roztropności czynimy coś poprawnie dla osiągnięcia celu, do którego dąży jedna z cnót obyczajowych, np. umiarkowanie lub męstwo, uczynek ten przynależy głównie do tej cnoty, której celowi służy. A ponieważ zwrócenie uwagi, zachodzące w upomnieniu bratnim ma za cel usunięcie grzechu od brata, co należy do miłości, jest rzeczą oczywistą, że takie zwrócenie uwagi jest uczynkiem w pierwszym rzędzie miłości jako nakazującej je, a drugorzędnie jest objawem roztropności jako wykonującej i skierowującej ten uczynek.

Ad 3. Upomnienie bratnie nie jest czymś niezgodnym ze znośaniem jego ułomności, lecz jest raczej wynikiem tegoż. Ktoś bowiem znosi grzesznika tym, że się przeciw niemu nie wzburza, lecz zachowuje wobec niego życzliwość, a z tej życzliwości stara się o jego poprawę. (110)

## Artykuł 2

### *CZY UPOMNIENIE BRATNIE JEST NAKAZANE PRZYKAZANIEM ?*

Wydaje się, że nie jest nakazane, ponieważ:

1. Co jest niemożliwe do wykonania, nie jest nakazane. Wyraża do Hieronim<sup>5)</sup>: „przeklęty kto twierdzi, że Bóg nakazał coś niemożliwego”. Lecz u Eklezjastesa czytamy (7,14): „przyjrzyj się sprawom Bożym, iż żaden nie może poprawić tego, którym on wzgardzi”. Tak więc upominanie brata nie jest przykazane.

2. Wszystkie przykazania Boże są zawarte w 10 Przykazaniach, w których nie ma wzmianki o obowiązku upominania braci.

3. Niewykonanie przykazania Bożego jest grzechem śmiertelnym, a ten jest niespotykany u ludzi świętych. Natomiast byli święci i duchowni, którzy wstrzymywali się od upominania braci. Pisze o tym Augustyn<sup>5)</sup>: „nie tylko podwładni, ale nawet ludzie na wyższym stopniu życia wstrzymują się od strofowania ludzi, a powodem tego jest wzgląd chciwości, a nie obowiązek miłości”.

4. Co jest przykazane, obowiązuje. Jeśliby więc upomnienie bratnie było przykazane, byłoby naszym obowiązkiem dawać upomnienia grzeszącym braciom. Lecz kto ma jakieś zobowiązanie cielesne, np. dług pieniężny, nie powinien czekać, by go wierzyciel szukał, lecz sam powinien go szukać, by mu dług oddać. Wypadałoby zatem, że człowiek powinien wyszukiwać ludzi potrzebujących poprawy w tym celu, by ich upominać. Otóż to wydaje się być nie właściwym, już to z powodu

wielkiej ilości grzeszników, których jeden człowiek nie jest w stanie doprowadzić do poprawy, już to dlatego, że wtedy zakonnicy musieliby wychodzić z zamknięcia klasztornego dla upominania ludzi, co byłoby bardzo niestosowne. Zatem upominanie braci nie jest nakazane przykazaniem.

Jednakże coś innego pisze Augustyn<sup>7)</sup>: „jeśli zaniedbałeś upominać grzeszącego, jesteś gorszy niż on”. A ponieważ tak by nie było, jeśli to zaniedbanie nie było przekroczeniem jakiegoś przykazania, wobec tego upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem.

*Odpowiedź:* Upominanie bratnie jest obowiązkiem nakazanym przez przykazanie. Przy tym jednak trzeba mieć na uwadze, że przykazania jedne są zakazujące uczynków grzesznych, drugie nakazujące uczynki cnotliwe. Uczynki grzeszne są złe same przez się i nie mogą się stać dobrymi w żaden sposób, w żadnym czasie albo miejscu, ponieważ same przez się są związane ze złym celem, jak o tym uczy Filozof<sup>8)</sup>. Dlatego przykazania zakazujące obowiązują zawsze i w każdym wypadku. Natomiast uczynki cnoty powinny być dokonywane nie byle jak, lecz z uwzględnieniem powolnych okoliczności, które są wymagane, by uczynek był cnotliwym, a więc by uczynek był dokonany tam gdzie należy, wtedy kiedy należy, i w należy sposób. A ponieważ układ środków do celu zależy od ich stosunku do celu, okoliczności uczynków cnotliwych należy oceniać zwłaszcza w świetle celu jako pobudki, którą jest dobro cnoty. Jeśli więc przy dokonywaniu uczynku cnotliwego pominięto jedną z jego okoliczności, w ten sposób, że to całkowicie usuwałoby dobro cnoty, wtedy to pominięcie byłoby sprzeczne z przykazaniem. Jeśli jednak uchybienie co do jednej z okoliczności nie całkowicie psuje dobro cnoty, to chociaż nie osiąga dobra cnoty w całej pełni, jednak nie jest sprzeczne z przykazaniem. Stąd to Filozof poucza<sup>9)</sup>, że małe odchylenie od właściwego środka nie psuje cnoty, natomiast wielkie odchylenie powoduje, że uczynek przestaje być cnotliwym. Otóż upomnienie bratnie ma za zadanie doprowadzić brata do poprawy. Dlatego przykazanie zobowiązuje do niego, jako do środka, koniecznego do osiągnięcia tego celu, ale nie w tym znaczeniu, by ktoś miał obowiązek dawać upomnienia w każdym miejscu lub w każdym czasie.

Ad 1. Żadne dobre działanie ludzkie nie przyniesie skutku, jeśli nie będzie przy tym pomocy boskiej, choć pomimo to człowiek powinien czynić to, na co go stać. Stąd Augustyn mówi<sup>10)</sup>: „nie wiedząc kto należy a kto nie należy do liczby przeznaczonych (do nieba), nasza miłość powinna tak gorąć, byśmy pragnęli zbawienia dla wszystkich”. A więc powinniśmy spełniać obowiązek upominania wobec wszystkich braci, licząc na pomoc Bożą.

Ad 2. Jak wiemy z zagadnienia poprzedniego (art. 5 ad 4), wszystkie przykazania zobowiązujące do czynienia dobrze bliźnim sprowadzają się do przykazania o czci rodziców.

Ad 3. Niespełnienie obowiązku upomnienia bratniego może być trojakiem. 1) Dla powodów zasługujących, gdy mianowicie ktoś powstrzymał się od upomnienia powodowany miłością. Augustyn mówi<sup>11)</sup> o tym: „jeśli ktoś nie upomina ludzi złym postępowaniem zasługujących na naganę i strofowanie, bo oczekuje aż znajdzie się na to pora bardziej stosowna, albo z obawy by upomnienie nie wywołało odwrotnego

skutku, lub by swym naciskiem nie zniechęcać słabych do życia cnotliwego i pobożnego i nie odstręczać ich od wiary, nie wydaje się, by to było z chciwości, lecz z miłości”.

2) Z powodów, będących grzechem śmiertelnym, mianowicie, jak tamże jest powiedziane, „z bojaźni przed potępieniem przez tłum, torturami lub śmiercią”, gdy to opanuje duszę do tego stopnia, że człowiek woli tego uniknąć niż kierować się miłością braterską. Grzech zdaje się zachodzić wtedy, gdy ktoś widzi prawdopodobieństwo odciążenia winnego od grzechu, a jednak uchyla się od upomnienia z chciwości lub bojaźni.

3) Uchylenie się od upomnienia z powodów, będących grzechem lekkim. Zachodzi to wtedy, gdy bojaźń lub chciwość powodują niechęć do poprawiania występków brata, ale nie aż do tego stopnia, że gdyby człowiek wiedział, że mógłby brata odciągnąć od grzeszenia, uczyniłby to pomimo chciwości lub bojaźni, bo w jego duszy przeważałaby miłość bratnia. W ten sposób niekiedy mężowie święci zaniechali dawać upomnienia dla poprawy brata.

Ad 4. Dług, materialny lub duchowy, należący się jakiemuś człowiekowi określone, co do którego niema wątpliwości, powinien być oddany bez czekania aż on się zgłosi, lecz dłużnik sam powinien dołożyć starań, by go znaleźć. Kto więc winien pieniądze, powinien znaleźć swego wierzyciela i oddać mu dług w terminie umówionym. Tak samo też, kto ma duchową opiekę nad kimś, powinien go wyszukać po to, by mu udzielić poprawczego upomnienia co do grzechu. Natomiast co do dóbr, które się należą nie jakiejś określonej osobie, lecz wspólnie wszystkim bliźnim, czy te dobra będą materialne czy duchowe, nie mamy obowiązku szukać tych, którym je mamy dać, lecz wystarczy gdy je damy tym, na których się napotkamy, których, jak się wyraża Augustyn<sup>12)</sup>, „jakby sama Opatrzność nam zesłała”. Dlatego też mówi on<sup>13)</sup>, że „napomina nas Pan Jezus nie do wzajemnego, niedbalstwa wobec naszych grzechów n nie do doszukiwania się, co by zganić, lecz by wiedzieć co trzeba poprawić”. W przeciwnym bowiem razie stalibyśmy się szpiegami postępowania ludzkiego, wbrew zakazowi zawartemu w księdze Przypowieści (24,15): „nie szukaj niezbożności w domu sprawiedliwego, i nie psuj jego pokoju”. Z tego wynika, że zakonnicy nie muszą opuszczać klasztoru, by upominać grzeszących. (111)

### Artykuł 3

#### *CZY POWINNOŚĆ UPOMNIENÍ BRATNICH NALEŻY TYLKO DO PRZEŁOŻONYCH ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według Hieronima<sup>14)</sup>, „kapłani mają starać się, by wykonać, co mówi Ewangelia: *jeśli zgrzeszy przeciw tobie brat twój...*” Lecz słowo „kapłan” oznacza przełożonego, mającego obowiązek opieki nad duszami. Wydaje się więc, że upominanie bratnie należy tylko do przełożonych.

2. Bratnie upomnienie jest jedną z jałmużn duchowych. Lecz dawanie jałmużn należy do wyższych w sprawach doczesnych, a więc do bogatszych. Zatem upomnienie bratnie należy do wyższych w sprawach duchowych, a więc do przełożonych.



3. Kto upomina drugiego, posuwa go ku lepszemu. Lecz w przyrodzie dzieje się tak, że istoty niższego rzędu otrzymują rozruch od istot wyższych. Zatem również w dziedzinie cnót, która idzie w ślady porządku przyrodzonego, wpływanie na poprawę podwładnych należy do samych przełożonych.

Jednakże coś przeciwnego czytamy w prawie kościelnym<sup>15)</sup>: „zarówno kapłani jak i wszyscy wierni powinni jak najbardziej troszczyć się o zagubionych, by albo pod wpływem ich upomnień poprawili się, albo, jeśli okażą się niepoprawnymi, wyłączyć ich z Kościoła”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. 1n upomnienie poprawcze jest dwojakie. Jedno, które jest objawem miłości, zmierzającym szczególnie do poprawy brata błądzącego drogą zwykłego zwrócenia mu uwagi. Otóż takie upominanie jest obowiązkiem każdego człowieka mającego miłość, niezależnie od tego, czy jest podwładnym czy przełożonym. Drugi rodzaj upomnienia jest objawem sprawiedliwości, zmierzającym ku osiągnięciu dobra społecznego, a dobro to osiąga się nie tylko drogą upomnienia brata, lecz w pewnych wypadkach także drogą kary w tym celu, by inni ludzie przestali grzeszyć z bojaźni. I ten rodzaj upomnienia poprawczego jest obowiązkiem przełożonych, którzy mają osiągnąć poprawę grzesznika nie tylko drogą upomnień, lecz także kary.

Ad 1. Nawet w zwykłym upomnieniu bratnim, do którego zobowiązani są wszyscy n najwięcej powinni o to dbać przełożeni, jak to stwierdza Augustyn<sup>16)</sup>. W dobroczynności bowiem doczesnej człowiek powinien najwięcej dbać o osoby, za które jest pod tym względem odpowiedzialny; tak też w dziedzinie dobroczynności duchowej, a więc w upominaniu, pouczeniu itp., najwięcej ktoś powinien dbać o osoby powierzone jego opiece. Hieronim wcale nie myśli, że przykazanie o upominaniu bratnim zobowiązuje tylko kapłanów, lecz że ich w pierwszym rzędzie.

Ad 2. Kto ma z czego pomagać cieleśnie, stoi pod tym względem wyżej jako bogatszy; tak samo też kto odznacza się zdrowym rozsądkiem, może wpłynąć na poprawę bliźniego, i pod tym względem jest uważany za kogoś wyższego.

Ad 3. Nawet w przyrodzie jedne rzeczy oddziałują na drugie w tym znaczeniu, że pod pewnym względem jedne stoją wyżej od drugich, jako że każda rzecz w stosunku do drugiej pod pewnym względem jest w możności ulec wpływowi drugiej, a pod pewnym względem na nią oddziaływać. Podobnie też kto ma zdrowy sąd w sprawach, w których ktoś błądzi, może go poprawić, chociaż nie jest jego przełożonym w właściwym znaczeniu.

## Artykuł 4

### CZY MAMY OBOWIĄZEK UPOMNIEĆ NASZEGO PRZEŁOŻONEGO ? (112)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. W księdze Wyjścia czytamy (19,13): „bydlę, które się dotknie góry ma być ukamienowane”, a w 2 księdze Królów (6,6-7) czytamy o Ozie, że Pan Bóg go zabił, bo dotknął się arki przymierza. Otóż góra i arka oznaczają przełożonego; tak więc podwładni nie powinni upominać przełożonych.

2. Do słów Apostoła w liście do Galatów (2,11): „sprzeciwiłem mu się w oczy”, Glossa dodaje: „jako równy mu”. A ponieważ podwładny nie jest równy przełożonemu, nie powinien go upominać.

3. Według Grzegorza<sup>17)</sup>, „by się odważyć na poprawianie życia świętych, ktoś musi uważać się za lepszego”. Lecz człowiek nie powinien uważać się za lepszego niż jego przełożony, a więc nie powinien go upominać.

Jednakże coś przeciwnego mówi Augustyn<sup>18)</sup>: „miejcie litość nie tylko nad sobą, lecz także nad nim”, tj. przełożonym, „który narażony jest na tym większe niebezpieczeństwo, im wyższe stanowisko wśród was zajmuje”. Lecz upomnienie bratnie jest dziełem miłosierdzia, a wobec tego nawet przełożonym trzeba dawać upomnienia.

*Odpowiedź:* Upomnienie poprawcze, które czyni się na podstawie sprawiedliwości z dodaniem poprawczej kary, nie należy do podwładnych w stosunku do przełożonego. Natomiast upomnienie bratnie, jako objaw miłości, przysługuje każdemu w stosunku do jakiegokolwiek osoby którą ktoś ma obowiązek miłować, jeśli znajdzie w niej coś, co trzeba naprawić upomnieniem. Uczynek bowiem, pochodzący od jakiegoś usprawienia lub uzdolnienia, rozciąga się na wszystko, co zawiera się w przedmiocie tej sprawności lub zdolności; np. widzenie obejmuje wszystko, co należy do przedmiotu widzenia.

Jednakże, z uwagi na ton że uczynek cnotliwy powinien być łądzony należnymi okolicznościami, dla tego upominając przełożonych podwładni winni to czynić we właściwy sposób, a więc nie zuchwale i grubiańsko, lecz grzecznie i z szacunkiem. Pisze o tym Apostoł w 1 liście do Tymoteusza (5,1): „człowieka starszego nie strofuj surowo, ale proś jak ojca”. Dlatego Dionizy zganił mnicha Demofila<sup>19)</sup> za to, że pewnego kapłana upomniał bez uszanowania, bijąc go i wyrzucając z kościoła.

Ad 1. „Dotknięcie się” przełożonego jest niewłaściwe wtedy, gdy go ktoś gani bez szacunku, lub czyni mu ujmę. I to wyraża kara Boża za dotknięcie góry i arki przymierza.

Ad 2. „Sprzeciwić się komuś w oczy wobec wszystkich” wykracza poza granice upomnienia bratniego; w ten sposób Paweł nie byłby zganił Piotra, gdyby pod pewnym względem nie był mu równy, mianowicie pod względem obrony wiary. Natomiast upomnieć po cichu i z szacunkiem może nawet ten, kto nie jest równy. I

taki sposób upomnienia zaleca Apostoł w liście do Kolosan (4,17): „powiedzcie Archippowi: bacz, abys wypełnił posługę”.

Z drugiej jednak strony trzeba wiedzieć, że w wypadku zagrożenia dla wiary, podwładni powinni upominać przełożonych nawet publicznie. I tak nawet Paweł, który był podwładnym Piotra, strofował go publicznie, a powodem tego było grożące zaburzenie w sprawach wiary. I tak to rozumie Glossa Augustyna<sup>20)</sup> do listu do Galatów (2,14) mówiąc: „sam Piotr dał przykład przełożonym, by w wypadku zejścia z prostej drogi nie oburzali się na upomnienia podwładnych”.

Ad 3. Uważanie się wprost za lepszego niż przełożony wydaje się być pyszałkowatym zarozumiałstwem. Nie jest jednak zarozumiałstwem uważać się za lepszego pod pewnym względem, bo nie ma na świecie człowieka bez jakichś braków. Trzeba tu zauważyć, że upomnienie przełożonego z miłości nie dowodzi, że się upominający ma przez to za kogoś lepszego, bo okazał pomoc temu, który, według Augustyna, „im wyższe zajmuje stanowisko, na tym większe jest narażony niebezpieczeństwa”.

## Artykuł 5

### *CZY GRZESZNIK POWINIEN UPOMINAĆ WINOWAJCÓW ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Popęlnienie grzechu nie zwalnia z obowiązku zachowanie przykazań. Otóż, jak wiemy z art. 2., upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem. Wydaje się więc, że popęlnienie przez kogoś grzechu nie jest powodem zwalnającym od dawania upomnień.

2. Jałmużna duchowa jest ważniejsza niż cielesna. Lecz grzesznik nie jest wolny od obowiązku dawania jałmużny cielesnej, a więc tym mniej z obowiązku jałmużny duchowej, jaką jest upomnienie winowajcy.

3. W swym 1 liście (1,8) Jan Ewangelista pisze: „jeśli byśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy”. Gdyby więc czyjś grzech miał być przeszkodą w dawaniu bratnich upomnień, nie byłoby nikogo, kto by mógł to czynić, a to byłoby nonsensem.

Jednakże coś przeciwnego twierdzi Izydor<sup>21)</sup>: „nie powinien poprawiać grzechów cudzych, kto sam jest niewolnikiem grzechu”; oraz Apostoł w liście do Rzymian (2,1): „w czym innych sądzisz, siebie samego potępiasz: bo to samo czynisz, co osądzasz”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z art. 3 (ad 2 i 3), prawo do upominania grzesznika ma ktoś, kto ma tyle zdrowego rozsądku, by mógł to czynić. Otóż, jak wiemy<sup>22)</sup>, grzech nie niszczy wszystkiego, co w naszej naturze dobre, w grzeszniku zawsze pozostaje coś ze zdrowego rozsądku, czym może się posłużyć do spełnienia obowiązku dawania upomnień.

A jednak popełniony już grzech staje się przeszkodą w upominaniu, z trzech powodów. 1) Popełniony grzech czyni człowieka niegodnym upominać innych. Zwłaszcza, jeśli ktoś popełnił grzech cięższy, nie jest godzien dawać upomnienia

komuś za grzech lżejszy. Stąd to słowa Mateusza (7,3): „czemuż widzisz źdźbło w oku brata...”, Hieronim objaśnia<sup>23</sup>), mówiąc: „mowa tu o ludziach, którzy, sami omotani grzechem śmiertelnym, nie mogą się pogodzić z lżejszym grzechem brata”.

2) Grzesznik nie powinien dawać upomnień, bo to wywołuje oburzenie, jeśli jego grzech jest jawny, co dowodzi, że daje upomnienie nie z miłości, lecz raczej żeby się pokazać. Dlatego słowa Mateusza (7,4): „jak śmiesz rzec bratu swemu ...”, wyjaśnia Jan Chryzostom<sup>24</sup>): „w jakim celu? Z miłości, by ratować bliźniego? O nie, boś najpierw powinien ratować siebie. A zatem chcesz nie ratować innych, lecz daniem dobrej nauki pokryć własne występki i zdobyć u ludzi sławę uczoneści”.

3) Z powodu pychy upominającego, który lekceważąc własne grzechy, w własnym mniemaniu stawia się wyżej, a grzechy bliźniego osądza z twardą surowością, jakby sam był niewinny. Dlatego mówi Augustyn<sup>25</sup>): „oskarżanie występków jest obowiązkiem ludzi dobrych, gdy to czynią źli, czynią co do nich nie należy”. I mówi dalej: „gdy nas konieczność zmusza do karcenia innych, pomyślmy najpierw czyśmy sami kiedyś tego samego występuku nie popełnili; dalej pomyślmy, że jesteśmy ludźmi, a więc możemy go popełnić. Lub popełniliśmy, ale już go nie mamy; wtedy należy sobie uprzytomnić, że ludzie są ułomni, po to, by nasze upominanie wyszło nie z nienawiści, lecz z miłosierdzia. Jeśli natomiast znajdziemy, że tkwimy w tym samym grzechu, nie róbmy mu wyrzutów lecz współczujmy z nim i wezwijmy go do wspólnej poprawy”. Z powyższego wynika wniosek, że jeśli grzesznik upomina grzesznika z pokorą, tym nie grzeszy i nie ściąga na siebie dodatkowego potępienia, chociaż, upominając, w świadomości bliźniego, lub przynajmniej własnej, okazuje się godnym potępienia.

Z tego, co powiedziano, wynikają odpowiedzi na zarzuty.

## Artykuł 6

### *CZY NALEŻY WSTRZYMAĆ SIĘ OD UPOMNIENIA Z OBAWY BY GRZESZNIK NIE STAŁ SIĘ JESZCZE GORSZY ?*

Wydaje się, że ta obawa nie powinna wstrzymywać od upomnienia, ponieważ:

1. Grzech jest jakby chorobą duszy, co wyraża Psalmista (6,3): „zmiłuj się nadę mną Panie, bom chory”. Otóż na kim spoczywa obowiązek opieki nad chorym, nie powinien ustępować gdy chory sprzeciwia się i odnosi się do niego z pogardą, gdyż to dowodzi, że stan chorego jest bardzo groźny, czego przykładem są szaleńcy. Tym więc usilniej powinien człowiek upominać grzesznika, niezależnie od tego, jak to przyjmie.

2. Według Hieronima<sup>26</sup>), „to, że się ktoś stanie gorszym, nie jest powodem do nieliczenia się z prawdą życiową”. Zaś przykazania Boże odnoszą się do prawdy życia. A ponieważ upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem wydaje się, że nie wolno rozmijać się z tą prawdą z powodu pogorszenia się upominanego.

3. Według listu do Rzymian (3,8). „nie wolno czynić źle, aby wyszło to na dobre”. A więc z tego samego powodu nie wolno pomijać dobra z obawy złego wyniku. Lecz upomnienie bratnie jest czymś dobrym, a więc nie należy go pomijać z obawy, że upominany stanie się przez to jeszcze gorszym.

Jednakże coś przeciwnego czytamy w księdze Przypowieści (9,8): „nie karć naśmiewcy, aby cię nie miał w nienawiści”, co Glossa objaśnia<sup>27</sup>): „nie należy się bać tego, by upominany szyderca obrzucił cię obelgami; natomiast należy raczej strzec się, by w wyniku nienawiści nie stał się jeszcze gorszym”. Należy więc zaniechać upomnienia bratniego w wypadkach, gdzie zachodzi obawa, że upominany w wyniku tego stanie się gorszym.

*Odpowiedź:* Jak już wiemy z art. 3, upomnienia grzesznika jest dwojakie. Jedno, należące do przełożonych, służy dobru społecznemu i ma siłę zmuszającą. I takie upomnienie nie może być pominięte z obawy przed oburzeniem ze strony upomnianego. Jeśli nie chce się poprawić z własnej woli, powinien być karami zmuszony do porzucenia grzechu; a także, jeśli mimo to nie poprawi się, upomnienie jest przysługą dla dobra społecznego, bo tym sposobem ratuje się sprawiedliwy porządek, oraz daje się odstraszać przykład innym. (113) Dlatego sędzia nie zawaha się wydać wyroku skazującego z obawy przed oburzeniem ze strony skazanego lub jego przyjaciół.

Drugi rodzaj upomnienia jest bratni, zmierzający do poprawy grzesznika; nie ma on mocy zmuszającej, lecz jest zwykłym zwróceniem uwagi. Dlatego, jeśli zachodzi prawdopodobieństwo, że upominany nie przyjmie upomnienia, lecz, przeciwnie, stanie się jeszcze gorszy, należy upomnienia zaniechać, bo środki do celu należy stosować w zależności od tego, czy do celu prowadzą.

Ad 1. Lekarz używa pewnego przymusu w stosunku do szaleńców, nie chcących poddać się zabiegom lekarskim. Do tego podobne jest upomnienie przełożonych, połączone z przymusem, ale nie zwykle upomnienie bratnie.

Ad 2. Upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem jako uczynek cnoty, jeśli odpowiada celowi. Gdy więc raczej przeszkadza osiągnięciu celu, np. gdy przez nie człowiek staje się gorszym, upomnienie rozmija się z prawdą życia i nie jest nakazane przykazaniem.

Ad 3. Środki do celu są dobre ze względu na cel. Dlatego upomnienie bratnie, które jest przeszkodą w osiągnięciu celu, a więc w poprawie grzesznika, już nie jest czymś dobrym. Zaniechanie tego upomnienia nie jest więc pominięciem dobra dla uniknięcia zła.

## **Artykuł 7**

### *CZY NA MOCY PRZYKAZANIA W UPOMINANIU BRATNIM NALEŻY NAJPIERW UPOMNIEĆ PO CICHU ZANIM SIĘ ZROBI DONIESIENIE ? (114)*

Wydaje się, że przykazanie nie zobowiązuje do tego, by doniesienie było poprzedzone cichym upomnieniem, ponieważ:

1. W spełnianiu dzieł miłości powinniśmy naśladować Boga, jak to powiedziano w liście do Efezjan (5,1-2): „bądźcie naśladowcami Bożymi jako synowie najmilszy i postępujcie w miłości”. Otóż w pewnych wypadkach Bóg karze

publicznie za grzech, bez uprzedniego upomnienia w tajemnicy; zatem nie obowiązuje ono w upomnieniu bratnim.

2. Według Augustyna<sup>28)</sup>, „przykład Świętych uczy nas, jak mamy rozumieć przykazania Pisma św.” Otóż w postępowaniu Świętych spotykamy się z wypadkami publicznego ogłoszenia grzechu tajemnego bez uprzedniego upomnienia prywatnego. I tak w księdze Rodzaju (37,2) czytamy, że Józef „oskarżył braci swoich przed ojcem o grzech bardzo brzydki”; a w Dziejach Apostolskich (5,3-4.9) czytamy, że Piotr publicznie wywołał Ananiasza i Safirę, którzy sekretnie ujeli z zapłaty za sprzedaną przez nich rolę, wcale nie dając im przed tym cichego upomnienia. Nie ma również wzmianki, by sam Pan Jezus upominał w tajemnicy Judarza zanim go oskarżył. Nie ma więc obowiązku, by wyjawienie publiczne miało być poprzedzone upomnieniem po cichu.

3. Oskarżenie jest czymś cięższym niż doniesienie. Lecz człowiek może wnieść oskarżenie publiczne bez żadnego uprzedniego upomnienia prywatnego, jako że według prawa kościelnego, „oskarżenie powinno być poprzedzone tylko doniesieniem na piśmie”<sup>29)</sup>.

4. Nie wydaje się podobnym do prawdy, by co jest przyjęte jako powszechny obyczaj wśród ludzi religijnych, było sprzeczne z przykazaniami Chrystusowymi. Lecz w zakonach panuje zwyczaj, że przewinienia niektórych zakonników są ogłaszane na ich zebraniach (kapitule), bez uprzedniego osobistego upomnienia.

5. Zakonnicy mają obowiązek posłuszeństwa dla swych przełożonych. Otóż przełożeni wydają niekiedy polecenia, wszystkim lub tylko niektórym zakonnikom, by ich zawiadamiali, jeśli coś zajdzie, co powinno być poprawione. Wydaje się więc, że powinni ich o tym powiadomić przed upomnieniem winnych.

Jednakże coś przeciwnego utrzymuje Augustyn<sup>30)</sup>, który w objaśnieniu do słów Mateusza (18,15): „upomnij go w cztery oczy”, mówi: „zamierzając czyjaś poprawę, oszczędzaj jego wstyd. Bo może dojść do tego, że wobec oskarżenia publicznego zaczniesz ze wstydu bronić swego grzechu; tak, kogo chciałeś uczynić lepszym, staniesz się sprawcą jego pogorszenia”. Otóż przykazanie miłości zobowiązuje nas, byśmy wystrzegali się uczynienia naszego brata gorszym. Zatem w upominaniu bratnim powinniśmy zachować nakazany przykazaniem porządek.

*Odpowiedź:* W sprawie publicznych doniesień grzechów należy zrobić rozróżnienie. Grzechy są albo publiczne, albo ukryte. Jeśli są publiczne, należy myśleć nie tylko o środkach poprawy tego kto grzech popełnił, lecz także o tych, którzy o tym grzechu wiedzą, by nie brali złego przykładu. Dlatego grzechy publiczne powinny być strofowane publicznie, zgodnie z upomnieniem Apostoła z 1 listu do Tymoteusza (5,20): „grzeszników napominaj wobec wszystkich, aby i inni lękiem byli zdjęci”; według bowiem Augustyna<sup>31)</sup>, słowa te odnoszą się do grzechów publicznych.

Natomiast do grzechów ukrytych należy zastosować słowa Pana Jezusa (Mt 18,15): „jeśliby zgrzeszył przeciwko tobie brat twój”. Jeśli cię bowiem obraził publicznie wobec innych ludzi, zgrzeszył nie tylko przeciwko tobie, lecz także przeciw innym, w których wprowadził zamieszanie. A jednak nawet grzechy ukryte mogą być szkodliwe dla bliźnich, dlatego należy co do tego rozróżnić. Niektóre grzechy zakryte grożą bliźnim cielesnym lub duchowym niebezpieczeństwem, np. gdy ktoś po cichu

znosi się z nieprzyjacielem, by mu wydać miasto, lub gdy jakiś heretyk odciąga ludzi od wiary po cichu. A ponieważ kto tak postępuje, grzeszy nie tylko na swą szkodę, lecz także na szkodę innych ludzi, należy wobec niego zastosować doniesienie natychmiastowe, a to celem unieszkodliwienia jego zamiarów, chyba, że ktoś jest mocno przekonany, iż jego upomnienie prywatne przyniesie natychmiastowy skutek.

Są jednak grzechy, szkodliwe dla grzeszącego, lub dla ciebie, bo albo szkodzi ci grzeszny czyn, lub sama wiadomość o tym sprawia ci przykrość. W takich wypadkach należy dążyć tylko do ratowania grzeszącego brata. I jak lekarz stara się doprowadzić organizm do zdrowia, o ile możliwości bez ucinania jednego z członków, a dopiero jeśli bez tego się nie obejdzie, wycina członek mniej potrzebny, dla ratowania życia całości, - podobnie kto stara się o poprawę brata powinien ile możliwości doprowadzić go do poprawy budząc jego sumienie tak, by na tym dobre jego imię nie ucierpiało. Ten sposób postępowania przynosi pożytek, po pierwsze upominanemu grzesznikowi, nie tylko w sprawach doczesnych, bo przeważnie z utratą dobrego imienia ponosi szkodę materialną, lecz także w duchowych, bo wielu ludzi odciąga od grzechu obawa przed niesławą do tego stopnia, że widząc się już pozbawionymi dobrego imienia, grzeszą bez liczenia się z czymkolwiek. Dlatego Hieronim wyraża się<sup>32)</sup>, że „brata należy upomnieć w cztery oczy, bo jeśli już raz zatraci wstyd i wzgląd na ludzi, zatwardzi się w grzechu”. Po drugie, należy ratować dobre imię grzesznego brata dlatego, bo zniesławienie jednego udziela się innym, zgodnie z tym, co mówi Augustyn<sup>33)</sup>: „gdy jeden z zakonników jest oskarżony o jakieś zmyślane lub rzeczywiste przestępstwo, zaraz ludzie źle go wolą czynią wszystko, naciskiem, zabiegami, intrygami, by myślano, że wszyscy są tacy”. Dlatego wreszcie, bo nadanie rozgłosu jednemu grzechowi niejako zachęca innych do grzeszenia. - A jednak, ponieważ sumienie jest ważniejsze niż dobre imię, dlatego Bóg chce, by sumienie brata było uwolnione od grzechu, choćby z uszczerbkiem dla jego imienia przez wywołanie publiczne.

Stąd wniosek, że przykazanie nakłada obowiązek upomnienia w cztery oczy, przed wywołaniem publicznym.

Ad 1. Bóg zna wszystko, co zakryte; tajemne grzechy są jawne wobec sądów Bożych tak, jak publiczne wobec sądów ludzkich. A jednak Bóg przeważnie tajemnym upomnieniem daje grzesznikom przestrożę, tchnąc na nich wewnątrz, świadomie we śnie, co wyraża Hiob (33,15-7): „przez sen w widzeniu nocnym n gdy przypada twardy sen na ludzi ..., wtedy otwiera uszy mężów, a ćwicząc, naucza ich karności, aby odwieść człowieka od tego, co czyni”.

Ad 2. Jako Bóg, Pan Jezus widział grzech Judasza tak, jakby był uczyniony publicznie i dlatego mógł zaraz przystąpić do jego wywołania. A jednak tego nie uczynił, lecz ostrożnie go upomniał. Natomiast Piotr ogłosił publicznie grzech Ananiasza i Safiry jako wykonawca woli Bożej, bo grzech ich wyjawiał mu Bóg. Zaś co do Józefa, należy wierzyć, że chociaż to nie zostało zapisane, to jednak braci upomniał. Choć można też powiedzieć, że grzech braci miał charakter publiczny wśród nich; stąd też jest napisane w liczbie mnogiej: „oskarżył braci swoich”.

Ad 3. Przykazanie Pańskie nie ma zastosowania w wypadkach zagrożenia społeczeństwa, bo wtedy grzech szkodzi nie tylko grzeszącemu.

Ad 4. Ogłaszanie przewin, czynione na kapitule zakonnej, dotyczy tylko nieznieślawiających lekkich przewinień. Dlatego są to raczej przypomnienia już zapomnianych wykroczeń, a nie oskarżenie lub wywołanie. Gdyby jednak chodziło o występki zniesławiający zakonnika, kto by przy sposobności kapituły taki grzech ogłosił, przekroczyłby przykazanie Pańskie.

Ad 5. Nie wolno być posłusznym wobec przełożonego, jeśli to jest sprzeczne z przykazaniem Bożym, co jest wyrażone w Dziejach Apostolskich (5,29): „bardziej trzeba słuchać Boga aniżeli ludzi”. Dlatego nakaz przełożonego, by mu ktoś donosił o występkach do poprawienia, należy rozumieć rozsądnie, z zachowaniem porządku obowiązującego przy bratnim upomnieniu, niezależnie od tego, czy przełożony nakazał to wszystkim, czy tylko komuś pojedynczemu. Gdyby jednak przełożony nakazał to wyraźnie sprzecznie z przez Boga ustanowionym porządkiem, grzeszyłby i on sam, wydając takie polecenie i grzeszyłby ci, którzy go posłuchali; działa on bowiem sprzecznie z przykazaniem Bożym, w czym posłusznym mu być nie wolno. (115) Ponieważ nie przełożony, lecz tylko Bóg, jest sędzią tajemnic sumienia, dlatego nie ma on władzy nakazywania czegoś w sprawach występków ukrytych, chyba że się w jakiś sposób ujawniają, np. już o tym mówią ludzie, lub są poszlaki. W tych wypadkach może przełożony wydać takie polecenie, na sposób postępowania sądów cywilnych lub kościelnych, a więc może domagać się przysięgi na prawdziwość zeznań.

## Artykuł 8

### *CZY ZANIM SIĘ KOGOŚ DONIESIE DO PRZEŁOŻONYCH WINNO SIĘ GO NAJPIERW UPOMNIEĆ WOBEC ŚWIADKÓW ?*

Wydaje się, że to nie jest potrzebne, ponieważ:

1. Nie powinno się wyjawiać wobec drugich grzechów nie-jawnych, bo człowiek, który tak czyni raczej „zdradza” występki, „naprawia” brata, jak się wyraża Augustyn<sup>24</sup>). Lecz kto przywołuje świadków dla upomnienia, wyjawia przed nimi grzech brata.

2. Człowiek ma obowiązek miłować bliźniego tak, jak miłuje siebie samego. Lecz nikt nie popełnia grzechu tajemnego wobec świadków. Zatem nie wolno też wołać świadków w sprawie czyjegoś grzechu ukrytego.

3. Świadców przywołuje się celem udowodnienia czegoś. Lecz w sprawach nikomu nie znanych dowód ze świadków nie jest dowodem. (115) A więc przywoływanie świadków jest bez sensu.

4. Mówi Augustyn<sup>35</sup>): „pierwej trzeba powiadomić przełożonego niż świadków”. Lecz powiadomienie przełożonego oznacza powiedzenie tego Kościołowi.

Jednakże coś wręcz przeciwnego powiedział Pan Jezus w Ewangelii Mateusza (18,15-7).

*Odpowiedź:* Mając do czynienia z dwoma skrajnościami, najlepiej wybrać środek. Otóż co do upomnienia bratniego Pan Jezus chce, by początek odbył się w tajemnicy, mianowicie bratnie upomnienie w cztery oczy, koniec natomiast publicznie,



mianowicie, by go donieść Kościołowi. Dlatego jest czymś stosownym użyć sposobu pośredniego, a więc przywołania świadków, by najpierw wskazać na grzech brata wobec małej grupki świadków, których obecność raczej pomoże niż zaszkodzi w doprowadzeniu go do poprawy bez zniesławienia publicznego.

Ad 1. Niektórzy byli zdania, że porządek, jakiego należy przestrzegać w upominaniu bratnim, zaczyna się od upomnienia go w cztery oczy; jeśli posłucha, to dobrze. Jeśli nie posłucha, a o grzechu nie wie nikt, nie należy nic robić dalej. Jeśli jednak z pewnych poszlak dowiedzieli się o grzechu liczni ludzie, należy przedsięwziąć dalsze kroki, kierując się przy tym nakazem Pana Jezusa. To zdanie jest sprzeczne z tym, co w swej Regule powiedział Augustyn, mianowicie, że grzechu brata nie należy ukrywać, „bo inaczej doprowadzi serce do zgnilizny”.

Trzeba więc dać inne wyjaśnienie. Mianowicie, najpierw należy dać upomnienie w cztery oczy, raz lub więcej razy, jak długo jest nadzieja, że to przyniesie skutek. W ciągu tego można dojść do prawdopodobnego wniosku, że upominanie w cztery oczy do niczego nie prowadzi; wtedy pomimo że grzech jest nadal nikomu nie znany, należy zrobić krok dalszy i upomnieć go wobec świadków. Jeśliby jednak było prawdopodobne, że to nie wpłynie na poprawę brata, a nawet pogorszy sprawę, należy całkowicie zaprzestać starań o jego poprawę, jak to wyżej powiedzieliśmy.

Ad 2. Człowiek nie potrzebuje świadków do poprawienia się z własnych grzechów, co jednak może być potrzebne przy wpływaniu na poprawę brata.

Ad 3. Trzy są powody upominania wobec świadków. 1) Dla wykazania, że uczynek o który chodzi jest rzeczywiście grzechem, jak mówi Hieronim<sup>36</sup>. 2) Aby zrobić wyrzut, jeśli uczynek się powtarza, tak Augustyn w swej Regule. 3) Aby dowieść, „że upominając, brat spełnił swój obowiązek w miarę swych sił”, tak Jan Chryzostom<sup>37</sup>.

Ad 4. Augustyn ma tu na myśli, że najpierw należy donieść przełożonemu niż powiadomić o tym świadków w tym rozumieniu, że przełożony jako osoba prywatna może skuteczniej wpłynąć na poprawę niż inni, a donieść nie jako przedstawicielowi Kościoła, a więc jako sędziemu miejscowemu.

## ZAGADNIENIE 34

### O NIENAWIŚCI

Przejdziemy teraz do badania wad przeciwnych miłości. Tymi są: 1. Nienawiść, jako przeciwieństwo miłowania; 2. Zniechęcenie i zazdrość, jako przeciwieństwo radości właściwej dla miłości; 3. Niezgoda i rozłam (schyzma), jako przeciwieństwo pokoju; 4. Obraza i zgorszenie, będące przeciwieństwem dobroczynności i poprawie bratniej. (117)

Zagadnienie nienawiści obejmuje sześć pytań: 1. Czy można nienawidzić Boga? 2. Czy nienawidzenie Boga jest największym grzechem? 3. Czy nienawidzenie bliźniego jest zawsze grzechem? 4. Czy jest największym między grzechami przeciw bliźniemu? 5. Czy jest wadą główną? 6. Z jakiej wady głównej się rodzi?

## Artykuł 1

### CZY MOŻE KTOŚ MIEĆ W NIENAWIŚCI BOGA?

Wydaje się, że Boga nikt nie może mieć w nienawiści, ponieważ:

1. „Co w sobie jest dobre i piękne, jest przez wszystkich miłowane i cenione”, pisze Dionizy<sup>1)</sup>. A ponieważ Bóg to sama dobroć, i piękno, więc nie może być przez nikogo nienawidzony.

2. W apokryfach Ezdrasza czytamy<sup>2)</sup>, że „wszystko woła o prawdę i rozkoszuje się w jej dziełach”. Otóż, według Ewangelii Jana (14,6), Bóg jest samą prawdą, więc wszyscy Go miłują, i nikt nie może Go nienawidzić.

3. Nienawiść jest ruchem odwracającym i oddalającym. Otóż Dionizy wyraża się<sup>3)</sup>, że Bóg „wszystko pociąga i zwraca ku sobie”. A więc jest niemożliwe, by Go ktoś miał w nienawiści.

A jednak coś przeciwnego czytamy w Psalmie (73,23): „pycha tych, którzy cię nienawidzą zawsze wzrasta”, zaś w Ewangelii Jana (15,24) mamy słowa: „lecz teraz widzieli a znienawidzili i mnie, i Ojca mego”.

*Odpowiedź:* Jak wynika z tego, co już powiedziano dotąd, nienawiść jest ruchem siły pożądawczej, którą wprawia w ruch poznanie jakiejś rzeczy. Człowiek może poznawać Boga w dwojaki sposób: w nim samym, gdy go widzi w jego istocie, oraz przez stworzone przez Boga skutki, mianowicie, gdy „niewidzialne Jego rzeczy... przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”, jak pisze Apostoł do Rzymian (1,20). Otóż istota Boga to sama dobroć, a dobroci nie można nienawidzić, bo w istocie dobroci leży ton iż jest i ma być miłowaną. Jest więc niemożliwe, by ktoś, kto widzi Boga w Jego istocie, nienawidził Go.

Przypatrzmy się jednak temu, co Bóg stworzył. Są stworzenia które w żaden sposób nie mogą wywołać sprzeciwu woli ludzkiej. Bo takie skutki Boże jak być, żyć i poznawać, są czymś, co kochają i do czego dążą wszyscy. A więc Bóg nie może być miany w nienawiści nawet jako twórca tego rodzaju skutków.

Są wszakże i inne przez Boga uczynione rzeczy, które nie podobają się zepsutej woli ludzkiej, np. wymierzona na człowieka kara Boża. Zakaz grzechu przez prawo Boże wywołuje bunt w rozregulowanej grzechem woli. Z powodu takich skutków niektórzy ludzie mogą Boga znienawidzić, za to, że zakazuje grzeszyć i wymierza karę. (118)

Ad 1. Zarzut ten jest słuszny w odniesieniu do ludzi widzących istotę Boga, będącą zarazem istotą dobra.

Ad 2. Ten zarzut jest słuszny w odniesieniu do Boga, pojętego jako sprawcę skutków, które budzą w człowieku samorzutną miłość ku nim; tu należą dzieła prawdy nasuwające ludziom Jego znajomość.

Ad 3. Bóg wszystko zwraca i pociąga ku sobie jako początek bytu; wszystkie bowiem stworzenia, tym samym że są, zdążają do upodobnienia się do Boga, który jest bytem istotnym.

## Artykuł 2

### CZY NIENAWIŚĆ BOGA JEST NAJWIĘKSZYM GRZECEM ?

Wydaje się, że nienawiść Boga nie jest największym grzechem, ponieważ:

1. Najcięższym grzechem jest grzech przeciw Duchowi Świętemu, który to grzech, według Ewangelii Mateusza (12,31), jest nieodpuszczalny. Lecz nienawiść Boga nie jest wliczona do grzechów przeciw Duchowi Świętemu, a więc nie jest najcięższym grzechem.

2. Grzech polega na oddaleniu się od Boga. Lecz bardziej wydaje się być oddalony od Boga człowiek niewierzący, który nie ma nawet tej znajomości Boga, jaką ma człowiek wprowadzając Go nienawidzący, ale który coś o Nim wie. Wydaje się więc, że niewiara jest cięższym grzechem niż nienawiść Boga.

3. Boga nienawidzą ludzie tylko z powodu tych skutków, które są przeciwne ich woli, a szczególnie z powodu kary. Otóż nienawidzenie kary nie jest największym grzechem, a więc i nienawidzenie Boga nie jest największym grzechem.

A jednak: „przeciwieństwem najlepszemu jest najgorsze”, jak się wyraża Filozof<sup>4)</sup>. Lecz nienawiść Boga jest przeciwieństwem miłowania Boga, a to miłowanie jest czymś dla człowieka najlepszym; wobec tego nienawidzenie Boga jest dla człowieka najgorsze.

*Odpowiedź:* Kalectwo grzechu polega na odwróceniu się od Boga. To zaś odwrócenie nie byłoby zawinione, gdyby nie wyszło z woli. Zatem powodem winy jest dobrowolne odwrócenie się od Boga. To zaś dobrowolne odwrócenie się od Boga dokonuje się w nienawiści samą jej treścią, gdy w innych grzechach przez udział i pośrednio. Bo jak wola bezpośrednio lgnie do tego, co kocha, tak też bezpośrednio unika tego, czego nienawidzi; gdy więc ktoś nienawidzi Boga, wola chce od Niego się odwrócić. Natomiast w innych grzechach, np. gdy ktoś cudzołoży, wola nie chce bezpośrednio od Boga się odwrócić, a odwraca się w sposób pośredni, mianowicie chceniem sprzecznej z porządkiem przyjemności, z którą łączy się odwrócenie się od Boga. Otóż zawsze to, co jest samo przez się jest większe niż co jest poprzez coś innego. Dlatego spośród innych grzechów nienawiść Boga jest najcięższym grzechem. (119)

Ad 1. Według Grzegorza<sup>5)</sup>, „co innego jest nie czynić dobrze, a co innego nienawidzić dawcę dobra, podobnie jak co innego jest grzeszyć z lekkomyślności, a co innego grzeszyć z rozmysłu”. Z tego wniosek, że nienawidzenie Boga, dawcy wszelkich dóbr, jest grzeszeniem z rozmysłu, a więc grzechem przeciwko Duchowi Świętemu. Jest więc oczywiste, że nienawiść Boga jest najbardziej grzechem przeciwko Duchowi Świętemu, branemu jako osobny rodzaj grzechu. Nie jest jednak zaliczona do grzechów przeciwko Duchowi Świętemu, ponieważ jest obecna w każdym z nich. (120) .

Ad 2. Niewiara, brana w niej samej, nie jest zawiniona, chyba że jest chciana. Dlatego stopień ciężkości grzechu niewiary zależy od stopnia, w jakim niewiara jest chciana. Stąd pochodzi, że powodem grzeszności w niewierze nie jest nienawiść Boga,

którego prawdziwość uznaje wiara. I dlatego, jak przyczyna jest mocniejsza niż skutek, tak nienawiść Boga jest większym grzechem niż niewiara.

Ad 3. Nie każdy, kto nienawidzi kar, nienawidzi Boga, sprawcę kary; wielu bowiem ludzi nienawidzi kar, a jednak znosi je cierpliwie z uszanowania dla sprawiedliwości Bożej. Wyraża to Augustyn<sup>6)</sup>: „Bóg każe znosić zło kary, a nie je lubić”. Natomiast jeśli ktoś przerzuci swą nienawiść na karzącego Boga, oznacza to nienawidzenie samej Bożej sprawiedliwości, a to już jest najcięższym grzechem. Wyraża to Grzegorz<sup>7)</sup>: „zawsze cięższym jest grzechem miłość do grzechu niż jego popełnianie, i większą nieprawością jest nienawidzenie sprawiedliwości niż jej nie czynienie”.

### Artykuł 3

#### *CZY KAŻDE NIENAWIDZENIE BLIŹNIEGO JEST GRZECEM ? (121)*

Wydaje się, że nie każda nienawiść bliźniego jest grzechem, gdyż:

1. Żadne przykazanie boskie lub rady nie nakazują grzechu, zgodnie z księgą Przypowieści (8,8): „sprawiedliwe są wszystkie mowy moje, nie masz w nich nic krzywego ani przewrotnego”. Natomiast u Łukasza (14,26) czytamy: „jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki ... nie może być uczniem moim”. A więc nie każda nienawiść bliźniego jest grzeszna.

2. Nie może być grzechem uczynek, którym naśladujemy Boga. Natomiast naśladowanie Boga prowadzi nas do nienawidzenia niektórych ludzi; powiedziano bowiem w liście do Rzymian (1,30): „oszczercy, znienawidzeni przez Boga”. A więc możemy niektórych ludzi mieć w nienawiści bez popełnienia grzechu.

3. Co naturalne, nie jest grzechem, jako że grzech, według Jana Damasceńskiego<sup>8)</sup>, jest „odejściem od zgodności z naturą”. Otóż każda rzecz ze swego przyrodzenia nienawidzi tego, co jest jej przeciwne i co ją chce zniszczyć. Nie wydaje się więc być grzechem nienawidzenie swego nieprzyjaciela.

A jednak coś przeciwnego powiedziane jest w 1 liście Jana Ewangelisty (2,9): „kto nienawidzi brata swego, jest w ciemności”, a ciemności to grzech. Tak więc nienawidzenie brata nie może nie być grzechem.

*Odpowiedź:* Wiemy, że nienawiść jest przeciwieństwem miłości. Dlatego nienawiść jest złem tak, jak miłość jest dobrem. Otóż miłość należy się bliźniemu co do tego, co ma od Boga, a więc co jest w nim z natury lub z łaski; natomiast nie należy mu się miłość co do tego, co ma z siebie i od diabła, a więc co do tego, co jest w nim grzeszne i niezgodne ze sprawiedliwością. Wolno więc mieć w nienawiści w bracie jego grzech i wszystko co odchyła się od sprawiedliwości boskiej; natomiast nie wolno bez grzechu nienawidzić jego natury i łaski. Już to samo, że nienawidzimy w bracie przewinienie i brak sprawiedliwości, jest dowodem jego miłości; tym samym bowiem jest życzyć komuś dobra i nienawidzić jego zła. Zatem, mówiąc o nienawiści brata wprost, jest ona zawsze grzeszna.

Ad 1. Pod względem łączącej ich z nami wspólnoty natury i krwi, rodziców mamy czcić, bo tak nakazuje przykazanie Boże (Wyjs 20,12). Natomiast mamy ich nienawidzić, pod względem przeszkody jaką są dla nas w staraniu się o osiągnięcie sprawiedliwości boskiej.

Ad 2. Bóg nienawidzi u oszczerców ich przewinień, nie ich naturę. I my również nie popełniamy grzechu, nienawidząc oszczerców w taki właśnie sposób.

Ad 3. Ludzie nie są naszymi przeciwnikami dobrem, jakie mają od Boga; winniśmy ich miłować dla tego właśnie dobra. Natomiast są naszymi przeciwnikami tym, że odnoszą się do nas wrogo, co już jest z ich strony przewinieniem; otóż za to mamy ich nienawidzić. Powinniśmy bowiem mieć w nienawiści ich wrogość w stosunku do nas.

## Artykuł 4

### *CZY NIENAWIŚĆ JEST NAJCIEŹSZYM GRZECEM JAKI POPEŁNIAMY W STOSUNKU DO BLIŹNIEGO ?*

Wydaje się, że tak, gdyż:

1. W swym 1 liście (3,15) Jan Ewangelista pisze: „każdy, kto nie miłuje brata swego, mordercą jest”. Otóż morderstwo jest najcieźszym grzechem przeciw bliźniemu, a więc i nienawiść.

2. „Najgorsze jest przeciwieństwem najlepszego”, mówi Filozof<sup>9)</sup>. Otóż czymś najlepszym, co możemy okazać bliźniemu jest miłość, bo wszystko inne sprowadza się do miłości, a wobec tego nienawiść jest czymś najgorszym.

A jednak: Według Augustyna<sup>10)</sup>, złem jest to, „co szkodzi”. Otóż bardziej niż nienawiścią szkodzi się bliźniemu innymi grzechami, np. kradzieżą, morderstwem i cudzołóstwem. Zatem nienawiść nie jest najcieźszym grzechem.

2. Wyjaśniając słowa Ewangelii Mateusza (5,19): „kto by przestąpił jedno z tych najmniejszych przykazań...”, Jan Chryzostom mówi<sup>11)</sup>: „przykazania Mojżeszowe, nie zabijaj, nie cudzołóż, są małe ze względu na nagrodę za ich wypełnienie, ale są wielkie ze względu na grzech gdy się je przekroczy; natomiast przykazanie Chrystusowe, nie gniewaj się, nie pożądaj, ze względu na nagrodę są wielkie, ale pod względem grzechu są mniej ważne”. Otóż nienawiść jest odruchem wewnętrznym, tak samo jak gniew i pożądliwość, a wobec tego jest mniejszym grzechem niż morderstwo.

*Odpowiedź:* Grzech przeciw bliźniemu jest zły z dwu powodów. Pierwszym jest zepsucie porządku w grzeszącym, drugim szkoda wyrządzona temu, przeciw komu grzech popełniono. Otóż biorąc pod uwagę pierwszy powód, nienawiść jest większym grzechem niż czyny zewnętrzne, dokonane na szkodę bliźniego, ponieważ nienawiść wykołaja wolę człowieka, a wola jest czymś najważniejszym w człowieku i z niej to wychodzi każdy grzech. Tak dalece, że nawet jeśli uczynki zewnętrzne są nieporządne bez nieporządku w woli, nie są one grzechami, np. gdy ktoś zabije człowieka nieświadomie lub zapalony sprawiedliwością. Jeśli w zewnętrznym czynie grzesznym przeciw bliźniemu jest jakaś wina, wszystko pochodzi z wewnętrznej

nienawiści. Biorąc natomiast pod uwagę szkodę wyrządzoną bliźniemu, grzechy zewnętrzne są gorsze niż nienawiść wewnętrzna.

Z tego wynikają odpowiedzi na zarzuty.

## Artykuł 5

### CZY NIENAWIŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ ? (122)

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Nienawiść jest przeciwieństwem miłości wprost. Otóż miłość jest cnotą najbardziej naczelną, i matką wszystkich innych cnót. Zatem i nienawiść jest naczelną wadą główną i początkiem wszystkich innych wad.

2. Grzech łęgnie się w skłonności naszych namiętności, zgodnie z listem do Rzymian (7,5): „namiętności grzeszne... działały w członkach naszych, byśmy przynosili owoc śmierci”. Otóż, jak wiemy, wszystkie inne namiętności wydają się pochodzić z miłości i nienawiści. Zatem nienawiść trzeba zaliczyć do wad głównych.

3. Wada jest złem moralnym. A ponieważ nienawiść jest czymś bardziej złym niż inne namiętności, dlatego należy ją uznać za wadę główną.

A jednak: Grzegorz<sup>12)</sup> nie wymienia nienawiści między wadami głównymi.

*Odpowiedź:* Jak wiemy wadą główną jest wada, z której najczęściej rodzą się inne wady. Otóż wada jest przeciwna naturze człowieka jako istoty rozumnej. Zaś w działaniach sprzecznych z naturą, właściwości natury psują się stopniowo i powoli. Najpierw zachodzi odstępstwo od tego, co jest wymogiem natury w mniejszym stopniu, a na samym końcu od tego, co jest największym wymogiem natury, podobnie jak przy budowie to, co kładzie się najpierw, przy burzeniu zdejmuje się na końcu. Otóż czymś najbardziej człowiekowi wrodzonym i pierwszym odruchem jego natury jest powinność miłości dobra, zwłaszcza dobra, jakim jest Bóg i bliźni. Dlatego przeciwstawna tej miłości nienawiść, w dziele burzenia cnoty, czego dokonują wady, nie jest czymś pierwszym, lecz ostatnim; stąd też nienawiść nie jest wadą główną.

Ad 1. Według Filozofa<sup>13)</sup>, „cnota każdej rzeczy polega na jej właściwym ustosunkowaniu do tego, co jest zgodne z jej naturą”. Dlatego czymś pierwszym i głównym w cnotach ma być to, co jest pierwszym i głównym w porządku natury. To jest powodem dla którego miłość uznaje się za cnotę najbardziej naczelną. Z tego też powodu nienawiść nie może być pierwszą wśród wad, o czym już powiedziano.

Ad 2. Nienawiść do zła przeciwnego dobru natury jest pierwszą namiętnością duszy, nie tak jak i miłość dobra naturalnego. Natomiast nienawiść do dobra odpowiadającego naturze nie może być czymś pierwszym, lecz zachodzi na końcu, bo taka nienawiść jest dowodem już istniejącego zepsucia natury, tak samo, jak miłość dobra obcego naturze. (123)

Ad 3. Zło jest dwojakie. Zło rzeczywiste, ponieważ przeciwstawia się dobru naturalnemu; ze względu na takie zło nienawiść może wyprzedzać inne namiętności. Oraz zło nie rzeczywiste, lecz pozorne: - coś jest rzeczywiście dobrem i czymś z

naturą zgodnym, ale z powodu zepsucia natury jest uważane za coś złego. Otóż nienawiść takiego zła musi być na końcu. I ten rodzaj nienawiści, a nie ten pierwszy, jest wadą.

## Artykuł 6

### CZY NIENAWIŚĆ RODZI SIĘ Z ZAZDROŚCI ?

Wydaje się, że nienawiść nie rodzi się z zazdrości, ponieważ:

1. Zazdrość jest pewnego rodzaju smutkiem na widok dobra bliźniego. Otóż nienawiść nie rodzi się ze smutku, lecz raczej odwrotnie, bo przecież smucimy się gdy nienawidzone zło jest obecne.

2. Nienawiść jest przeciwieństwem miłości. Otóż jak widzieliśmy, miłość bliźniego odnosi się do miłości Boga, a wobec tego także nienawiść bliźniego odnosi się do nienawidzenia Boga, a przyczyną nienawidzenia Boga nie jest zazdrość, bo przecież, jak twierdzi Filozof <sup>14)</sup>, zazdrościmy nie osobom bardzo od nas odległym, lecz bliskim.

3. Jakiś jeden skutek ma jedną tylko przyczynę. Otóż przyczyną nienawiści jest gniew n co potwierdza Augustyn w słowach<sup>15)</sup>: „wzmagający się gniew przeradza się w nienawiść”.

A jednak: Grzegorz twierdzi<sup>16)</sup>, że nienawiść rodzi się z zazdrości.

*Odpowiedź:* Jak wiemy, nienawiść do bliźniego jest końcowym stopniem rozwoju grzechu przeciw niemu, ponieważ przeciwstawia się wrodzonemu uczuciu miłowania go. Ktoś odstępuje od tego, co mu jest wrodzone dlatego, bo zamierza uniknąć czegoś, czego unikanie jest wrodzone. Otóż każdemu zwierzęciu wrodzony jest pęd do ucieczki przed smutkiem i do pożądania przyjemności, jak tego dowodzi Filozof <sup>17)</sup>. Dlatego jak przyjemność jest przyczyną lubienia, tak smutek jest przyczyną nienawiści. Ciągnie nas do lubienia tego, co przyjemne, bo widzimy w tym jakieś dobro dla siebie, a do nienawiści tego, co nas zasmuca, bo widzimy w tym coś dla siebie złego. A ponieważ zazdrość to smutek z powodu dobra bliźniego, więc dobro bliźniego staje się dla nas nienawistne. Stąd to nienawiść rodzi się z zazdrości.

Ad 1. Ponieważ władza dążeniowa, tak zresztą jak i poznawcza, znajduje swe odbicie w czynach, dlatego ruchy siły dążeniowej są jakby kołowe. I tak w pierwszym pochodzie ruchu dążeniowego z miłości powstaje pragnienie, z tego zaś przyjemność gdy ktoś osiągnie to czego pragnął. A ponieważ sama przyjemność z dobra lubianego jest też czymś dobrym, z tego wynika, że przyjemność jest przyczyną lubienia. Z tego samego powodu smutek jest przyczyną nienawiści.

Ad 2. Inaczej trzeba się patrzeć na miłowanie, a inaczej na nienawidzenie. Przedmiotem bowiem miłowania jest dobro, które z Boga przechodzi na stworzenia; dlatego miłość odnosi się najpierw do Boga, a w wyniku tego do bliźniego. Natomiast przedmiotem nienawiści jest zło, którego nie ma w Bogu, lecz w Jego stworzeniach, jako skutkach; powiedziano więc poprzednio, że Bóg nie jest przedmiotem nienawiści, chyba że ktoś patrzy się na Boga jako sprawcę skutków. Dlatego pierwszej zachodzi

nienawiść bliźniego niż Boga. Skoro zaś zazdrość bliźniemu jest matką nienawiści w stosunku do niego, stąd pochodzi, że zazdrość ta jest przyczyną nienawiści w stosunku do Boga.

Ad 3. Nic nie przeszkadza, by coś pochodziło od różnych przyczyn z różnych powodów. Tak więc nienawiść może powstać i z gniewu i z zazdrości. Jednakże bardziej bezpośrednio rodzi się z zazdrości, która czyni dobro bliźniego czymś zasmucającym, a w wyniku tego nienawistnym. Natomiast z gniewu nienawiść rodzi się poprzez jakby jego rozrost. Pod wpływem gniewu najpierw chcemy dla bliźniego zła w pewnych granicach, mianowicie odwetu; dopiero potem w miarę trwałego wzmagania się gniewu dochodzi do tego, że człowiek pragnie dla bliźniego zła dla zła, i to już jest nienawiść. Z tego wynika, że zazdrość jest przyczyną nienawiści jako zarzewie spowodowane przedmiotem, zaś gniew jako przysposobienie. (124)

## ZAGADNIENIE 35

### O ZNIECHĘCENIU (125)

Zastanowimy się teraz nad wadami przeciwstawnymi radości wynikłej z miłości wlanej. Radości z dobra Bożego przeciwstawia się zniechęcenie, zaś radości z dobra bliźniego przeciwstawia się zazdrość. Dlatego najpierw zajmiemy się zniechęceniem, następnie zazdrością.

Zagadnienie zniechęcenia zbadamy w 4 punktach: 1. Czy jest grzechem? 2. Czy jest wadą osobną? 3. Czy jest grzechem ciężkim? 4. Czy jest wadą główną?

### Artykuł 1

#### *CZY ZNIECHĘCENIE JEST GRZEHEM ? (126)*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Filozof utrzymuje<sup>1)</sup>, że „tym iż mamy uczucia nie zasługujemy ani na pochwałę ani na naganę”. Otóż zniechęcenie jest uczuciem bon według Jana Damasceńskiego<sup>2)</sup> i jak tego dowiedziono poprzednio<sup>3)</sup>, jest postacią smutku.

2. Słabości cielesne powracające regularnie w tym samym czasie nie są czymś grzesznym. Otóż zniechęcenie jest taką słabością, a Kasjan<sup>4)</sup> daje na to przykład: „zniechęcenie ogarnia mnichów najmocniej koło południa; jest to jakby gorączka powtarzająca się regularnie o tym samym czasie, wnosząc w schorzałą duszę bardzo mocne rozgorączkowanie o tej samej godzinie”.

3. Nie wydaje się być grzechem co pochodzi z dobrego korzenia. Otóż zniechęcenie pochodzi z dobrego korzenia. Według bowiem Kasjana<sup>5)</sup>, zniechęcenie pochodzi z tego, że ktoś „narzeka na brak u niego owoców duchowych i wychwala nieobecne dla niego daleko położone klasztory”, co wydaje się być wyrazem pokory.

4. Grzechu należy unikać; wyraża to Eklezjazyk (21,2): „uciekaj przed grzechami jakoby przed wężem”. Natomiast Kasjan mówi<sup>6)</sup>, „doświadczenie uczy, że zachowanie się wobec ataków zniechęcenia powinno polegać nie na ucieczce, lecz na przewyciężaniu”. Tak zatem zniechęcenie nie jest grzechem.



A jednak: Ton czego Pismo św. zakazuje, jest grzechem. Otóż Pismo św. zakazuje zniechęcenia; według Eklezjastyka (6,26): „połóż ramię twoje i noś ją”, to znaczy duchową mądrość, „a niech ci się nie przykrzą jej więzy”. A więc zniechęcenie jest grzechem.

*Odpowiedź:* Według Jana Damasceńskiego<sup>7)</sup>, zniechęcenie jest to „jakiś gnębiący smutek”, który tak bardzo przygniata duszę człowieka, że mu się nie chce nic robić; jest z tym podobnie jak z rzeczami tak przeżartymi kwasem, że odpychają swym zimnem. Tak więc zniechęcenie jest jakby obrzydzeniem w stosunku do działania, co wyraża Glossa<sup>8)</sup> do słów Psalmu (106,18): „wszelkim pokarmem brzydziła się dusza ich”, zaś według innych<sup>9)</sup> zniechęcenie „jest odrętwieniem umysłu do tego stopnia, że zaniedbuje się w podejmowaniu dobrych dzieł”.

Otóż tego rodzaju smutek jest zawsze zły, w pewnych wypadkach sam w sobie, a w pewnych ze względu na skutki. Zły sam w sobie jest smutek spowodowany złem pozornym i rzeczywistym dobrem, tak jak przeciwnie przyjemność jest zła, gdy jej powodem jest dobro pozorne, które w rzeczywistości jest złem. A ponieważ dobro duchowe jest dobrem rzeczywistym, smutek spowodowany takim dobrem jest zły sam w sobie. Ale nawet smutek z powodu rzeczywistego zła jest złym ze względu na skutki, gdy mianowicie smutek przygniecie człowieka do tego stopnia, że go odciąga od dobrego działania. Dlatego to Apostoł w 2 liście do Koryntian (2,7) nie chce, by czyniący pokutę „pograżył się w smutku bez miary”. A ponieważ zniechęcenie, brane w znaczeniu tu przyjętym, oznacza smutek z powodu dobra duchowego, dlatego jest podwójnie zły: samo w sobie i ze względu na skutki. Dlatego zniechęcenie jest grzechem, bo jak wiemy<sup>10)</sup>, zło zachodzące w ruchach dążnościowych nazywa się grzechem.

Ad 1. Same w sobie uczucia nie są grzeszne. Ganimy je wtedy, gdy zwrócą się do czegoś złego, a chwalimy gdy się zwrócą ku czemuś dobremu. Stąd i uczucie smutku samo w sobie nie jest czymś godnym pochwały lub nagany; lecz umiarkowany smutek z powodu zła jest godny pochwały, a smutek z powodu dobra lub nieumiarkowany jest czymś nagannym. I w tym znaczeniu zniechęcenie jest uważane za grzech.

Ad 2. Uczucia pożądań zmysłowych jako takie mogą być grzechem lekkim, a do tego skłaniają duszę do grzechu śmiertelnego. A ponieważ pożądanie zmysłowe działa poprzez narzędzia (organa) cielesne, jest możliwe, że zmiany organiczne czynią człowieka skłonniejszym do jakiegoś grzechu. Może się więc zdarzyć, że w wyniku zmian zachodzących w organizmie w pewnym czasie jakieś grzechy nas mocniej atakują. Otóż każda słabość organiczna zasmuca nas, dlatego to ludzie poszczący gdy koło południa zaczynają odczuwać potrzebę pokarmu i dokuczają im słońce, odczuwają silniejsze napady zniechęcenia i ociężałości.

Ad 3. Jest obowiązkiem pokory skłonić człowieka do zdawania sobie sprawy ze swych braków i do niewynoszenia się samym sobą. Natomiast nie jest znakiem pokory, lecz raczej znakiem niewdzięczności, gdy człowiek lekceważy sobie dobra otrzymane od Boga. I z tego to lekceważenia wynika zniechęcenie, bo przecież smucimy się z tego, co uważamy jakby za złe lub mało warte. Zatem przy stawianiu

wysoko dóbr otrzymanych przez innych ludzi, nie wolno nam poniżać dóbr jakie Bóg dał nam, bo takie poniżanie ich czyni nas smutnymi.

Ad 4. Grzechu trzeba zawsze unikać; jednakże naciskający na nas pociąg do grzechu trzeba niekiedy zwalczać ucieczką, a niekiedy oporem. Ucieczką, gdy ciągle myślenie o czymś wzmacnia pociąg ze strony grzechu, jak to zachodzi w rozpuszcie; stąd Apostoł przestrzega w 1 liście do Koryntian (6,18): „unikajcie rozpusty”. Dawaniem oporu, gdy wytrwała myśl o czymś usuwa pociąg ze strony grzechu, gdy pociąg ten pochodzi z powierzchownej znajomości rzeczy. I to właśnie zachodzi w zniechęceniu: - im więcej człowiek rozmyśla nad dobrami duchowymi tym widzą się mu milsze, a to powoduje zanik zniechęcenia. (126)

## Artykuł 2

### *CZY ZNIECHĘCENIE JEST WADĄ OSOBNĄ ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Co zachodzi w każdej wadzie, nie jest powodem dla wady osobnej. Otóż każda wada powoduje w człowieku smutek z dobra duchowego tej wadzie przeciwnego; rozpustnika smuci dobro powściągliwości, a żarłoka dobro wstrzemięźliwości. A ponieważ zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego, wydaje się, że nie jest wadą osobną.

2. Będąc postacią smutku, zniechęcenie jest przeciwieństwem radości. Lecz radość nie jest jakąś jedną osobną cnotą, wobec tego nie jest też odrębną wadą zniechęcenie.

3. Dobro duchowe jest przedmiotem, do którego każda cnota dąży a od którego każda wada ucieka. Otóż aby to dobro było powodem do powstania osobnej cnoty lub wady musiałoby do niego być dodane coś osobnego. Otóż do zniechęcenia nie ciągnie nic innego jak trud, bo przecież ludzie dlatego ociągają się w stosunku do dóbr duchowych, ponieważ ich osiągnięcie połączone jest z móżdżem; dlatego to zniechęcenie jest swego rodzaju niesmakiem do czegoś. Unikanie trudu i szukanie wygody cielesnej, należy do tego samego, mianowicie do lenistwa i dlatego zniechęcenie byłoby nie czym innym lecz lenistwem, co jest widocznym fałszem, bo lenistwo jest przeciwieństwem zabiegliwości, natomiast zniechęcenie radości. Zatem zniechęcenie nie jest osobną wadą.

A jednak: Grzegorz<sup>11)</sup> wyodrębnia zniechęcenie od innych wad, a zatem jest wadą osobną.

*Odpowiedź:* Zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego. Biorąc więc dobro duchowe w znaczeniu ogólnym, nie byłoby powodu, by zniechęcenie było wadą osobną, ponieważ jak już wiemy, każda wada ucieka od duchowego dobra właściwego dla cnoty przeciwnego danej wadzie. Nie można go też uważać za wadę osobną ze względu na to, że jest ucieczką przed dobrem duchowym jako trudnym i przykrym dla ciała, lub przeszkadzającym przyjemnościom cielesnym, bo te powody nie czyniłyby zniechęcenia czymś odrębnym od wad cielesnych, które ciągną człowieka do wygody i przyjemności ciała.

Trzeba więc podejść do tego zagadnienia inaczej. Mianowicie w dobrach duchowych jest jakiś porządek; wszystkie bowiem dobra duchowe należące do działalności poszczególnych cnót są podporządkowane jednemu dobru duchowemu, dobru Bożemu, które jest przedmiotem osobnej cnoty, miłości. Dlatego właściwością każdej cnoty jest radować się z własnego dobra duchowego, a tym jest jej własny czyn, natomiast rzeczą miłości jest radość duchowa, szczególnie z dobra Bożego. Podobnie jest ze smutkiem z duchowego dobra, jakim są uczynki poszczególnych cnót, taki smutek nie jest wadą osobną, lecz znajduje się we wszystkich wadach. Natomiast smutek z dobra Bożego, z którego miłość raduje się, należy do wady osobnej, zwanej zniechęceniem. (127)

Odpowiedzi na zarzuty wynikają z tego, co tu powiedziano.

### Artykuł 3

#### *CZY ZNIECHĘCENIE JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Każdy grzech śmiertelny jest sprzeczny z przykazaniami prawa Bożego, natomiast zniechęcenie nie jest sprzeczne z żadnym przykazaniem, co można stwierdzić znając 10 Przykazań.

2. Grzech czynu nie jest większym grzechem w tym samym rodzaju niż grzech serca. Lecz zaniechanie czynem jakiegoś dobra duchowego prowadzącego do Boga nie jest grzechem śmiertelnym, w przeciwnym bowiem razie grzeszył by śmiertelnie, kto by nie spełniał rad ewangelicznych. Zatem zaniechanie w sercu w wyniku smutku tych dzieł duchowych nie jest grzechem śmiertelnym, a wobec tego i zniechęcenie nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzech śmiertelny nie jest czymś, co popełniają ludzie doskonali. Natomiast zniechęcenie miało miejsce u mężów doskonałych. Stwierdza to Kasjan<sup>12)</sup>, mówiąc, że zniechęcenie jest czymś, „czego doświadczają głównie mnisi; jest ona częstszym i bardziej zawziętym wrogiem, atakującym zwłaszcza pustelników”. Zatem zniechęcenie nie jest grzechem śmiertelnym.

A jednak: W 2 liście do Koryntian (7,10) powiedziano: „smutek światowy sprawia śmierć”. Lecz tym właśnie jest zniechęcenie, bo nie jest smutkiem zgodnym z Bogiem, a taki tylko jest przeciwstawnością smutku światowego, który powoduje śmierć<sup>13)</sup>. Zatem zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź:* Jak już wiemy, śmiertelnym nazywa się grzech który niszczy życie duchowe, istniejące dzięki miłości poprzez którą Bóg w nas przebywa. Stąd też taki grzech jest śmiertelny w swym rodzaju, który własną swoją treścią jest przeciwieństwem miłości. Otóż takim właśnie grzechem jest zniechęcenie. Wiemy bowiem<sup>14)</sup>, że skutkiem płynącym z miłości jest radość z Boga; natomiast zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego jako dobra Bożego. Dlatego w samym swym rodzaju zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym.

Należy jednak pamiętać, że grzechy śmiertelne w swym rodzaju nie są śmiertelnymi, jeśli nie dojdą do swej pełnej dojrzałości. Otóż grzech dokonuje się za zgodą rozumu; mówimy tu bowiem o grzechu ludzkim, polegającym na uczynku ludzkim, którego początkiem jest rozum. Jeśli więc grzech zaczyna się w samej tylko zmysłowości i nie dojdzie do zgody ze strony rozumu, grzech jest lekkim z powodu niepełności uczynku. Tak np. w cudzołóstwie sama żądza zmysłowości jest grzechem lekkim, a dopiero gdy nastąpi zgoda rozumu staje się grzechem śmiertelnym. To samo zachodzi w zniechęceniu; jeśli jest tylko odruchem samej zmysłowości, powstałym z oporu ciała przeciw duchowi, wtedy jest grzechem lekkim. Niekiedy jednak dociera aż do rozumu, który zgadza się na ucieczkę, wstręt i obrzydzenie w stosunku do dobra Bożego do tego stopnia, że ciało całkowicie bierze górę nad duchem. Wtedy, oczywiście, zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym.

Ad 1. Zniechęcenie jest przeciwne przykazaniu o święceniu dnia świętego; które to przykazanie, jako moralne, nakazuje spoczynek umysłu w Bogu, a temu sprzeciwia się smutek umysłu z dobra Bożego.

Ad 2. Zniechęcenie nie jest umysłowym zaniechaniem byle jakiego dobra duchowego, lecz dobra Bożego, do którego umysł musi przyłgnąć. Jeśli więc ktoś smuci się z tego, że jest zmuszany do wykonywania uczynku cnotliwego, którego nie ma obowiązku dokonać, wtedy nie zachodzi grzech zniechęcenia; zachodzi natomiast, jeśli człowiek smuci się z tego, co ma obowiązek wykonać dla Boga.

Ad 3. U ludzi doskonałych zachodzą pewne niepełne odruchy zniechęcenia, które jednakże nie dochodzą aż tak daleko, by na nie zgodził się rozum.

## Artykuł 4

### *CZY ZNIECHĘCENIE NALEŻY UWAŻAĆ ZA WADĘ GŁÓWNĄ ?*

Zdaje się, że nie należy, ponieważ:

1. Wadą główną jest wada pchająca do czynów grzesznych, o czym była mowa poprzednio<sup>15)</sup>. Natomiast zniechęcenie wcale nie pcha do czynu, lecz raczej od czynu odciąga, a więc nie może być uważane za wadę główną.

2. Wada główna ma przydzielone jej „córkę”. Otóż Grzegorz<sup>16)</sup> przydziela zniechęceniu 6 córek: „złośliwość, uraz, małoduszność, rozpacz, nieczułość na przykazania, zbłąkanie się umysłu na rzeczy niedozwolone”, a o tych córkach trudno powiedzieć, by rodziły się ze zniechęcenia. Bo uraz wydaje się być tym samym co nienawiść, która rodzi się jak wiemy<sup>17)</sup> z zazdrości. Złośliwość jest ogólnie we wszystkich wadach, podobnie jak błąkanie się umysłu po rzeczach niedozwolonych; niewrażliwość zaś na przykazania jest chyba tym samym co zniechęcenie, gdy małoduszność i rozpacz mogą się zrodzić z jakiegokolwiek grzechu. Zatem uważanie zniechęcenia za wadę główną jest niestosowne.

3. W książce „O najwyższym dobru” Izydor wyodrębnia wadę zniechęcenia od wady smutku mówiąc, że smutek powoduje odstąpienie od spełnienia obowiązku z powodu jego ciężaru i trudu w spełnianiu, gdy zniechęcenie przejawia się zwrotem ku niewłaściwemu spoczynkowi. Mówi on też, że ze smutku rodzi się „uraz (rancor),

małoduszność, rozgoryczenie, rozpacz”; że natomiast ze zniechęcenia rodzi się siedem: „lenistwo, ospałość, roztrzepanie umysłu, niepokój ciała, niestałość, gadatliwość, ciekawość”. Wydaje się więc, że albo Grzegorz, albo Izydor mylą Sie uważając zniechęcenie za wadę główną z podanymi przez nich córkami.

A jednak: Grzegorz twierdzi, że zniechęcenie jest wadą główną i ma wyliczone przezeń córki.

*Odpowiedź:* Jak wiemy<sup>18)</sup>, główną nazywamy wadę, z której łatwo powstają inne wady jako z przyczyny celowej. Ludzie bowiem wkładają wiele wysiłku celem osiągnięcia przyjemności i wiele czynią pod jej wpływem; tak też wiele czynią z powodu smutku, by go uniknąć, lub pod jego wpływem rzucają się na dokonanie czegoś. A ponieważ zniechęcenie jest rodzajem smutku, jak wiemy (art. 1), słusznie jest uznane za wadę główną.

Ad 1. Zniechęcenie czyni ducha ociężałym i tym przeszkadza człowiekowi w dokonywaniu dzieł powodujących smutek. Z drugiej strony zniechęcenie skłania ducha do czynienia czegoś, co albo ze smutkiem się łączy, np. do płaczu albo czym człowiek uwalnia się ze smutku.

Ad 2. Przypisane zniechęceniu córki, jak to czyni Grzegorz, są do przyjęcia. Bon jak pisze Filozof <sup>19)</sup>, „nikt długo nie wytrzyma bez przyjemności, będąc smutnym”. I tak zmusza człowieka albo do wycofania się z tego, co go zasmuca, albo do przerwania się ku temu, co sprawia mu przyjemność; według Filozofa<sup>20)</sup> to jest powodem, że ludzie, którzy nie potrafią znaleźć radości w przyjemnościach duchowych, przerzucają się na przyjemności zmysłowe. W ucieczce od smutku zauważa się następującą kolejność: najpierw człowiek ucieka od tego, co go zasmuca, następnie podejmuje walkę z tym, co mu sprawia smutek. Otóż dobra duchowe z których smuci się zniechęcenie, to albo cel, albo środki do celu. Ucieczkę od celu powoduje r o z p a c z . Ucieczkę od dóbr będących środkiem do celu, dóbr trudnych wskazanych radami ewangelicznymi, powoduje m a ł o d u s z n o ś ć ; zaś ucieczkę od dóbr do-celowych przystępnych dla każdego zwykłego człowieka, powoduje n i e c z u ł o ś ć na przykazania. Natomiast zwalczanie sprawiających komuś smutek dóbr duchowych przejawia się niekiedy atakowaniem osób, które nas do tych dóbr naprowadzają, i to sprawia w człowieku u r a z (*rancor*); niekiedy zaś atakowaniem bezpośrednio dóbr duchowych, które sobie ktoś obrzydził; i to sprawia w człowieku z ł o ś l i w o ś ć . Ostatnia „córka” zniechęcenia, z b ł ą d z e n i e umysłu na rzeczy niegodziwe, odnosi się do człowieka, który z powodu smutku rzucił się ku czemuś, co mu daje przyjemność zmysłową.

Z tego, co tu powiedziano, wynika odpowiedź na zarzuty, postawione przeciw każdej z tych córek. I tak złośliwość brana tu jest nie jako cecha występująca we wszystkich wadach, lecz jak wiemy, w znaczeniu zacieśnionym. Uraz w znaczeniu tu przyjętym jest czym innym niż uraz w znaczeniu ogólnym jako nienawiść, mianowicie tu oznacza on oburzanie się. I podobnie co do innych córek.

Ad 3. Nie tylko Izydor, lecz także Kasjan<sup>21)</sup> wyodrębnia zniechęcenie od smutku, jednakże Grzegorz słusznie uważa zniechęcenie za smutek. Jak bowiem wiemy (art. 2), smutek nie jest wadą odrębną od innych przez to, że powoduje

odstąpienie od trudnego i mozolnego dzieła, lub zmartwienie z jakichkolwiek innych przyczyn, lecz tylko gdy jest zasmuceniem z dobra Bożego. Otóż to samo dzieje się w zniechęceniu, które zwraca człowieka ku wadliwemu nieróbstwu w stopniu, w jakim odrzuca dobro Boże.

Wady, które według Izydora rodzą się ze zniechęcenia mieszczą się w wadach podanych przez Grzegorza. I tak rozgoryczenie, które według Izydora rodzi się ze smutku, jest raczej jednym ze skutków urazu. Obojętność i ospałość mieszczą się w niewrażliwości na przykazania; obojętność wobec nich polega na całkowitym niezwracaniu na nie uwagi, natomiast ospałość polega na niedbałym ich spełnianiu. Reszta zaś, pięć wad, o których mówi, że rodzą się ze zniechęcenia są właściwie objawami zbłądzenia umysłu na rzeczy niegodziwe. Jeśli to zbłądzenie tkwi w umyśle rzucającym się raz na to, drugi raz na coś innego, zachodzi rozrzepanie umysłowe; jeśli to zbłądzenie jest w myśleniu, zachodzi ciekawość; jeśli w słowach, zachodzi gadatliwość; jeśli dotyczy ciała, tak że człowiek nie może usiedzieć spokojnie, zachodzi niepokój cielesny n mianowicie gdy nieuporządkowane ruchy członków wskazują na roztargnienie umysłu; jeśli natomiast ktoś nie może wysiedzieć na jednym miejscu lecz pędzi z jednego na drugie, zachodzi niestałość, która jednak może też oznaczać zmienność postanowień. (128)

## ZAGADNIENIE 36

### O ZAZDROŚCI (129)

Zagadnienie zazdrości zbadamy w 4 punktach. 1. Czym jest zazdrość? 2. Czy jest grzechem? 3. Czy jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy jest wadą główną i jakie ma córki?

#### Artykuł 1

#### *CZY ZAZDROŚĆ JEST SMUTKIEM ?*

Wydaje się, że zazdrość nie jest smutkiem, ponieważ:

1. Przedmiotem smutku jest zło, natomiast przedmiotem zazdrości jest dobro, bo Grzegorz wyraża się o zazdrosnym<sup>1)</sup>, że „zmarniały swój umysł rani i karze człowiek, jeśli dopuści, by go dręczyło powodzenie bliźniego”.

2. Podobieństwo nie jest przyczyną smutku, lecz raczej przyjemności. Natomiast podobieństwo jest przyczyną zazdrości bon według Filozofa<sup>2)</sup>, „ludzie zazdroszczą takim, którzy są do nich podobni albo płcią, albo pokrewieństwem, albo wyglądem, sposobem mienia się, lub zdaniem”.

3. Powodem smutku jest jakiś brak, stąd, jak powiedziano przy sposobności badania uczuć<sup>3)</sup>, ludzie bardzo biedni są skłonni do smutku. Lecz ludzie „których braki są małe, którzy lubią zaszczyty i którzy uważają się za mądrych, są zazdrośni”, jak mówi Filozof<sup>4)</sup>.

4. Smutek jest przeciwieństwem przyjemności, a rzeczy sobie przeciwstawne nie pochodzą od tej samej przyczyny. Zatem, ponieważ pamięć posiadanego majątku jest przyczyną przyjemności, dlatego, jak wiemy<sup>5)</sup>, nie jest przyczyną smutku. Jest natomiast przyczyną zazdrości bon jak mówi Filozof <sup>6)</sup>, niektórzy ludzie zazdroszczą takim, „którzy mają lub mieli rzeczy im samym potrzebne, lub przez nich kiedyś posiadane”.

A jednak: Jan Damasceński<sup>5)</sup> uważa zazdrość za postać smutku i mówi, że jest ona „smuceniem się z powodu dobra cudzego”.

*Odpowiedź:* Przedmiotem smutku jest zło własne. Jest jednak możliwe, że dobro cudze pojmuje ktoś jako zło osobiste; wtedy może ktoś smucić się z dobra cudzego, a to zachodzi dwojako. Po pierwsze, gdy smuci się z dobra cudzego jako zagrażającego mu niebezpieczeństwem; np. człowiek martwi się z wyniesienia swego wroga z obawy, by swego stanowiska nie użył na szkodzenie mu. Tego rodzaju smutek nie jest zazdrością, lecz raczej jest skutkiem obawy, jak twierdzi Filozof <sup>1)</sup>. Po drugie, gdy ktoś dobro cudze uważa za zło własne, bo zmniejsza jego sławę lub go poniża; w ten to sposób z dobra cudzego smuci się zazdrość. Według Filozofa<sup>6)</sup>, ludzie zazdroszczą innym tych dóbr, „z których ludzie mają sławę i którymi się lubią szczyć i być w poważaniu u drugich”.

Ad 1. Jest rzeczą zupełnie możliwą, iż co jest dobre dla jednego, drugi pojmuje jako zło dla siebie. Wtedy to może się ktoś smucić z dobra, jak dopiero powiedziano.

Ad 2. Ponieważ zazdrość dotyczy chwały cudzej jako pomniejszającej chwałę do której ktoś dąży, dlatego ludzie zazdroszczą tylko ludziom, którym chcą dorównać chwałą lub w niej ich przewyższyć. Otóż to nie zachodzi w stosunku do ludzi bardzo od nas odległych: - nikt bowiem, chyba niespełna rozumu, nie stara się dorównać tym lub przewyższyć chwałą tych, którzy są od niego znacznie wyżsi, np. chłopiec w stosunku do króla; tak samo też król nie zazdrości chłopkowi, wobec którego zajmuje stanowisko nieporównalnie wyższe. Dlatego człowiek nie zazdrości tym, którzy są odeń bardzo oddaleni pod względem miejsca, czasu lub stanu, lecz tym, którzy są mu bliżsi, którym chce dorównać lub ich przewyższyć. Gdy bowiem taki nas przewyższy chwałą, może to być sprzeczne z naszym interesem, a to jest powodem naszego smutku. Podobieństwo jest przyczyną przyjemności wtedy gdy to jest zgodne z naszą wolą.

Ad 3. Nikt nie sięga po dobra bardzo niedosiężne, dlatego nie zazdrości komuś, kto go w takich dobrach przewyższa. Jeśli jednak niedosiężność jest mała, wydaje się mu, że może po to dobro sięgnąć i czyni w tym kierunku wysiłek, a gdy jego wysiłek idzie na marne z powodu czyjejs nadmiernej chwały, popada w smutek. Stąd pochodzi, że ludzie lubujący się w zaszczytach są bardziej zazdrośni. Podobnie ma się rzecz z ludźmi małodusznymi; są oni zazdrośni, ponieważ wszystko uważają za zbyt wielkie, a gdy się drugim udaje coś osiągnąć, myślą, że ponieśli wielką klęskę. Stąd w księdze Hioba napisano (5,2): „zazdrość zabija malutkiego” a Grzegorz mówi<sup>8)</sup>: „nie możemy zazdrościć jak tylko ludziom, których uważamy pod pewnym względem za lepszych od nas”.

Ad 4. Wspomnienie dóbr przeszłych, branych jako miane, sprawia nam przyjemność; natomiast zasmuca nas wspomnienie ich utraty, a budzi zazdrość

świadomość, że drudzy je mają, bo to wydaje się najbardziej Uwłaczać własnej chwale. Dlatego Filozof mówi<sup>9)</sup>, że „starcy zazdrozczą młodszym, a ci, co zrobili wielki wkład dla osiągnięcia czegoś zazdrozczą tym, co to samo osiągnęli przy mniejszym wkładzie”; boli ich bowiem utrata własnego dobra i to, że inni dobro to osiągnęli.

## Artykuł 2

### CZY ZAZDROŚĆ JEST GRZEchem ?

Wydaje się, że zazdrość nie jest grzechem, ponieważ:

1. Hieronim pisze do Lety o wychowaniu córki<sup>10)</sup>: „niech ma towarzyszek z którymi będzie się uczyła, którym będzie zazdrościła, których pochwały będą ją dręczyć”. A ponieważ zachęcanie do grzechu jest niedozwolone, zatem zazdrość nie jest grzechem.

2. Według Jana Damasceńskiego<sup>11)</sup>, zazdrość jest to „smutek z dóbr cudzych”. Lecz taki smutek jest niekiedy godny uznania, bo według księgi Przypowieści (29,2): „smutny będzie naród, w którym do władzy dojdą ludzie niebożni”. Zatem nie każda zazdrość jest grzechem.

3. Zazdrość jest objawem pewnej gorliwości, a ta w pewnych wypadkach jest godziwa, zgodnie z Psalmem (68,10). „gorliwość o dom Twój pożera mię”. A więc zazdrość nie zawsze jest grzechem.

4. Kara jest czymś innym niż wina. Otóż zazdrość jest karą, jako że Grzegorz<sup>12)</sup> tak ją opisuje: „gdy zgnilizna zazdrości zawładnie zepsutym sercem, same objawy zewnętrzne wskazują jak bardzo obłąd duszę podnieca: twarz blednieje, oczy są przygnębione, umysł staje się gorączkowy członki ciała ziębna, myśl dziczeje, zęby zgrzytają”. Zatem zazdrość nie jest grzechem.

A jednak coś przeciwnego pisze Apostoł do Galatów (5,26): „nie stawajmy się chciwymi próżnej chwały, jedni drugich drażniąc, jedni drugim zazdrozcząc”.

*Odpowiedź:* Jak już powiedziano, zazdrość jest smutkiem z dobra cudzego. Otóż smutek ten może występować na cztery sposoby.

1) Gdy komuś dobro cudze sprawia ból dlatego, że obawia się szkód stąd wynikłych dla siebie lub dla innych dóbr. Taki smutek, jak wiemy z art. poprzedniego, nie jest zazdrością i może nie być grzechem. Wyraża to Grzegorz<sup>13)</sup>: „nierzadko zdarza się, że bez utraty miłości cieszy nas upadek wroga, lub bez popełnienia grzechu zazdrości martwi nas jego wywyższenie, ponieważ, wierzymy, że jego upadek da możliwość wyniesienia dobrych, zaś z jego wyniesienia obawiamy się niesprawiedliwego ucisku dla wielu”.

2) Ktoś może smucić się dobrem cudzym nie dlatego, że to dobro ma, lecz dlatego, że nam brakuje tego dobra, jakie ma ktoś drugi. Według zdania Filozofa<sup>14)</sup> jest to właściwie gorliwość, która jeśli odnosi się do dóbr czestnych jest godna pochwały, zgodnie ze słowami z 1 listu do Koryntian (14,1): „ubiegajcie się o dary Ducha”. Jeśli zaś odnosi się do dóbr doczesnych, może być grzeszna lub nie.

3) Ktoś smuci się z dobra cudzego, bo ten, kto je ma, jest go niegodny. Taki smutek nie może się zrodzić z dóbr czestnych, dzięki którym człowiek staje się



sprawiedliwym; według Filozofa<sup>15)</sup> rodzi się z bogactw i z dóbr, które mają przypaść w udziale tego godnym i tego niegodnym. Ten rodzaj smutku według niego nazywa się *nemesis* (poczuciem sprawiedliwości) i jest wyrazem dobrych obyczajów. Filozof był tego zdania, bo patrzył na dobra doczesne w nich samych, które dla kogoś nie uwzględniającego dóbr wiecznych wydają się czymś wielkim. Natomiast według nauki wiary, dobra doczesne przypadają w udziale niegodnym sprawiedliwym zrządzeniem Boga dla ich poprawy lub potępienia; tego rodzaju dobra są jakby niczym w porównaniu do dóbr przyszłych, jakie przypadną w udziale dobrym. Dlatego Pismo św. zakazuje tego rodzaju smutku: „nie obruszaj się z powodu złośliwych, ani zajrzyj czyniącym nieprawość” (Ps 36,1); „omal nie pośliznęły się kroki moje, iżem był ruszon zawiścią przeciw złośnikom, widząc pokój grzesznych” (Ps 72,2-3).

4) Ktoś smuci się z dobra cudzego, bo ma tego dobra więcej niż on. I to jest właściwa zazdrość. Jest ona zawsze nieprawością, jak twierdzi Filozof<sup>16)</sup>, bo boleje z powodu tego, z czego powinno się cieszyć, mianowicie z dobra cudzego. (130)

Ad 1. Zarzut ten odnosi się do zazdrości w znaczeniu gorliwości pchającej do współzawodniczenia celem dorównania lepszym.

Ad 2. Zarzut ten sprawdza się w wypadku smutku z dóbr cudzych na sposób wymieniony w punkcie 1).

Ad 3. Zazdrość jest czym innym niż gorliwość, jak wyżej powiedziano. Pewien rodzaj gorliwości może być dobry, gdy zazdrość zawsze jest zła.

Ad 4. Jak tego dowiedziono przy omawianiu zagadnienia grzechu<sup>17)</sup>, nic nie przeszkadza, by jakiś grzech w wyniku czegoś do niego dołączonego był zarazem karą. (131)

### Artykuł 3

#### *CZY ZAZDROŚĆ JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

Zazdrość jest smutkiem, a więc jest uczuciem pożądania zmysłowego. Otóż grzech śmiertelny, jak tego dowodzi Augustyn 18), ma miejsce nie w zmysłowości, lecz w rozumie. Nie jest więc zazdrość grzechem śmiertelnym.

2. Dzieci nie popełniają grzechów śmiertelnych, a mogą być zazdrosne. Mówi bowiem Augustyn<sup>19)</sup>, że „widziałem na własne oczy zazdrosnego chłopca: jeszcze nie umiał mówić, a poblady spoglądał na swego brata mlecznego okiem pełnym goryczy”. Zatem zazdrość nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Każdy grzech śmiertelny jest przeciwieństwem jakiejś cnoty. Otóż zazdrość nie jest przeciwieństwem jakiejś cnoty, lecz tylko *nemesis*, która jest uczuciem, jak twierdzi Filozof<sup>20)</sup>, a więc nie jest grzechem śmiertelnym.

A jednak coś przeciwnego wyraża księga Hioba (5,2): „zazdrość zabija maluczkiego”. A ponieważ tylko grzech śmiertelny zabija duchowo, wobec tego zazdrość jest grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź:* Zazdrość jest grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju. Rodzaj bowiem grzechu pochodzi z przedmiotu. Otóż, biorąc pod uwagę jej przedmiot, zazdrość jest przeciwieństwem miłości, która daje duszy życie duchowe, według 1 listu Jana Ewangelisty (3,14): „my wiemy, żeśmy przeszli ze śmierci do życia, bo miłujemy braci”. Przedmiotem zarówno miłości jak i zazdrości jest dobro bliźniego, lecz każda odnosi się do tego dobra inaczej; miłość bowiem cieszy się z dobra bliźniego, natomiast zazdrość smuci się z tegoż dobra, jak wiemy z art. 1 i 2. Jasne więc, że zazdrość z samego swego rodzaju jest grzechem śmiertelnym.

Wiemy jednak<sup>21)</sup>, że w każdym rodzaju grzechów śmiertelnych są pewne poruszenia zaczątkowe w zmysłowości, które są grzechem powszednim; np. w rodzaju cudzołóstwa zaczątkowe poruszenie żądz, a w dziedzinie zabójstwa pierwszy ruch gniewu. Tak samo też w rodzaju zazdrości zachodzą pewne wstępne poruszenia nawet u ludzi doskonałych, i te są grzechami powszednimi. (132)

Ad 1 i 2. Poruszenie zazdrości jeszcze jako uczucia zmysłowości jest w dziedzinie czynów ludzkich czymś niepełnym, bo początkiem tych czynów jest rozum. Stąd też taka zazdrość nie jest grzechem śmiertelnym. Podobnie ma się rzecz z dziećmi, bo te jeszcze nie posługują się rozumem.

Ad 3. Według Filozofa<sup>22)</sup>, zazdrość przeciwstawia się i nemesis i miłosierdziu, ale każdej inaczej. Miłosierdziu bowiem przeciwstawia się bezpośrednio stosunkiem do przeciwstawnego przedmiotu głównego. Zazdrosny bowiem smuci się z dobra bliźniego, natomiast miłosierny smuci się ze zła bliźniego. Stąd według Filozofa zazdrośni nie są miłosierni, a miłosierni nie są zazdrośni. Biorąc pod uwagę człowieka, z którego dobra zazdrosny się smuci, zazdrość jest przeciwstawieniem nemesis, jako że człowiek pod wpływem nemesis smuci się z powodu dobra jakie przypadło w udziale ludziom postępującym niegodnie; wyraża to Psalm (72,3): „ogarnęło mię oburzenie na widok nieprawego spokoju jakiego zażywali grzesznicy”. Natomiast zazdrosny smuci się dobrem, na które ktoś zasłużył. Z tego wynika, że pierwsza przeciwstawność jest bardziej bezpośrednia niż druga. Miłosierdzie bowiem jest jedną z cnót, będących owocem miłości. Dlatego zazdrość jest sprzeczna z miłosierdziem jak i z miłością. (133)

## **Artykuł 4**

### *CZY ZAZDROŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Czym innym są wady główne, a czym innym są córki wad głównych. Otóż zazdrość jest córką próżności. Mówi bowiem Filozof<sup>23)</sup>, że „ludzie lubujący się w zaszczytach i chwale są bardziej zazdrośni”. (134)

2. Wady główne wydają się być mniej niebezpieczne niż wady z nich pochodzące. Wyraża to Grzegorz<sup>24)</sup>: „wady główne wpływają na uwiedziony umysł w sposób jakby uzasadniony, natomiast pochodzące z nich wady wprowadzają w umysł zamieszanie zwierzęcym wprost wrzaskiem, wciągając go we wszelakiego rodzaju obłąd”. Lecz zazdrość wydaje się być najcięższym grzechem, ponieważ, jak to wyraża Grzegorz<sup>25)</sup>, „choć każdy wadliwy występki wprowadza w serce człowieka zarazek

odwiecznego wroga, to jednak poprzez występki zazdrości wróg ten wytrząsa całą zawartość swego wnętrza i wstrzykuje w serce zarazę złości”. Tak zatem zazdrość nie jest wadą główną.

3. Wydaje się, że Grzegorz niewłaściwie przydziela<sup>26)</sup> zazdrości wymienione przezeń córki mówiąc, że „z zazdrości rodzą się nienawiść, złośliwe szemranie, oszczerstwo, radość z niepowodzenia i smutek z powodzenia bliźniego”. Bo radowanie się z niepowodzenia i smutek z powodzenia bliźniego to chyba to samo co zazdrość, jak to wynika z tego, co już powiedziano. Nie powinno się więc uważać tego za córki zazdrości.

A jednak: wystarczy powaga Grzegorza, który uważa zazdrość za wadę główną i przydziela jej przed chwilą wymienione córki.

*Odpowiedź:* Jak zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego Bożego, tak zazdrość jest smutkiem z dobra bliźniego. Dowiedziono zaś w zagadnieniu poprzednim (art. 4), że zniechęcenie jest wadą główną z tego powodu, że pcha człowieka do czynienia czegoś celem albo wyzwolenia się ze smutku, albo znalezienia nań pociechy. Otóż z tego samego powodu zazdrość jest też wadą główną.

Ad 1. Jak się wyraża Grzegorz<sup>27)</sup>, „wady główne są tak ściśle ze sobą powiązane, że jedna wydaje drugą. I tak pierwszym płodem pychy jest żądza próżnej chwały, a gdy ta żądza zawładnie umysł zepsuciem, zaraz rodzi ze siebie zazdrość; bo zwabiona urokiem potęgi nieuzasadnionego uznania, zamiera z zazdrości, by jej nie zakosztował kto inny”. (135)

Tak więc z pojęciem wady głównej nie jest sprzeczne jej pochodzenie od innej wady głównej, lecz to, by nie była głównym źródłem, z którego pochodziłoby wiele rodzajów grzechów.

Jest możliwe, że fakt oczywistego pochodzenia zazdrości z próżności jest powodem, iż ani Izydor<sup>28)</sup>, ani Kasjan<sup>29)</sup> nie uważają jej za wadę główną.

Ad 2. Z tych słów Grzegorza wcale nie wynika, by zazdrość była najcięższym grzechem, lecz wynika to, że gdy zły duch wzbudza zazdrość, prowadzi człowieka do tego, co złemu duchowi najbardziej leży na sercu. Mówi bowiem Grzegorz<sup>30)</sup>, że „za pośrednictwem szatańskiej zazdrości śmierć weszła na świat”. (136)

Jest jednak jeden rodzaj zazdrości, która należy do najcięższych grzechów, mianowicie „zazdroszczenie bliźniemu łaski” to znaczy gdy komuś sprawia ból nie tyle dobro bliźniego, co rozrost łaski Bożej. Taka zazdrość jest zaliczona do grzechów przeciwko Duchowi Świętemu<sup>31)</sup>, bo polega ona na zazdroszczeniu Duchowi Świętemu, że za dzieła swe odbiera chwałę.

Ad 3. Ilość córek zazdrości można ustalać następująco. W rozwoju zazdrości coś jest w początku, coś w środku i coś jako kres. Na początku zachodzi czynność pomniejszenia cudzej chwały – po cichu, i wtedy złośliwe szemranie; albo otwarcie, i wtedy zachodzi oczernianie. Następnie, gdy ktoś w pomniejszaniu cudzej chwały osiągnął wyniki, wtedy zachodzi uciecha z niepowodzenia bliźniego; jeśli nie osiągnął wyników, zachodzi udręka z jego powodzenia. Kresem zazdrości jest nienawiść. Bo jak dobro przyjemne prowadzi do miłości, tak smutek prowadzi do nienawiści, jak to stwierdzono wyżej<sup>32)</sup>.

Udręka spowodowana powodzeniem bliźniego może być albo samą zazdrością, gdy mianowicie ktoś smuci się z powodzenia bliźniego z którym łączy się jego chwała. Udręka ta jednak może być także córką zazdrości, jeśli mianowicie powodzenie bliźniego jest sprzeczne z wysiłkami zazdroścącego, by temu przeszkodzić. Natomiast uciecha z niepowodzenia nie jest bezpośrednio tym samym co zazdrość, lecz z niej pochodzi; mianowicie ze smutku z powodu dobra bliźniego, a więc z zazdrości, pochodzi uciecha ze zła które mu się przydarzyło. (137)

## ZAGADNIENIE 37

### O NIEZGODZIE (138)

Z kolei trzeba zbadać grzechy, które są przeciwieństwem pokoju. Zbadamy tu najpierw niezgodę, mającą siedzibę w sercu; następnie spór, wyrażający się poprzez usta, a wreszcie występki czynne: rozłam, zawadiactwo, wojna, warcholstwo.

Pierwsze zagadnienie zbadamy w 2 punktach: 1. Czy niezgoda jest grzechem? 2. Czy jest córką próżności?

### Artykuł 1

#### *CZY NIEZGODA JEST GRZECEM ? (139)*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Nie zgadzanie się z kimś jest odmówieniem pójścia za jego wolą. To zaś nie wydaje się być grzechem, ponieważ prawidłem naszej woli nie jest wola bliźniego, lecz tylko wola Boża.

2. Kto wiedzie kogoś do grzechu, sam grzeszy. Otóż doprowadzenie do niezgody niektórych ludzi nie wydaje się być grzechem. Czytamy przecież w Dziejach Apostolskich (23,6-7), że „Paweł wiedząc, że jedna część składała się z saduceuszów, a druga z faryzeuszów, zawołał przed Radą: mężowie bracia! Ja jestem faryzeuszem i synem faryzeusza; sądzą mię z powodu nadziei w powstanie umarłych. A gdy to powiedział, wszczął się spór między faryzeuszami i saduceuszami”. Zatem niezgoda nie jest grzechem.

3. Grzech, zwłaszcza ciężki, nie ma miejsca u ludzi świętych. Otóż niezgodę spotykamy u ludzi świętych, bo w Dziejach Apostolskich czytamy (15,39): „powstała tedy waśń między Pawłem i Barnabą tak, że się nawzajem rozeszli”. Zatem niezgoda nie jest grzechem, zwłaszcza śmiertelnym.

A jednak w liście do Galatów (5,20-1) czytamy coś przeciwnego, mianowicie nieporozumienia (140), a to znaczy niezgody, są tam zaliczone do uczynków ciała, o których jest powiedziane, że „ci, którzy takich rzeczy się dopuszczają, Królestwa Bożego nie dostąpią”. A ponieważ nic poza grzechem śmiertelnym nie stanowi przeszkody wykluczającej od Królestwa Bożego, dlatego niezgoda jest grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź:* Niezgoda jest przeciwieństwem zgody. Otóż, jak wiemy z zagadnienia 29 (art. 3), zgoda jest wynikiem miłości dzięki temu, że miłość łączy serca wielu ludzi ku czemuś jednemu, a tym jest głównie dobro Boże, a wtórnie dobro bliźnich. Wobec tego niezgoda jest grzechem w stopniu, w jakim tej zgodzie się przeciwstawia. Trzeba jednak wiedzieć, że wymienioną tu zgodę niszczy niezgoda w dwojaki sposób, mianowicie albo wprost, albo ubocznie. Określenie „wprost” w czynnościach i poruszeniach ludzkich oznacza ton co człowiek zamierza. Stosownie do tego człowiek wtedy nie zgadza się z bliźnim wprost, gdy świadomie i z zamierzeniem odstępuje od dobra Bożego i od dobra bliźniego, które powinno łączyć. To jest grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, a to z powodu sprzeczności z miłością; jednakże początkowe poruszenia tej niezgody są grzechem lekkim, a to z powodu niepełności czynu.

Czymś ubocznym w czynach ludzkich jest coś, co nie jest zamierzone. Stąd też gdy zamierzenie kilku ludzi zmierza ku dobru łączącemu się z czcią Boga lub pożytkiem bliźnich, lecz jeden z nich jest zdania, że coś jest dobre, a drugi jest przeciwnego zdania; w tym wypadku niezgoda zachodzi ubocznie przeciw dobru Bożemu lub bliźniego. Ten rodzaj niezgody nie jest grzechem i nie jest sprzeczny z miłością, chyba, że niezgoda ta dotyczy błędu w tym, co jest do zbawienia konieczne, lub łączy się występny uporem; wiemy bowiem<sup>1)</sup>, że zgoda jako skutek miłości jest jednością między wolami, a nie jednością w zdaniach.

Z tego wynika, że niekiedy niezgoda jest grzechem jednej strony, mianowicie gdy jeden chce dobra, któremu drugi świadomie się sprzeciwia, niekiedy zaś jest grzeszna z obu stron, gdy mianowicie obie strony nie zgadzają się co do dobra drugiego, a każdy miłuje tylko dobro własne.

Ad 1. Wola jakiegoś człowieka brana w niej samej nie jest prawidłem dla woli drugiego człowieka. Jeśli jednak wola bliźniego jest zgodna z wolą Boga, wola ta staje się prawidłem poprawnym dzięki prawidłu Bożemu.

Ad 2. Jak wola człowieka zgodna z Bogiem jest pewnym prawidłem poprawnym, z którym nie zgadzanie się jest grzechem, tak też wola człowieka sprzeczna z Bogiem jest pewnym prawidłem przewrotnym, z którą nie zgadzanie się jest dobre. Zatem wywołanie niezgody, niszczącej zgodę sprawioną przez miłość, jest grzechem ciężkim; stąd to w księdze Przypowieści powiedziano (6,16): „sześć rzeczy jest, których nienawidzi Pan, i siódmą brzydzi się dusza jego”, a tą siódmą rzeczą jest (w. 19): „tego, który sieje rozterki między bracia”, toż spowodowanie niezgody niszczącej złą zgodę, mianowicie zgodę w złej woli, jest rzeczą chwalebna. Stąd to godnym pochwały było, że Paweł Apostoł spowodował spór między ludźmi zgodnymi w złem, bo przecież sam Pan powiedział o sobie (Mt 10,34): „nie przyniosłem Pokoju, ale miecz”.

Ad 3. Niezgoda, jaka zaszła między Pawłem a Barnabą, była niezgodą uboczną, a nie wprost: obaj bowiem zamierzali dobro, choć jeden uważał, że dobrem jest to, a drugi, że co innego, a powodem tej niezgodności była ludzka ułomność. Przedmiotem zaś niezgodności nie było w tym wypadku coś, co jest konieczne do zbawienia. Trzeba wszakże powiedzieć, że wypadek ten był spowodowany przez Opatrzność Boską dla osiągnięcia stąd pożytku.

## Artykuł 2

### CZY NIEZGODA JEST CÓRKĄ PRÓŻNOŚCI ?

Wydaje się, że niezgoda nie jest córką próżności, ponieważ :

1. Gniew i próżność to dwie odmienne od siebie wady. Otóż niezgoda wydaje się być córką gniewu, według słów księgi Przypowieści (15,18): „mąż gniewliwy pobudza swary”, a więc jest córką gniewliwości.

2. Wyjaśniając słowa Ewangelii Jana (7,39): „Duch jeszcze nie był zesłany”, Augustyn mówi<sup>2)</sup>: „zawiść rozbija, miłość jednoczy”. Otóż niezgoda jest nie czym innym lecz rozbiciem wól. A więc niezgoda pochodzi z zawiści, a więc z zazdrości raczej, niż z próżności.

3. To, w czym wylega się wiele zła wydaje się być wadą główną. Otóż tym właśnie jest niezgoda. Wyjaśniając bowiem słowa Ewangelii Mateusza (12,25): „wszelkie królestwo rozdzielone niezgodą będzie spustoszone”, mówi Hieronim<sup>5)</sup>: „jak dzięki zgodzie małe rzeczy wzrastają, tak niezgodą największe upadają”. Tak zatem niezgoda powinna być uważana za wadę główną raczej, niż za córkę próżności.

A jednak. należy trzymać się powagi Grzegorza<sup>4)</sup>.

*Odpowiedź:* Niezgoda jest rozłączeniem woli kilku ludzi w tym znaczeniu, że wola jednego człowieka stoi na stanowisku innym niż wola drugiego. Otóż to, że własna wola trzyma się własnego stanowiska pochodzi stąd, że człowiek wyżej stawia to, co jego nad to, co nie jego. Ton że człowiek czyni to z zaburzeniem porządku, pochodzi z pychy i próżności. Dlatego to niezgoda, która sprawia, że każdy idzie za swym zdaniem i odrzuca zdanie cudze, jest córką próżności. (141)

Ad 1. Swarliwość nie jest tym samym co niezgoda. Swarliwość bowiem wyraża się w działaniu zewnętrznym i dlatego jej właściwą przyczyną jest gniewliwość, która pcha duszę ku szkodzeniu bliźniemu. Natomiast niezgoda polega na rozerwaniu w ruchach woli, a to wynika z pychy lub próżności, na sposób dopiero co wspomniany.

Ad 2. Punktem wyjścia niezgody jest odejście od woli bliźniego, a sprawczynią tego jest zazdrość. Natomiast punktem, do którego niezgoda dochodzi, jest przywiązanie do swego zdania n powodowane przez próżność. A ponieważ w każdym ruchu punkt do którego ruch dochodzi jest ważniejszy niż punkt wyjściowy, jako że cel jest ważniejszy niż początek, dlatego niezgoda jest raczej córką próżności niż zazdrości, chociaż może rodzić się z obu, zależnie od pobudek.

Ad 3. Dzięki zgodzie wielkie rzeczy rosną, a przez niezgodę upadają dlatego, ponieważ, jak powiedziano w księdze o Przyczynach<sup>5)</sup>, im bardziej siła jest zjednoczona, tym jest mocniejsza, a zmniejsza ją rozbicie. To zaś jest skutkiem właściwym niezgody, która jest poróżnieniem wól ludzkich, a nie dowodzi, by z niezgody pochodziły różnego rodzaju wady, co by czyniło z niej wadę główną.

## ZAGADNIENIE 38

### O SPORZE (142)

Zagadnienie sporu zbadamy w 2 punktach: 1. Czy jest grzechem śmiertelnym? 2. Czy pochodzi z próżności?

#### Artykuł 1

#### *CZY SPÓR JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Ludzie uduchowieni nie popełniają grzechu śmiertelnego, a jednak są między nimi spory, o czym mówi Łukasz (22,24): „powstał między uczniami spór, kto by z nich zdawał się większy”; tak więc spór nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Człowiek o dobrym usposobieniu nie powinien cieszyć się grzechem śmiertelnym bliźniego. Natomiast Apostoł pisze do Filipian (1,17-8): „inni ze sprzeciwu głoszą Chrystusa”, dodając: „ja się z tego raduję i radować się będę”. Tak więc spór nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Zdarza się, że ludzie spierają się już to w sędzie już to w rozprawianiu się, nie w złym zamiarze, lecz raczej w dobrym; tak np. czynią ci, którzy rozprawiają z heretykami, by ich zwalczyć. Stąd też w objaśnieniu słów 1 księgi Królewskiej (14,1): „zdarzyło się dnia pewnego...”, Glossa mówi: „katolicy podejmują spory przeciw heretykom, jeśli zostali wezwani do walki; nie jest więc spór grzechem śmiertelnym.

4. Jak się wydaje, Job wdał się w spór z Bogiem, na co wskazują słowa jego księgi (39,32): „i zali kto się spiera z Bogiem, tak się łatwo uspokaja?” A jednak Job nie popełnił przez to grzechu śmiertelnego, ponieważ Pan Bóg wyraził się o nim: „...nie mówiliście szczerze przede mną, jako Job, sługa mój” (42,7). Zatem nie każdy spór jest grzechem śmiertelnym.

A jednak: spór jest sprzeczny z nakazem Apostoła, który w 2 liście do Tymoteusza (2,14) pisze: „w spory o słowa się nie wdawaj”, a w liście do Galatów (5,20) zalicza spory do uczynków ciała, o których pisze tamże (5,21), „którzy takich rzeczy się dopuszczają, Królestwa Bożego nie dostąpią”. A ponieważ co uniemożliwia Królestwo Boże i co jest z przykazaniem jest grzechem śmiertelnym, dlatego spór jest grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź:* Spieranie się jest występowaniem przeciw komuś. I jak niezgoda oznacza sprzeczność w woli, tak spieranie się oznacza sprzeczność w mowie. Dlatego, gdy czyjaś mowa zmierza ku sprzeciwianiu się, wtedy zachodzi spór (sprzeczka), który Cycero uważa za jedną z form wymowy, mówiąc<sup>1)</sup>: „spór jest wtedy, gdy mowa przeciwstawia sobie rzeczy sprzeczne w ten sposób: na początku sprawia się przyjemność pochlebstwem, ale zakończenie jest owocem pełnym goryczy”. Otóż przeciwstawność może się ujawniać w mowie dwojako: albo mówiący zamierza sprzeciw, albo sam sposób mówienia jest przekorny. Co do pierwszego należy zwrócić uwagę na ton czy mówiący sprzeciwia się prawdzie, co jest godne nagany, czy też

falszowi, co jest chwalebne. Co do sposobu należy zwrócić uwagę na to, czy sposób jaki wybrał sprzeciwiający się odpowiada okolicznościom osób i spraw; jeśli odpowiada, jest chwalebny; stąd też Cyncero wyraża się<sup>2)</sup>, że „spór jest to ostry sposób wyrażania się, którym się posługujemy dla potwierdzenia lub odrzucenia”; jeśli zaś wykracza poza granice przyzwoitości ze względu na osoby i przedmiot, spór jest naganny.

Spór oznacza więc tu zwalczanie prawdy i to w sposób nieporządny - wtedy jest grzechem śmiertelnym. Ambroży określa tak pojęty spór w sposób następujący<sup>3)</sup>: „spór jest to zwalczanie prawdy sposobem zakrzywienia”. Jeśli jednak bierzemy spór jako zwalczanie fałszu z użyciem ostrości w miarę, wtedy spór jest godny pochwały. Natomiast, jeśli spór jako zwalczanie fałszu przybiera formy nieporządne, może być grzechem lekkim, chyba że spieranie się dochodzi do form tak nieporządnych, że to prowadzi do zgorzenia. Stąd to Apostoł, po słowach: „w spory o słowa nie wdawaj się”, dodał „bo to do niczego nie Służy, jeno do burzenia wiary u słuchających” (2 Tym 2,14).

Ad 1. Spór między uczniami Chrystusa nie był zwalczaniem prawdy, bo każdy z nich bronił tego, co mu się wydawało prawdą. A jednak w ich sporze był pewien nieporządek: spierali się bowiem o to, o co spierać się nie powinni, o pierwszeństwo honorowe; czynili tak dlatego, ponieważ, jak to wyjaśnia Glossa<sup>4)</sup>, jeszcze nie byli ludźmi uduchowionymi, i dlatego Pan Jezus ich zganił.

Ad 2. Ci, co głosili Chrystusa dla sprzeciwu czynili nagannie. Bo chociaż nie występowali przeciw prawdzie lecz ją głosili, to jednak zwalczali prawdę przez to, że czynili to by utrudnić Apostołowi Pawłowi dzieło głoszenia prawdy. Dlatego Apostoł nie cieszył się ich sprzeciwem, lecz cieszył się z pochodzącego stąd wyniku, mianowicie, „że Chrystus był głoszony”, bo nawet zło jest niekiedy sposobnością do dobra.

Ad 3. Biorąc pod uwagę spór w pełnym znaczeniu, a więc jako grzech śmiertelny, ten spiera się w sądzie, kto zwalcza prawdę sprawiedliwości, zaś w rozprawianiu spiera się kto zamierza zwalczając prawdę nauki. W ten sposób katolicy nie spierają się z heretykami, lecz heretycy z katolikami. Jeśli jednak bierze się spór w sądzie lub w rozprawianiu się nie w pełnym znaczeniu, lecz w znaczeniu ostrości w mowie, wtedy spór nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ad 3. W tym wypadku słowa spór użyto w znaczeniu zwykłej rozmowy. Powiedział bowiem Job (13,3): „do Wszechmocnego mówić będę, chcę z Bogiem rozmawiać”, nie w zamiarze zwalczania prawdy, lecz dla jej znalezienia; szukając zaś prawdy nie było nieporządku w słowach lub umyśle.



## Artykuł 2

### CZY SPÓR JEST WYNIKIEM PRÓŻNOŚCI ?

Wydaje się, że spór nie jest wynikiem próżności, ponieważ:

1. Spór jest czymś pokrewnym z zapalczywością; stąd Apostoł pisze w 1 liście do Koryntian (3,3): „skoro bowiem między wami jest zapalczywość i spór, czyż nie jesteście cieleśni i czyż nie postępujecie według zasad czysto ludzkich?” Otóż zapalczywość wiąże się z zazdrością, a wobec tego spór rodzi się raczej z zazdrości.

2. Spór dokonuje się z krzykliwością która według Grzegorza<sup>5</sup>), pochodzi z gniewliwości. zatem również spór pochodzi z gniewliwości.

3. Jeśli z czego, to przede wszystkim z posiadania wiedzy ludzie się pyszną i z niej są próżni, co wyraża 1 list do Koryntian (8,1): „wiedza nadyma”. Natomiast spieranie się pochodzi zazwyczaj z braku wiedzy, i służy poznaniu prawdy, a nie jej zwalczaniu. Nie jest więc spieranie się czymś pochodzącym z próżności.

A jednak należy się trzymać powagi Grzegorza.

*Odpowiedź:* Jak powiedziano w zagadnieniu poprzednim (art. 2), niezgoda jest córką próżności przez to, że każdy z nie zgadzających się stoi na swym stanowisku i jeden drugiemu nie ustępuje; otóż cechą charakterystyczną pychy i próżności jest szukanie własnej wyższości. Jak zaś niektórzy z niezgodnych są takimi stąd, że uparli się przy swoim w sercu, tak sprzeczącymi są niektórzy stąd, że każdy broni słowem tego, co mu się wydaje słuszne. Stąd spór pochodzi z próżności z tego samego powodu co niezgoda.

Ad 1. Spory i niezgoda są pokrewne z zazdrością pod względem odsunięcia się od tego, z czym się ktoś nie zgadza lub z kim się spiera. Jednakże pod względem tego, przy czym się upiera spierający się, zbliża się do pychy i próżności przez to, że upiera się broniąc swego stanowiska, jak to przed chwilą powiedziano.

Ad 2. Krzykliwość w sporze będącym grzechem śmiertelnym jest sposobem użytym do zwalczania prawdy, a więc nie jest tu czymś najważniejszym. Stąd niekoniecznie spór pochodzi z tego samego źródła co i „krzykactwo”.

Ad 3. Sposobnością do powstania pychy i próżności jest głównie dobro, nawet gdy ono jest im przeciwne, np. gdy ktoś wynosi się ze swej pokory; jednakże pochodzenie to nie jest z istoty rzeczy lecz ubocznie, a więc jest możliwe, że coś rodzi się z czegoś z sobą sprzecznego. Jest więc możliwe, że coś, co rodzi się bezpośrednio z pychy lub próżności, ma za przyczynę rzeczy spreczne z tymi, które dają sposobność do zrodzenia się z nich pychy.

## ZAGADNIENIE 39

### O ROZŁAMIE (143)

Z kolei zbadamy wady przeciwstawne pokojowi wyrażające się działaniem, a tymi są: rozłam (odszczepieństwo), zawadiactwo, warcholstwo, i wojna.

Zagadnienie rozłamu zbadamy w 4 punktach: 1. Czy rozłam (schisma) jest grzechem osobnym? 2. Czy jest grzechem cięższym niż niewiara? 3. Czy odszczepieńcy mogą sprawować władzę? 4. Jak należy ich karać?

#### Artykuł 1

##### *CZY ROZŁAM JEST GRZECEM OSOBNYM ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Według papieża Pelagiusza<sup>1</sup>), rozłam jest to rozdarcie. Otóż każdy grzech sprawia jakieś rozdarcie, według Izajasza (59,2): „nieprawości wasze uczyniły przedział między wami, a Bogiem waszym”. Nie jest więc rozłam grzechem osobnym.

2. Odszczepieńcami wydają się być ci, którzy nie są posłuszni Kościołowi. Otóż każdy grzech to nieposłuszeństwo wobec przykazań Kościoła, jako że według Ambrożego<sup>2</sup>) grzech jest to „nieposłuszeństwo wobec przykazań niebieskich”. Zatem rozłamem (odszczepieństwem) jest każdy grzech

3. Herezja także odłącza człowieka od jedności wiary. Gdyby więc rozłam oznaczał podział, nie różniłby się od grzechu niewiary i nie byłby grzechem osobnym.

A jednak Augustyn<sup>3</sup>) odróżnia rozłam od herezji mówiąc, że „rozłamowcem jest człowiek myślący tak samo jak inni i czczący Boga tak samo jak oni, a znajdujący upodobanie w samym odłączeniu się od społeczności; natomiast heretyk myśli co innego niż to, w co wierzy Kościół powszechny. A więc rozłam nie jest grzechem ogólnym.

*Odpowiedź:* Według Izydora<sup>4</sup>) nazwa rozłamu (schismy) „pochodzi od rozdarcia wśród dusz”. Otóż rozdarcie jest przeciwieństwem jedności. Stąd też rozłamem jest grzech, który bezpośrednio i wprost przeciwstawia się jedności. Zarówno bowiem w przyrodzie jak i w dziedzinie postępowania ludzkiego, gatunku nie stanowi to, co jest uboczne. W dziedzinie postępowania moralnego czymś wprost jest to, co człowiek zamierza, zaś co się stanie poza zamierzeniem jest czymś ubocznie. Stosownie do tego grzech rozłamu jest grzechem osobnym z tego właśnie powodu, że zamierza odłączenie od jedności, którą sprawia miłość, która łączy nie tylko jedną osobę z drugą węzłem duchowej miłości, lecz także zespala cały Kościół w jedność duchową. Stąd nazwa odszczepieńców odnosi się ściśle do ludzi, którzy z

własnej woli i intencji wyłamują się z jedności Kościoła, a jest to jedność główna, jako że jedność wzajemna między poszczególnymi ludźmi służy jedności Kościoła, podobnie jak układ poszczególnych członków ciała służy jedności całego ciała.

Jedność Kościoła jest dwustopniowa. Mianowicie polega na związku członków Kościoła między sobą, czyli na ich połączeniu, a następnie na ustosunkowaniu się wszystkich członków Kościoła do jednej głowy co wyraża Apostoł w liście do Kolosan (2,18-9): „nadymając się myślami cielesnymi, a nie trwając przy głowie, z której całe ciało spojeniami i wiązaniami opatrzone i razem złączone wzrasta na pomnożenie Boże”. Tą zaś głową jest sam Chrystus, a jego namiestnikiem na ziemi jest Papież. Dlatego odszczepieńcami są ludzie, którzy odmawiają podległości Papieżowi i odrzucają więzy łączności z członkami Kościoła posłusznymi Papieżowi.

Ad 1. Popelniając grzech, grzeszący nie zamierza oderwania się od Boga; oderwanie to powstaje poza jego zamierzeniem w wyniku nieporządnego zwrócenia się ku dobru zniszczalnemu; nie jest to więc odszczepieństwo w znaczeniu ścisłym.

Ad 2. Istota odszczepieństwa polega na nieuległości wobec przykazań z dodaniem do tego jakby wypowiedzenia posłuszeństwa (rebelia). To wypowiedzenie posłuszeństwa, to uporczywe lekceważenie przykazań Kościoła i odmówienie podległości jego sądom. Otóż nie każdy grzesznik tak czyni, a wobec tego nie każdy grzech jest odszczepieństwem.

Ad 3. Herezja i rozłam (odszczepieństwo) różnią się między sobą tym, czemu każda z nich przeciwstawia się swą istotą i bezpośrednio. Swą bowiem istotą herezja przeciwstawia się wierze, natomiast rozłam ze swej istoty przeciwstawia się jedności, jaką sprawia w Kościele miłość. Zatem, jak wiara i miłość są odrębnymi cnotami, choć kto nie ma wiary nie ma też miłości, tak też rozłam i herezja są odrębnymi od siebie wadami, choć kto jest heretykiem jest zarazem rozłamowcem, ale nie odwrotnie. Wyraża to Hieronim<sup>5)</sup>: „jestem zdania, że różnica między rozłamem a herezją polega na tym, że herezja to fałszywa zasada, a rozłam to odłączenie się od Kościoła”.

Niemniej jednak, jak utrata miłości prowadzi do utraty wiary - na co wskazują słowa 1 listu do Tymoteusza (1,6): „niektórzy zaniechawszy tego” tj. miłości, „wpadli w czczą gadaninę” - tak rozłam prowadzi do herezji. Stąd to Hieronim do przytoczonych tu słów dodał: „w swych początkach rozłam wydaje się pod pewnym względem być czymś innym niż herezja; wszakże każdy rozłam wytwarza sobie jakąś herezję, by uzasadnić swe odstąpienie od Kościoła”.

## **Artykuł 2**

### *CZY ROZŁAM JEST CIĘŻSZYM GRZEchem NIŻ NIEWIARA?*

Wydaje się, że rozłam jest cięższym grzechem niż niewiara, ponieważ:

1. Im większy grzech, tym bardziej jest karalny według księgi Powtórzonego Prawa (25,2): według miary grzechów będzie i razów miara”. Otóż grzech rozłamu był

surowiej ukarany, nawet niż grzech niewiary czy bałwochwalstwa. Czytamy bowiem w księdze Wyjścia (32,27-8), że z powodu rozłamu niektórzy byli zabici mieczem przez ludzi; natomiast o grzechu rozłamu czytamy w księdze Liczb (16,30): „jeśli nową rzecz uczyni Pan, że ziemia otworzywszy paszczękę swą, pożre ich i wszystko, co do nich należy, i zstąpią żywi do piekła, poznacie, że zbluźnili Panu”. Cięższej też karze podległo 10 pokoleń, które występkiem rozłamu odłączyły się od królestwa Dawida, o czym czytamy w 4 księdze Królów (17,20nn). Zatem grzech rozłamu jest cięższym grzechem niż grzech niewiary.

2. „Dobro mnóstwa jest czymś większym i bardziej boskim niż dobro jednostki”, dowodzi Filozof<sup>6)</sup>. Otóż rozłam godzi w dobro mnóstwa, bo uderza przeciw jedności Kościoła, natomiast niewiara jest sprzeczna tylko z dobrem jakiejś osoby, a tym dobrem jest wiara jakiegoś pojedynczego człowieka. Wynikałoby z tego, że rozłam jest cięższym grzechem niż niewiara.

3. Jak tego dowodzi Filozof<sup>7)</sup>, im większe zło, tym większemu dobru się przeciwstawia. Otóż rozłam przeciwstawia się miłości, która jako cnota jest większa niż wiara, jak tego już dowiedziono<sup>8)</sup>, a więc jest większym grzechem niż niewiara.

A jednak jest przeciwnie, bo co jest naddaniem do czegoś innego, jest większe zarówno w dobrym jak w złym. Otóż herezja w stosunku do rozłamu jest dodaniem, bo, jak tego dowodzi Hieronim<sup>5)</sup>, dodaje do rozłamu fałszywą zasadę (dogmat). Zatem rozłam jest mniejszym grzechem niż niewiara.

*Odpowiedź:* Ciężar grzechu można mierzyć dwojako: biorąc pod uwagę jego rodzaj lub okoliczności. A ponieważ okoliczności to coś cząstkowego i mogą się zmieniać w sposób nieokreślony, dlatego, gdy stawiamy ogólne pytanie, który z grzechów jest cięższy, pytanie to odnosi się do ciężkości pochodzącej od przedmiotu, o czym szerzej była mowa poprzednio<sup>9)</sup>. Stosownie do tego ten grzech jest cięższy, w swym rodzaju, który jest sprzeczny z większym dobrem; i tak cięższym jest grzech przeciw Bogu niż grzech przeciw bliźniemu. Otóż jest rzeczą oczywistą, że niewiara jest grzechem bezpośrednio przeciw Bogu, jako temu, który sam w sobie jest pierwszą prawdą, którą przyjmuje wiara. Natomiast rozłam jest sprzeczny z jednością Kościoła, która jest dobrem pochodnym i mniejszym niż sam Bóg. Stąd pochodzi wniosek oczywisty, że grzech niewiary z samego swego rodzaju jest cięższy niż grzech rozłamu; chociaż w pewnych wypadkach jakiś rozłamowiec grzeszy ciężiej niż jakiś niedowiarek, już to z powodu większego lekceważenia, już to z powodu większego niebezpieczeństwa, które wnosi, lub też z innego tym podobnego powodu.

Ad 1. Naród żydowski, o którym tu mowa, dzięki przyjętemu przezeń prawu dobrze wiedział, że Bóg jest jeden i że nie powinien czcić innych bogów, a zasada ta była wobec niego potwierdzona wieloma różnorodnymi cudami. To było powodem, że nie było potrzeby, by wobec grzeszących przeciw tej wierze bałwochwalstwem, stosować jakieś niezwykle i dotąd niestosowane kary, bo wystarczała kara zwykle stosowana. Natomiast fakt, że Mojżesz winien być jego dożywotnim przywódcą, nie

był narodowi żydowskiemu tak oczywisty, dlatego na buntujących się przeciw przywództwu Mojżesza trzeba było zastosować cudowny i niezwykły wymiar kary.

Można też powiedzieć, że naród ten dlatego był ciężiej karany za grzech rozłamu, ponieważ był to naród skłonny do buntu i rozłamu, co stwierdza 1 księga Ezdrasza (4,19): „to miasto od dawna królom się sprzeciwia, i rozruchy i walki w nim powstają”. W pewnych bowiem wypadkach wymierza się karę surowszą za występki częściej powtarzane, jak tego dowiedziono wyżej<sup>10</sup>). Kary bowiem są jakby lekarstwem chroniącym ludzi przed grzechem; dlatego gdzie zachodzi większa skłonność do grzeszenia, tam należy stosować surowszy wymiar kary. Jeśli zaś chodzi o owe 10 pokoleń, były one ukarane nie tylko za grzech rozłamu, lecz, jak w tejże księdze powiedziano, także za grzech bałwochwalstwa.

Ad 2. Jak dobro mnóstwa jest większe niż dobro jednostki należącej do tego mnóstwa, tak jest ono mniejsze niż dobro zewnętrzne, ku któremu to mnóstwo jest skierowane, np. dobro jakim jest porządek w armii jest mniejsze niż dobro, jakim jest dowódca (144). Tak też dobro, jakim jest jedność Kościoła, w które godzi rozłam, jest mniejsze niż dobro jakim jest prawda Boża, w którą uderza niewiara.

Ad 3. Dwa są przedmioty miłości: - jeden główny, mianowicie dobro Bożen drugi wtórny, mianowicie dobro bliźniego. Otóż rozłam i grzechy popełnione przeciw bliźniemu przeciwstawiają się miłości co do dobra wtórnego, mniejszego niż dobro będące przedmiotem wiary, a tym jest Bóg. Dlatego też grzechy te są mniejsze w porównaniu do niewiary. Natomiast nienawiść w stosunku do Boga, która przeciwstawia się miłości co do przedmiotu głównego, nie jest mniejszym grzechem niż niewiara. Wszakże spośród grzechów popełnionych przeciw bliźniemu, rozłam wydaje się być największym grzechem, ponieważ godzi w dobro duchowe mnóstwa.

### **Artykuł 3**

#### *CZY ODSZCZEPJĘNCY MAJĄ JAKĄŚ WŁADZĘ ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według Augustyna<sup>11</sup>), „jak wracający do Kościoła, którzy przed odejściem byli ochrzczeni, nie powinni być chrzczeni ponownie, tak wracający, którzy przedtem otrzymali święcenia, nie otrzymują ich po raz drugi”. Otóż święcenia to jakaś władza, a wobec tego odszczepieńcy mają jakąś władzę, jako że zatrzymują święcenia.

2. Augustyn wyraża zdanie<sup>12</sup>), że „odłączony może udzielać sakramentów tak samo, jak może je przyjmować”. Otóż władza udzielania sakramentów jest największą władzą, a wobec tego odszczepieńcy, którzy są odłączeni od Kościoła, mają władzę duchową.

3. Według orzeczenia Papieża Urbana III<sup>13</sup>), „ci, których biskup wyświęcił według obrządku katolickiego, a potem odłączyli się od Kościoła Rzymskiego przez odszczepieństwo, jeśliby wrócili do jedności Kościoła, tych nakazujemy przyjąć miłościwie, zachowując ich święcenia jeśli swym życiem i wiedzą na to zasługują”. To zaś byłoby niemożliwe, gdyby u odszczepieńców nie było władzy duchowej. Zatem odszczepieńcy mają władzę duchową.

A jednak Cyprian pisze coś przeciwnego<sup>14)</sup>: „kto nie zachowuje ani jedności, ani wspólnoty pokoju i zerwał węzły z Kościołem i z gronem kapłańskim, nie może też piastować władzy i godności biskupiej”.

*Odpowiedź:* Władza duchowa jest dwojaka: sakramentalna i prawodawcza. Władza sakramentalna jest to władza, którą ktoś otrzymuje przez święcenia. Otóż święcenia Kościoła są niezniszczalne tak długo, jak trwa rzecz poświęcona, co odnosi się także do rzeczy martwych, bo np. ołtarza raz poświęconego nie potrzeba święcić ponownie, chyba, że się rozpadł. Dlatego władza sakramentalna w swej istocie trwa w człowieku, który przez święcenia ją otrzymał, jak długo żyje, niezależnie od tego czy popadł w odszczepieństwo czy w herezję. Dowodzi tego fakt, że Kościół nie ponawia święceń człowieka, który doń powraca. Ponieważ jednak władza niższa nie powinna przejść do działania inaczej jak tylko mocą poruszenia ze strony władzy wyższej, - co zachodzi nawet w przyrodzie - dlatego odszczepieńcy tracą możliwość posługiwania się władzą, w tym znaczeniu, że nie wolno im swej władzy używać. Jeśli jej jednak użyją, ich władza przynosi skutek sakramentalny ponieważ w dziedzinie sakramentów człowiek działa jako narzędzie Boże; stąd żaden grzech udzielającego sakramentu nie unicestwia skuteczności udzielonego przezeń sakramentu.

Jeśli chodzi o władzę prawodawczą, człowiek otrzymuje ją zwykłym nałożeniem przez ludzi. Taka władza nie jest w człowieku czymś nieusuwalnym i nie pozostaje w odszczepieńcach i heretykach. Tacy więc nie mogą dać rozgrzeszenia, wyłączać z Kościoła, udzielać odpustów itp., a jeśli to czynią, nie przynosi to żadnego skutku.

Kiedy więc mówimy, że tacy nie mają władzy duchowej, należy to odnieść albo do władzy prawodawczej, albo, jeśli się odnosi do władzy sakramentalnej, nie dotyczy samej istoty władzy n lecz prawnego jej użycia. (145)

Z tego, co tu powiedziano wynikają odpowiedzi na zarzuty.

## **Artykuł 4**

### *CZY JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ KARAĆ ODSZCZEPJEŃCÓW EKSKOMUNIKĄ ?*

Wydaje się, że ekskomunika (wyłączenie z Kościoła) nie jest właściwą karą za odszczepieństwo, ponieważ:

1. Ekskomunika pozbawia człowieka przede wszystkim łączności sakramentalnej. Otóż według Augustyna<sup>15)</sup> odszczepieniec może przyjąć sakrament Chrztu. Wydaje się więc, że ekskomunika nie jest karą stosowną za odszczepieństwo.

2. Jest obowiązkiem wyznawców Chrystusa, by zbierać rozproszonych. Stąd to o niektórych ludziach napisane jest u Ezechiela (34,4): „co się oderwało, nie przywieźliście, a co było zginęło, nie szukaliście”. Otóż sprowadzenie odszczepieńców do jedności jest możliwe przez spotkanie się z nimi przez niektórych ludzi; wobec tego nie powinni być ekskomunikowani.

3. Nie powinno się karać tego samego grzechu podwójną karą, według proroka Nahuma (1,9): „Bóg nie będzie za to samo dwa razy sądzić”. Otóż niektórzy odszczepieńcy są karani karą doczesną, na co wskazuje prawo<sup>16)</sup>: „prawa boskie i

ludzkie stanowią, by odłączeni od jedności Kościoła i zakłócający jego pokój byli karani przez władzę świecką”, zatem nie powinni być karani ekskomuniką.

A jednak: powiedziano w księdze Liczb (16,26): „odstąpcie od namiotów ludzi niebożnych”, mianowicie dokonujących rozłamu, „a nie dotykajcie tego, co do nich należy, abyście nie byli zagarnieni w grzechach ich”.

*Odpowiedź:* Według księgi Mądrości (11,17): „przez co kto grzeszy, przez to też bywa karany”. Odszczepieńcy, jak wiemy z art. 1, grzeszą podwójnie: 1. Odłączeniem się od jedności członków Kościoła; stosowną za to karą jest ich wyłączenie ze społeczeństwa Kościoła, a więc ekskomunika. 2. Odmówieniem podległości głowie Kościoła. Dlatego, nie chcąc się podporządkować duchowej władzy Kościoła, jest rzeczą słuszną, by ich powściągnęła władza świecka.

Ad 1. Nie wolno przyjmować Chrztu od odszczepieńców, chyba w niebezpieczeństwie śmierci, ponieważ lepiej jest odejść z tego życia ze znamieniem Chrystusowym, danym przez kogokolwiek, nawet przez żyda czy poganina, niż bez tego znamienia, które otrzymuje się przez Chrztę.

Ad 2. Ekskomunika nie zabrania spotykania się z odłączonymi celem dawania im zbawiennych pouczeń, by ich sprowadzić do jedności Kościoła. Nawet samo wyłączenie ich od jedności drogą ekskomuniki jest sposobem na ich powrót, jako że to wyłączenie powoduje u niektórych wstrząs, który wiedzie ich do pokuty.

Ad 3. Kary, jakie spotykają w tym życiu mają za cel uleczenie; dlatego, gdy nie wystarczy jedna kara, dodaje się dalszą, bo i lekarze stosują różne lekarstwa gdy jedno nie pomaga. Gdy ekskomunika nie przyniesie skutku, Kościół stosuje nacisk świecki. Gdy jednak jedna kara wystarcza, nie należy stosować dalszych.

## **ZAGADNIENIE 40**

### **O WOJNIE (146)**

Trzeba teraz zbadać zagadnienie wojny, co uczynimy w 4 punktach: 1. Czy jakaś wojna jest dozwolona? 2. Czy duchownym wolno brać udział w wojnie? 3. Czy w wojnie wolno używać podstępów? 4. Czy wolno walczyć w dni święte?

#### **Artykuł 1**

##### *CZY PROWADZENIE WOJNY ZAWSZE JEST GRZEchem ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Karę wymierza się tylko za występki. Otóż Pan Jezus grozi karą walczącym: „każdy kto by porywał się do miecza, od miecza zginie” (Mt 26,52). Zatem każda wojna jest niedozwolona.

2. Cokolwiek jest sprzeczne z przykazaniem boskim, jest grzechem. Otóż walczenie jest sprzeczne z przykazaniem boskim. Powiedziano bowiem u Mateusza

(5,39): „a ja wam powiadam, abyście się nie sprzeciwiali złu”, zaś w liście do Rzymian czytamy (12,19): „nie brońcie samych siebie, najmilsi, ale pozostawcie to gniewowi (Bożemu)nn. Zatem walka jest zawsze grzechem.

3. Uczynkowi cnoty sprzeciwia się tylko grzech. Otóż wojna sprzeciwia się pokojowi, a wobec tego jest zawsze grzechem.

4. Każde przygotowywanie się do czegoś, co jest dozwolone, jest też dozwolone. Otóż przygotowywanie się do wojny drogą turniejów jest przez Kościół zakazane: bo tym, którzy ponieśli śmierć w turnieju, odmawia się pogrzebu kościelnego. Wydaje się więc, że wojna jest bezwzględnie grzechem. (147).

A jednak Augustyn wyraża zdanie przeciwne, mówiąc<sup>1)</sup>: „gdyby moralność chrześcijańska całkowicie potępiała wojnę jako grzech, znalazłaby się w Ewangelii chociażby rada, by żołnierze porzucili broń i wycofali się całkowicie ze służby wojskowej. Natomiast znajdujemy tam słowa: nikogo nie bijcie, poprzestawajcie na żoździe waszym (Łk 3,14). Nakazał im poprzestawanie na swoim żoździe, ale nie zakazał im walczyć”.

*Odpowiedź:* Aby jakaś wojna była sprawiedliwa, musi odpowiadać trzem warunkom.

1. Władza książęca (*auctoritas principis*), z której polecenia wojna ma być prowadzona. Osoba bowiem prywatna nie jest władna wypowiadać wojny, bo swych praw może dochodzić przed trybunałem władzy. Nie należy też do osoby prywatnej zwoływanie wojska dla celów wojennych. A ponieważ dbanie o państwo zostało powierzone książętom, oni też są władni bronić podległych sobie miast, królestwa i prowincji. I jak wolno im bronić państwa siłą miecza przeciw burzycielom wewnętrznym karaniem złoczyńców, zgodnie ze słowami listu do Rzymian (13,4): „nie bez powodu miecz nosi: wszak jest sługą Bożym i mścicielem zagniewanym na tego, który źle czyni”, tak też jest ich obowiązkiem bronić zbrojnie państwa przed wrogiem zewnętrznym. Dlatego nakazano książętom w Psalmie (81,4): „wyrwicie ubogiego, i nędznego z ręki niezbożnego wyzwólcie”. Stąd Augustyn mówi<sup>2)</sup>: „przyrodzony porządek, potrzebny dla pokoju śmiertelników, domaga się, by władza i narada w sprawie wypowiedzenia wojny należała do książąt”. (148)

2. Drugim warunkiem jest słuszność sprawy (*causa iusta*), by mianowicie strona, przeciw której wojna ma być prowadzona, zasłużyła na to jakąś przewiną. Wyraża to Augustyn<sup>3)</sup>: „sprawiedliwą nazywa się wojnę dla pomszczenia krzywd: gdy mianowicie ma być ukarany naród albo miasto za to, że zaniedbał ukarać swych obywateli za popełnienie złego czynu, lub zwrócić co oni komuś zabrali z krzywdą dla niego”. (149).

3. Ze strony walczących ma być uczciwy zamiar (*intentio recta*): a więc dla poparcia dobra lub uniknięcia zła. O tym mówi Augustyn<sup>4)</sup>: „u prawdziwych czcicieli Boga nawet wojny są pokojowe, bo prowadzą je nie pod wpływem chciwości lub okrucieństwa, lecz dla pokoju: by powściągnąć złych i pomóc dobrym”. Może się bowiem zdarzyć, że wojna, nawet wypowiedziana przez prawowitą władzę, dla słusznej przyczyny, staje się niesprawiedliwą z powodu złego zamiaru. Augustyn wyraża to w zdaniu<sup>5)</sup>: „żądza szkodenia, okrucieństwo w zemście, twarde i



nieubłagalne usposobienie, dzikość w walce, żądza władzy i tym podobne, oto co słusznie czyni wojnę grzeszną”. (150).

Ad 1. Jak pisze Augustyn<sup>6)</sup>: „do miecza porywa się ten, kto zbroi się ku wylewowi czyjejś krwi bez rozkazu lub pozwolenia prawowitej władzy nadrzędnej”. Kto jednak sięga po miecz mocą posiadanej władzy, lub, jeśli jest osobą prywatną, z upoważnienia sędziego, już to w imię sprawiedliwości, a więc jakby z upoważnienia Bożego jeśli sprawuje urząd publiczny, - ten używa miecza nie we własnym imieniu, lecz w imieniu tego, kto mu to powierzył. Taki nie zasługuje na karę. A nawet ci, którzy posługują się mieczem grzesznie, nie zawsze giną od miecza. Natomiast giną od miecza, którym są oni sami, ponieważ za grzech miecza otrzymują karę wieczną, jeśli nie czynią pokuty.

Ad 2. Według Augustyna<sup>7)</sup>, tego rodzaju przykazania należy zawsze zachowywać w znaczeniu gotowości ducha, mianowicie człowiek powinien być zawsze gotów nie stawiać oporu lub bronić się w razie gdy zajdzie potrzeba. W pewnych jednak wypadkach należy postąpić inaczej, mianowicie gdy tego wymaga dobro społeczności, a nawet dla dobra tych, z którymi prowadzi się wojnę. Pisze o tym Augustyn w liście do Marcelina<sup>8)</sup>: „nawet wobec tych, którzy stawiają opór, wiele należy czynić z pewną dobrotliwą surowością, by ich ugiąć. Bo komu odejmie się możliwość złego postępowania, zadaje mu się pożyteczną dla niego klęskę. Nic bowiem bardziej nieszczęśliwego nad szczęście właściwe grzeszącym, bo ono karmi ich karygodną bezkarność i niby wewnętrzny wróg wzmacnia ich złą wolę”. (151)

Ad 3. Prowadzący wojnę sprawiedliwą zamierzają pokój, a więc nie sprzeciwiają się pokojowi, chyba złemu, którego, według Mateusza (10,34), Pan, „ie przyszedł przynieść na świat”. Dlatego Augustyn pisze do Bonifacego<sup>9)</sup>: „osiąga się pokój nie dla wojny, lecz wojnę się prowadzi dla osiągnięcia pokoju. Miej w wojnie nastawienie pokojowe, byś tego, z kim walczysz, zwyciężając doprowadził do pożytecznego pokoju”.

Ad 4. Nie wszystkie ćwiczenia przygotowawcze do wojny są z reguły zakazane, lecz tylko ćwiczenia sprzeczne z porządkiem i niebezpieczne, z których wynika zabójstwo i grabież. Starożytni odbywali takie ćwiczenia z wykluczeniem takich niebezpieczeństw; dlatego nazywali je „zapozdawaniem się z bronią”, lub „wojnami bez rozlewu krwi”, jak o tym pisze, Hieronim w jednym ze swych listów<sup>10)</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY DUCHOWNYM I BISKUPOM WOLNO WALCZYĆ ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Jak wiemy z art. poprzedniego, wojna jest dozwolona i sprawiedliwa jeśli jest prowadzona dla obrony biednych przed nieprzyjaciółmi i całego państwa. Otóż to wydaje się być obowiązkiem przede wszystkim biskupów, co stwierdza Grzegorz<sup>11)</sup>: „to wilk rzuca się na owce, gdy złoczyńca i rabuś krzywdzi kogoś z wiernych i bezbronnych. A ten, kto był niby pasterzem a w rzeczywistości nim nie był, ucieka i owce pozostawia swemu losowi; bojąc się o własną skórę, nie ma odwagi stawić oporu niesprawiedliwości”. Z tego wynika, że biskupi i duchowni niżsi mogą walczyć.

2. Papież Leon IV pisze w swym dekrete<sup>12)</sup>: „gdy od granic saraceńskich dochodziły częste złe wieści, nadeszła wiadomość, że w porcie rzymskim pojawili się Saraceni, którzy tam przybyli potajemnie i ukradkiem; wobec tego nakazaliśmy mobilizację naszych wojsk i ich marsz nad brzeg morza”. Tak więc biskupom wolno wyruszać na wojnę.

3. Wydaje się być tym samym, gdy człowiek coś czyni i gdy na czyn zezwala, według słów listu do Rzymian (1,32): „winni są śmierci nie tylko ci, którzy czynią, ale też i ci, którzy na czynienie pozwalają”. Otóż wolno duchownym i biskupom zachęcać ludzi do wojny, gdyż powiedziane jest w prawie<sup>13)</sup>, że, „pod wpływem napomnień i prośb Biskupa Rzymu Adriana, Karol (Wielki) podjął się wojny przeciw Longobardom”; wolno im zatem także walczyć.

4. Co samo w sobie jest dozwolone i godziwe, nie jest zakazane dla biskupów i księży. Otóż w pewnych wypadkach walka jest i godziwa i zasługująca, jako że prawo mówi<sup>14)</sup>, że „kto by poniósł śmierć dla prawdy wiary i dla ojczyzny, oraz w obronie chrześcijan, otrzyma od Boga nagrodę niebieską”. Zatem wolno walczyć księżom i biskupom.

A jednak do Piotra jako przedstawiciela biskupów i księży powiedziano u Mateusza: 26,52). „schowaj miecz swój do pochwy”. A więc nie wolno im walczyć.

*Odpowiedź:* Na dobro społeczności ludzkiej składa się wiele rzeczy i czynności. Otóż, według Filozofa<sup>15)</sup>, wiele różnorodnych czynności lepiej i szybciej wykonują różni ludzie niż jeden człowiek. Są pewne czynności tak ze sobą niezgodne, że nie mogą być razem wykonywane zadowalająco. Dlatego ludziom, którym zlecono wykonywanie czynności wyższego rzędu, zakazano wykonywać niższe. I tak prawo cywilne zakazuje żołnierzom, którym wyznaczono sprawy wojenne, zajmować się handlem<sup>16)</sup>. Otóż zajęcia dotyczące wojny jak najbardziej nie zgadzają się z zajęciami wyznaczonymi klerowi i biskupom, a to z dwu powodów. Pierwszy powód jest ogólny, mianowicie zajęcia wojenne w najwyższym stopniu

odbierają spokój, czym przeszkadzają duszy w bogobojności, chwaleniu Boga i modlitwie za lud, co jest głównym obowiązkiem kleru. Dlatego, jak prawo zakazuje<sup>17)</sup> klerowi zajmowania się handlem, bo to zbyt wikła dusze, tak też z tego powodu zakazuje zajmowania się sprawami wojennymi, zgodnie z 2 listem do Tymoteusza (2,4): „żaden bojownik Boży nie wikła się w sprawy tego świata”.

Drugi powód jest bardziej specjalny. Świecenia bowiem, udzielane klerowi, mają za cel służbę ołtarzowi, który pod osłoną Sakramentu przedstawia Mękę Pańską, co wyrażają słowa Apostoła w 1 liście do Koryntian (11,26): „ilekroć ten chleb pożywać, a kielich pić będziecie, śmierć Pańską będziecie zwiastować, aż przyjdzie”. Dlatego nie godzi się im zabijać lub rozlewać krew, bo raczej powinni być gotowi własną krew przelać za Chrystusa, by czynem okazywać to, czego dokonują przy ołtarzu. To jest powodem, że prawo stanowi<sup>18)</sup>, żeby duchowny, który przelał krew nawet bezgrzesznie, podległ karze nieregularności. Nikomu zaś, kto jest wyznaczony do dokonywania jakiejś czynności, nie wolno czegoś, co czyni go niezdatnym do jej dokonywania. Z tego wniosek, że klerowi absolutnie nie wolno brać udziału w wojnie. (152)

Ad 1. Biskupi powinni stawić opór nie tylko wilkom, którzy zabijają trzodeę duchowo, lecz także napastnikom i tyranom, którzy krzywdzą na ciele, - ale nie osobiście biorąc za miecz materialny, lecz posługując się mieczem duchowym, zgodnie ze słowami Apostoła z 2 listu do Koryntian (10,4): „oręż bojowania waszego nie jest cielesny, lecz duchowy”. Tym zaś orężem jest: zbawienne upomnienia, pobożna modlitwa, a przeciw upartym wyrok ekskomuniki czyli wyłączenia ze społeczności wiernych.

Ad 2. Biskupi i kler, mogą z upoważnienia przełożonego brać udział w wojnie, ale nie walcząc z bronią w ręku, lecz by nieść duchową pomoc żołnierzom walczącym w słusznej sprawie, zachęcając ich, dając im rozgrzeszenie, i w każdy inny sposób podtrzymując ich na duchu. W starym testamencie czytamy o kapłanach (Joz. (6,4), że im polecono w czasie bitwy grać na poświęconych trąbach. Dla spełnienia takich to zadań pozwolone było na początku biskupom i duchownym iść na wojnę. Jeśli zaś niektórzy z nich walczyli czynnie, było to nadużyciem.

Ad 3. Jak tego dowiedziono wyżej<sup>19)</sup>, każda siła, sztuka, czy cnota, do której należy cel, ma też zarządzać co do środków do tego celu. Otóż wojny cielesne chrześcijan mają być odniesione jako do celu do boskiego dobra duchowego, do którego jest wyznaczony kler. Dlatego zadaniem kleru jest wytwarzać u ludzi usposobienie do prowadzenia wojny sprawiedliwej i zagrzewać ich do tego. Nie zakazano bowiem klerowi walczyć, jako by to było grzeszne, lecz ponieważ taka czynność nie zgadza się z charakterem ich osób.

Ad 4. Jest prawdą, że dokonywanie wojny sprawiedliwej jest czymś zasługującym, niemniej jednak jest zakazane dla kleru z tego powodu, że kler jest przeznaczony do dzieł bardziej niż tamto zasługujących. Dla przykładu: stosunek małżeński może być zasługującym, a jednak staje się godnym potępienia dla ślubujących dziewictwo, właśnie z powodu ich obowiązków wobec dobra wyższego.

### **Artykuł 3**

#### *CZY W WOJNIE WOLNO POSŁUGIWAĆ SIĘ ZASADZKAMI I PODSTĘPEM ?*

Wydaje się, że nie wolno, ponieważ.

1. Powiedziane jest w księdze Powtórzonego Prawda (16,20): „sprawiedliwie, co jest sprawiedliwego, szukać będziesz”. Otóż zasadzki, będąc pewnym oszukaństwem, wydają się być nieuczciwością, a wobec tego nie wolno się nimi posługiwać, nawet w wojnie sprawiedliwej.

2. Podstęp i zasadzki wydają się sprzeciwiać wierności, tak samo jak kłamstwo. A ponieważ powinniśmy wobec wszystkich być rzetelnymi, nie wolno nam nikogo okłamywać, jako tego dowodzi Augustyn w księdze „Przeciw kłamstwu”<sup>20)</sup>. Jeśli więc „wobec nieprzyjaciela należy dochować wierności”, jak mówi Augustyn<sup>21)</sup>, wydaje się, że nie wolno przeciw niemu używać podstępu.

3. Powiedziano u Mateusza (7,12): „cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie”: i tego należy się trzymać w stosunku do wszystkich ludzi. Otóż nieprzyjaciele są naszymi bliźnimi. A ponieważ nikt by nie chciał, by przeciw niemu

używano zasadzek lub podstępu, wydaje się, iż nie powinien prowadzić wojny podstępnie.

A jednak Augustyn wypowiada zdanie przeciwne<sup>22)</sup>: „gdy ktoś wszczął wojnę sprawiedliwą, na tę sprawiedliwość nie ma wpływu, czy ktoś walczy otwarcie, czy też podstępnie” a zdanie to opiera na powadze Boga, który kazał Jezuemu (8,2) posłużyć się podstępem wobec mieszkańców miasta Hai.

*Odpowiedź:* Zasadzek używa się celem wprowadzenia nieprzyjaciela w błąd, co się osiąga czynnościami lub słowami w dwojaki sposób. Po pierwsze, jeśli się nieprzyjacielowi powie coś fałszywego, albo nie dotrzyma się mu obietnicy. To jest zawsze niedozwolone. Nikt nie powinien używać tego sposobu celem wprowadzenia nieprzyjaciela w błąd: - są bowiem, jak mówi Ambroży<sup>23)</sup>, niektóre prawa wojenne i zobowiązania, których należy przestrzegać nawet w stosunku do wroga.

Drugi sposób wprowadzenia w błąd słowem lub czynem polega na nie wyjawieniu nieprzyjacielowi naszych zamiarów i myśli. Tu nie ma obowiązku zawsze to czynić, bo przecież nawet w dziedzinie świętej nauki wiele należy przemilczeć zwłaszcza wobec niewierzących, by nie wzbudzić w nich szyderstwa, na co wskazuje Ewangelia Mateusza (7,6): „nie dawajcie psom tego, co święte”. Tym więcej więc mamy obowiązek nie wyjawiania wobec nieprzyjaciela naszych przygotowań wojennych. Dlatego to jednym z głównych wskazań w sztuce wojennej jest czuwanie, by plany wojenne nie doszły do wiadomości nieprzyjaciela, o czym pisze Frontini w swym podręczniku strategicznym. I na takim przestrzeganiu tajemnicy polegają zasadzki, których można godziwie użyć w sprawiedliwej wojnie. Użycie tego rodzaju zasadzki nie jest właściwie oszukaństwem, i nie jest sprzeczne z uczciwością; nie jest to też sprzeczne z należycie uporządkowaną wolą, bo na taki nieporządek wskazywałoby raczej ton gdyby ktoś chciał by niczego przed nim nie ukrywano. (153)

Odpowiedź na zarzuty wynika z tego, co tu powiedziano.

## **Artykuł 4**

### *CZY WOLNO TOCZYĆ BITWĘ W DNI ŚWIĘTE ?*

Wydaje się, że nie wolno, ponieważ:

1. Dni święte są przeznaczone na oddawanie się sprawom Bożym i tak je należy rozumieć w przykazaniu o przestrzeganiu sabatu (Wyjś. 20,8n.), zresztą wyraz „sabat” znaczy odpoczynek. Otóż walczenie łączy się z roztargnieniem najwyższego stopnia, i dlatego pod żadnym warunkiem nie wolno walczyć w dni święte.

2. Księga Izajasza (58,3-4) piętnuje niektórych ludzi za to, że w dni postne „żądadają zwrotu długów i wszczynają kłótnie, bijąc pięścią”. Tym bardziej więc nie wolno walczyć w dzień święty.

3. Nigdy nie wolno czynić czegoś nieporządnego dla uniknięcia szkody materialnej. Otóż walczenie w dzień święty to coś, co wydaje się być nieporządnym samo w sobie. Nie wolno więc nikomu walczyć w dzień święty dla uniknięcia największej szkody materialnej.

A jednak w 1 księdze Machabejskiej powiedziano coś przeciwnego (2,41): „słusznie Żydzi umyślili sobie, mówiąc: wszelki człowiek, który przyjdzie do nas na wojnę w dzień sabatu, potykajmy się z nim”.

*Odpowiedź:* Przestrzeganie świąt nie stoi na przeszkodzie czynieniu tego, co służy nawet cielesnemu ocaleniu człowieka. Sam Pan Jezus ganił Żydów mówiąc według Ewangelii Jana (7,23): „dlatego się na mnie oburzacie, że całego człowieka w sabat uzdrowił?” Wolno więc lekarzom leczyć ludzi w dzień święty. Większy więc jest obowiązek ratowania państwa, uniemożliwiając w ten sposób popełnienie wielu zabójstw i niezliczonych szkód materialnych i duchowych, niż ratowanie ciała człowieka. Stąd wniosek, że w obronie społeczności wiernych wolno prowadzić wojnę sprawiedliwą w dni święte, tylko jeśli zachodzi konieczna potrzeba. Gdyby bowiem ktoś chciał wstrzymać się od wojny ze względu na dzień święty, byłoby to kuszeniem Pana Boga. Gdy jednak nie ma wypadku konieczności, nie wolno toczyć bitwy w dzień święty, z powodów wyżej wymienionych.

Odpowiedzi na zarzuty wynikają z tego, co tu powiedziano.

## ZAGADNIENIE 41

### O ZAWADIACTWIE (154)

Zbadamy teraz zagadnienie zawadiactwa, w dwu punktach: 1. Czy jest grzechem? 2. Czy jest dzieckiem gniewu?

#### Artykuł 1

##### *CZY ZAWADIACTWO ZAWSZE JEST GRZECEM ?*

Wydaje się, że zawadiactwo nie zawsze jest grzechem ponieważ :

1. Zawadiactwo wydaje się być czymś w rodzaju sporu, bo Izydor wywodził<sup>1)</sup> łaciński wyraz „*rixosus* - zawadiaka od otwierania się psiej mordy: jest on bowiem zawsze gotowy do sprzeciwu, lubi napastować, a w sporach jest zaczepliwy”. Otóż spór nie zawsze jest grzechem, a więc nie zawsze jest i zawadiactwo.

2. Powiedziane jest w księdze Rodzaju (26,21), że słudzy Izaaka „wykopali inną jeszcze studnię, i o tę także się swarzyli”. Otóż jest niemożliwe do uwierzenia, by rodzina Izaaka wadziła się publicznie bez sprzeciwu z jego strony gdyby to było grzechem.

3. Zwada-bójka wydaje się być jakby wojną prywatną. Otóż wojna nie zawsze jest grzechem a więc i zwada.

A jednak w liście do Galatów (5,20-1) zwada jest zaliczona do uczynków ciała, „których gdy się kto dopuszcza, Królestwa Bożego nie dostąpi”. Zatem zawadiactwo nie tylko jest grzechem, lecz nawet grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź:* O ile spór oznacza pewien rodzaj sprzeczki słownej, o tyle zwada jest swego rodzaju sprzeczka czynną; wyraża to Glossa do dopiero co przytoczonego słowa z listu do Galatów, wyjaśniając je, że zwady zachodzą wtedy, „gdy w gniewie bije jeden drugiego”. Dlatego zwada wydaje się być jakby wojną prywatną, zachodzącą między osobami prywatnymi nie mocą upoważnienia ze strony władzy, lecz pochodzącą raczej z rozwichrzonej woli. Dlatego zawadiactwo, z którego pochodzi zwada, jest zawsze czymś grzesznym. Jest grzechem śmiertelnym u tego, który uderza na drugiego niesłusznie, ponieważ wyrządzenie szkody bliźniemu własnymi rękoma nie może się obejść bez grzechu śmiertelnego. Natomiast kto się broni, może to nie być grzechem, w niektórych wypadkach jest tylko grzechem lekkim, ale czasem może być nawet grzechem śmiertelnym, zależnie od jego nastawień wewnętrznych i od sposobów stosowanych w obronie. Obrona nie jest grzechem, jeśli zmierza tylko do odparcia niesłusznego ataku i dokonywana jest w granicach umiarkowania; taka obrona nie może być nazwana z jego strony zwadą. Jeżeli jednak broniłby się z mściwością lub nienawiścią, lub wykraczając poza granice umiaru, zawsze jest grzechem, - lekkim, jeśli przymieszka nienawiści lub mściwości jest nieznaczna i jeśli wykroczenie poza granice umiaru nie jest zbyt wielkie; śmiertelnym, jeśli rzuca się na atakującego zawzięcie, z zamiarem zabicia go lub zadania mu ciężkich ran.

Ad 1. Zwada nie jest ściśle tym samym co spór. W przytoczonym zdaniu Izydor wskazuje na trzy czynniki, składające się na zwadę. Pierwszym jest skłonność usposobienia do sporu, co Izydor wyraża w słowach: „zawsze gotów do sprzeciwu”, to znaczy niezależnie do tego czy bliźni mówi lub czyni coś dobrze, czy źle. Drugim jest zamiłowanie do sprzeczania się, co oznaczają słowa: „lubi napastować”. Trzecim członem jest ton że innych zaczepia dla spowodowania sprzeczki, stąd mamy „w sporach jest zaciepliwy”.

Ad 2. W słowach tych nie powiedziano, że wadzili się słudzy Izaaka, lecz że mieszkańcy tej ziemi wadzili się z nimi. Ci więc popełniali grzech, a nie słudzy Izaaka, którzy znosili obelgę.

Ad 3. Aby wojna była słuszna wymagane jest, by była prowadzona z upoważnienia władzy państwowej, jak to widzieliśmy w zagadnieniu poprzednim (art. 1). Natomiast zwada pochodzi z osobistej namiętności gniewu lub nienawiści. Jeśli bowiem urzędnik książęcy czy sądowy uderzy na kogoś w imieniu władzy państwowej i napotyka na opór, nie znaczy to że się wadzi, bo wadzenie się zachodzi u tego, kto stawia opór władzy państwowej. Kto tak atakuje, nie jest zawadiaką i nie grzeszy, lecz ten kto stawia nieuzasadniony opór.

## Artykuł 1

### *CZY WARCHOLSTWO JEST GRZEHEM OSOBNYM I OD INNYCH ODREBNYM ?*

Wydaje się, że warcholstwo nie jest grzechem osobnym, od innych odrębnym, ponieważ:

1. Według Izydora<sup>1)</sup>, „warchołem jest ten, kto sprawia rozdwojenie umysłów i sieje niezgodę”. Otóż dokonywanie czynności wiodącej do jakiegoś grzechu nie jest odmiennym rodzajem grzechu od tego, do którego prowadzi. Wydaje się więc, że warcholstwo nie jest grzechem osobnym, innym niż niezgoda.

2. Warcholstwo oznacza pewnego rodzaju rozdarcie. Otóż jak wiemy<sup>2)</sup>, również nazwa odszczepieństwa (rozłamu) pochodzi od rozdarcia. Zatem grzech warcholstwa wydaje się być tym samym co rozłam.

3. Każdy grzech osobny i od innych grzechów odrębny jest albo wadą główną, albo z jakiejś wady głównej pochodzi. Otóż, jak wynika z Grzegorza, który te wady wylicza<sup>3)</sup>, warcholstwo nie należy ani do wad głównych, ani też do wad rodzących się z wad głównych. Zatem warcholstwo nie jest grzechem osobnym, od innych odrębnym.

A jednak w 2 liście do Koryntian (12,20) warcholstwo jest podane jako coś od innych grzechów odrębnego.

*Odpowiedź:* Warcholstwo jest grzechem osobnym tego typu, że pod pewnym względem schodzi się z wojną i zawadiactwem, a pod innym od nich się różni. Schodzi się w tym, że wnosi sprzeczność. Natomiast różni się pod dwoma względami. Po pierwsze, wojna i zawadiactwo oznaczają czynne zwalczanie się wzajemne, natomiast warcholstwem można nazwać taką właśnie bitkę czynną, albo też tworzenie nastrojów przygotowujących do takiej bójki. Dlatego też Glossa międzyliniowa słowa 2 listu do Koryntian (12,20) objaśnia, że warcholstwo jest to „tworzenie zaburzeń celem wywołania bójki”, mianowicie gdy jacyś ludzie przygotowują się zamierzając bójkę. Po drugie, różnica ta polega na tym, że wojna w ścisłym znaczeniu jest przeciw wrogowi zewnętrznemu, jako starcie społeczności ze społecznością; zwada jest starciem między jednostkami lub małymi grupami; a warcholstwo właśnie jest starciem między niezgadującymi się z sobą częściami społeczeństwa, np. gdy jedna część miasta burzy się przeciw drugiej. Dlatego warcholstwo, mając osobno dobro któremu się przeciwstawia, a dobrem tym jest pokój i jedność społeczności, jest grzechem osobnym.

Ad 1. Warcholstwem jest ktoś stąd, że podnieca do warcholenia. A ponieważ warcholenie jest swego rodzaju niezgodą, dlatego warchołem jest ktoś, kto czyni niezgodę nie jakakolwiek, lecz między częściami jakiejś społeczności. Otóż grzech warcholstwa popełnia nie tylko ten, kto niezgodę sieje, lecz także ci, którzy stają przeciw sobie w stopniu niezgodnym z porządkiem.

Ad 2. Warcholstwo różni się od rozłamu (schizmy) dwójako. Po pierwsze rozłam godzi w duchową jedność społeczności, mianowicie w jedność kościelną; natomiast warcholstwo godzi w doczesną, czy świecką jedność społeczności, np. miasta lub państwa. Po drugie, rozłam nie oznacza przygotowania do walki materialnej, lecz tylko rozdarcie duchowe; natomiast warcholstwo jest przygotowaniem do walki materialnej. (157)

Ad 3. Warcholstwo, jak zresztą i rozłam, są niezgodą. W obu bowiem zachodzi jakaś niezgoda, nie jednostki przeciw jednostce, lecz między częściami społeczności.

## Artykuł 2

### CZY WARCHOLSTWO JEST ZAWSZE GRZEHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że nie zawsze, ponieważ:

1. Według Glossy przytoczonej w poprzednim artykule, warcholstwo jest to „tworzenie zaburzeń celem wywołania bójki”. Otóż walka nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, lecz w pewnych wypadkach może być słuszna i dozwolona, jak tego dowiedziono przy omawianiu wojny<sup>4</sup>). Tym więcej więc warcholstwo może nie być grzechem śmiertelnym.

2. Warcholstwo jest jakąś niezgodą, a to może nie być grzechem śmiertelnym, a czasem w ogóle nie być grzechem, a więc także warcholstwem.

3. Wybawiciele społeczności od rządów tyrańskich są darzeni sławą. Otóż takie wyzwolenie nie jest łatwe i nie da się osiągnąć bez jakiegoś zaburzenia w społeczności, bo przecież jedna część usiłuje zatrzymać tyrana, a druga go obalić. Może więc być warcholstwo nie będące grzechem.

A jednak w 2 liście do Koryntian (12,20) między innymi grzechami śmiertelnymi Apostoł zakazuje również warcholstwa, które wobec tego jest grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z artykułu poprzedniego, warcholstwo zagraża jedności społeczności, to jest ludności, miasta lub państwa. Otóż, według Augustyna<sup>5</sup>), zdaniem ludzi mądrych ludność „to nie każde zbiorowisko ludzkie, lecz zgrupowanie zespolone zgodą na te same prawa i wspólnotą korzyści”. (158) Jest więc oczywiste, że warcholstwo przeciwstawia się i sprawiedliwości i dobru społecznemu. Dlatego z samego swego pochodzenia jest grzechem śmiertelnym, i to tym bardziej, im bardziej dobro społeczeństwa, którego wrogiem jest warcholstwo, jest większe niż dobro jednostki, którego wrogiem jest zawadiactwo.

Grzech ten popełniają przede wszystkim i głównie sami sprawcy zamieszek; ci grzeszą najciężej. Na drugim miejscu grzeszą ich zwolennicy, wnoszący w dobro społeczeństwa zamieszanie. Natomiast ci, co tego dobra bronią stawianiem oporu tamtym, nie mogą być uważani za warcholów tak samo, jak nie nazywa się zawadiakami tych co się bronią, o czym była mowa poprzednio<sup>6</sup>).



Ad. 1. Wojna godziwa jest ta którą się toczy dla dobra społecznego, jak wiemy<sup>7)</sup>. Natomiast warcholstwo jest zawsze przeciw dobru społecznemu i dlatego zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ad 2. Niezgoda z tym, co nie jest dobrem oczywiście może nie być grzechem, natomiast niezgoda z tym, co jest oczywiście dobrem nie może być nie grzeszna. I właśnie taka niezgoda jest warcholstwem, które sprzeciwia się oczywiście dobremu pożytkowi społecznemu. (159)

Ad 3. Rząd tyrański jest niesprawiedliwy, ponieważ nie służy dobru społeczeństwa, lecz dobru prywatnemu rządzącego, jak tego dowodzi Filozof <sup>8)</sup>. Dlatego zakłócenie takiego rządu nie jest warcholstwem, chyba że zakłócanie rządu tyrańskiego jest tak głupie, że społeczeństwo ponosi z tego szkody większe niż mu wyrządza tyrański rząd. Warcholem jest właściwiej sam tyran, który wśród podległej mu ludności podsycia niezgodę i buntowniczość, aby tym bezpieczniej utrzymać się przy rządzie. Takie warcholstwo jest dla tyranów czymś typowym, bo tyrania to rządy dla korzyści rządzącego ze szkodą społeczeństwa. (160 )

## ZAGADNIENIE 43

### O GORSZYCIELSTWIE (161)

Trzeba nam teraz zbadać wady przeciwstawne dobroczynności. Niektóre z tych wad należą do dziedziny sprawiedliwości, mianowicie ten które polegają na wyrządzaniu szkód bliźnim. Natomiast sprzeczne z miłością wydaje się być szczególnie zgorszenie, dlatego zbadamy zagadnienie zgorszenia, w ośmiu punktach:

1. Co to jest zgorszenie? 2 Czy jest grzechem? 3. Czy jest grzechem osobnym? 4. Czy jest grzechem śmiertelnym? 5. Czy ludzie doskonali mogą się zgorszyć? 6. Czy mogą dać zgorszenie? 7. Czy należy wyrzec się dóbr duchowych dla uniknięcia zgorszenia? 8. Czy także dóbr doczesnych?

### Artykuł 1

#### *CZY TRAFNE JEST OKREŚLENIE ZGORSZENIA, ŻE JEST TO POWIEDZENIE LUB CZYN MNIEJ POPRAWNY, DAJĄCE SPOSOBNOŚĆ DO UPADKU?*

Wydaje się, że to określenie zgorszenia, podane przez Glossę<sup>1)</sup>, jest nietrafne, ponieważ:

1. Jak zobaczymy, zgorszenie jest grzechem. Natomiast, według Augustyna<sup>1)</sup>, grzech jest to „powiedzenie, czyn, lub myśl sprzeczne z prawem Bożym”. Wobec tego powyższe określenie jest niewystarczające, ponieważ pomija myślenie czy pożądanie.

2. Pomiedzy czynami cnotliwymi czyli poprawnymi jedne są bardziej cnotliwe czyli poprawne niż inne, wydaje się więc, że to tylko nie jest mniej poprawne, co jest poprawne w najwyższym stopniu. Gdyby więc zgorszenie było powiedzeniem lub czynem mniej poprawnym, wynikałoby z tego, że każdy uczynek cnotliwy oprócz najlepszego byłby gorszącym

3. Sposobność jest przyczyną uboczną. Lecz to, co jest uboczne nie powinno być uwzględniane w określaniu rzeczy, bo sposobność nie powoduje odrębnych cech gatunkowych. A więc nietrafnie uwzględniono sposobność w określeniu zgorzenia.

4. Każdy czyjś uczynek może stać się dla kogoś drugiego sposobnością do upadku, jako że przyczyny uboczne są niemożliwe do określenia. Gdyby więc zgorzeniem było ton co daje komuś sposobność upadku, każdy czyn lub powiedzenie mogłyby być zgorzeniem, a to jest nie do przyjęcia.

5. Bliźniemu daje się sposobność do upadku obrażeniem lub osłabieniem go. Otóż zgorzenie to coś innego niż obraza i osłabienie. Pisze bowiem Apostoł do Rzymian (14,21): „dobrze jest nie jeść mięsa i nie pić wina, przez co brat twój uraża się, albo gorszy, albo słabnie”. Zatem powyższe określenie zgorzenia jest nietrafne

A jednak, objaśniając słowa Ewangelii Mateusza (15,12): „wiesz, że faryzeusze posłyszawszy to słowo zgorzyli się”, Hieronim mówi<sup>3)</sup>: „gdy czytamy kto by zgorzył (Mt 18,6-6), rozumiemy przez to: kto powiedzeniem lub czynem dałby sposobność do upadku”.

*Odpowiedź:* Według Hieronima<sup>3)</sup>, „co po grecku zwie się *scandalon*, my możemy wyrazić słowami: obraza, upadek i podstawienie nogi”. Zdarza się przecież, że na drodze fizycznej ludzie kładą komuś jakąś przeszkodę, na której może się ktoś wyrzucić; otóż taką przeszkodę nazywali Grecy skandalem. Podobnie też na drodze życia duchowego może ktoś upaść duchowo z powodu czyjś powiedzenia lub uczynku, mianowicie gdy ktoś ciągnie bliźniego do grzechu pouczeniami, zachętą lub przykładem. I tu zachodzi skandal, po polsku zgorzenie, we właściwym tego słowa znaczeniu. Nic bowiem samo w sobie nie usposabia człowieka do upadku duchowego, jeśli nie ma jakiegoś braku w poprawności, jako że to, co jest w pełni poprawne, raczej człowieka umacnia przeciw upadkowi niż do niego prowadzi. Dlatego trafnie powiedziano, że zgorzenie jest to powiedzenie lub czyn mniej poprawne, dające sposobność do upadku”. (162)

Ad 1. Myśl zła i pożądanie złego są ukryte w sercu i dlatego nie stanowią przeszkody n powodującej czyjś upadek. Dlatego nie podpadają pod pojęcie zgorzenia.

Ad 2. Wyrażenie „mniej poprawny” nie oznacza tu mniejszości stopnia poprawności w stosunku do wyższego stopnia, lecz jakiś brak poprawności, polegający na tym, że coś jest złe w sobie, jak grzechy, albo wygląda na zło, jak np. gdy ktoś zasiada do stołu w świątyni pogańskiej (1 Kor 8,10). Bo chociaż samo w sobie nie byłoby to grzechem, gdyby ktoś to czynił nie w złym zamiarze, to jednak może się stać sposobnością do upadku bliźniego, bo wygląda na oddawanie czci bożkom pogańskim. Dlatego Apostoł upomina w 1 liście do Tessaloniczan (5,22): „unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła”. Dlatego trafnie powiedziano „mniej poprawny”, by tym wyrażeniem objąć i ton co samo w sobie jest grzeszne, i to, co jak grzech wygląda.

Ad 3. Jak tego dowiedziono poprzednio<sup>4)</sup>, nic innego nie może być dla człowieka wystarczającą przyczyną grzechu, który jest duchową ruiną, jak tylko jego własna wola. Dlatego powiedzenie lub czyn innego człowieka może być tylko

przyczyną niezupełną, mogącą w pewien sposób naprowadzać do ruiny. Stąd nie jest powiedziane „będące przyczyną upadku (ruiny)”, lecz „dające sposobność”, co oznacza przyczynę niezupełną, a nie zawsze przyczynę uboczną. Niemniej jednak nie ma powodu, by w niektórych określeniach nie kłaść tego, co jest uboczne, jako że co dla jednego jest uboczne, dla innego może być właściwością istotną, tak np. w określeniu losu podana jest przyczyna uboczna<sup>5</sup>).

Ad 4. Powiedzenie lub czyn jakiegoś człowieka może być przyczyną grzechu innego człowieka w dwojaki sposób: sobą, jeśli ktoś zamierza doprowadzić kogoś do grzechu swym złym słowem lub czynem; albo też, nawet jeśli tego sam nie zamierza, to sam czyn jest tego rodzaju, że w swej naturze ma coś, czym pociąga do grzeszenia, gdy np. ktoś jawnie popełnia grzech lub czyn wyglądający na grzech. W tym wypadku kto taki czyn popełnia daje komuś sposobność do upadku w znaczeniu ścisłym; to nazywa się zgorszeniem czynnym. Ubocznie zaś jakieś słowo lub uczynek jest przyczyną grzechu dla drugiego człowieka, nawet bez zamierzenia ze strony mówiącego lub czyniącego i chociaż to, co on robi, nie daje do tego powodu, dla człowieka źle usposobionego jest to sposobnością do grzechu, np. gdy ktoś zazdrości drugiemu dobra. W tym wypadku człowiek dokonujący takiego czynu poprawnego nie daje sposobności (podniety) do grzechu, lecz raczej ten drugi bierze to za sposobność, na co przykład znajdujemy w liście do Rzymian (7,8): „biorąc sposobność ...” Wtedy zachodzi zgorszenie bierne, bez czynnego, bo ten, kto postępuje poprawnie, jeśli o niego chodzi, nie daje sposobności do upadku, w który wpada ktoś drugi.

Zachodzą więc wypadki, że równocześnie jest zgorszenie czynne w jednym, a bierne w drugim, wtedy np., gdy ktoś za namową cudzą popełnia grzech. Ale są też wypadki zgorszenia czynnego bez biernego, gdy np. ktoś słowem albo przykładem nakłania drugiego do grzechu, który jednak na to nie zgadza się. W innych wreszcie wypadkach zachodzi zgorszenie bierne bez czynnego, jak co dopiero wyjaśniono.

Ad 5. Osłabienie oznacza tu zmniejszenie odporności wobec upadku, zaś obraza oznacza tu oburzenie się człowieka przeciw grzeszącemu; otóż to oburzenie może nie być upadkiem, zaś zgorszenie oznacza samą czynność popychania do upadku.

## Artykuł 2

### *CZY ZGORSZENIE JEST GRZEchem ?*

Za tym, że zgorszenie nie jest grzechem przemawiały następujące dowody.

1. Grzechy nie są konieczne, bo, jak tego dowiedziono<sup>6</sup>, każdy grzech jest dobrowolny. Otóż w Ewangelii Mateusza (18,7) jest powiedziane: „muszą przyjść zgorszenia”; zatem zgorszenie nie jest grzechem.

2. Nie ma grzechu, który by pochodził z pobożnego afektu, ponieważ „nie może drzewo dobre złych owoców rodzić”, jak czytamy u Mateusza (7,18). Otóż niektóre zgorszenia pochodzą z odruchu pobożnego, bo Pan Jezus powiedział Piotrowi, jak zapisano u Mateusza (16,23), „jesteś mi zgorszeniem”, o czym mówi Hieronim<sup>5</sup>), że „błąd Piotra, pochodząc z odruchu pobożności, wcale nie pochodził od złego ducha”. A więc nie każde zgorszenie jest grzechem.

3. Zgorszenie oznacza potknięcie się. Otóż nie każdy, kto się potknął, upadł, a zatem może być zgorszenie bezgrzeszne, bo grzech jest to upadek duchowy.

A jednak jest przeciwnie, bo zgorwienie jest to „powiedzenie lub uczynek mniej poprawny”. Otóż coś jest grzechem stąd, że ma braki pod względem poprawności. Zatem zgorwienie zawsze łączy się z grzechem.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z artykułu poprzedniego (ad 4), dwa są rodzaje zgorwienia: mianowicie bierne w gorszącym się, oraz czynne w gorszącym, dającym sposobność do upadku. Otóż gorszenie się bierne jest zawsze grzechem, który popełnia ten, kto się staje gorszym; nie stałby się bowiem gorszym, gdyby w jakimś stopniu nie popadł w duchową ruinę, a na tym polega grzech. Czyjeś gorszenie się (zgorwienie bierne) może być bezgrzeszne, biorąc pod uwagę tego, którego czynem gorszy się ktoś inny, np. gdy ktoś gorszy się tym, że inny dobrze czyni. (163)

Podobnie też dawanie zgorwienia (zgorwienie czynne) zawsze jest grzechem dla dającego je. Jako że albo sam czyn którego dokonuje jest grzechem; jeśli zaś czyn miał pozór grzechu, powinien go nie dokonywać ze względu na miłość bliźniego, która skłania każdego, by dbał o zbawienie bliźnich; kto więc takiego czynu nie zaniecha, postępuje sprzecznie z miłością. Może jednak być zgorwienie czynne bez grzechu u gorszonego, o czym była już mowa w artykule poprzednim.

Ad 1. Powiedzenia „muszą przyjść zgorwienia” nie należy rozumieć w znaczeniu konieczności bezwarunkowej, lecz konieczności warunkowej, to znaczy, że co Bóg przewidział lub zapowiedział musi się stać, rozumiejąc to w sposób wyłożony poprzednio<sup>8</sup>). Konieczność przyjścia zgorwień ma też swe uzasadnienie w konieczności celu, ponieważ są one potrzebne po to, „aby się okazało, którzy spośród was są wypróbowani”, jak napisano w 1 liście do Koryntian (11,19) . Muszą także przyjść zgorwienia z warunków wytworzonych przez ludzi, którzy nie wystrzegają się grzechu. Jak lekarz, widząc ludzi jedzących to co im szkodzi, powie: „ci ludzie muszą zachorować”, należy rozumieć, że pod warunkiem, jeśli nie zmienią sposobu odżywiania się. Podobnie muszą przyjść zgorwienia, jeśli ludzie nie zmienią złego postępowania. (164)

Ad 2. Zgorwienie jest tu wzięte w znaczeniu rozszerzonym, jako przeszkoda w ogóle. Piotr bowiem chciał przeszkodzić męce Chrystusa, wiedziony pobożnym dla Chrystusa popędem.

Ad 3. Duchowe potknięcie się, to opóźnienie się w postępie na drodze Bożej, a to sprawia grzech, choćby lekki.

### **Artykuł 3**

#### *CZY ZGORWIENIE JEST GRZECEM OSOBNYM ?*

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Zgorwienie jest to „powiedzenie lub czyn mniej poprawny”. Otóż tym jest każdy grzech. A więc każdy grzech jest zgorwieniem, a wobec tego zgorwienie nie jest grzechem osobnym.

2. Każdy osobny grzech, czy też każda osobna niesprawiedliwość, zachodzi osobno od innych, jak wiemy z tego, co powiedział Filozof <sup>9)</sup>. Otóż zgorszenie nie występuje osobno od innych grzechów, a więc nie jest osobnym grzechem.

3. Osobność grzechu jest spowodowana przez to, co czynowi moralnemu nadaje osobny wygląd. Otóż określenie zgorszenia pochodzi z tego, że grzech jest popełniony w obecności innych ludzi. Natomiast jawność grzechu, choć jest okolicznością obciążającą, nie wydaje się nadawać grzechowi osobnego wyglądu. Zatem zgorszenie nie jest grzechem osobnym.

A jednak: Cnocie osobnej przeciwstawia się osobny grzech. Otóż zgorszenie przeciwstawia się osobnej cnocie, mianowicie miłości. Czytamy przecież w liście do Rzymian (14,15): „jeśli brat twój gnębi się z powodu pokarmu, już nie postępujesz według zasad miłości”. A więc zgorszenie jest grzechem osobnym.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z poprzednich artykułów, zgorszenie jest dwojakiego rodzaju: czynne i bierne. Zgorszenie bierne nie może być grzechem osobnym, ponieważ pod wpływem słów lub czynnego przykładu cudzego ktoś może upaść w grzech każdego rodzaju; samo zaś branie sposobności do grzechu z cudzych słów lub czynów nie stanowi osobnej postaci grzechu, jako że nie wnosi osobnego zniekształcenia grzechowego, przeciwstawnego osobnej cnocie.

Jeśli chodzi o gorszenie czynne, może się ono dokonywać dwojako: wprost i ubocznie. Ubocznie, jeśli jest poza zamierzeniem czyniącego, np. gdy ktoś tym co nieporządnie czyni lub co nieporządnie mówi nie zamierza dawać komuś sposobności do upadku, lecz tylko dać upust swej woli. Takie gorszenie czynne też nie jest grzechem odrębnym, jako że co się dzieje ubocznie, nie sprawia w czymś odrębności. Zgorszenie czynne zachodzi wprost, gdy ktoś swym nieporządnym słowem lub czynem zamierza pociągnąć kogoś do grzechu. I tak z zamierzenia osobnego celu pochodzi powód, dla którego grzech jest osobnym, jako że w dziedzinie moralnej o gatunku stanowi cel, jak tego dowiedziono poprzednio<sup>10)</sup>. I jak osobnymi grzechami jest kradzież, lub zabójstwo, z powodu zamierzenia dla każdego z tych grzechów osobliwego zła bliźniego, tak i zgorszenie jest grzechem osobnym z tego powodu, że zmierza do osobliwego zła bliźniego. Jest zaś przeciwstawieniem bezpośrednio cnoty upomnienia bratniego, zmierzającej do usunięcia osobnej szkody.

Ad 1. Gorszenie czynne może się posłużyć każdym grzechem, ale powodem dla którego jest grzechem osobnym może być zamierzony cel, jak tego przed chwilą dowiedliśmy.

Ad 2. Gorszenie czynne może występować odrębnie od innych grzechów, np. gdy ktoś gorszy bliźniego czynem, który w sobie nie jest grzechem, lecz na grzech wygląda.

Ad 3. Powodem, że zgorszenie jest grzechem osobnym nie jest okoliczność jawności, lecz zamierzenie celu, jak przed chwilą powiedziano.

## Artykuł 4

### CZY ZGORSZENIE JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Jak tego już dowiedziono<sup>11)</sup>, grzech sprzeczny z miłością jest śmiertelny. Lecz, jak wiemy z artykułu 2 i 3, zgorszenie jest sprzeczne z miłością, a więc jest grzechem śmiertelnym.

2. Za żaden grzech nie jest wymierzana kara wieczna, jak tylko za śmiertelny. Otóż zgorszenie zasługuje na karę potępienia wiecznego, zgodnie ze słowami Mateusza (18,6): „kto by zgorszył jedno z tych maleńkich, którzy we mnie wierzą, lepiej by mu było, aby mu zawieszono u szyi kamień młyński i pogrążono w głębinie morskiej”. Według bowiem Hieronima, w objaśnieniu tych słów<sup>12)</sup>, „o wiele lepiej jest otrzymać za przewinienie karę krótkotrwałą, niż podlec męce wiecznej”. Zatem zgorszenie jest grzechem śmiertelnym.

3. Każdy grzech popełniony przeciw Bogu jest grzechem śmiertelnym, ponieważ tylko grzech śmiertelny odwraca człowieka od Boga. Otóż zgorszenie jest grzechem przeciw Bogu, gdyż w 1 liście do Koryntian (8,12) pisze Apostoł: „raniąc słabe sumienie braci, grzeszycie przeciw Chrystusowi”. Zatem zgorszenie jest zawsze grzechem śmiertelnym.

A jednak: doprowadzić kogoś do popełnienia grzechu lekkiego, jest grzechem lekkim. A ponieważ zgorszenie to doprowadzanie do grzechu, zatem może ono być także grzechem lekkim.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z artykułu 1. zgorszenie oznacza jakieś uszkodzenie, z którego może wynikać upadek. Z tego powodu gorszenie się może być czasem grzechem lekkim, będąc jakby samym uszkodzeniem, np. gdy ktoś pod wpływem cudzego nieporządnego słowa lub czynu doznaje poruszenia, będącego grzechem lekkim. Czasem jednak jest grzechem śmiertelnym, gdy uszkodzenie doprowadziło do upadku, co zachodzi, gdy ktoś pod wpływem cudzego nieporządnego słowa lub czynu posuwa się aż do popełnienia grzechu śmiertelnego.

Natomiast gorszenie czynne ubocznie może być czasem grzechem lekkim, mianowicie, gdy ktoś popełnia czyn będący albo grzechem lekkim, albo sam w sobie nie będący grzechem, lecz na grzech wygląda, z dodaniem jakiejś małej nieogłędności. Czasem jednak jest grzechem śmiertelnym już to gdy popełniony grzech jest śmiertelnym, już to ponieważ człowiek zlekceważył sobie zbawienie bliźniego, bo dla tegoż zbawienia nie powstrzymał się od uczynienia czegoś, co mu się podobało.

Jeśli jednak zgorszenie jest czynne wprost, mianowicie gdy ktoś zamierza doprowadzić bliźniego do popełnienia czynu będącego grzechem śmiertelnym, wtedy zgorszenie jest grzechem śmiertelnym. Tak samo, gdy popełnia czyn grzechu śmiertelnego celem doprowadzenia kogoś do grzechu lekkiego. Jeśli jednak zamierza

doprowadzić bliźniego do popełnienia czynu będącego grzechem lekkim drogą popełnionego przez siebie grzechu lekkiego, wtedy zachodzi grzech lekki.

W świetle tego, co tu powiedziano, odpowiedzi na zarzuty są jasne.

## Artykuł 5

### CZY NAWET LUDZIE DOSKONALI MOGĄ SIĘ ZGORSZYĆ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Chrystus był najdoskonalszym, a jednak sam powiedział do Piotra: „jesteś mi zgorszeniem” (Mt 16,23). A więc tym bardziej inni ludzie doskonali mogą się zgorszyć.

2. Zgorszenie to coś w rodzaju przeszkody, którą ktoś stawia bliźniemu w życiu duchowym. Otóż nawet ludzie doskonali mogą napotkać na przeszkodę w postępie życia duchowego, zgodnie z 1 listem do Tesaloniczan (2,18): „pragnęliśmy, zwłaszcza ja, Paweł, przybyć do was i raz, i drugi, ale przeszkodził nam szatan”. A zatem nawet ludzie doskonali mogą doznawać zgorszenia.

3. Ludzie doskonali mają grzechy lekkie, na co wskazuje 1 list Jana (1,8): „jeśliśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy”. Otóż zgorszenie bierne nie zawsze jest grzechem ciężkim, lecz, jak już powiedziano, niekiedy lekkim. Zatem zgorszenie się można napotkać u ludzi doskonałych.

A jednak słowa Ewangelii Mateusza (18,6): „kto by zgorszył jedno z tych maleńkich”, objaśnia Hieronim<sup>13</sup>): „zauważ, że kto się gorszy, jest maleńkim, bo starsi nie gorszą się”.

*Odpowiedź:* Zgorszenie bierne oznacza pewne zachwianie się ducha w stosunku do dobra w człowieku, na którego ktoś działa gorsząco. Otóż nikt, kto opiera się na rzeczy niewzruszalnej, nie chwieje się. Ludzie zaś starsi, a to znaczy doskonali, opierają się na samym Bogu, które to dobro jest niezmiennie; choćby opierali się na swych przełożonych, opierają się na nich o tyle, że ci opierają się na Chrystusie, zgodnie z 1 listem do Koryntian (4,16): „bądźcie naśladowcami moimi, jak i ja – Chrystusa”. Dlatego też chociażby widzieli innych zachowujących się nieporządnie słowami lub czynami, oni od obranej przez się prawości nie odstępują, zgodnie ze słowami Psalmu (124, 1-2): „którzy ufają w Panu są jak góra Syon; nie poruszy się na wieki kto mieszka w Jeruzalem”. Stąd wniosek, że w ludziach doskonale opierających się na Bogu miłością, nie ma miejsca na gorszenie się, co wyraża Psalmista (118,165): „pokój wielki tym, którzy miłują prawo Twoje, i nie ma w nich zgorszenia”. (165)

Ad 1. Jak powiedziano w art. 2 (ad 2), słowa „zgorszenie” użyto tu w znaczeniu rozszerzonym, na oznaczenie przeszkody. Pan Jezus powiedział do Piotra: „jesteś mi zgorszeniem”, ponieważ Piotr chciał przeszkodzić mu w dopełnieniu postanowienia by poddać się męce.

Ad 2. W czynnościach zewnętrznych ludzie doskonali rzeczywiście mogą doznać przeszkody. Natomiast co do ich wewnętrznej woli, słowa lub czyny cudze nie

są dla nich przeszkodą w dążeniu do Boga, na co wskazują słowa listu do Rzymian (8,38-9): „ani śmierć, ani życie ... nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej”.

Ad 3. Ludzie doskonali popadają niekiedy w jakieś grzechy lekkie w wyniku ułomności ciała, ale nie stają się gorsi pod wpływem czyichś słów czy czynów, biorąc zgorzenie w znaczeniu ścisłym. Może jednak przydarzyć się im coś w rodzaju bliskości do zgorzenia się, w rozumieniu takim o jakim mówi Psalmista (72,2): „nogi moje omal się nie potknęły”.

## Artykuł 6

### CZY LUDZIE DOSKONALI MOGĄ DAĆ ZGORZENIE ?

Wydaje się, że mogą ponieważ:

1. Czyny mają wpływ na ludzi. Otóż niektórzy ludzie gorszą się powiedzeniami lub czynami ludzi doskonałych, co wyraża Ewangelia Mateusza (15,12): „wiesz, że faryzeusze posłyszawszy to słowo zgorzyli się?” Tak więc może się zdarzyć, że ludzie doskonali dadzą zgorzenie.

2. Po otrzymaniu Ducha Świętego Piotr był w stanie doskonałości. Niemniej jednak dawał potem zgorzenie poganom, bo Apostoł pisze do Galatów (2,14): „gdym ujrzał, że nie postępowali szczerze według prawdy Ewangelii, rzekłem do Piotra wobec wszystkich: jeżeli ty, będąc Żydem, żyjesz zwyczajem pogan, a nie Żydów jak możesz zmuszać pogan, by żyli obyczajem Żydów?” A więc ludzie doskonali mogą kogoś zgorzyć.

3. Dawanie zgorzenia może w pewnych wypadkach być grzechem lekkim. Otóż grzechy lekkie mogą być nawet w ludziach doskonałych, a więc mogą też dać zgorzenie.

A jednak gorszenie kogoś jest bardziej niezgodne z doskonałością niż gorszenie się. Otóż ludzie doskonali nie mogą się zgorzyć, a więc tym mniej gorszyć kogoś.

*Odpowiedź:* Gorszenie bliźniego w znaczeniu ścisłym zachodzi wtedy, gdy ktoś mówi lub czyni coś takiego, co ze swej natury zdolne jest przywieść kogoś do upadku; tym zaś jest tylko to co jest powiedziane lub uczynione nieporządnie. Otóż właściwością ludzi doskonałych jest czynić wszystko zgodnie z porządkiem zasad rozumowych, zgodnie z przestrożą Apostoła w 1 liście do Koryntian (14,40): „wszystko niech się dzieje z godnością i w należyтым porządku”. Tę przestrożę stosują szczególnie by nie popełnić czegoś, co byłoby nie tylko potknięciem z ich strony, ale też szkodliwe dla bliźnich. Jeśli by jednak jakieś ich jawne powiedzenie lub uczynek zawierał coś z nieumiaru, pochodzi to z ułomności ludzkiej, pod względem której nie dociągają do doskonałości. Jednakże to niedociągnięcie nie jest aż takie, by nastąpiło znaczne odejście od wskazanego rozumem ładu, lecz tylko małe i lekkie; wobec tego odchylenie to nie jest tak wielkie, by ktoś słusznie mógł to uważać za sposobność do grzechu.



Ad 1. Zgorszenie się zawsze wynika z jakiejś czynności gorszącej, nie koniecznie dokonanej przez jakiegoś gorszyciela, lecz ze strony gorszącego się, w znaczeniu, że on sam czyni się gorszym.

Ad 2. Według zdania Augustyna<sup>14)</sup> i samego Pawła Apostoła, Piotr zgrzeszył i zasłużył na naganę odsunięciem się od pogan celem niegorszenia Judejczyków; uczynił to trochę nieroztropnie, tak że to dało zgorszenie ochrzczonej poganom. Jednakże ten postępek Piotra nie był aż tak ciężkim grzechem, by dać podstawę do gorszenia się ze strony bliźnich. Ochrzczeni poganie gorszyli się, natomiast Piotr nie dał im zgorszenia. (166)

Ad 3. Grzechy lekkie ludzi doskonałych polegają przeważnie na nagłych odruchach, które, jako zakryte, nie mogą kogoś zgorszyć. Jeśli jednak zgrzeszyliby lekko publicznie jakimś powiedzeniem czy uczynkiem, grzech taki jest tak nieznaczny, że nie daje podstawy do tego, by wywołać zgorszenie cudze.

## Artykuł 7

### *CZY NALEŻY PONIECHAĆ DÓBR DUCHOWYCH Z POWODU ZGORSZENIA ? (167)*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według nauki Augustyna<sup>15)</sup>, należy zaniechać karania grzeszników, jeśli karanie zagrażałoby niebezpieczeństwem rozłamu (schizmy). Otóż karanie za grzech jest czymś duchowym, a wobec tego dla uniknięcia zgorszenia należy zaniechać dóbr duchowych.

2. Nauka święta należy do czegoś najbardziej duchowego. Otóż dla uniknięcia zgorszenia należy wstrzymać się do jej głoszenia, zgodnie z tym, co czytamy u Mateusza (7,6): „nie dawajcie psom tego, co święte, ani też nie rzucajcie pereł waszych przed wieprze, aby snadź nie podeptały nogami swymi i obróciwszy się, nie rozszarpały was”. A więc należy poniechać dobra duchowego z powodu zgorszenia.

3. Będąc uczynkiem miłości, upomnienie bratnie jest jakimś dobrem duchowym, a jednak, według nauki Augustyna<sup>16)</sup>, W pewnych wypadkach należy go zaniechać z miłości dla uniknięcia zgorszenia czyjegoś. Zatem należy zaniechać dobra duchowego celem uniknięcia zgorszenia.

4. Hieronim twierdzi<sup>17)</sup>, że z powodu zgorszenia należy zaniechać wszystkiego, co można za wyjątkiem trzech prawd: życia, sprawiedliwości i nauki. Otóż można często zaniechać wypełniania rad ewangelicznych i rozdawania jałmużn, nie naruszając owej potrójnej prawdy Inaczej bowiem zawsze popełnialiby grzech tacy, którzy by tego zaniechali. A jednak to jest największym dobrem spośród dzieł duchowych. Zatem należy zaniechać dzieł duchowych, by uniknąć zgorszenia.

5. Unikanie każdego grzechu jest pewnym dobrem duchowym, jako że każdy grzech wyrządza grzeszącemu jakąś szkodę duchową. Otóż wydaje się, iż celem uniknięcia zgorszenia bliźniego człowiek powinien niekiedy popełnić grzech lekki, np. gdy popełnieniem grzechu lekkiego ratuje się kogoś od popełnienia grzechu śmiertelnego; człowiek bowiem ma obowiązek stawić przeszkodę potępieniu bliźniego w miarę sił bez narażenia na utratę zbawienia własnego, czego nie sprawia grzech

lekki. Zatem człowiek powinien zaniechać jakiegoś dobra duchowego dla uniknięcia zgorzenia.

A jednak Grzegorz mówi coś przeciwnego<sup>16)</sup>: „jeśli powodem zgorzenia jest prawda, pożyteczniej jest dopuścić powstanie zgorzenia, niż zaniechać prawdy”. Otóż dobra duchowe jak najbardziej należą do prawdy, a zatem nie należy pomijać dóbr duchowych z powodu zgorzenia.

*Odpowiedź:* Zgorzenie jest dwojakie: czynne (gorszenie kogoś) i bierne (gorszenie się). Otóż pytanie tu postawione nie odnosi się do dawania zgorzenia ponieważ, skoro dawanie zgorzenia następuje przez powiedzenie lub czyn mniej poprawny, nie wolno czynić niczego dla dania zgorzenia. Pytanie to ma zastosowanie tylko w odniesieniu do gorszenia się. Należy się więc zastanowić, czego powinno się zaniechać, by tym ktoś się nie zgorszył. Należy więc zauważyć, że między dobrami duchowymi zachodzi różnica. Pewne dobra są do zbawienia konieczne, tych nie można zaniechać bez grzechu śmiertelnego. Jest zaś rzeczą oczywistą, że nikt nie powinien popełniać grzechu śmiertelnego celem przeszkodzenia bliźniemu w popełnieniu grzechu śmiertelnego, bo zgodnie z wymogami porządku miłości człowiek powinien więcej dbać o własne zbawienie, niż o zbawienie cudze. Stąd wniosek, że dla uniknięcia zgorzenia nie wolno zaniechać tego, co jest dla zbawienia koniecznym warunkiem.

Zaś co do dóbr do zbawienia nie koniecznych, należy rozróżnić. Zgorzenie pochodzące z tych dóbr rodzi się niekiedy ze złośliwości, mianowicie gdy niektórzy ludzie dążą do stawienia przeszkody tym dobrom drogą wzniecania zgorzenia; i wtedy zachodzi zgorzenie faryzejskie, bo faryzeusze gorszyli się z nauki Pana Jezusa. Pan Jezus uczy, że takie gorszenie się jest godne potępienia (Mt 15,14). Niekiedy jednak gorszenie pochodzi ze słabości lub nieświadomości; takim jest gorszenie się przez małuczkich. Z tego powodu należy dzieła duchowe albo trzymać w ukryciu, lub nawet w pewnych okolicznościach je odwlec, jeśli to nie zagraża niebezpieczeństwem, aż do czasu, gdy w wyniku wyjaśnień tego rodzaju gorszenie się zniknie. Jeśli jednak, po daniu wyjaśnień ludzie nadal się gorszą, staje się widocznym, że źródłem gorszenia się jest zła wola. Wtedy nie należy poniechać takich dzieł duchowych z powodu czyjegoś gorszenia się. (168)

Ad 1. Kary wymierza się nie dla nich samych, bo wymierzenie kary jest jakby lekarstwem, stosowanym dla wstrzymania grzechu. Dlatego kary są tylko wtedy sprawiedliwe, kiedy zastosowanie jest hamulcem przeciw grzechom. Jeśli zaś jest widocznym, że z zastosowania kary wynikną grzechy jeszcze liczniejsze i większe, wtedy zastosowanie kar wykracza już poza ramy sprawiedliwości (169). I o takim wypadku mówi Augustyn, mianowicie kiedy wyłączenie ze społeczności chrześcijańskiej jakichś ludzi groziłoby niebezpieczeństwem rozłamu; wtedy bowiem stosowanie tej kary nie należałoby do prawdy sprawiedliwości.

Ad 2. W sprawach nauki należy brać pod uwagę prawdę której się uczy, oraz samo dzieło jej nauczania. Pierwsze jest do zbawienia konieczne w tym rozumieniu, że nie wolno nauczać czegoś sprzecznego z prawdą, lecz kto ma obowiązek nauczać, powinien głosić prawdę w odpowiednim czasie i do odpowiednich ludzi. Dlatego nie

wolno człowiekowi z pominięciem prawdy uczyć fałszu z powodu jakiegokolwiek możliwego zgorzenia. Natomiast samo dzieło uczenia należy do dziedziny jałmużn duchowych, o czym była mowa wyżej<sup>19)</sup>, dlatego w uczeniu należy kierować się tymi samymi zasadami, co w innych dziełach miłosierdzia, o czym zaraz (ad 4).

Ad 3. Upomnienie braterskie, jak wiemy<sup>20)</sup>, służy poprawie brata, dlatego należy do dóbr duchowych o tyle, o ile ten cel osiąga, co nie nastąpi, jeśli upomnieniem brat się zgorzy. Jeśli więc zaniecha się upomnienia bratniego z powodu zgorzenia, nie jest to poniechaniem dobra duchowego.

Ad 4. W prawdzie życia, nauki i sprawiedliwości mieści się nie tylko co jest do zbawienia konieczne, lecz i to, dzięki czemu dochodzi się do zbawienia w sposób doskonalszy, zgodnie ze słowami 1 listu do Koryntian (12,31): „ubiegajcie się o lepsze dary”. Dlatego to nawet rad i dzieł miłosierdzia nie można zaniechać, wprost by nie dać zgorzenia, lecz w pewnych okolicznościach należy się z nimi kryć lub je odłożyć dla uniknięcia zgorzenia maluczkich, jak o tym dopiero co powiedziano (w Odpowiedzi).

Niekiedy jednak zachowanie rad i spełnianie dzieł miłosierdzia to konieczny warunek zbawienia. Zachodzi to u osób, które zobowiązały się ślubem do życia według rad, lub które mocą swego urzędu mają powinność śpieszyć z pomocą słabnącym bliźnim, już to w sprawach doczesnych, np. karmiąc głodnych, już to w sprawach duchowych, np. dając pouczenia nieuświadomionym; tak należy postępować czy to mocą nałożonego obowiązku, co zachodzi w wypadku biskupów, czy też z powodu koniecznej potrzeby, w jakiej się znalazł potrzebujący. Powód tego jest ten sam, jak we wszystkim, co jest do zbawienia konieczne.

Ad 5. Byli tacy, którzy wygłaszali zdanie, że dla uniknięcia zgorzenia należy popełnić grzech lekki. Jednakże takie zdanie zawiera w sobie sprzeczność. Jeśli bowiem należy coś uczynić, już to nie jest złem lub grzechem, bo w dziedzinie grzechu nie ma miejsca na wybór. W pewnych jednak wypadkach z powodu jakiejś okoliczności nie jest lekkim grzechem coś, co nim jest, gdy tej okoliczności nie ma, np. żart jest grzechem lekkim, jeśli się żartuje bez potrzeby; jeśli jednak istnieje rozumna przyczyna żartu, słowo żartobliwe nie jest ani bez sensu ani też grzechem. Chociaż bowiem grzech powszedni nie pozbawia łaski zbawienia, to jednak staje się dla zbawienia szkodliwym, jeśli przysposabia człowieka do grzechu ciężkiego.

## **Artykuł 8**

### *CZY Z POWODU ZGORZENIA NALEŻY WYZBYĆ SIĘ DÓBR DOCZESNYCH ?*

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Bardziej należy miłować zbawienie duszy bliźniego, czemu przeszkadza zgorzenie, niż jakiegokolwiek dobra doczesne. Otóż, co mniej miłujemy, tego się wyzbywamy dla tego, co miłujemy więcej. Powinniśmy więc raczej wyzbyć się dóbr doczesnych celem uniknięcia zgorzenia bliźnich.

2. Według zasady, wygłoszonej przez Hieronima, z powodu zgorzenia, należy wyzbyć się wszystkiego oprócz trzech prawd. Otóż dóbr doczesnych można się

wyzbyć bez naruszenia potrójnej prawdy, a więc należy wyzbyć się dóbr doczesnych z powodu zgorzenia.

3. żadne dobro doczesne nie jest tak konieczne jak pokarm. Otóż dla uniknięcia zgorzenia należy zaniechać jedzenia, według listu do Rzymian (14,15): „nie zatracaj swoim pokarmem tego, za którego Chrystus umarł”. Zatem tym więcej należy się wyzbyć innych dóbr. doczesnych z powodu zgorzenia.

4. Nie mamy stosowniejszego sposobu na utrzymanie się przy dobrach doczesnych lub na ich odzyskanie poza drogą sądową. Otóż ta droga jest niedozwolona, zwłaszcza gdy to wywołuje zgorzenie. Powiedziano bowiem u Mateusza (5,40): „temu, który się chce z tobą prawować i suknię swoją zabrać, daj mu i płaszcz”. Oraz w 1 liście do Koryntian (6,7): „w ogóle jest to już oznaką waszego upadku, że się między sobą procesujecie. Czemu raczej krzywdy nie znosicie? Czemu raczej szkody nie znosicie?” Zatem wydaje się, że z powodu zgorzenia należy wyzbyć się dóbr doczesnych.

5. Spomiędzy wszystkich dóbr doczesnych tych najmniej powinno się wyzbywać, które są z dobrami duchowymi związane. Otóż tych dóbr należy się wyzbyć z powodu zgorzenia, bo Apostoł, siejąc dobra duchowe, nie pobierał za to zapomóg doczesnych „by jakiegokolwiek przeszkody nie stawiać Ewangelii Chrystusowej”, jak pisze w 1 liście do Koryntian (9,12). Podobnie postępuje Kościół, który w niektórych krajach nie pobiera dziesięcin, celem uniknięcia zgorzenia. Tym bardziej więc inne dobra doczesne należy porzucić celem uniknięcia zgorzenia.

A jednak św. Tomasz z Kanterbury domagał się zwrotu dóbr kościelnych pomimo, że to gorszyło króla.

*Odpowiedź:* Dobra doczesne są dwojakie. Jedne są własnością osobistą, drugie są komuś powierzone z obowiązkiem zachowania ich dla kogoś innego; tak ma się rzecz z dobrami Kościoła, które są powierzone biskupom, i z dobrami społecznymi, powierzonymi komuś z urzędników państwowych. Zachowanie takich dóbr, podobnie jak i innych rzeczy danych na przechowanie, jest koniecznym obowiązkiem powierników. Nie wolno im więc wyzbywać się ich, z powodu zgorzenia tak samo, jak rzeczy koniecznych do zbawienia.

Natomiast wyzbycie się dóbr doczesnych będących naszą własnością, drogą rozdania, jeśli je mamy przy sobie, lub nie upominania się o nie, jeśli są w innych rękach, ze względu na zgorzenie w pewnych okolicznościach jest naszym obowiązkiem, a w pewnych nie. Jeśli bowiem zgorzenie z dóbr doczesnych powstawałoby z powodu niewiedzy lub słabości cudzej, jak powiedzieliśmy w art. poprzednim, byłoby to zgorzenie maluczkie, i wtedy należy albo całkowicie opuścić te dobra, albo w inny sposób zapobiec zgorzeniu, np. przez pouczenie czy upomnienie. Pisze o tym Augustyn<sup>21</sup>); „należy dać to i tyle, by nie zaszkodzić sobie i drugim, kierując się przy tym dobrą wiarą. Jeśli odmówisz jego prośbie, daj usprawiedliwienie odmowy; dasz mu coś o wiele większego, jeśli niesprawiedliwie proszącego doprowadzisz do poprawy.”

Niekiedy jednak zgorzenie pochodzi ze złej woli, i wtedy zachodzi zgorzenie faryzejskie. Otóż ludzie wzniecający tego rodzaju zgorzenia nie są powodem dla którego należałoby opuszczać dobra doczesne, gdyż byłoby to szkodliwe dla dobra

publicznego danie sposobności grabieży ludziom złym, a równocześnie byłoby to szkodliwe dla samych grabieżców, bo posiadając dobro cudze, trwaliby w grzechu. Mówi o tym Grzegorz<sup>22)</sup>: „niektórych, gdy nam zabierają dobra doczesne, należy po prostu znosić; innym zaś, przy zachowaniu zasad sprawiedliwości należy to uniemożliwić; kierować się przy tym należy nie samą tylko dbałością o własne dobro, lecz także, by grabieżcy cudzego nie ztratili samych siebie.

Odpowiedź na 1 zarzut jest jasna.

Ad 2. Gdyby się za często pozwalało złym ludziom na grabież dobra cudzego, obróciłoby się to na szkodę prawdy życia i sprawiedliwości. Dlatego nie powinno się opuszczać dóbr doczesnych z powodu byle jakiego zgorzenia.

Ad 3. Apostoł nie zamierzał tu uczyć, by z powodu zgorzenia całkowicie nie jeść, bo jedzenie jest koniecznością życiową, lecz że nie należy jeść jakiegoś pokarmu by nie dać zgorzenia, według słów 1 listu do Koryntian (8,13): „nigdy nie będę pożywał mięsa, abym snadź nie zgorszył brata mego”.

Ad 4. Według Augustyna<sup>23)</sup>, to przykazanie Pańskie należy rozumieć w znaczeniu gotowości ducha, by mianowicie człowiek był gotów raczej znosić krzywdę lub nieuczciwość niż pójść na drogę sądową, jeżeli takie postępowanie jest odpowiednie; jednakże, jak przed chwilą powiedziano n w pewnych wypadkach takie postępowanie nie jest właściwe. Tak samo też należy rozumieć wypowiedź Apostoła.

Ad 5. Zgorzenie, jakiego unikał Apostoł pochodziło z nieświadomości pogan, którzy do tego nawykli. Dlatego wypadało zastosować wstrzeźliwość na jakiś czas, aż zostaną pouczeni o tym, co należy. Podobnymi powodami kieruje się Kościół, gdy nie domaga się dziesięcin od mieszkańców tych krajów, gdzie niema zwyczaju płacenia dziesięcin.

## ZAGADNIENIE 44

### O PRZYKAZANIACH MIŁOŚCI

Zagadnienie przykazań miłości zbadamy w 8 punktach. 1. Czy co do miłości powinny być dane jakieś przykazania ? 2. Czy tylko jedno, czy dwa? Czy dwa przykazania wystarczą ? 4. Czy trafnie jest nakazane, by Boga miłować „z całego serca”? 5. Czy trafnie jest dodane: „z całej duszy” itd. 6. Czy to przykazanie jest możliwe do wypełnienia w życiu ziemskim? O przykazaniu. „Będiesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”. 8. Czy kolejność porządku miłości obowiązuje mocą przykazania?

#### Artykuł 1

#### *CZY NALEŻAŁO CO DO MIŁOŚCI DAĆ JAKIEŚ PRZYKAZANIE ?*

Wydaje się, że miłość nie powinna być nakazana przykazaniem, ponieważ:

1. Miłość nadaje sposób uczynom wszystkich cnót, do których odnoszą się przykazania, jako że miłość jest czynnikiem dającym życie cnotom, jak powiedziano

poprzednio<sup>1)</sup>. Otóż, jak powszechnie wiadomo, sposób nie jest czymś, co by można nakazać przykazaniem, a zatem nie powinno być przykazań miłości.

2. Miłość, która „rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego” (Rzym 5,5), czyni nas wolnymi, ponieważ „gdzie Duch Pański tam wolność”, jak czytamy w 2 liście do Koryntian (3,17). Otóż wynikający z przykazań obowiązek jest przeciwstawieniem wolności, bo nakłada konieczność. Nie powinno więc być przykazań dotyczących miłości.

3. Miłość zajmuje pierwsze miejsce między wszystkimi cnotami, do których odnoszą się przykazania, czego dowiedziono poprzednio<sup>2)</sup>. Gdyby więc dane były jakieś przykazania dotyczące miłości, po winny znaleźć się między najważniejszymi przykazaniem, którymi są 10 Przykazań Boskich. Otóż brak tam przykazania o miłości, a więc nie powinno być dane.

A jednak: Przykazaniom podlega ton czego się Bóg od nas domaga. Otóż Bóg domaga się od człowieka, by „Go miłował”, jak napisano w księdze Powtórzonego Prawa (10,12), a więc powinny być dane przykazania odnoszące się do miłowania miłością wlaną, a tą jest miłowanie Boga.

*Odpowiedź:* Wyłożono już poprzednio<sup>3)</sup>, że w przykazaniu zawiera się pojęcie obowiązku. Pod przykazanie podpada więc coś o tyle, o ile ma charakter powinności. Coś jest powinno w dwojaki sposób: w nim samym, lub z powodu czegoś innego. W każdej sprawie powinno w sobie jest to, co jest celem, ponieważ to ma charakter dobra samo przez się. Z powodu czegoś innego powinno jest to, co służy celowi; np. powinnością lekarza samo przez się jest uleczenie, z powodu czegoś zaś jest, by dał lekarstwo służące uleczeniu.

Otóż celem życia duchowego jest zjednoczenie człowieka z Bogiem, co dokonuje się dzięki miłości; temu celowi służy wszystko co należy do życia duchowego. Dlatego to Apostoł wyraził się w 1 liście do Tymoteusza (1,5): „celem przykazania jest miłość z czystego serca i z dobrego sumienia, a z wiary nieobłudnej”. Wszystkie bowiem cnoty, których czyny są nakazane przykazaniem, służą albo oczyszczeniu serca z zaburzeń uczuciowych, czego dokonują cnoty mające za przedmiot uczucia; albo przynajmniej dają czystość sumienia, czego dokonują cnoty odnoszące się do działania; albo wreszcie dają prawowitą wiarę, czego dokonują cnoty odnoszące się do czci Bożej. I te trzy rzeczy są potrzebne do miłowania Boga, jako że gdy serce jest nieczyste, odciągają je od miłowania Boga uczucia skłaniające je ku rzeczom ziemskim; złe sumienie sprawia, że człowiek nabiera odrazy do sprawiedliwości Bożej z powodu lęku przed karą, zaś złudna wiara ciągnie uczucia ku fałszywemu wyobrażeniu o Bogu, a odciąga od prawdy Bożej. A ponieważ we wszystkim to, co jest samo przez się jest ważniejsze niż to, co jest z powodu czegoś innego, dlatego przykazanie co do miłości jest największe, jak to stwierdza Ewangelia Mateusza (22,38).

Ad 1. Jak tego dowiedziono przy omawianiu przykazań<sup>4)</sup>, sposób miłowania nie podpada pod przykazania dane co do innych czynów cnót, np. pod przykazaniem: „czcij ojca twego i matkę swoją, nie znajduje się ton że ta cześć ma wypływać z miłości. Natomiast czyn miłowania podpada pod przykazanie osobne.

Ad 2. Obowiązek nałożony przez przykazanie nie jest przeciwstawieniem wolności, chyba że u człowieka, którego umysł odwrócił się od tego, co nakazuje przykazanie, co zachodzi u ludzi, którzy zachowują przykazania wyłącznie z bojaźni. Natomiast przykazanie miłości można wykonać tylko z własnej woli, dlatego nie jest sprzeczne z wolnością. (170)

Ad 3. Wszystkie 10 Przykazań Boskich są przysposobieniem do miłowania Boga i bliźniego. Dlatego przykazania miłości nie były włączone w 10 Przykazań Boskich, lecz mieszczą się w nich wszystkich

## Artykuł 2

### *CZY TRAFNIE DANE ZOSTAŁY DWA PRZYKAZANIA MIŁOŚCI ?*

Wydaje się, że nie należało dawać dwóch przykazań miłości, ponieważ:

1. Jak wiemy z artykułu poprzedniego, przykazania prowadzą do cnoty. Otóż miłość to jedna cnota, jak wiemy<sup>5)</sup>, a więc wystarczyłoby tylko jedno przykazanie miłości.

2. Według Augustyna<sup>6)</sup>, miłość miłuje w bliźnim tylko Boga. Otóż do skłonienia nas do miłowania Boga wystarczy jedno przykazanie: „będziesz miłował Pana Boga twego” (Powt. Pr. 6,5). Nie trzeba więc było dodawać drugiego przykazania o miłości bliźniego.

3. Odrębne grzechy przeciwstawiają się odrębnym przykazaniom. Lecz kto pomija miłość bliźniego, nie popełnia grzechu, jeśli przy tym nie pomija miłości Boga. Co więcej, w Ewangelii Łukasza powiedziano nawet (14,26): „jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki ..., nie może być uczniem moim”. A więc przykazanie miłości Boga nie jest czym innym niż przykazanie o miłości bliźniego.

4. W liście do Rzymian (13,8) Apostoł pisze: „kto miłuje bliźniego, wypełnił prawo”. Otóż prawo nie zostało wypełnione, jeśli nie zostały wypełnione wszystkie jego przykazania. Zatem wszystkie przykazania mieszczą się w miłości bliźniego, a wobec tego nie potrzebne są aż dwa przykazania miłości.

A jednak w swym 1 liście Jan Ewangelista pisze (4,21): „takie przykazanie otrzymaliśmy od Boga, aby jeśli kto miłuje Boga, miłował i brata swego”.

*Odpowiedź:* Jak to stwierdziliśmy przy badaniu zagadnienia przykazań<sup>7)</sup>, przykazania są w prawie tym, czym są twierdzenia w naukach spekulatywnych, w których wnioski mieszczą się załączkowo w zasadach podstawowych. Kto zatem w pełni zna zasady razem z zawartą w nich treścią, nie ma potrzeby przedkładania mu osobno poszczególnych wniosków. Ponieważ jednak nie wszyscy znający zasady potrafią dostrzec wszystko, co się w nich mieści załączkowo, dlatego potrzeba, by w naukach tych wyciągnąć dla nich wnioski z zasad. W dziedzinie zaś działań, w których kierują nami przykazania, rolę zasady spełnia cel; dowiedziono tego poprzednio<sup>8)</sup>. Otóż miłowanie Boga jest celem, podporządkowane jest miłowanie bliźniego. Dlatego to należało dać nie tylko samo przykazanie o miłowaniu Boga, lecz także o miłowaniu

bliźniego, a to dla mniej pojętych, którzy nie łatwo dostrzegają, że jedno z tych przykazań mieści się w drugim. (171)

Ad 1. Chociaż miłość jest cnotą jedną, to jednak spełnia dwie czynności, której jedna jest podporządkowana drugiej. A ponieważ przykazania są dane dla uczynków cnót, dlatego trzeba było więcej przykazań miłości.

Ad 2. Boga miłujemy w bliźnim jako cel w tym, co jest dla celu. A jednak trzeba było dać co do każdego osobne przykazanie, z przyczyn już wyłożonych.

Ad 3. Co jest dla celu, jest dobre ze względu na swój stosunek do celu. Z tego też samego powodu, a nie z jakiegoś innego, odejście od celu ma charakter zła.

Ad 4. W miłowaniu bliźniego mieści się miłowanie Boga jak cel mieści się w tym, co jest dla celu, i odwrotnie. A jednak trzeba było dać wyraźne przykazanie co do obu, z przyczyn już wspomnianych.

### Artykuł 3

#### *CZY DWA PRZYKAZANIA MIŁOŚCI SĄ WYSTARCZAJĄCE ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Przykazania są dane dla czynów cnót, a różnica między czynami zależy od różnych przedmiotów. A ponieważ człowiek powinien miłować cztery przedmioty. Boga, siebie samego, bliźniego i własne ciało o czym była mowa wyżej<sup>9)</sup>, wydaje się, że powinny być cztery przykazania miłości, a więc dwa nie wystarczą.

2. Czynem miłości jest nie tylko miłowanie, lecz także radość, pokój i dobroczynność. A ponieważ przykazania dają się co do uczynków cnót, dlatego dwa przykazania miłości są niewystarczające.

3. Zadaniem cnoty jest nie tylko czynienie dobrze, ale i unikanie zła. Otóż do czynienia dobrze prowadzą nas przykazania nakazujące, a do unikania zła skłaniają nas przykazania zakazujące. Należało więc co do miłości dać przykazania nie tylko nakazujące, lecz także zakazujące. Zatem wymienione tu dwa przykazania miłości nie wystarczą.

A jednak Pan nasz powiedział (Mt 22,40): „na tych dwóch przykazaniach całe Prawo zawisło i Prorocy”.

*Odpowiedź:* Jak powiedziano wyżej<sup>10)</sup>, miłość to pewnego rodzaju przyjaźń. Przyjaźń zaś odnosi się do kogoś drugiego. Stąd Grzegorz wyraził się<sup>11)</sup>: „nie może być miłości między mniej niż dwoma”; o tym zaś jak człowiek ma miłować sam siebie, wyjaśniono już przedtem<sup>12)</sup>. A ponieważ czy lubienie czy miłowanie ma za przedmiot dobro, a dobrem jest albo cel, albo co do celu prowadzi, dlatego co do miłości dane są słusznie dwa przykazania, które są wystarczające: pierwsze bowiem prowadzi nas do miłowania Boga jako celu, drugie do miłowania bliźniego z powodu Boga, jako dla celu.

Ad 1. Według Augustyna<sup>13)</sup>: „choć cztery rzeczy mają być miłowane, to jednak co do drugiej i czwartej, tj. co do miłowania siebie samego i własnego ciała, nie trzeba



było dawać jakiegoś przykazania, bo każdy człowiek, chociażby najbardziej zatracił poczucie prawdy, to jednak pozostaje w nim miłość siebie i miłość własnego ciała”. Natomiast należało dać człowiekowi przykazanie co do sposobu miłowania, by mianowicie miłował siebie i swe ciało zgodnie z porządkiem, co osiąga tym, że człowiek miłuje Boga i bliźniego.

Ad 2. Jak wiemy<sup>14)</sup>, inne uczynki miłości są wynikiem uczynku miłowania. Dlatego przykazania dotyczące innych uczynków załączkowo mieszczą się w przykazaniu miłowania. Mimo to jednak, z uwagi na ludzi tępszych dane są wyraźne przykazania co do każdego z tych uczynków z osobna. I tak co do radości w liście do Filipian (4,4): „weselcie się w Panu zawsze”; co do pokoju w liście do Hebrajczyków (12,14): „ze wszystkimi zachowujcie pokój”. co do dobroczynności w liście do Galatów (6,10) : „póki czas mamy, czynmy dobrze wszystkim”. Nawet co do poszczególnych cnót składowych dobroczynności pilny czytelnik Pisma św. może znaleźć tam odpowiednie przykazania.

Ad 3. Więcej znaczy czynienie dobra niż unikanie zła. (172) Z tego powodu przykazania nakazujące zawierają w sobie przykazania zakazujące. A mimo to są przykazania dane przeciw występkom sprzecznym z miłością. I tak w księdze Kapłańskiej (19,17) czytamy: „nie miej w nienawiści brata twego w sercu twoim”. Przeciw zniechęceniu u Eklezjastyka (6,26): „niech ci się nie przykrzą więzy jej”. Przeciw zazdrości w liście do Galatów (5,26): „nie bądźcie chciwi próżnej chwały, jedni drugich drażniąc i zazdroszcząc sobie nawzajem”. Oraz przeciw niezgodzie w 1 liście do Koryntian (1,10): „to samo uznawajcie wszyscy i żeby nie było między wami rozłamów” a przeciw zgorszeniu w liście do Rzymian (14,13): „abyście nie byli dla brata waszego obrazą albo zgorszeniem”.

## Artykuł 4

### *CZY TRAFNE JEST PRZYKAZANIE, BYŚMY MIŁOWALI BOGA Z CAŁEGO SERCA ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Przykazania nie odnoszą się do sposobu dokonywania uczynku cnotliwego<sup>15)</sup>, natomiast słowa „z całego serca” oznaczają sposób miłowania Boga. A więc nakaz, byśmy miłowali Boga z całego serca jest niewłaściwy.

2. „Całym i doskonałym jest ten co nie ma żadnych braków”, jak mówi Filozof<sup>16)</sup> Gdyby więc przykazanie nakazywało miłowanie Boga z całego serca, wtedy ktokolwiek by uczynił coś nie należącego do miłości Boga, działałby sprzecznie z przykazaniem, a w wyniku tego popełniałby grzech śmiertelny. Otóż grzech lekki nie należy do miłości Boga, a wobec tego byłby śmiertelnym, a przecież taki wniosek jest nie do przyjęcia.

3. Miłowanie Boga z całego serca jest doskonałością ponieważ, według Filozofa<sup>17)</sup>, całość i doskonałość to to samo. Otóż czyny doskonałe nie podpadają pod przykazania, lecz pod rady. Tak więc nie powinno być nakazane, byśmy miłowali Boga z całego serca.

Jednakże Pismo św. mówi coś innego: „będziesz miłował Pana Boga Twego z całego serca” (Powt. Pr. 6,5).

*Odpowiedź:* Przedmiotem przykazań są uczynki cnót. Jakiś uczynek podpada więc pod przykazanie jako uczynek cnoty. Otóż aby uczynek był uczynkiem cnoty, musi być dokonany nie tylko w powinnej materii, lecz także by był dokonany w powinnych okolicznościach, przez które staje się dostosowanym do tej materii. Otóż Boga należy miłować jako cel ostateczny, do którego ma się odnosić wszystko inne. Stąd wniosek, że przykazanie powinno położyć nacisk na pewną całkowitość w miłowaniu Boga.

Ad 1. Pod przykazanie dotyczące uczynku jakiejś cnoty nie podpada sposób, jaki ten uczynek otrzymuje od innej wyższej cnoty. Natomiast podpada pod przykazanie sposób, który należy do własnej natury cnoty. I ten sposób wyznaczają słowa przykazania: „z całego serca”.

Ad 2. Miłowanie Boga z całego serca może być wykonane w dwojaki sposób. Jeden sposób polega na tym, że serce ludzkie zawsze z świadomością i czynnie zwrócone jest do Boga. Tę doskonałość osiągniemy w ojczyźnie niebieskiej. Drugi sposób polega na takim nastawieniu ludzkiego serca, by zawsze być zwróconym ku Bogu, mianowicie, by serce ludzkie nie przyjmowało niczego, co jest sprzeczne z miłowaniem Boga. Taka doskonałość jest osiągalna w czasie życia ziemskiego. Nie jest z tym sprzeczny grzech powszedni, ponieważ grzech taki nie usuwa sprawności miłości, bo nie jest dążeniem ku przedmiotowi przeciwnemu, a tylko przeszkadza użyciu tej sprawności.

Ad 3. Doskonałość miłości, ku której kierują nas rady, zajmuje miejsce pośrednie między dwoma wyżej wymienionymi (ad 2) doskonałościami. Polega ona na tym, że człowiek dokonuje wysiłku na jaki go stać, by się oderwać od rzeczy doczesnych, nawet dozwolonych, które przykuwają do siebie ducha, przeszkadzają czynnemu dążeniu serca do Boga. (173)

## Artykuł 5

*CZY JEST STOSOWNE DODANIE DO SŁÓW: „BĘDZIESZ MIŁOWAŁ PANA BOGA TWEGO ZE WSZYSTKIEGO SERCA TWEGO”, SŁÓW: „I Z CAŁEJ DUSZY TWOJEJ I Z CAŁEJ MOCY TWOJEJ”?*

Wydaje się, że ten dodatek podany w księdze Powtórnego Prawa (6,5), jest niepotrzebny, ponieważ:

1. Serce nie oznacza tu organu cielesnego, bo przecież miłowanie Boga nie jest czynnością organizmu cielesnego. Trzeba więc wyraz „serce” rozumieć tu w znaczeniu duchowym, a tak rozumiane, serce oznacza albo duszę, albo jedną z władz duszy. Zatem wymienianie jednego i drugiego jest zbędne.

2. Moc ludzka zależy głównie od jego serca, branego i duchowo i jako organ cielesny. A więc po słowach „będziesz miłował Pana Boga Twego z całego serca twego”, niepotrzebnie dodano „z całej mocy twojej”.

3. U Mateusza podano (22,37): „ze wszystkiej myśli twojej”, co w księdze Powtórzonego Prawa nie jest wspomniane; wobec tego księga ta podaje to przykazanie w niefortunnym sformułowaniu.

Jednakże: należy trzymać się powagi Pisma św.

*Odpowiedź:* Przykazanie to podane jest w różnoraki sposób w różnych miejscach Pisma św. Jak przed chwilą podano, księga Powtórzonego Prawa zwraca uwagę na 3: „z całego serca, z całej duszy, i z całej mocy”. U Mateusza zaś (22,37) podano z tego tylko 2: „z całego serca i z całej duszy”; „z całej mocy” jest tu opuszczone, ale dodano „z całej myśli”. Natomiast Ewangelia Marka (12,30) podaje 4: „ze wszystkiego serca i ze wszystkiej duszy”, oraz: „ze wszystkiej myśli i ze wszystkiej siły (*virtute*)”, siła oznacza tu to samo co moc (*fortitudo* - męstwo). Te 4 wspomina także Łukasz (10,27) z tym, że w miejsce *siły* czy *mocy*, użyto tu wyrazu „ze wszystkich sił – *viribus*”. Powodem różnicy w użyciu tych 4 wyrażeń jest to, że jeśli gdzieś brakuje jednego z nich, znajduje się domyślnie w innych wyrażeniach.

Trzeba tu zwrócić uwagę na to, że miłowanie jest czynnością woli, którą oznacza serce. Bo jak serce cielesne daje początek wszystkim ruchom cielesnym, tak wola, a głównie w dążeniu do celu ostatecznego będącego przedmiotem miłości wlanej, daje początek wszystkim ruchom duchowym. Otóż trzy są początki czynów, których motorem jest wola. Umysł, na oznaczenie którego użyto w przykazaniu wyrażenia „myśl”; siła dążnościowa niższa, oznaczona wyrazem „dusza”; oraz zewnętrzna siła wykonawcza, wyrażona słowami „moc”, „siła”, „siły”. Przykazano nam zatem by całe nasze zamierzenie szło w Boga, a to jest wyrażone w słowach „z całego serca”; by nasz umysł poddał się Bogu, co wyrażają słowa z całej myśli”; by nasze niższe siły dążnościowe kierowały się prawidłem Bożym, co wyrażono słowami „z całej duszy”; wreszcie by nasza działalność zewnętrzna była posłuszna Bogu, co wyrażono w słowach, że mamy miłować Boga „z całej mocy” lub „siły”, albo „sił”. (174).

Jednakże Jan Chryzostom<sup>18)</sup> przyjmuje serce i duszę odwrotnie niż tu powiedzieliśmy. Augustyn zaś<sup>19)</sup> odnosi serce do zamiarów, duszę do życia, umysł do pojętności. Jeszcze inni mówią,<sup>20)</sup> że „z całego serca” odnosi się do umysłu, dusza do woli, umysł do pamięci. Lub, według Grzegorza z Nyssy<sup>21)</sup>, serce oznacza w człowieku duszę roślinną, dusza znaczy duszę zmysłową, a myśl znaczy duszę umysłową. Wszystko bowiem powinniśmy do Boga odnieść: nasze odżywianie się, nasze czucia i nasze myśli.

Z tego, co tu powiedziano, łatwo można znaleźć odpowiedź na zarzuty.

## Artykuł 6

### CZY TO PRZYKAZANIE MIŁOŚCI BOGA JEST MOŻLIWE DO WYPEŁNIENIA NA ZIEMI ? (175).

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. W swym dziele „Wykład wiary katolickiej” Hieronim wyraża się: „przeklęty kto mówi, że Bóg nakazał coś niemożliwego”. Otóż to przykazanie dał Bóg, jak wynika z księgi Powtórzonego Prawa (6,5), a więc można je w tym życiu wypełnić.

2. Kto nie wypełni przykazania, grzeszy śmiertelnie. Według bowiem Ambrożego<sup>22)</sup>, grzech jest niczym innym jak „przekroczeniem prawa Bożego i nieposłuszeństwem dla niebieskich poleceń”. Gdyby więc to przykazanie było niemożliwe do przestrzegania na tej ziemi, wniosek byłby taki, że nie mogłoby być na ziemi człowieka bez grzechu śmiertelnego, co byłoby sprzeczne z tym, co powiedział Apostoł w 1 liście do Koryntian (1,8): „umocni was aż do końca bez winy”, i w 1 liście do Tymoteusza (3,10): „niech posługę swą spełniają, jeśli będą bez winy”.

3. Przykazania dane są celem skierowania ludzi na drogę zbawienia, zgodnie z Psalmistą (18,9): „przykazanie Pańskie jasne, oświecające oczy”. Otóż kierowanie czegoś ku niemożliwości jest trudem daremnym, a więc zachowanie tego przykazania w tym życiu nie jest niemożliwe.

A jednak Augustyn mówi co innego w zdaniu<sup>23)</sup>: „przykazanie będziesz miłował Pana Boga twego itd. będzie wypełnione przy pełni miłości jaka będzie w ojczyźnie niebieskiej. Bo gdy jeszcze pozostaje coś z pożądliwości cielesnej którą trzeba powściągać, nie miłuje się Boga w pełni całą duszą”.

*Odpowiedź:* Jakieś przykazanie można spełnić doskonale albo nie doskonale. Doskonale, jeśli się osiągnie cel zamierzony przez przykazującego; nie doskonale, jeśli się wprawdzie nie osiągnęło celu przykazanego, to jednak nie odeszło się od kierunku ku celowi. Tak np. jeśli dowódca rozkaże żołnierzom walczyć, doskonale wypełnił rozkaz żołnierz, który walką zwyciężył nieprzyjaciela, gdyż to dowódca zamierzał; natomiast wypełnił rozkaz, acz niedoskonale żołnierz, którego walka nie osiąga zwycięstwa, ale który nie postępował sprzecznie z dyscypliną wojskową. Bóg zaś zamierzył tym przykazaniem pełne zjednoczenie się z Nim człowieka. To stanie się w ojczyźnie niebieskiej, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich”, jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (15,28). Dlatego przykazanie to będzie wypełnione w pełni i doskonale w niebie. Natomiast na drodze do nieba będzie wypełnione, ale niedoskonale. A jednak nawet w drodze jeden wypełni je doskonalej niż drugi w stopniu, w jakim bardziej zbliży się, na sposób podobieństwa, do doskonałości, jaka będzie w niebie.

Ad 1. Rozumowanie to dowodzi, że przykazanie to może być w jakimś zakresie spełnione w czasie drogi do nieba, acz nie w pełni.

Ad 2. Jak żołnierz walcząc jak należy nie osiągnął wprawdzie zwycięstwa, ale nie ponosi winy i nie zasługuje na karę, tak i na drodze do nieba kto przykazanie to wypełnia nie czyniąc niczego sprzecznego z miłością Bożą, nie grzeszy śmiertelnie.

Ad 3. Na zarzut ten odpowiemy słowami Augustyna<sup>24</sup>): „dlaczegoż by nie miała być nakazana ta doskonałość, pomimo, że jej nikt w tym życiu nie osiąga? Nie można przecież prosto biegnąć, nie wiedząc w jakim kierunku ma się biegnąć. A jakże się dowiemy, jeśli nie będzie to pokazane jakimś przykazaniem?”

## Artykuł 7

### CZY PRZYKAZANIE MIŁOŚCI BLIŻNIEGO JEST PODANE ZADOWALNIAJĄCO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Miłowanie mocą miłości wlanej rozciąga się na wszystkich ludzi, włączając nieprzyjaciół, jak to wynika z Ewangelii Mateusza (5,44). Otóż wyraz „bliźni” oznacza jakąś bliskość, a przecież nie można być bliskim w stosunku do wszystkich ludzi. A więc wydaje się, że to przykazanie dano niewłaściwie.

2. Według Filozofa<sup>25</sup>), „przyjacielskość dla innych wynika z przyjacielskości dla siebie”, z czego wydaje się pochodzić – wniosek, że miłość samego siebie daje początek miłości bliźniego. Otóż początek jest czymś ważniejszym niż co z niego wyszło. Nie powinien więc człowiek miłować bliźniego jak siebie samego.

3. Miłość siebie jest człowiekowi wrodzona, a bliźniego nie. Niewłaściwie więc jest powiedziane, by człowiek miłował bliźniego jak siebie samego.

A jednak w Ewangelii Mateusza (22,39) powiedziano: „drugie przykazanie podobne jest temu: Będiesz miłował bliźniego twego jako siebie samego”.

*Odpowiedź:* Przykazanie to podane jest jak należy, bo wskazuje na pobudkę miłowania i sposób miłowania. Pobudkę (powód) podaje samym imieniem „bliźni”: powinniśmy bowiem miłować miłością wlaną innych ludzi ponieważ są nam bliscy i przyrodzonym obrazem Boga i możliwością osiągnięcia chwały niebieskiej. I nie ma różnicy, czy użyje się wyrazu bliźni czy brat, jak to czyni Jan Ewangelista w swym 1 liście (4,20-1), czy też słowa przyjaciel, jak w księdze Kapłańskiej (19,18), ponieważ każde z tych słów wskazuje na tę samą bliskość.

Sposób wskazuje wyrażeniem „jak siebie samego”. Nie należy tego rozumieć, jakoby człowiek miał miłować kogoś na równi ze sobą, lecz podobnie jak siebie. A ma go miłować pod trojakim względem:

a) Ze względu na cel: mamy miłować bliźniego z powodu Boga, jak i siebie samego mamy miłować z powodu Boga, tak by miłość bliźniego była święta.

b) Ze względu na prawidło miłowania: nie powinno się zgadzać z bliźnim w czymś złym, lecz tylko w dobrym, tak samo, jak człowiek powinien zadowalać swą wolę tylko w dobrym, by tą drogą miłość bliźniego była uczciwa.

c) Ze względu na powód miłowania: mianowicie nie powinno się miłować bliźniego dla własnej korzyści lub przyjemności, lecz z tego powodu, że się chce dla bliźniego dobra tak samo, jak chce się dobra dla siebie; i tą drogą miłość bliźniego jest

prawdziwa. Bo jeśli ktoś miłuje bliźniego z powodu własnej korzyści lub przyjemności, w rzeczywistości nie miłuje bliźniego, lecz siebie samego.

Odpowiedź na zarzuty wynika z tego, co tu powiedziano.

## Artykuł 8

### *CZY PORZĄDEK MIŁOŚCI PODPADA POD PRZYKAZANIE ? (176)*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Kto przekracza przykazanie, wyrządza krzywdę. Otóż kto miłuje kogoś w stopniu powinnym, a kogoś innego jeszcze więcej, nikomu nie wyrządza krzywdy, a wobec tego nie przekracza przykazania. Zatem porządek miłości nie obowiązuje pod przykazaniem.

2. Pismo św. wystarczająco wskazało, co podpada pod przykazanie. Otóż Pismo św. w żadnym miejscu nie wskazuje na porządek miłości, o jakim była mowa w zagadnieniu 26; a więc tenże porządek nie podpada pod przykazanie.

3. Porządek miłości w sobie jakieś rozróżnienie. Otóż miłość bliźniego nakazana jest bez różnic w przykazaniu podanym u Mateusza (22,39): „będziesz miłował bliźniego twego, jako siebie samego”. A więc porządek miłości nie podpada pod przykazanie.

A jednak: o tym, co sprawia w nas przez łaskę, Bóg poucza nas przez przykazania prawa, zgodnie z Jeremiaszem (31,33): „położę prawo moje w sercach ich”. Otóż Bóg sprawia w nas porządek miłości, zgodnie z księgą Pieśni nad Pieśniami (2,4): „rozrządził we mnie miłość”. A więc porządek miłości podpada pod przykazania prawa.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z artykułu 4 (ad 1), sposób wymagany do natury uczynku cnotliwego podpada pod przykazanie dane co do uczynku cnoty. Otóż porządek miłości jest istotnym wymogiem cnoty, ponieważ chodzi w nim o stosunek miłowania do miłowanego przedmiotu, czego dowiedziono poprzednio<sup>26</sup>). Jest więc rzeczą oczywistą, że porządek miłości powinien podpadać pod przykazanie.

Ad 1. Człowiek więcej czyni dobrze temu, kogo więcej miłuje. Gdyby więc ktoś mniej miłował tego, kogo powinien miłować więcej, starałby się bardziej czynić dobrze komuś, komu powinien czynić dobrze w mniejszym stopniu. I tak stałaby się krzywda temu, kogo powinien bardziej miłować.

Ad 2. Pismo św. wyraża kolejność porządku w miłowaniu 4 rzeczy. Gdy bowiem nakazuje miłowanie Boga z całego serca, daje przez to do zrozumienia, że Boga mamy miłować nade wszystko. W nakazie miłowania bliźniego jako siebie samego, na pierwszym miejscu postawione jest miłowanie siebie samego, przed miłowaniem bliźniego. Podobne nakaz wyrażony w 1 liście Jana Ewangelisty (3,16): „Powinniśmy życie oddać za braci”, tj. życie cielesne, wskazuje, że powinniśmy bliźniego miłować więcej niż własne ciało. I znowu, nakaz Apostoła w liście do

Galatów (6,10): „czyńmy wszystkim dobrze, a zwłaszcza tym, którzy są jednej wiary z nami”, oraz jego nagana z 1 listu do Tymoteusza (5,8) przeciw temu, „kto o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy”, daje do zrozumienia, że spośród bliźnich bardziej powinniśmy miłować ludzi lepszych i bardziej nam bliskich.

Ad 3. Same słowa „będziesz miłował bliźniego twego” wskazują, że wobec tego im jakiś bliźni jest nam bliższym, tym powinniśmy go bardziej miłować.

## ZAGADNIENIE 45

### O DARZE MĄDROŚCI (177)

Z kolei należy zbadać zagadnienie łączącego się z miłością daru mądrości; zbadamy więc najpierw mądrość, a następnie wadę jej przeciwstawną.

Zagadnienie pierwsze zbadamy w 6 punktach: 1. Czy można zaliczyć mądrość do darów Ducha Świętego? 2. Jaki jest jej podmiot? 3. Czy mądrość jest tylko spekulatywna, czy także praktyczna? 4. Czy mądrość jako dar może współ być z grzechem śmiertelnym? 5. Czy mają ją wszyscy mający łaskę uświęcającą? 6. Jakie błogosławieństwo jej odpowiada?

#### Artykuł 1

#### *CZY NALEŻY WLICZAĆ MĄDROŚĆ DO DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO*

Wydaje się, że mądrość nie powinna być wliczona w dary Ducha Świętego, ponieważ:

1. Jak wiemy<sup>1)</sup>, Dary są czymś doskonalszym niż cnoty. Otóż cnota jest tylko dla dobra, co wyraża Augustyn<sup>2)</sup>: „nikt nie robi z cnót złego użytku”. Tym więcej zatem dary Ducha Świętego odnoszą się tylko do dobra. Natomiast mądrość może być także w złu, bo Jakub pisze w swym liście (3,15), że jest pewien rodzaj mądrości, która jest „ziemska, zwierzęca i diabelska”. Stąd wniosek, że mądrości nie należy wliczać do darów Ducha Świętego:

2. Według Augustyna<sup>3)</sup>, „mądrość jest znajomością rzeczy boskich”. Otóż znajomość rzeczy boskich osiągnięta przyrodzonymi zdolnościami jest cnotą umysłową, zaś znajomość rzeczy boskich nadprzyrodzona należy do wiary, która jest cnotą boską, jak o tym była mowa poprzednio<sup>4)</sup>. Zatem mądrość to raczej cnota niż dar:

3. W księdze Hioba (28,28) czytamy: „oto bojaźń Pańska, to jest mądrość, a warować się złego, rozum”, co tłumaczenie greckie<sup>5)</sup>, którym posługiwał się Augustyn, przekłada: „pobożność, to mądrość”. Otóż bojaźń i pobożność są darami Ducha Świętego, a zatem nie powinno się zaliczać mądrości do darów Ducha Świętego jako daru osobnego.

A jednak Izajasz mówi (11,2): „spocznie na nim Duch Pański, mądrości i pojętności” itd.

*Odpowiedź:* Jak twierdzi Filozof <sup>6)</sup>, zadaniem mądrego jest myśleć o przyczynie najwyższej, według której z całą pewnością osądza się wszystko, i stosownie do której wszystko należy porządkować. Zaś przyczyna najwyższa może być rozumiana dwojako: albo bezwzględnie, albo w pewnej dziedzinie. Kto zna przyczynę najwyższą w danej dziedzinie i nią potrafi osądzać i porządkować wszystko, co do tej dziedziny należy, jest mądrym w tej danej dziedzinie, np. w medycynie lub architekturze, o czym czytamy w 1 liście do Koryntian (3,10): „jako mądry budowniczy założyłem fundament”. Kto natomiast ma znajomość przyczyny bezwzględnie najwyższej, a tą jest Bóg, jest mądrym wprost, w tym znaczeniu, że może wszystko osądzać i porządkować według prawideł Bożych. Otóż zdolność do tego rodzaju osądzania człowiek otrzymuje od Ducha Świętego, według wyrażenia w 1 liście do Koryntian (2,15): „kto duchowy, osądza wszystko”, ponieważ, jak tamże powiedziano (wiersz 10): „Duch wszystko przenika, nawet głębokości Boże”. Z tego wniosek oczywisty, że mądrość jest darem Ducha Świętego.

Ad 1. Powiedzenie o czymś, że jest dobre, ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze by wyrazić, że coś jest prawdziwie dobre i doskonale bezwzględnie. Po drugie, by wyrazić, że coś jest dobre na sposób jakby podobieństwa, że jest doskonale w złości: w tym to znaczeniu mówi się np. „dobry łotr” lub „doskonały łotr”, jak to wykazuje Filozof <sup>7)</sup>. Otóż jak rzeczy prawdziwie dobre mają swoją jakąś najwyższą przyczynę będącą najwyższym dobrem, który jest celem ostatecznym, i jego znajomością człowiek staje się prawdziwie mądrym, - tak też w dziedzinie zła znajduje się coś, ku czemu wszystko inne się zwraca jako do celu ostatecznego, którego znajomością człowiek zyskuje sobie miano mądrego w czynieniu zła. Wyraża to Jeremiasz (4,22): „mądrzy są, aby źle czynić, ale dobrze czynić nie umieli”. Ktokolwiek bowiem odwróci się od celu powinnego, musi sobie znaleźć jakiś cel zły, bo wszystko cokolwiek się dzieje, dzieje się dla jakiegoś celu. Jeśli więc ktoś znajdzie sobie cel w zewnętrznych dobrach ziemskich, jego mądrość będzie „mądrością ziemską”; jeśli w dobrach cielesnych, będzie to „mądrość zwierzęca”, jeśli w wyniesieniu, będzie to „mądrość diabelska” jako naśladownictwo pychy diabelskiej, o którym wyraża się księga Hioba (41,25): „on jest królem wszystkich synów pychy”.

Ad 2. Mądrość jako dar różni się od mądrości jako nabytej cnoty umysłowej. Tę drugą bowiem nabywa człowiek własnym wysiłkiem, pierwsza zaś „z góry zstępuje”, jak się wyraża list Apostoła Jakuba (3,15). Nie jest też tym samym, co wiara. Bo wiara zgadza się na prawdę Bożą w niej samej, natomiast do daru mądrości należy sąd według prawdy Bożej. Dlatego dar mądrości opiera się na będącej już wierze, ponieważ, jak twierdzi Filozof <sup>8)</sup>, „trzeba najpierw coś znać, by to osądzić”.

Ad 3. Jak pobożność, która należy do czci Boga, jest objawem wiary, a jako że czcią Boga wyjawiamy swą wiarę, tak też pobożność jest objawem mądrości; dlatego to mówi się, że „pobożność jest mądrością”. Tak samo z bojaźnią. Albowiem to, że człowiek ma prawowity sąd o sprawach Bożych, objawia się tym, że się Boga i boi i Go czci.



## Artykuł 2

### CZY SIEDZIBĄ MĄDROŚCI JEST UMYŚŁ ?

Wydaje się, że umysł nie jest siedzibą (podmiotem) mądrości, ponieważ:

1. Augustyn wyraża się<sup>9)</sup>, że „mądrość to miłość Boga”. Otóż siedzibą miłości jest wola, a nie umysł, co stwierdzono w zagadnieniu 24 (art.1). A więc siedzibą mądrości nie jest umysł.

2. U Eklezjastyka powiedziano (6,23): „mądrość nauki jest godna imienia swego”. Według brzmienia łacińskiego, mądrość (*sapientia*) to smaczna wiedza, a to oznacza przynależność do uczuciowości, która przeżywa duchowe rozkosze czy słodycze. Zatem siedzibą mądrości nie jest umysł, lecz raczej uczuciowość.

3. Zdolność poznawczą wystarczająco usprawnia dar pojętności. Otóż co można zdziałać czymś jednym, nie potrzeba czegoś więcej; nie jest więc mądrość w umyśle.

A jednak Grzegorz twierdzi<sup>13)</sup>, że mądrość jest zaprzeczeniem głupoty. Otóż głupota jest w umyśle, a więc i mądrość.

*Odpowiedź:* Wiemy już z poprzedniego artykułu, że mądrość wnosi poprawność sądu według zasad Bożych. Otóż poprawność sądu może być dwojaka. Jedna przy doskonałym użyciu rozumu, druga wynika z pewnego rodzaju pokrewieństwa z tym, co ma się osądzić. Tak np. o sprawach dotyczących czystości wydaje sąd poprawny na podstawie badań rozumowych człowiek mający wiedzę w dziedzinie moralności, natomiast kto ma wyrobioną cnotę czystości wydaje o niej poprawny sąd na podstawie swoistego spokrewnienia się z tą cnotą (178). Tak więc w sprawach Bożych poprawny sąd o nich na podstawie badań rozumowych ma człowiek mający mądrość jako cnotę umysłową; natomiast poprawność sądu o tym wynikłą jakby z pokrewieństwa z nimi ma człowiek dzięki mądrości jako dar Ducha Świętego. Tak to Dionizy wyraził się<sup>11)</sup> o Hiroteuszu, że był on doskonałym w sprawach Bożych, bo „nie tylko je znał, ale też nimi żył”. Zaś tę zażyłą bliskość z tym co Boże daje miłość, która nas jednoczy z Bogiem, co wyraża Apostoł w 1 liście do Koryntian (6,17): „kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem”. Tak więc mądrość jako dar pod względem powstania jest w woli, ale swą istotą jest w umyśle, którego zadaniem jest poprawnie sądzić; przedmiot ten był wyjaśniony poprzednio<sup>12)</sup>.

Ad 1. Augustyn mówi tu o mądrości w jej przyczynie, z której też pochodzi jej łacińska nazwa, jako że mądrość-*sapientia* łączy się z pewnym smakiem, czy zapachem.

Ad 2. Stąd też pochodzi odpowiedź na drugi zarzut, jeśli tak należy rozumieć słowa Eklezjastyka. Jednakże nie wydaje się to słuszne, ponieważ podany w zarzucie wykład tych słów nie jest właściwy, chyba że opierając się na łacińskiej nazwie mądrości, *sapientia*. Wykład ten nie zgadza się z grecką nazwą mądrości, a zapewne i z nazwami innych języków. Wydaje się więc, że nazwę oznaczającą mądrość wzięto tu z jej sławy jaką ma w oczach wszystkich ludzi.

Ad 3. Umysł spełnia dwie czynności: pojmuje i osądza. Do pierwszej czynności odnosi się dar pojętności, do drugiej, jeśli jest dokonywana według zasad Bożych,

odnosi się dar mądrości; jeśli zaś według zasad ludzkich, dar umiejętności, czy wiedzy.

### Artykuł 3

#### *CZY MĄDROŚĆ JEST CZYMŚ TYLKO SPEKULATYWNYM, CZY TEŻ TAKŻE PRAKTYCZNYM ?*

Wydaje się, że mądrość jest czysto teoretyczna, a nie praktyczna, ponieważ:

1. Dar mądrości jest czymś wyższym niż mądrość jako cnota umysłu. Otóż mądrość jako cnota umysłu jest czysto teoretyczna. Tym bardziej więc mądrość jako dar jest teoretyczna, a nie praktyczna.

2. Umysł praktyczny ma za przedmiot działania, a te są wydarzeniami przygodnymi. Otóż mądrość dotyczy spraw boskich, które są wieczyste i konieczne; dlatego nie może być praktyczną.

3. Według Grzegorza<sup>13)</sup>, „w kontemplacji szuka się początku, a tym jest Bóg. natomiast w działaniu człowiek mozoli się pod batem konieczności”. Otóż mądrość to wpatrywanie się w to co Bożen co nie jest mozoleniem się pod jakimś batem, ponieważ, jak powiedziano w księdze Mądrości (8,16): „nie sprawia przykrości jej towarzystwo, ani odrazy wspólne z nią życie”. Zatem mądrość to coś czysto spekulatywnego, a nie praktycznego, czyli przeznaczonego do czynu.

A jednak w liście do Kolosan (4,5) powiedziano: „z niechrześcijanami postępujcie mądrze”. Otóż to wskazanie odnosi się do działania, a wobec tego mądrość to nie tylko teoria, ale i praktyka.

*Odpowiedź:* Jak twierdzi Augustyn<sup>14)</sup>, mądrość zajmuje wyższą część rozumu, a niższą zajmuje wiedza. Według niego<sup>15)</sup>, rozum wyższy zajmuje się zasadami najwyższymi, a więc boskimi: wpatrując się w nie i radząc się ich; wpatrując się w nie, bo to, co boskie, ogląda się tak, jak jest radząc się ich, to znaczy według nich osądzając sprawy ludzkie, nadając kierunek działalności ludzkiej według prawideł boskich. Tak więc mądrość jako dar nie tylko jest teorią, ale i praktyką.

Ad 1. Im jakaś siła jest wyższego rzędu, tym na więcej przedmiotów się rozciąga<sup>16)</sup>. Dlatego też z samego faktu, że mądrość jako dar jest wyższego rzędu niż mądrość jako cnota umysłowa, ponieważ dosięga Boga z większą bliskością, mianowicie poprzez swoistą jedność duszy z Nim, pochodzi to, że nie tylko zarządza w dziedzinie kontemplacji, lecz także postępowania praktycznego. (179)

Ad 2. Jest prawdą, że co boskie to konieczne i wieczyste, niemniej jednak zasady boskie są również prawidłami dla wydarzeń przygodnych, w których się wyraża działalność ludzka.

Ad 3. Najpierw trzeba pomyśleć o rzeczy w niej samej, zanim się przejdzie do porównywania ją z innymi. Dlatego mądrość najpierw oddaje się oglądaniu tego co boskie, a to znaczy widzeniem początku, a dopiero z kolei kieruje działalnością ludzką według prawideł boskich. Jednakże z tego, że działaniem ludzkim kieruje mądrość,

wcale nie wynika gorycz lub mozół; przeciwnie gorycz zamienia się dzięki mądrości w słodycz, a trud w ukojenie spoczynku.

## Artykuł 4

### CZY MĄDROŚĆ MOŻE BYĆ BEZ ŁASKI, PRZY GRZECHU ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że może, ponieważ:

1. Święci szczylicili się szczególnie tym, czego nie można mieć razem z grzechem śmiertelnym, co wyrażają słowa z 2 listu do Koryntian (1,12): „chlubą naszą jest świadectwo naszego sumienia”. Otóż człowiek nie powinien szczylic się mądrością, na co wskazuje Jeremiasz (9,23) : „niech się nie chlubi mądry mądrością swoją”. Zatem możliwa jest mądrość bez łaski, przy grzechu śmiertelnym.

2. Jak powiedziano w artykułach 1 i 3, mądrość jest znajomością spraw Bożych. Otóż niektórzy ludzie, mając grzech śmiertelny, mogą mieć znajomość prawdy Bożej, co wyraża Apostoł w liście do Rzymian (1,18): „nieprawością prawdzie Bożej nakładają pęta”. Może więc mądrość współbyć z grzechem śmiertelnym.

3. Augustyn tak mówi o miłości<sup>17</sup>): „nad ten dar Boży nie ma nic wyższego; on to sam robi podział na dzieci Królestwa Bożego, i na dzieci wiekuistej zatraty”. Otóż mądrość jest czymś innym niż miłość. Nie robi więc podziału na dzieci Królestwa Bożego i na dzieci zatracenia wiekuistego, a wobec tego, może współbyć z grzechem śmiertelnym.

A jednak w księdze Mądrości powiedziano (1,4): „w złośliwą duszę nie wnijdzie mądrość, ani nie będzie mieszkać w ciele grzechem poddanym”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z artykułu 2 i 3, mądrość jako dar Ducha Świętego sprawia poprawność sądu o sprawach Bożych, albo według prawideł Bożych o innych sprawach n w wyniku swoistego pokrewieństwa czy jedności z rzeczami Bożymi. Jedność ta, jak powiedziano w artykule 2, powstaje dzięki miłości. Dlatego mądrość o jakiej tu mowa jest czymś, co jest wyprzedzone miłością. Otóż jak wiemy z zagadnienia 24 (art.12), miłość nie może współbyć z grzechem śmiertelnym, a więc pozostaje, że mądrość o jakiej tu mowa też nie może współbyć z grzechem śmiertelnym.

Ad 1. Słowa te należy rozumieć w odniesieniu do mądrości w sprawach tego świata, albo też w sprawach Bożych, ocenianych po ludzku. I taką mądrością święci się nie chlubili, lecz raczej wyznawali, że jej nie mają, według słów księgi Przypowieści (30,2): „mądrości człowieczej nie masz we mnie”. Natomiast chlubili się z posiadania mądrości. Bożej, co wyraża 1 list do Koryntian (1,30): „Chrystus stał się nam mądrością od Boga”.

Ad 2. Rozumowanie to sprawdza się co do znajomości spraw Bożych zdobytej drogą wysiłku i badań rozumowych. Tę znajomość można mieć razem z grzechem śmiertelnym, nie zaś mądrość o jakiej tu mowa.

Ad 3. Chociaż mądrość jest czymś innym niż miłość, to jednak jest na niej zbudowana, przez co robi podział na synów Królestwa i zatracenia.

## Artykuł 5

### CZY MĄDROŚĆ JEST W KAŻDYM KTO MA ŁASKĘ ?

Wydaje się, że nie każdy kto ma łaskę, ma także mądrość, ponieważ:

1. Czymś większym jest mieć mądrość niż słuchać mądrości. Otóż tylko ludzie doskonali mogą słuchać mądrości, zgodnie z 1 listem do Koryntian (2,6): „między doskonałymi głosimy mądrość”. A ponieważ nie wszyscy mający łaskę są doskonali, wydaje się, że tym mniej każdy mający łaskę ma mądrość.

2. Jak mówi Filozof<sup>18)</sup>, „porządkowanie należy do mądrego” a w liście Jakuba (3,17) powiedziano, że mądrość „rozsądza bez obłudy”. Otóż zaprowadzenie porządku wśród ludzi i sądenie ich nie należy do każdego mającego łaskę, lecz tylko do przełożonych. A więc nie wszyscy mający łaskę muszą mieć też mądrość.

3. Mądrość jest dana przeciw głupocie, jak mówi Grzegorz<sup>19)</sup>. Natomiast są ludzie mający łaskę a głupi z urodzenia, np. ochrzczone matolki, a nawet ci, co po chrzcie popadli w chorobę umysłową. A więc nie każdy mający łaskę ma także mądrość.

A jednak, Bóg miłuje każdego, kto jest bez grzechu śmiertelnego, bo ma miłość dzięki której miłuje Boga, Bóg zaś „miłuje miłujących Go”, jak czytamy w księdze Przypowieści (8,17), a w księdze Mądrości powiedziano (7,28): „żadnego Bóg nie miłuje, jeno tego, który z mądrością przebywa”. Tak więc mądrość jest we wszystkich ludziach mających łaskę, wolnych od grzechu śmiertelnego.

*Odpowiedź:* Mądrość o jakiej tu mowa wnosi, jak wiemy z artykułu 1 i 3, jakąś poprawność sądu w sprawach Bożych, oglądanych lub dających nam radę. Co do obojga ludzie czerpią mądrość, choć nie wszyscy w tym samym stopniu, ze zjednoczenia się ze sprawami Bożymi. I tak, niektórzy osiągają tyle poprawności sądu w oglądaniu rzeczy Bożych i w rozrządzaniu spraw ludzkich według prawideł Bożych, ile jest potrzebne dla zbawienia duszy. Tu nikogo nie spotyka zawód, kto tylko dzięki łasce uświęcającej jest wolny od grzechu śmiertelnego; bo jeśli natura nie zawodzi w tym co konieczne, to tym mniej łaska. Dlatego czytamy w 1 liście Jana Ewangelisty (2,27): „namaszczenie Jego poucza was o wszystkim”.

Natomiast niektórzy ludzie otrzymują dar mądrości w większej obfitości, tak w dziedzinie oglądania rzeczy boskich (kontemplacji) o tyle, że dochodzą do znajomości wyższych tajemnic boskich i są w stanie je objawić ludziom, jak i w dziedzinie kierowania sprawami ludzkimi według prawideł boskich o tyle, że mogą kierować nie tylko sobą, lecz także innymi. I ten stopień mądrości nie jest jednaki u wszystkich mających łaskę uświęcającą; należy on raczej do łask darmo danych, które Duch Święty „rozdaje jako chce”, o czym czytamy w 1 liście do Koryntian (12,8n.): „jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości” itd. (180)

Ad 1. Apostoł mówi tu o mądrości sięgającej do zakrytych tajników boskich, o czym zresztą pisze w 1 liście do Koryntian (2,7): „głosimy mądrość Bożą zawartą w tajemnicy zakrytej”.

Ad 2. Chociaż rządzenie ludźmi i sądzenie ich należy do samych tylko przełożonych, to jednak do każdego należy kierownictwo własnymi czynami i osądzanie ich, jak tego dowodzi Dionizy<sup>20</sup>.

Ad 3. Ochrczone matołki, tak zresztą jak dzieci, mają możność mądrości będącej darem Ducha Świętego, lecz nie mogą się nim posłużyć czynnie, co jest spowodowane kalectwem ciała, które uniemożliwia posłużenie się rozumem.

## Artykuł 6

### *CZY SIÓDME BŁOGOSŁAWIENSTWO STOSU JE SIĘ DO DARU MĄDROŚCI ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Siódme błogosławieństwo jest następujące: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem synami Bożymi będą nazwani” (Mt 5,9). Treść tego błogosławieństwa dotyczy bezpośrednio miłości. O pokoju powiedziane jest w Psalmie (118,165): „pokój wielki tym, którzy miłują Twoje prawo”. Zaś w swym liście do Rzymian (5,5) Apostoł wyraża się: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”, który jest „Duchem przybrania za synów, w którym wołamy. *Abba-Ojciec*”. Zatem to błogosławieństwo należy przypisać miłości, a nie mądrości.

2. Wszystko ujawnia się raczej w skutku bliższym niż w dalszym. Otóż bliższym skutkiem mądrości wydaje się być miłość, na co wskazują słowa księgi Mądrości (7 27): „poprzez pokolenia w dusze święte się przenosin przyjaciół Bożych i proroków czyni”. Pokój zaś i przybranie za synów wydają się być skutkiem dalszym, jako pochodzące z miłości, o czym była mowa poprzednio<sup>21</sup>). Zatem odpowiadające miłości błogosławieństwo powinno mieć za treść raczej miłowanie miłością włąną, a nie pokój.

3. W liście Jakuba (3,17) czytamy: „mądrość, która jest z wysoka, jest przede wszystkim czysta, potem spokojna, skromna, ustepliwa, dobrym sprzyjająca, pełna miłosierdzia i owoców dobrych, nie stronnicza i nie obłudna w sądzeniu”. A więc błogosławieństwo odpowiadające mądrości nie powinno być obrane bardziej dla pokoju niż dla innych owoców niebieskiej mądrości.

A jednak Augustyn twierdzi<sup>22</sup>), że „mądrość jest czymś właściwym dla czyniących pokój, w których nie ma odruchów zbuntowanych, bo wszystkie są posłuszne rozumowi”.

*Odpowiedź:* Siódme błogosławieństwo dobrze pasuje do daru mądrości tak pod względem zasługi jak i pod względem nagrody. Na zasługę wskazują słowa „błogosławieni pokój czyniący”, przy czym ludźmi „pokój czyniącymi” są tacy którzy

zaprowadzają pokój w sobie, a nawet wśród innych ludzi, a dokonują tego w ten sposób, że zaprowadzają należyty porządek w tym, od czego pokój zależy jako że pokój to „cisza wynikła z porządku”, jak to określa Augustyn<sup>23</sup>). Otóż porządkowanie to dzieło właściwe mądrości, jak tego dowodzi Filozof<sup>24</sup>). Wniosek: to, że ktoś jest pokój czyniącym słusznie przypisuje się mądrości.

Na nagrodę zaś wskazują słowa: „albowiem synami Bożymi będą nazwani”. Miano synów Bożych odnosi się do ludzi, którzy uczestniczą w podobieństwie jednorodzonego i przyrodzonego Syna Bożego, co wyraża list do Rzymian (8,29): „których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego (Boga)”, który jest wcieloną mądrością. Dlatego ten otrzymując dar mądrości, człowiek osiąga synostwo Boże.

Ad 1. Miłość ma mieć pokój, lecz sprawianie pokoju jest dziełem zaprowadzającej porządek mądrości. Podobnie też Duch Święty nosi miano „Ducha przybrania” przez ten że daje nam podobieństwo z Synem naturalnym (Boga), będącym mądrością wcieloną.

Ad 2. Słowa te odnoszą się do Mądrości niestworzonej, która najpierw jednoczy się z nami dar miłości i przez to objawia nam tajniki, których znajomość stanowi mądrość wlaną. Dlatego mądrość włana, która jest darem, nie jest przyczyną miłości, lecz raczej jej skutkiem.

Ad 3. Jak wiemy z artykułu 3, do mądrości jako daru należy nie tylko kontemplacja rzeczy boskich, lecz także kierowanie działaniami ludzkimi. W tym kierowaniu pierwszą rzeczą jest odsunięcie od zła, które jest przeciwieństwem mądrości. Dlatego to bojaźń uważana jest za początek mądrości stąd, że skłania do odstąpienia od zła. Rzeczą ostatnią, już jako cel, jest doprowadzenie wszystkiego do powinnego porządku, a to oznacza pokój. Dlatego Jakub słusznie powiedział, że „mądrość, która jest z wysoka”, a więc jako dar Ducha Świętego, jest „przede wszystkim czysta”, na oznaczenie wolności od zepsucia grzechowego; „potem spokojna” (pokój czyniąca), co jest końcowym skutkiem mądrości, i z powodu czego jest błogosławieństwem.

Dalsze wyrażenia w liście Jakuba wskazują na środki którymi mądrość prowadzi do pokoju, a środki te są podane we właściwej kolejności. Bo odchodząc dzięki czystości od grzechowego zepsucia, człowiek zauważa przede wszystkim że powinien dołożyć wszelkich starań, by we wszystkim trzymać się umiaru (*modus*); do tego odnosi się słowo „skromna” (*modesta*). Po drugie, by w wypadkach, w których siły jego są niewystarczające, polegać na pouczeniu bliźnich; do tego odnosi się słowo „ustępliwa” (*suadibilis*). Skromność i ustępliwość służą człowiekowi do zaprowadzenia pokoju w sobie.

A dalej, by człowiek był „pokój czyniącym” także wśród innych potrzebne jest jako pierwsze to, by nie szkodził ich dobru; i na to wskazuje Jakub mówiąc „dobrym sprzyjająca” (*bonis consentiens*-zgodna). Drugim wymogiem jest to, by wobec braków bliźniego był współczującym i niósł skuteczną pomoc; na to wskazują słowa „pełna miłosierdzia i owoców dobrych”. Trzecim wymogiem jest to, by nad poprawą bliźnich z grzechu pracował z miłością, na to wskazują słowa „nie stronnicza i obłudna w sądzeniu”, mianowicie, by pod pozorem dążenia do poprawy nie zaspokajał swej nienawiści. (181)

## ZAGADNIENIE 46

### O GŁUPOCIE (182)

W końcu zbadamy zagadnienie głupoty, będącej przeciwieństwem mądrości, a uczynimy to w 3 punktach: 1. Czy głupota jest przeciwieństwem mądrości? 2. Czy jest grzechem? 3. Do którego grzechu głównego należy ją zaliczyć?

#### Artykuł 1

#### CZY GŁUPOTA PRZECIWSTRAWIA SIĘ MĄDROŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Bezpośrednim przeciwieństwem mądrości wydaje się być niemądrość. Otóż głupota nie wydaje się być tym samym co niemądrość, jako że niemądrość wydaje się dotyczyć tylko rzeczy Bożych, tak samo jak mądrość, gdy głupota dotyczy spraw zarówno boskich jak i ludzkich. Tak więc głupota nie jest przeciwieństwem mądrości.

2. Z dwu rzeczy sobie przeciwstawnych jedna nie może być drogą do osiągnięcia drugiej, powiedziano bowiem w 1 liście do Koryntian (3,18): „jeśli kto między wami uchodzi za mędrca na tym świecie, niech się stanie głupim, aby był mądrym”. Zatem przeciwstawnością mądrości nie jest głupota.

3. Z dwu rzeczy sobie przeciwstawnych jedna nie może być przyczyną drugiej. Natomiast mądrość jest przyczyną głupoty. Czytamy bowiem u Jeremiasza (10,14): „z głupiał każdy człowiek od wiedzy swojej”, a mądrość to pewnego rodzaju wiedza. Czytamy też u Izajasza (47,10): „mądrość twoja i umiejętność twoja oszukały cię. Otóż dać się oszukać to dowód głupoty; zatem głupota nie jest przeciwieństwem mądrości.

4. Według Izydora<sup>1)</sup>, „głupimi są ludzie, których nie zasmuca zniesławienie i nie wzrusza doznana krzywda”. Otóż te objawy wynikają z duchowej mądrości, jak twierdzi Grzegorz<sup>2)</sup>. Stąd wniosek, że mądrości nie przeciwstawia się głupota.

A jednak Grzegorz jest zdania<sup>3)</sup>, że dar mądrości dany jest przeciw głupocie.

*Odpowiedź:* Łacińska nazwa głupoty zdaje się pochodzić od drętwy (*stupor*). Izydor wyraża się co do tego<sup>4)</sup>, że „głupim jest człowiek, który zdrętwiał do tego stopnia, że stał się nieruchliwy”. Głupota różni się od tępoty (*fatuitas*), jak Izydor tamże mówi, gdyż głupota wnosi w serce ciemnotę (*hebetudo*), a w zmysły otumanienie, gdy tępota całkowicie pozbawia człowieka zmysłu duchowego. Zatem słusznie przeciwieństwem mądrości jest głupota (ogłupienie).

Człowiek bowiem mądry n jak tamże utrzymuje Izydor, „nazwany jest takim od smaku, bo jak zmysł smaku jest zdolny rozróżnić smak potraw tak mądry wyczuwa

różnicę w rzeczach i przyczynach. Z tego pochodzi wniosek, że głupota przeciwstawia się mądrość przez sprzeczność z nią, natomiast tępota jest prostym brakiem mądrości. Bo człowiek tępy pozbawiony jest zmysłu sądenia, natomiast głupi ma ten zmysł, ale w stanie osłabionym, gdy u mądrego zmysł ten jest delikatny i wyostrzony.

Ad 1. Jak mówi tamże Izydor, „człowiek niemądry jest przeciwstawieniem mądrego tym, że nie ma smaku w odróżnieniach i zmyśle”. Wydaje się więc, że niemądrość i głupota to to samo. Głupim wydaje się być ktoś zwłaszcza gdy nie może się zdobyć na wydanie sądu co do przyczyny najwyższej; kto bowiem ma trudności w sądzie o rzeczach mało ważnych, nie można go z tego powodu uważać za głupiego. (183).

Ad 2. Wiemy z poprzedniego zagadnienia (art. 1 ad 1), że jak jest pewna zła mądrość, zwana mądrością ziemską, która za przyczynę najwyższą i za cel ostateczny bierze jakieś dobro ziemskie, tak też jest jakaś dobra głupota przeciwstawna złej mądrości, dzięki której człowiek gardzi rzeczami ziemskimi. I o tej głupocie mówi tu Apostoł.

Ad 3. Mądrość ziemską jest tą, która oszukuje, i która czyni człowieka głupim w oczach Bożych, o czym mówi Apostoł w 1 liście do Koryntian (3,19).

Ad 4. Niewzruszoność wobec krzywd może pochodzić stąd, że taki człowiek nie smakuje sobie w rzeczach ziemskich, lecz w niebieskich, co jest dowodem głupoty światowej, ale zarazem mądrości Bożej, jak Grzegorz tamże zauważa. Może to jednak pochodzić stąd, że jakiś człowiek jest wprost tępy we wszystkim, jak to ma miejsce u ludzi chorych umysłowo, którzy nie zdają sobie sprawy z tego, co to jest krzywda. To jest objawem głupoty bezwzględnej.

## Artykuł 2

### CZY GŁUPOTA JEST GRZEchem ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Nie ma takiego grzechu, który by nam był wrodzony. Otóż są ludzie głupi z urodzenia, a więc głupota nie jest grzechem.

2. Według Augustyna<sup>5)</sup>, każdy grzech jest dobrowolny. Otóż głupota nie jest dobrowolna, a więc nie jest grzechem.

3. Każdy grzech jest sprzeczny z jakimś przykazaniem Bożym. Otóż głupota nie jest sprzeczna z żadnym przykazaniem, a więc nie jest grzechem.

A jednak w księdze Przypowieści (1,32) czytamy: „powodzenie głupców zgubi ich”. Otóż ludzi gubi tylko grzech, a więc głupota jest grzechem.

*Odpowiedź:* Jak powiedziano w artykule poprzednim, głupota oznacza jakieś odrętwienie zmysłu w sądzie, zwłaszcza co do przyczyny najwyższej, będącej celem ostatecznym i najwyższym dobrem. W sądeniu zaś może ktoś podlegać odrętwieniu dwojako: albo w wyniku przyczyn organicznych, co zachodzi u ludzi chorych umysłowo, taka głupota nie jest grzechem. Albo w wyniku zanurzenia przez człowieka swego zmysłu w rzeczach ziemskich, przez co jego zmysł staje się niezdolny do



pojmowania rzeczy boskich, zgodnie z 1 listem do Koryntian (2,14): „człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego”. Jest z tym podobnie jak z człowiekiem, któremu nie smakują rzeczy słodkie, bo jego zmysł smaku doznał zepsucia. Tego rodzaju głupota jest grzechem. (184)

Ad 1. Odpowiedź na ten zarzut jest jasna.

Ad 2. Wprawdzie nikt nie chce być głupim, to jednak chce tego, co do głupoty prowadzi, mianowicie oderwania swego zmysłu od rzeczy duchowych i zanurzenie go w ziemskich. To samo zachodzi w innych grzechach. Bo przecież rozpustnik chce tylko przyjemności, a więc grzechu, chociażby nie chciał grzechu jako takiego, bo wolałby zażyć przyjemności bez popełnienia grzechu.

Ad 3. Głupota jest sprzeczna z przykazaniami nakazującymi kontemplację prawdy; o tych przykazaniach była mowa poprzednio, przy sposobności omawiania wiedzy i pojętności<sup>6)</sup>.

### Artykuł 3

#### *CZY GŁUPOTA JEST CÓRKĄ ROZPUSTY ?*

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Wymieniając córki rozpusty, Grzegorz<sup>7)</sup> nie wymienia głupoty, która zatem nie pochodzi z rozpusty.

2. W 1 liście do Koryntian (3,19) mówi Apostoł: „mądrość tego świata jest głupotą u Boga”. Otóż, jak pisze Grzegorz<sup>8)</sup>, „mądrość tego świata polega na zakrywaniu zamiarów wykrętami”, co jest nieszczerością. Tak więc głupota jest raczej córką nieszczerości (kręactwa) niż rozpusty.

3. Niektórych ludzi szczególnie gniew doprowadza do wściekłości i obłędu, które są cechami głupoty. A więc głupota rodzi się raczej z gniewu niż z rozpusty.

A jednak w księdze Przypowieści czytamy (7,22): „wnet poszedł za nią”, tj. za prostytutką, „nie wiedząc, że go głupiego ciągną, by go związać”.

*Odpowiedź:* Jak wiemy z poprzedniego artykułu, głupota jako grzech pochodzi z osłabienia zmysłu duchowego, w wyniku czego nie jest zdatny do wytworzenia sobie sądu w rzeczach duchowych. Otóż zmysł człowieka zanurza się w rzeczach ziemskich przede wszystkim rozpustą w tym, co daje największą rozkosz, która pochłania duszę w stopniu najwyższym. Dlatego głupota jako grzech rodzi się przede wszystkim z rozpusty. (185).

Ad 1. Głupota sprawia w człowieku obrzydzenie sobie Boga i Jego darów. Tak więc Grzegorz wylicza między córkami rozpusty dwie rzeczy przynależne do głupoty: „znenawidzenie sobie Boga i zniechęcenie w stosunku do życia przyszłego”, czym jakby dzielił głupotę na dwie części.

Ad 2. Te słowa Apostoła należy rozumieć nie przyczynowo, lecz istotnie; mianowicie że mądrość tego świata sama w sobie jest w oczach Bożych głupotą. Dlatego nie wszystko, co stanowi mądrość: światową, musi być przyczyną tej głupoty.

Ad 3. Jak tego dowiedziono poprzednio<sup>9)</sup>, swą ostrością gniew wprowadza w organizm ludzki wielkie zmiany. Dlatego gniew jest wielką przyczyną głupoty spowodowanej uwadliwieniem ciała. Natomiast głupota spowodowana przeszkodami duchowymi, pochodzącymi z zanurzenia się umysłu w rzeczach ziemskich, jak dopiero co powiedziano pochodzi przede wszystkim z rozpusty. (186).

## ODNOŚNIKI DO TEKSTU

### Q. 23.

- 1) 8 Ethic., c. 5.
- 2) 8 Ethic., c. 2.
- 3) 8 Ethic., c. 3.
- 4) Ad Paulinum, epist. 53.
- 5) 8 Ethic., c. 4.
- 6) 8 Ethic. c. 2-3.
- 7) 8 De Trinit., c. 7.
- 8) 15 De Trinit., c. 17.
- 9) De doctr. christ., c. 10.
- 10) Petrus Lombardus, 1 Sent., dist.17.
- 11) 1-2, q. 6, a. 1, tom 9, s. 146-9.
- 12) 1-2, q. 114, a. 4, tom 14.
- 13) 8 Ethic., c. 1.
- 14) 1 De coelo et mundo, c. 11.
- 15) De moribus Ecclesiaen c. 11.
- 16) 2-2, q. 17. a. 1, tom 15.
- 17) 2 Ethic., c. 6.
- 18) 2-2, q. 4, a. 5, tom 15.
- 19) 8 Ethic., c. 1.
- 20) 8 Ethic., c. 13.
- 21) 1-2, q. a. 2, tom 10.
- 22) Raczej Augustyn, Epist., 167, c. 4-5.
- 23) De moribus Ecclesiae, c. 15, raczej 15 De civ. Dei, c. 22.
- 24) De perfect. humanaejustitiae, c. 5.
- 25) 1-2. q. 18, a. 2 tom 9. s. 292-4; q. 54, a. 2, tom 11, s. 66-8.
- 26) 1-2, q. 27, a. 1, tom 10.
- 27) 2 Ethic., c. 6; 13 Ethic., c. 6.
- 28) 1 Ethic., c. 1.
- 29) 2-2, q. 17, a. 6 ad 1, tom 15; 1-2, q. 54, a. 2 ad 1, tom 11, s. 67.
- 30) 8 Ethic., c. 12.
- 31) a. 3; q. 17, a. 1.
- 32) De causis, prop. 12, 22.
- 33) 10 Ethic., c. 7.
- 34) 6 Ethic., c. 2-4.
- 35) 1-2, q. 55. a. 3-4, tom 11, s. 76-80.
- 36) 7 Physic.. text 17.
- 37) Lib. In epist. 1.

- 38) 4 Contra Julian., c. 3.
- 39) Ibid.
- 40) q. 10, a. 4, tom 15.
- 41) 1-2, q. 56, a. 3, tom 11, s. 84-6.
- 42) 2 Physic. c. 7

### Q. 24.

- 1) 2 Top., c. 7.
- 2) q. 23, a. 6.
- 3) 1, q. 80 a. 2.
- 4) 1, q. 81, a. 2, tom 6.
- 5) 3 De anima, c. 9.
- 6) 1. q. 83, a. 4. tom 6.
- 7) 3 Ethic. c. 2.
- 8) De Divin. Nom., c. 4.
- 9) q. 23, a. 1.
- 10) q. 23, a. 2 ad 1.
- 11) Tract. 9 in Ioan.
- 12) Glossa interlin., Mt 1. 2.
- 13) q. 23, a. 7.
- 14) Petri Lombardi 2 Sent., dist. 3.
- 15) 1. q. 62 a. 6, tom 5.
- 16) Epist. 186.
- 17) 1 De generat., c. 5.
- 18) 3 Physic., text. 5; 3 Metaph, text. 16.
- 19) 4 Physic., c. 9.
- 20) Pastoral., part. 3, c. 1, admonit. 35; Bemardus epist. 91, et Sermo 2 in Purific., in fine.
- 21) 2 Metaph., text. 8-9.
- 22) 3 Physic., c. 6.
- 23) Glossa ord., Nic de Lyra.
- 24) Lib. 83 QQ., q. 36.
- 25) Super Prim. Canonic. Ioan., tract. 5.
- 26) Augustini, 2 De peccator. mer. et remiss., c. 13.
- 27) Super Prim. Canonic. Ioan., tract. 5.
- 28) 1 De coelo, c 1.
- 29) 10 Confess., c 29.
- 30) Lib. 83 QQ., q. 36.

- 31) 8 Super Gen. ad litt., c 12.
- 32) a. 4 arg. 1; a. 5.
- 33) 1-2, q. 53, a. 3, tom 10.
- 34) 8 Ethic., c. 5.
- 35) Lib. 83, QQ., q. 36.
- 36) 1-2, q 113, a. 3, tom 14.
- 37) 15 De Trin., c. 18.
- 38) 8 De Trin., c 7.
- 39) Ad Julianum Comitem; lib De salutar, docum., c. 7.
- 40) Homil 30 in Evang.
- 41) a. 2; q. 23, a 2.
- 42) 2 De praedest. sanct.; De dono persev., c. 14.
- 43) 2 De serm Dom in Monte, c. 24.
- 44) 3 Ethic., c. 5.
- 45) 4 Periarch., c. 3.
- 46) Serm. (60) de Passione
- 47) 2 De amore Dei, c. 6.
- 48) a. 10 arg. 3.
- 49) 8 Super Gen. ad litt., c 12.
- 50) 1-2, q. 88, a. 3, tom 12, s 227-9.
- 51) q. 20 a. 3, tom 15.
- 52) q. 23, a. 8.

#### Q. 25.

- 1) Powt 10, 12.
- 2) q. 19, a. 2 tom 15.
- 3) 8 Ethic., c. 8.
- 4) Interlin., Mt 1, 2.
- 5) 1-2, q. 54, a. 2, tom 11, s. 66-8 q. 17, a 6; q. 19, a. 3, tom 15 .
- 6) q. 23, a. 1.
- 7) q. 23, a. 1.
- 8) Arystoteles, 8 Ethic., c. 2.
- 9) 8 De Trin., c. 8.
- 10) q. 23, a. 1.
- 11) q. 23, a. 1.
- 12) 2 Physic., c. 6.
- 13) 8 Ethic., c. 3-4.
- 14) Homil. 17 in Evang.
- 15) 8 Ethic. c. 2n 8.
- 16) q. 23, a. 1.
- 17) q. 23, a. 1.
- 18) De Div. Nom., c. 4, lect. 9.
- 19) 9 Ethic. c. 4.

- 20) 1 De doctr. christ., c. 23, 26.
- 21) Manicheusz i -jczycy twierdzili, że materia, a więc ciałoludzkie, nie są stworzone przez Boga, lecz przez złego ducha; a więc ciało ludzkie nie byłoby czymś dobrym.
- 22) Epist. (118) ad Dioscurum, c. 3.
- 23) Homil. 30 in Evang.
- 24) 8 Ethic., c. 5.
- 25) 1 De doctr. christ., c. 30.
- 26) a. 3; q. 23, a. 1, 5.
- 27) 9 Ethic., c. 3.
- 28) 14 De civ. Dein c. 28.
- 29) De Div. Nom., c. 4, lect. 9 lub 5.
- 30) 2 Kor 4, 16.
- 31) 9 Ethic., c. 4.
- 32) Enchirid c. 73.
- 33) 2 Król 19, 6.
- 34) Homil. 30 in Evang.
- 35) Glossa ord.
- 36) Enchirid., c. 73.
- 37) 1 De doctr. christ., c. 26.
- 38) 8 Ethic, c. 5.
- 39) 1 De doctr. christ., c. 30.
- 40) q. 23, a. 1 ad 1.
- 41) De Div Nom. n c.4, part.4, lect.19 .
- 42) 11 De civ. Dei., c. 17.
- 43) Super Ioan., tract. 83.
- 44) 1 De doctr. christ., c. 23.

#### Q. 26.

- 1) 5 Metaph., text. 16.
- 2) q. 23, a. 1.
- 3) q. 23, a. 6-7.
- 4) Ibid., a. 7 ad. 2; 1-2, q. 1, a. 1 ad 1, tom 9, s. 21.
- 5) 9 Ethic., c. 5.
- 6) 1 De doctr christ., c. 22, 27.
- 7) Homil. 11 in Evang.
- 8) 9 Ethic., c. 8.
- 9) 1 De doctr. christ., c 22.
- 10) q. 25, a. 7.
- 11) a. 2; q. 25, a. 1, 12.
- 12) Regula, tom 1.
- 13) 1 De doctr. christ., c 27.
- 14) a. 2, 4; q. 25, a. 12.

- 15) 9 Ethic., c. 8.
- 16) 1 De doctr. christ., c. 28.
- 17) Ibid, c. 22, 27.
- 18) 2 Rhet. c. 4.
- 19) q. 24, a. 4, 10, 11.
- 20) 1-2 q. 19 a. 10 tom 9 s. 337-41.
- 21) 4 Fact et dict. memorab. c. 7.
- 22) 1 De officiis c. 7.
- 23) Homilia 30 in Evang.
- 24) 9 Ethic. c. 2.
- 25) 8 Ethic. c. 12.
- 26) Origenes homil. 2 (3?) in Cant. c. 2, 4.
- 27) a. 4 ad 1; a. 7.
- 28) 8 Ethic. c. 12.
- 29) 1 De doctr. christ., c. 32.
- 30) 1 De gen. animal., c. 20; lib.2, c. 4.
- 31) 1, q. 90, a. 2; q. 118, tom 7 i 8.
- 32) 9 Ethic., c. 7.
- 33) 13 Comment., super Ezech. 44, 25.
- 34) 8 Ethic., c. 7.
- 35) Origenes, homil. 2 in Cant. 2, 4.
- 36) 8 Ethic., c. 12.
- 37) De catechiz. rud., 4.
- 38) 13 Comment. in Ezech. 44, 25.
- 39) 9 Ethic., c. 7.
- 40) Ibid.
- 41) De vera relig., c. 48.

#### **Q. 27.**

- 1) 8 Ethic., c. 8.
- 2) 1 Poster., text. 5.
- 3) De catechiz. rud., c. 4.
- 4) 8 Ethic., c. 8.
- 5) 2 Rhet., c. 4.
- 6) 9 Ethic., c. 4.
- 7) 9 Ethic., c. 5.
- 8) q. 23, a. 1.
- 9) 9 Ethic., c. 5.
- 10) Homil. 11 in Evang.
- 11) Glossa interlin. Mt ln 2.
- 12) Super 1 Canon. Ioan., tract. 9.
- 13) 1 De doctr. christ., c. 4.
- 14) Ibid., c. 5.
- 15) 10 De Trinit., c. 1-2.

- 16) q. 26, a. 1 ad 2, 1, q. 82, a. 2, q. 84. a. 7, tom 2 i 6.
- 17) De Div. Nom., c. 1, lect. 2-3.
- 18) De Div. Nom., c. 4, lect. 9, 12.
- 19) De nat boni. c. 3-4.
- 20) De morib. Eccl., c. 8.
- 21) 4 Super Gen. ad litt., c. 3.
- 22) De dilig. Deum, c. 1.
- 23) 2 Physic, c. 9.
- 24) 1 Polit., c. 3 lub 6.
- 25) q. 17, a. 6, tom 15.
- 26) 4 Super Gen. ad litt, c. 8.
- 27) Enchir., c. 73.
- 28) q. 25, a. 1.
- 29) 2 Ethic., c. 3.
- 30) 1 De compunct., c 8; Homil. 16 in Epist. ad Rom.

#### **Q. 28.**

- 1) q. 17, a. 6, tom 15.
- 2) 1-2, q. 25, a. 3, tom 10.
- 3) Homil. 34 in Evang.
- 4) 1-2, q. 25, a. 1-2, tom 10.
- 5) q. 24, a. 4 i 7.
- 6) 1-2, q. 57, a. 2, tom 11. s. 93-126.
- 7) 1-2, q. 55, a. 2, tom 11, s. 75 i 79.
- 8) 1-2, q. 25, a. 1-3, tom 10.

#### **Q. 29.**

- 1) 19 De civ Dei, c. 13.
- 2) De Div. Nom., c. 11, lect. 1.
- 3) Ibid.
- 4) 19 De civ. Dei, c. 12, 14.
- 5) De Div. Nom. c. 11, lect. 2-3.
- 6) 1-2, q. 103, a 4 ad 1 tom 13.
- 7) 9 Ethic. c. 4.
- 8) De amicitia.
- 9) 9 Ethic c. 6.
- 10) De Div. Nom. c. 4 lect. 9, 12.
- 11) 19 De civ Dei c. 11.

#### **Q. 30.**

- 1) q. 19 a. 1 tom 15; 1-2 q. 79 a. 1 ad 4 tom 12 s. 136; 1, q. 48, a. 6, tom 4.
- 2) 2 Rhet., c 8.
- 3) Ibid.

- 4) 2 De fide Orth., c. 2 (14?.)
- 5) 9 De civ. Dei, c. 5.
- 6) 13 De Trin., c. 5.
- 7) 2 Rhet., c. 8.
- 8) Homil. 34 in Evang.
- 9) 5 Ethic., c. 11.
- 10) 2 Rhet., c. 8.
- 11) 1-2, q. 47, a. 3, tom 10.
- 12) 9 Ethic., c. 4.
- 13) 3 Rhet., c. 8.
- 14) Homil. 34 in Evang.
- 15) 2 Ethic., c. 5.
- 16) 3 Ethic., c. 2.
- 17) In Catil., Oratio Caesaris.
- 18) 2 Rhet., c. 9.
- 19) 2 Ethic., c. 7.
- 20) q. 28, a. 4.
- 21) 2 Ethic., c. 7
- 22) 9 De civ. Dei, c. 5.
- 23) Ibid.
- 24) 1-2, q. 59, a. 4-5, tom 11, s. 124-7.
- 25) 2 Rhet., c. 9.
- 26) q. 36, a. 3 ad 3.
- 27) 2 Rhet., c. 9.

#### Q. 31.

- 1) q. 23, a. 1.
- 2) 9 Ethic., c. 4.
- 3) q. 23, a. 1; q. 27, a. 2.
- 4) De Div. Nom., c. 4, lect. 9.
- 5) 1 De doctr. christ., c. 28.
- 5a) q. 26, a. 9.
- 6) Ibid.
- 7) Coel. Hier., c. 4.
- 8) 9 Ethic., c. 2.
- 9) 8 Ethic., c. 14.
- 10) 2 Ethic., c. 1; 1 Ethic. c. 9. 13.

#### Q. 32.

- 1) 4 Ethic., c. 1.
- 2) Homil. 9 in Evang.
- 3) 3 Comment., super Mt 18, 15.
- 4) De cura pro mort, agenda, c. 3.
- 5) 1 De serm. Dom. in Monte, c. 20.
- 6) 3 Topic., c. 2.
- 7) Homil. super Lk 12, 17sq.

- 8) 4 Ethic., c. 1.
- 9) Ibid.
- 10) 1 De offic., c. 30; Decr. Grat. D. 86, 21.
- 11) De Verb. Dom., Serm. 113, c. 2.
- 12) Ibid.
- 13) 2 De QQ. Evang., q. 34.
- 14) 7 Comm. in Evang., Lk 16, 9.
- 15) Homil. super Lk 12, 17sqq.
- 16) Hilar. Diac. in 12 Epist. B. Pauli, in 1 Tim 4, 8.
- 17) De Verb. Dom. Serm, 113, c. 2.
- 18) De Eccl. dogm., c. 38 (71?).
- 19) De Verb. Dom. Serm. 113, c. 1.
- 20) 1 De doctr. christ., c. 28.
- 21) 1 De offic., c. 30.
- 22) q. 30, a. 1 ad 2.
- 23) 1 De offic., c. 30.

#### Q. 33.

- 1) 6 Ethic., c. 5.
- 2) q. 32, a. 1.
- 3) q. 58, a. 5, tom 18.
- 4) 6 Ethic., c. 11 (lub 5, 7).
- 5) Pelagii, Symb. Explan. ad Damas.
- 6) 1 De civ. Dei, c. 9.
- 7) De verb. Dom. Serm. 82, c. 4.
- 8) 2 Ethic., c. 6.
- 9) 2 Ethic., c. 9.
- 10) De corr. et gratia, c. 15.
- 11) 1 De civ. Dei, c. 9.
- 12) 1 De doctr. christ., c. 28.
- 13) De Verb. Dom. Serm. 82, c. 1.
- 14) Origines. Homil. 7 in Jos.
- 15) Decr. Grat. C. 24, 3. 14.
- 16) 1 De civ. Dei, c. 9.
- 17) 5 Moral., c. 11.
- 18) Epist. 211.
- 19) Epist. 8.
- 20) Glossa Ord., ex Epist. Aug. 82, c. 11.
- 21) 3 De Summo Bono. c. 32.
- 22) 1-2, q. 85, a. 2, tom 12, s. 189-91.
- 23) Homil. in Evang.
- 24) Op. Imperf., homil. 17.
- 25) 2 De Serm. Dom. in Monte, c. 19.

- 26) Gregorius Magnus, Homil. 7 in Ezech.; Glossa Nic. de Lyra, Mt 15, 12.
- 27) Glossa Ordin. Gregorii 8 Moral., c. 24.
- 28) De mendacio, c. 15.
- 29) Decretal. Greg. IX, V, 1, 24; w tekście Sumy: "accusationem debet praecedere (sola) inscriptio", z tym, że słowo „solo” jest opuszczone w niektórych wydaniach Sumy; nie jest to cytat dosłowny z Dekretalów. Co do „inscriptio” patrz Digesta, XLVIII, 5, 2 §8.
- 30) De Verb. Dom., serm. 82, c. 4.
- 31) Ibid., c. 7.
- 32) 3 COmment. in Mt 18, 15.
- 33) Epist 78 ad plebem Hippon.
- 34) Serm. 82, c. 7.
- 35) Epist. 211.
- 36) Super Mt 18, 16.
- 37) Homil. 60, in Mt.

#### Q. 34.

- 1) De div. Nom., c. 1, lect. 2; c. 4, lect. 3.
- 2) 3 Esdrae, 3, 36, 39.
- 3) De Div. Nom., c. 1, lect 2; c. 4, lect. 3.
- 4) 8 Ethic., c. 10.
- 5) 25 Moral., c. 11.
- 6) 10 Confes., c. 28.
- 7) Loc. cit.
- 8) 2 De fide orth., c. 4, 30; lib. 4, c. 20.
- 9) 8 Ethic. c. 10.
- 10) Enchirid., c. 12.
- 11) Op. Imperf. in Mt, hil. 10.
- 12) 31 Moral., c. 45.
- 13) 7 Physic., text. 18.
- 14) 2 Rhet., c. 10.
- 15) Epistola 211.
- 16) 31 Moral., c. 45.
- 17) 7 Ethic., c. 13; 10 Ethic., c. 2.

#### Q.35.

- 1) 2 Ethic., c. 5.
- 2) 2 De fide orth., c. 14.
- 3) 1-2, q. 35, a. 8, tom 10.
- 4) 10 De inst. monach., c. 1-2.
- 5) Ibid., c. 2.
- 6) Ibid., c. ult.
- 7) 2 De fide orth., c. 14.
- 8) Ord. August.
- 9) Raban. 3 De eccl. discipl.
- 10) q. 10, a. 2, tom 15; 1-2, q. 71, a. 6; q. 74.
- 11) 31 Moral., c. 17, 45.
- 12) 10 De inst. monach., c. 1.
- 13) 1-2, q. 72, a. 5; q. 88, a. 1-2, tom 12, s. 34-6, 221-7.
- 14) q. 28, a. 1.
- 15) q. 34, a. 5.
- 16) 31 Moral., c. 45.
- 17) q. 34, a. 6.
- 18) 1-2, q. 84, a. 3-4, tom 12, s. 181-6.
- 19) 8 Ethic., c. 5-6.
- 20) 10 Ethic., c. 6.
- 21) 10 De inst. coenob., c. 1; lib. 9. c. 1.

#### Q. 36.

- 1) 5 Moral., c. 46.
- 2) 2 Rhet., c. 10.
- 3) 1-2, q. 36; q. 47, a. 3, tom 10.
- 4) 2 Rhet., c. 10.
- 5) 1-2, q. 32, a. 3, tom 10.
- 6) 2 Rhet., c. 10.
- 7) Ibid., c. 9.
- 8) 5 Moral., c. 46.
- 9) 2 Rhet., c. 10.
- 10) Epist 107, ad Laetam De instruc. filiae.
- 11) 2 De fide orth., c. 14.
- 12) 5 Moral., c. 46.
- 13) 22 Moral., c. 11.
- 14) 2 Rhet., c. 11.
- 15) Ibid., c. 9.
- 16) Ibid., c. 11.
- 17) 1-2, q. 87, a. 2, tom 12, s. 206-8.
- 18) 12 De Trin. c. 12.

- 19) 1 Confes., c. 7.
- 20) 2 Rhet., c. 9.
- 21) q. 35, a. 3; 1-2, q. 72, a. 5 ad 1, tom 12, s. 36.
- 22) 2 Rhet., c. 9.
- 23) 2 Rhet., c. 10.
- 24) 31 Moral., c. 45.
- 25) 5 Moral., c. 46.
- 26) 31 Moral., c. 45.
- 27) Ibid.
- 28) 2 De Summo Bono, c. 37.
- 29) 2 De instit. coenob., c. 1.
- 30) 5 Moral., c. 46.
- 31) q. 14, a. 2, tom 15.
- 32) q. 34, a. 6.

**Q. 37.**

- 1) q. 29, a. 1; a. 3 ad 2.
- 2) Super Ioan. Tract. 32.
- 3) Comment in Mt.
- 4) 31 Moral., c. 45.
- 5) Liber de causis, propos. 17.

**Q. 38.**

- 1) Incerti auctoris, 4 Rhetor., Heren., c. 15. (ed. Carolus Nobbe, Lipsiae 1850).
- 2) 3 Rhetor., c. 13.
- 3) Glos. Ordin; Lombard. super Rom 1, 29.
- 4) Będa, 6 Comment. in Lc 22, 24.
- 5) 31 Moral., c. 17.

**Q. 39.**

- 1) Decr. Grat., C. 24, 1, 34
- 2) De paradiso, c. 8.
- 3) 20 Contra Faustum, c. 3; 2 Contra Crescon., c. 4.
- 4) 8 Etymol., c. 3.
- 5) In ad Tit 3, 10.
- 6) 1 Ethic., c. 2.
- 7) 8 Ethic., c. 10.
- 8) q. 23, a. 6; q. 10, a. 2, tom 15.
- 9) 1-2, q. 72, a. 1; q. 73, a. 3, tom 12, s. 50-1.
- 10) 1-2, q. 105, a. 2 ad 9, tom 13.

- 11) 1 Contra Donatistas, c. 1.
- 12) 6 De Bapt. contra Donatistas, c. 5.
- 13) Decr. Grat. C. 9, 1 5.
- 14) Epist. 52 in Decr. Grat. C.7, 1, 6.
- 15) 6 Contra Donatistas, c. 5.
- 16) Decr. Grat. C. 23, 5, 44.

**Q. 40.**

- 1) Epist. 138, ad Marcel. Decr. Grat. C. 23, 1, 2 §5.
- 2) 22 Contra Faustum, c. 75.
- 3) Lib. QQ., in Heptat., qu. 10; Decr. Grat. C. 23, 2, 2 §1.
- 4) De Verb. Dom. Decr. Grat. C. 23, 1, 6.
- 5) 22 Contra Faust. c. 74. Grat. C. 23, 1, 4.
- 6) Ibid., c. 70 Decr. Grat. C. 23, 4, 36.
- 7) 1 De serm. Dom. in monte, c. 19.
- 8) Ad Marcellinum, c. 2. Decr. Grat. C. 23, 1, 2.
- 9) Epist. 189, ad Bonif. Decr. Grat. C. 23, 1, 3.
- 10) Raczej Vegetius. De re milit., oraz lib. 2, c. 22.
- 11) Homil. 14 in Evang.
- 12) Decr. Grat. C. 23, 8, 7.
- 13) Ibid. C. 23, 8, 10.
- 14) Ibid C. 23. 8, 9.
- 15) 1 Polit., c. 1.
- 16) Codex Iustiniani, XII, 34 i 35, 15.
- 17) Decr. Grat. D. 88, 9-12; C. 14, 4, in 3.
- 18) Decr. Grat. D. 50, 4.
- 19) q. 23, a. 4 ad 2.
- 20) Cntra mend., c. 15 sq.
- 21) Epist. 189. ad Bonif. Decr. Grat. C. 23, 1, 3§ 1.
- 22) Lib. QQ. in Heptat., in Jos. qu. 10. Decr. Grat. C. 23, 2, 2.
- 23) 1 De offic., c. 29.

**Q 41.**

- 1) 10 Etymol., R.
- 2) 31 Morel., c. 45.



- 3) Ibid.
- 4) 1-2, q. 46, a. 6 ad 2, tom 10.
- 5) 1-2, q. 25, a. 1, tom 10.
- 6) 1-2, q. 48, a. 3, tom 10.

**Q. 42.**

- 1) 10 Etymol., S.
- 2) q. 39, a. 1.
- 3) 31 Moral., c. 45.
- 4) q. 40, a. 1; q. 41, a. 1.
- 5) 2 De civ. Dei, c. 21.
- 6) q. 41, a. 1.
- 7) q. 40, a. 1.
- 8) 3 Polit., c. 5; 8 Ethic., c. 10.

**Q. 43.**

- 1) Gloss interlin. Mt 18, 8.
- 2) 22 Contra Faustum, c. 27.
- 3) Comment. in Mt 15, 12, tom 12, s. 91-4. 142-4.
- 4) 1-2, q. 75, a. 2-3; q. 80, a. 1, tom 12, s. 91-4, 142-4.
- 5) 2 Physic., c. 5, text. 52.
- 6) 1-2, q. 71, a. 6; q. 74, a. 1; q. 80, a. 1, tom 12, s. 67-9, 142-4.
- 7) 3 Comment., Mt 16, 23.
- 8) 1, q. 14, a. 13 ad 3, tom 11; q. 23, a. 6 ad 2.
- 9) 5 Ethic., c. 3, 5.
- 10) 1-2, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6, tom. 9, s. 20-2, 301-2.
- 11) q. 35, a. 3; 1-2, q. 88, a. 2, tom 12, s. 225-7.
- 12) 3 Comment.
- 13) Ibid.
- 14) Epist. 28.
- 15) 3 Contra epist. Parmen., c. 2.
- 16) 1 De civ Dei, 9.
- 17) Glossa Nic. de Lyra. Mt 15, 12; Hug. a. S. Charo, in Mt. 18, 7.
- 18) Super Ezech., homil. 7.
- 19) q. 33, a. 2.
- 20) q. 33, a. 1.
- 21) 1 De serm. Dom. in monte, c. 20.
- 22) 31 Moral., c. 13.
- 23) 1 De serm. Dom. in monte, c. 19.

**Q. 44.**

- 1) q. 23, a. 8.
- 2) 1-2, q. 90, a. 2; q. 100, a. 10, tom 13.
- 3) q. 16, a. 1, tom 15; 1-2, q. 99, a. 1-5; q. 100, a. 5, ad 1, tom 13.
- 4) 1-2, q. 100, a. 10, tom 13.
- 5) q. 23, a. 5.
- 6) 1 De doctr. christ., c. 22, 27.
- 7) 1-2, q. 91, a. 3; q. 94, a. 2; q. 100, a. 1, tom 13.
- 8) q. 23, a. 7 ad 2; 26, a. 1 ad 1.
- 9) q. 25, 12.
- 10) q. 23, a. 1.
- 11) Homil. 17 in Evang.
- 12) q. 25, a. 4.
- 13) 1 De doctr. christ., c. 23.
- 14) q. 28, s.1, 4; q. 29, a. 3; q. 31, a. 1.
- 15) a. 1 ad 1; 1-2, q. 100, a. 9, tom 13.
- 16) 3 Physic., c. 6.
- 17) Ibid.
- 18) Super Mt. Op. Imperf. homil. 42.
- 19) 1 De doctr christ., c. 22.
- 20) Gloss. interlin. Mt 22, 37.
- 21) De imagine (De creatu. hom.). c.8.
- 22) De paradiso, c. 8.
- 23) De perfect. iust., c. 8.
- 24) Ibid., c. 7.
- 25) 9 Ethic., c. 4.
- 26) q. 25, a. 12; q. 26, a. 1-2, 4, 7, 9.

**Q. 45.**

- 1) 1-2, q. 68, a. 8, tom 11, s. 235-7.
- 2) 2 De lib. arb., c. 19.
- 3) 14 De Trin., c. 14.
- 4) q. 1, a. 1 ; q. 4, a. 5, 7 tom 15; 1-2, q. 62, a. 2; q. 66, a. 5, tom 11, s. 154-5, 197-9.
- 5) 12 De Trin., c. 14.
- 6) 1 Metaph., c. 2.
- 7) 5 Metaph., text. 21.
- 8) 1 Ethic., c. 3.
- 9) De gratia Novi Test., epist. 140.
- 10) 2 Moral. c. 49.
- 11) De Div. Nom., c. 2 lect. 4.
- 12) 1-2, q. 14, a. 1, tom 9, s. 239-42.

- 13) 6 Moral., c. 37.
- 14) 12 De Trin., c. 14.
- 15) Ibid., c. 7.
- 16) De causis prop. 10, 17.
- 17) 15 De Trin., c. 18.
- 18) 1 Metaph., c. 1-2 .
- 19) 2 Moral., c. 49.
- 20) Epist. 8, ad Demophilum.
- 21) q. 19, a. 2 ad 3, tom 15; q. 29, a. 3
- 22) 1 De serm. Dom. in monte, c. 4.
- 23) 19 De civ. Dei, c. 13.
- 24) 1 Metaph., c. 2.

**Q. 46**

- 1) 10 Etymol., S.
- 2) 10 Moral., c. 29.
- 3) 2 Moral., c. 49.
- 4) Ibid.
- 5) De vera relig., c. 14.
- 6) q. 16, tom 15.
- 7) 31 Moral., c. 45.
- 8) 10 Moral., c. 29.
- 9) 1-2, q. 48, a 2-4, tom 10.

## OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(Q. lub q., znaczy to samo, co Zagadnienie; a., art., znaczy artykuł)

### WSTĘP

MIŁOŚĆ, najpotężniejsza moc i najobfitsze źródło wszystkiego we wszystkim, motor postępu, wzrostu, wlotu i ubogacenia ilościowego i jakościowego, jest popularnie niezrozumiana i sprowadzana do zwykłego zwierzęcego pociągu płciowego, a raczej do jego bezpośredniego zaspokajania. Czas najwyższy, by dojść do poprawnego pojęcia i zrozumienia miłości. Ze wszystkich dzieł o miłości napisanych, niniejsze dziełko św. Tomasza z Akwinu daje o niej wykład najpełniejszy, a zarazem prosty, krótki i przejrzysty.

Dążenie, czy też siłę dążenia rzeczy ku swemu dobru, określa się słowem *amor*, po polsku *lubienie*. Każda rzecz *lubi* to, co jej odpowiada: kamień spoczynek, żaba wodę, rośliny lubią słońce itd. Im rzecz ma bogatsze istnienie i obfitszy zakres życia, tym szersze jest jej *lubienie*. Człowiek jako zwierzę *lubi* to, co mu odpowiada jako istocie zmysłowej, podobnej do zwierząt: *lubi* być, żyć, jeść, itd., wszystko, co zaspokaja zmysły.

U istot duchowych, mających umysł i wolę, dążenie do odpowiedniego dobra, *lubienie*, staje się *kochaniem*, po łac. *dilectio*, zwracające się ku dobru wyższego rzędu: można *lubieć* grzyby, ale nikt nie mówi, że je *kocha*. A więc *kochanie* od *lubienia* różni się władzą w której jest: wola, oraz dobrem ku któremu zmierza. *Kochanie* jest *lubieniem*, ale wyższego rzędu; w *kochaniu-dilectio* zachodzi namysł i wybór, a nie samo ślepe dążenie, *lubieżność*.

Trzeba zrobić dokładne rozróżnienie między miłością jako uczuciem; tę św. Tomasz bada w traktacie o uczuciach (10 tom polskiego wydania Sumy), - od miłości, *Caritas*, będącej usprawieniem danym od Boga jako łaska. W traktacie o uczuciach św. Tomasz wchodzi do głębi złóż ludzkiej duszy, w traktacie obecnym wznosi się ku szczytom, ku którym podnosi Bóg ludzką duszę i wszystkie jej uczucia. Właściwie najlepiej by było czytać najpierw tom 10, a potem dopiero tom obecny. Tak się jednak złożyło, że polski przekład tomu 10 nadszedł później; wyjdzie on zaraz po tomie obecnym, bo już został oddany do druku.

Tak zatem według św. Tomasza z Akwinu, miłość, o jakiej mowa w tomie obecnym, to sprawność, wlana człowiekowi przez Boga, uzdalniająca go do miłowania Boga w sposób wyższy niż na to pozwala wrodzona zdolność woli. Miłość wlana, mocą której miłujemy siebie i ludzi, poddaje sobie i podnosi niższe: *lubienie* i *kochanie*. Często używa on określenia „*amor caritatis*”, lub „*diligere ex caritate*”, co tłumaczymy różnie: *kochać* lub *miłować* miłością, z miłości, miłością wlaną, lub wprost miłość, ufając, że czytelnik domyśli się, że chodzi o miłość wlaną.

Popularnie łączy się czynność miłowania ze wzruszeniem, emocją, uczuciem, odczuciem, i to w łączności a przyjemnością; w mniemaniu niektórych miłość to przyjemne przeżycie, z pełnią samolubstwa, samozadowolenia, zadowolenia ze siebie. Podświadomy popęd do zaznaczenia siebie, do zdobyczy, do bycia na wierzchu. Ten ślepy pęd *lubienia*, *lubieżności*, staje się siłą niszczącą, zwłaszcza dla bliźnich, ale, w

końcu i dla siebie. Otóż miłość jako łaska jest mocą zbawczą, wyzwalającą człowieka z pęt nieświadomej lubieżności, która, zawładnąwszy człowiekiem, rzuca go o ziemię z miażdżącą siłą. Natomiast miłość, caritas, bierze go w swe słodkie jarzmo, wyzwala ze starego zmysłowego ja, pozostawiając jednak wszystko co dobre, i niesie na skrzydłach ku miłowaniu wyższego rzędu. Wtedy każde lubienie, każde kochanie, staje się miłowaniem ożywiającym i wieczyście uszczęśliwiającym, poprzez ofiarę ze swego niższego ja. Dzięki niej człowiek wznosi się ku miłości przyjaźni, w której nie ma już miejsca na lęk. Tak zatem miłość wyzwala człowieka również z lęku, a napęlnia go zaufaniem, radością i pokojem. Przekształca go w nowego człowieka.

MIŁOŚĆ jako caritas wywiera zasadniczy wpływ na stosunki społeczno-polityczne w narodach i na stosunki międzynarodowe. Rozumieli to polscy mężowie stanu zawierając w Horodle Unię z Litwą. Akt tej Unii zaczyna się znamiennej pochwałą miłości, jako powodu jej zawarcia:

„Jest rzeczą wiadomą, że nikt nie dostąpi pożytku zbawienia bez wsparcia przez tajemnicę miłości, która nie działa zawistnie, lecz swą własną dobrocią uśmierza niezgody, jednoczy zwalczających się, przemienia nienawiści, suwa urazy, i wszystkich darzy pokarmem pokoju: - co rozproszone zgromadza, upadłe podnosi, na równe drogi sprowadza i co skrzywione prostuje i czyni cnotliwym; wszystkim z pomocą spieszy, nikogo nie bije, wszystko kocha; kto schroni się pod jej skrzydła, znajdzie bezpieczeństwo i będzie wolny od obawy czyjegoś ataku. Nią powstają prawa, rządzą się państwa, w porządku żyją miasta; ona doprowadza dobro publiczne do najlepszego celu; ona jest pierwszą wśród wszystkich cnót, a kto ją zlekceważy, straci wszelkie dobro”.

Kto zapozna się z dekretem Soboru Watykańskiego II o apostołstwie świeckich, łatwo zauważy, że apostołat ten wynika z miłości, o jakiej mowa w książce, którą dajemy do rąk polskiemu czytelnikowi.

(1) Q. 23. „Z kolei”, tj. po zbadaniu zagadnienia cnót wiary i nadziei. Co do łączności cnoty miłości z tym, co ją poprzedza, patrz tom 15, wstęp św. Tomasza do cnoty wiary, s. 7.

(2) A. 1. Św. Tomasz z miejsca ustala rodzaj miłości i o jaką mu chodzi: - o miłość między istotami zdolnymi do wzajemności na podstawie czegoś wspólnie łączącego, wzajemnego udzielania się, wspólnoty dążeń, zainteresowań i celów. Tak jest z każdą miłością przyjaźni, która może zachodzić tylko między istotami rozumnymi, i tak z miłością wzajemną między człowiekiem i Bogiem. W każdej przyjaźni, a więc i z Bogiem, podstawą nie jest przyjemność czy użyteczność, lecz to, co tu tłumaczymy jako *c z e s n o ś ć* (powinno być raczej *czestność*) - *honestas*, samo piękno moralne. O znaczeniu słowa „czestność”, patrz tom 22, s. 51-8. O miłości jako uczuciu patrz 1-2, qq. 26-8, tom 10.

(3) A. 2. Miłość, o jakiej mowa, to nie sam Duch święty działający w duszy, lecz coś, co Duch Święty w naszej duszy stwarza i za pośrednictwem czego działa. „Mistrz” którego naukę św. Tomasz odrzuca, to Piotr Lombard. To „coś”, to nowa jakość, właściwość, czy zdolność duszy do działania nowego. Należy dobrze zrozumieć stosunek miłości jako naddanej duszy do jej przyrodzonej wolności, by zrozumieć, że dzięki tej nowej właściwości wola ludzka działa jako wolna, czyli miłość stworzona w człowieku przez Ducha Świętego jest czynnością wolną. Miłość

wlana do duszy jest nową „formą”, co tu tłumaczymy przez wyraz „treść”. W ad 2 św. Tomasz zwraca uwagę, że miłość przez Boga wlana daje duszy nowe życie, dodane do jej życia przyrodzonego celem nowego rodzaju działań w stosunku do Boga i do otaczającej rzeczywistości, zwłaszcza w stosunku do ludzi. W ad 3 autor zwraca uwagę na moc stworzonej w duszy miłości.

(4) A. 3. Dowiadujemy się tu wreszcie, czym jest ta nowa „treść-forma”, którą nadaje duszy Duch Święty: jest cnotą, a więc sprawnością woli. W odpowiedzi jest mowa o „czynach ludzkich”, aktach. Nie wszystko bowiem co człowiek czyni ma cechę człowieczeństwa, człowiek może coś czynić, ale nie po ludzku. Dopiero czyn ludzki może być moralnie dobrym lub złym. Dobroć moralną czynów ludzkich sprawiają cnoty; miłość jest cnotą, która sprawia dobroć wszystkich czynów ludzkich, bo sprawia ich zgodność z prawidłem: rozumem i Bogiem. W ad 1 jest znowu mowa o przyjaźni „czestnej”.

(5) A. 4. O znaczeniu pojęcia „cnoty osobnej” patrz tom 21 (Męstwo), objaśnienie (5), s. 173-4 Miłość jako sprawność wlana działa we wszystkich cnotach, ale ma też swój własny osobny przedmiot.

(6) Odpowiedź. „Dlatego też gdzie jest jakiś osobny wzgląd dobra, tam też jest osobny wzgląd miłości”; po łac.: „ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris”. O tym będzie mowa w zagadnieniu 25, a. 1, patrz objaśnienie (23). Przedmiotem miłości jest Bóg jako coś, na czym polega wieczna szczęśliwość człowieka.

(7) Ad 2. W dziele „De caritate”, a. 5 (QQ. Disp. vol. II), św. Tomasz rozwinął to zagadnienie b. obszernie. Dowodzi on tam, że miłość jest cnotą osobną właśnie z powodu celu: szczęśliwość wieczna, dla którego osiągnięcia skierowuje całe życie ludzkie.

(8) A. 5. Miłość, jako cnota wlana, jest tylko jedna, pomimo, że odnosi się do Boga i bliźniego, a powstaje z różnych powodów (pobudek).

(9) Ad 2. Dwukrotnie użyty wyraz „powód” po łac. „ratio diligendi” i „rationes ad diligendum inducentes”; patrz co do tego objaśnienie (6), gdzie „ratio” przetłumaczono przez „wzgląd”; powód lub pobudka. Ad 3: miłość brana tu jest ściśle jako cnota boska, cnota wlana przez Boga dla miłowania Boga.

(10) A. 7. Chodzi o charitas, miłość jako cnota boska, wlana. W poprzednim artykule była mowa o tej miłości jako o cnotcie „najdoskonalszej” a więc najpełniejszej, najbardziej wszystko obejmującej. w artykule obecnym i następnym chodzi o stosunek tej cnoty miłości do innych cnót. Cnota prawdziwa, rzeczywista, bez nadprzyrodzonej miłości jest niemożliwa, nie ma jej. Jak to należy rozumieć? Tylko gdy te cnoty bierzemy w znaczeniu ich roli w stosunku do osiągnięcia szczęścia wiecznego. W sprawach doczesnych ludzie nie mający miłości nadprzyrodzonej mogą mieć cnoty, np. być dobrymi administratorami państwa, dzielnymi żołnierzami, mądrymi dowódcami, przezornymi kupcami itd.

(11) A. 8. Miłość jest „formą cnót”, wszystkich cnót. To znaczy, że miłość daje wszystkim cnotom nowe życie, nową wartość, sprawia, że służą osiągnięciu tego celu" do którego zdąża miłość; ona je wszystkie i ku temu zapala i ku temu wciąga, powodując. że wszystkie cnoty dokonują czynów docelowych.

**(12) Q. 24.** „Podmiot” miłości to władza ludzka, w której miłość wlana ma swą jakby siedzibę; tym podmiotem jest ludzka wola: w nią ją Bóg wlewa. nią wolę uzdalnia na nowy sposób, dając jej zdolność miłowania szczęśliwości wiecznej.

**(13) A. 1 arg. 3.** „Wolność woli”, po łac. „liberum arbitrium” zdolność woli do wolnego wyboru. Otóż miłość jest w woli jako zdolności, a nie w jednej z jej cech jaką jest możliwość wolnego wyboru, to jest wyjaśnione w ad 3. Nie jest w zmysłach. więc nie możemy „czuć” miłości ku Bogu, lecz ją mieć. A jednak mądry człowiek. patrząc na świat i w swoje własne serce, doświadczając życia mądrze, może odczuwać przyrodzoną miłość ku Bogu, a zwłaszcza wdzięczność. Gdy w nas działa w stopniu natężonym, miłość wlana jest odczuwalna zmysłowo, choć równoczesne cierpienie fizyczne może odczuwaniu przeszkodzić.

**(14) Ad 2.** Rozum ludzki, nawet oświecony wiarą, nie jest prawidłem dla miłości ; stąd miłość wie dzie do postępowania niezrozumiałego dla ludzi rozsądnych po ludzku. Ludzie kierujący się miłością Bożą zdobywają sobie nieraz miano „szaleńców Bożych”. Cała trudność w tym, czy dane szaleństwo jest Bożem czy też zwykłym szaleństwem czy zarozumiałością. „Rozum nie jest prawidłem miłości”: nie znaczy to, by czyn miłości miał być nie-rozumny i nie miał stosować się do wskazań roztropności i sprawiedliwości, ale wyższego rzędu. Nigdy czyn sam w sobie zły nie może stać się usprawiedliwionym miłością Boga.

**(15) A. 2.** Miłość chrześcijańska, tj. jako cnota boska, w swym powstaniu i działaniu w nas pochodzi od Boga drogą „włania” (*infusio*) w nas.

**(16) A. 3 ad 3.** „Natura anioła jest duchowa ... natura człowieka jest rozumowa”. „Duchowa-intellectualis”, intuitywna, poznająca rzeczywistość duchową prostym spojrzeniem, nie jak natura człowieka, która jest „rationalis” tzn. do znajomości rzeczywistości duchowej dochodzi drogą rozumowania. wnioskowania z rzeczywistości zewnętrznej, dostrzeganej zmysłami. Aniołowie dążą całą naturą i ciągle (stale). człowiek ma chwile przerw, osłabień, zaniku, a nawet porzucenia i powrotu, zależnie od działania rozumu, od wyrazistości poznania.

**(17) A. 4.** Zatem ilość czy moc miłości należy od wlewającego ją Ducha Świętego, a nie od przyrodzonych uzdolnień człowieka. Tak stwierdza artykuł poprzedni. W obecnym i w następnych artykułach jest mowa o wzrastaniu, pełni, zmniejszaniu i utracie miłości w człowieku, w zależności od człowieka, współdziałania człowieka z Bogiem. W obecnym artykule autor dowodzi, że miłość w nas wzrasta. w następnym dowodzi w jaki sposób nie wzrasta.

**(18) A.5.** Temat do dłuższego rozmyślenia. Miłość otrzymujemy w Chrście, a obejmuje człowieka, wzrasta w nim, czy jak to wyrazić. wychowaniem. A więc zadanie pomocników Bożych: rodziców, i ich pomocników: szkoła aż do uniwersytetu włącznie. i dalej. Zajmuje się tym Kościół. Całe nasze życie do kształtowanie się w podobieństwie z Bogiem. *A. 6.* Miłość wzmaga się w nas ćwiczeniem: uświadomienie i czyny. Idzie to drogą jakby falistą, ale stale ku górze. Czasem idzie się jakby w błocie po kolana. powoli. Książeczka Tomasza a Kempis, „O naśladowaniu Chrystusa” dużo tym mówi (jest do nabycia w KOW. Veritas). Czasem stoi się jakby w miejscu, a nagle powstaje w nas jakby wybuch miłości uskrzydłującej. I tak miłość wzmaga się w nas, obejmując i budząc w nas wszystkie siły, bez jakiegoś określonego kresu, w nieskończoność.

**(19)** A. 9. Trzy stopnie miłości: początkujący..., tu właśnie, od niemowlęstwa zaczyna się. a wszystko ma swój początek. To jest przyczyną, dla której Kościół (i każdy rozsądny człowiek) kładzie taki nacisk na wychowanie dziecka przez matkę, od początku, a najważniejsze są trzy pierwsze lata życia dziecka. Stąd potrzeba przysposobienia się młodzieży do macierzyństwa i ojcostwa. U ludzi zabierających się do małżeństwa powinno być pełne zrozumienie miłości: miłość wlana przenika i obejmuje miłość narzeczeńską i małżeńską i nią kieruje, oczywiście, jeśli człowiek tego chce, czyli pozwoli jej zadziałać. Patrz O. Feliks W. Bednarski, O.P „Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu” (KOW Veritas). Celem pomagania sobie we wzroście w miłości ludzie tworzą stowarzyszenia i zakony. Łatwe to nie jest. ale im coś lepsze, tym trudniejsze. Jest łatwe, jeśli człowiek to rozumie.

Wymienione tu trzy stopnie nie są ściśle wyodrębnione i wyraźnie zaznaczające się. Pogranicza między każdym z nich są raczej płynne i wahające się. Nawet ludzie trzeciego stopnia wracają niekiedy do dwu poprzednich. aż się ustalą w ostatnim. Ludzie młodzi muszą wystrzegać się ułudy, że są na wysokim stopniu, bo zbyt ufając sobie mogą uderzyć głową o ścianę i runąć.

**(20)** A. 11, Odpowiedź, 3a. Co do tego patrz objaśnienie (16). Wszyscy doświadczamy tego, że nasza myśl nie zawsze jest czynnie i świadomie (aktualnie) zwrócona ku Bogu, bo miłość jeszcze nie całkowicie zawładnęła wszystkimi władzami i działaniami duszy. Stąd potrzeba ćwiczenia się w pamięci na obecność Bożą, oraz potrzeba unikania środowiska odciągającego od Boga; zbyt natężone zainteresowania w przedmiotach pociągających do grzechu odciągają: umysł do czujności, co stwarza warunki zapomnienia się i upadku. W punkcie b mamy wyjaśnioną subiektywną przyczynę utraty miłości, to znaczy, gdy ktoś, powiedzmy, zbyt ufa w swe zdanie o moralnej wartości czegoś. sądzi według tego, jak mu się podoba, nie przewidując możliwości pomyłki. Nie widząc w tym życiu Boga w jego istocie, człowiek może zwrócić swą miłość k u stworzeniom w sposób niemożliwy do pogodzenia z równoczesnym miłowaniem Boga. Tego samego dotyczy ad 3.

**(21)** A. 12. Wyjaśnia zagadkę uśmiercającego ciosu, jaki zadaje miłości jeden choćby czyn sprzeczny z tym, co Bóg nakazał lub zakazał i dlaczego tak jest z samej natury rzeczy. W swoim mniemaniu człowiek może myśleć, że tak nie jest, zwłaszcza, gdy czyn jaki popełnił uważa za głupstwo, lub gdy mimo grzechu „czuje”, że nadal kocha Boga. Chodzi o unikanie ułudy, a kierowanie się wolą Boga.

**(22)** Q. 25. Przedmiot miłości, czyli co mamy miłować mocą miłości wlanej (miłować z miłości, miłością): głównie Boga i bliźniego, samą miłość, siebie samego, swe ciało, także grzeszników, nieprzyjaciół, aniołów, czy także diabła? W a. ostatnim znajdujemy ustalenie przedmiotu miłości.

**(23)** A. 1. Patrz objaśnienie (6).

Artykuł ten ma znaczenie podstawowe, bo chodzi w nim o ustosunkowanie się do różnych „przedmiotów”, a raczej o miłowanie ich mocą miłości wlanej, o u z a s a d n i e n i e tego miłowania. Należyte zrozumienie tego uzasadnienia umożliwi zrozumienie tego, co następuje, a zwłaszcza Zagadnienia 26, gdzie jest mowa o porządku czy kolejności, w jakiej mamy miłować różne przedmioty, z których pierwszym jest Bóg.

Tymczasem dane tu przez autora uzasadnienie jest niezrozumiałe, a to z powodu trudności w polskim przekładzie łacińskich wyrażen. Autorowi chodzi o udowodnienie, że miłość Boga i miłość bliźniego to gatunkowo (rzeczowo) ta sama miłość. Zaczyna więc od stwierdzenia przyczyn powodujących odrębność wśród sprawności, powołując się na wywód zrobiony poprzednio, który czytelnik znajdzie w tomie 11 polskiego wydania Sumy, s. 66-9. Co powoduje gatunkową różnicę między czynnościami? Przedmiot. ale pytanie jak pojęty? I tu leży główna trudność. Łacińskie zdanie: „Cum autem species actus ex objecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem speciesit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione”, tłumaczymy tu: „A ponieważ. ... z owego powodu”. Co to znaczy „ratio formalis objecti”? O.F.W. Bednarski, OP (tom 11, s. 67) tłumaczy to przez „formalna racja przedmiotu”, ale to nic nie mówi. „Ratio” nie może tu znaczyć „rozum”, lecz rację, powód, pobudkę, motyw, pochodzące od strony przedmiotu. Co to jest przedmiot? Jest to materia, pojęta nie jako tworzywo, z którego coś jest robione, ale o którą w czynach chodzi (nie materia „ex qua”, lecz „circa quam”); wtedy taka materia-przedmiot ma pewnie, charakter (treść) formy (habet rationem formae) tym, że nadaje gatunek (1-2, q. 18, a. 2 ad 2; tom 9, s. 293). Otóż przedmioty, do których odnoszą się wewnętrzne poruszenia-czynności woli, mają treść (rationem) celów, a przez to nadają czynom gatunek (1-2, q. 72, a. 3 ad 2); „Postępcom moralnym i sprawnościom nazwę i gatunek nadaje ich przedmiot. Przedmiotem zaś własnym wszystkich przejawów dążnościowych jest dobro docelowe. Własny więc cel nadaje wszystkim przejawom dążnościowym i nazwę i gatunek” (2-2. q. 19" a. 3" w przekładzie o. Piusa Bełcha, OP., tom 15). Wola ludzka jest władzą odbiorczą, bierną, a do działania pobudza ją, innymi słowy, powoduje jej działanie, przedmiot, poznany i oceniony rozumem jako dobro. Wtedy przedmiot jest dla woli dobrem i celem, i jako taki ożywia ją" pobudza ją do działania. zmienia ją z biernej w czynną, jest formą, czymś rozbudzającym, ożywiającym, zapalającym, zarzewiem (1-2, q. 18. a. 2, ad 3, o. F.W. Bednarski, tom 9, s. 293-4).

Dlaczego np. Bóg w stosunku do nas jest przedmiotem budzącym 3 odmienne działania 3 odmiennych sprawności cnót: wiary, nadziei i miłości? Bo są do tego 3 osobne powody. I tak wiara sprawia, że człowiek łączy się do Boga z tego powodu, że jest on początkiem poznania prawdy, nadzieja z tego powodu, że Bóg jest dla nas początkiem doskonałego dobra, podobnie z miłością (2-2, q. 17, a. 6, tom 15).

A jednak Bóg i człowiek to dwa odrębne przedmioty, a więc zdawałoby się, że inna gatunkowo powinna być sprawność do miłowania Boga, a inna do miłowania bliźniego-człowieka. Tak jednak nie jest, bo powodem, racją, pobudką, zarzewiem do miłowania człowieka jest Bóg. Miłość Boga sprawia w nas przyłgnięcie do Boga z powodu niego samego, miłość do bliźniego życzy bliźniemu tego samego, a więc przyłgnięcia do Boga z tego samego powodu. Czyli uzasadnieniem. racją, powodem miłości bliźniego jest Bóg.

**(24)** Ad 1-3. Znajdujemy tu ważne uwagi dotyczące psychologii polityczno-społecznej. Przedmiot ten domaga się szerokiego rozpracowania, bo ma praktyczne zastosowanie w życiu publicznym.

**(25)** A. 2. Ważne rozróżnienie: miłujemy w pierwszym rzędzie osobę przyjaciela, z kolei dobro, którego mu życzymy: szczęśliwości wiecznej, oraz środków do osiągnięcia tejże, włączając w to dobra materialne w stopniu, w jakim pomagają do



osiągnięcia celu. Stąd rodzi się akcja charytatywna, o której szeroko będzie mowa później (o jałmużnie). A ponieważ miłowanie i przyjaźń, to rzeczy dobre, dlatego są one przedmiotem miłości. Dlaczego człowiek chce miłować Boga, siebie i bliźnich i czynić dobrze, zwłaszcza bliźnim? Bo ma miłość ku (takiej) miłości.

**(26)** A. 3. Podstawą miłości jest wspólnota w rzeczach duchowych, a tych zwierzęta nie pojmują; nie ma więc duchowej podstawy do przyjaźni między zwierzętami a człowiekiem. Ponadto zwierzę nie ma celu tego, jaki ma człowiek. Zjawisko, spotykane u niektórych ludzi, którzy kochają więcej zwierzęta niż ludzi, wynika z wypaczenia pojęć, z nieświadomości tego, czym jest miłość. Jest wynikiem i dowodem samolubstwa. Patrz objaśnienie (28).

**(27)** A. 4. Miłość siebie samego jest obowiązkiem, wynikającym z natury rzeczy, a zarazem jest miarą miłości dla bliźnich. Uzasadnieniem jest ton że tak my jak i bliźni należymy do Boga, jesteśmy Boży. W ad 3 jest wyjaśniona niewłaściwa miłość siebie. Miłość właściwa nas samych leczy z samolubstwa. Na czym polega miłość siebie, a zarazem nienawiść ku sobie, jest wyjaśnione w artykule następnym, w którym jest mowa o właściwej miłości swego ciała.

**(28)** A. 6. i dwa następne dają właściwy pogląd na miłowanie tzw. ludzi złych: co należy w nich miłować, a czego nienawidzić. A. 7 mówi o niewłaściwej i właściwej miłości siebie samego.

**(29)** A. 7 ma wielkie znaczenie praktyczne: podaje znamiona dobrej i fałszywej miłości siebie. Wszystko zależy od należytego rozeznania: czym, po co jestem i jak mam postępować, co w człowieku pierwsze i o co należy bardziej dbać. Dobrze jest o tym często myśleć, by rozróżnić w sobie miłość prawdziwą od złej.

**(30)** A. 8. O miłowaniu nieprzyjaciół będzie tu mowa jeszcze wielokrotnie, a szczególnie w zagadnieniu 27, a. 7. Trzeba zauważyć, że chodzi tu o miłowanie nieprzyjaciela miłością chrześcijańską, a więc mocą miłości wlanej nam przez Boga, bo miłością przyrodzoną mamy miłować tylko krewnych i kogo sami chcemy. Po drugie, kto jest naszym nieprzyjacielem rzeczywiście: czy przeciwnik partyjny, człowiek niesympatyczny, ktoś kto zwraca nam uwagę i krytykuje nas, ma inne niż my zdanie i krytykuje nasze zdanie? Chodzi więc o to kogo, w jakim znaczeniu i w jaki sposób mamy miłować człowieka, choć jest naszym wrogiem. Trzeba odróżnić uczucie miłości dla wroga-krzywdziciela, a miłość rzeczywistą. Można mieć obrzydzenie do najbardziej kochanych osób z powodu tego, co czynią, tak samo jak do siebie samego. Trzeba też odróżnić czynną miłość zwykłą od bohaterskiej. Nieprzyjaciół mamy miłować tak, jak miłuje ich Bóg: stworzoną przez Boga ich naturę, oraz ich przeznaczenie wieczne, a więc pod tym względem, w jakim nie są naszymi wrogami, zostawiając karę wieczną Bogu. Niemniej jednak właśnie miłość nakazuje nam mieć się na ostrożności przed wrogiem, bronić się przed nim i wymierzać przeciw niemu sprawiedliwą karę; gdybyśmy tego nie czynili, szkodzilibyśmy sobie i jemu. W postępowaniu praktycznym należy kierować się chrześcijańską roztropnością.

**(31)** A. 9. Trzeba znowu rozróżnić między powinnością, a czymś więcej niż się należy. A jednak pierwsi chrześcijanie zdobywali dzięki heroicznej miłości dla swych prześladowców, czyniąc ich swymi przyjaciółmi. Nie zemsta i nienawiść, lecz miłość pozyska nam przyjaciół i zmieni serce wroga.

**(32)** A. 10. Zatem mamy obowiązek miłować aniołów jako naszych braci, a więc ich znać, z nimi rozmawiać, z nimi się zaprzyjaźnić.

**(33)** A. 11. Są ludzie sentymentalni, naiwni czy nieświadomieni, którzy „czują” żal do Boga za to że diabli cierpią, lub że cierpią potępione dusze ludzkie. Temat ten będzie omawiany w tomie 35 polskiego wydania Sumy. Należy miłować dzieło Bożen a więc naturę diabła, ale nie zawinione zło w tej naturze. Diabeł nie może się nawrócić do Boga, bo jako duch cały jest ogarnięty nienawiścią Boga; patrz o tym zagadnienie 24, a. 3 ad 3, gdzie jest mowa o aniołach, oraz objaśnienie (16).

**(34)** A. 12. Miłość 4 wymienionych tu przedmiotów ma tylko jeden powód formalny. Bóg miłujący Siebie. Wszystko, co poniżej Boga, miłujemy dlatego, bo miłujemy Boga dla niego samego; to jest uzasadniającym powodem, pobudką, miłowania siebie samego, bliźnich i swego ciała.

**(35)** Q 26. Po ustaleniu tego, co mamy miłować mocą miłości wlanej (z miłości), czyli przedmiot, czy przedmioty miłowania, św. Tomasz przechodzi do zagadnienia porządku kolejności, krótko porządku w jakim mamy te przedmioty miłować, z tego aż 7 artykułów poświęca porządkowi, w jakim mamy miłować różnych bliźnich. Artykuły 2-3 dotyczą miłowania Boga ; 4-5 siebie samego, swego ja; 6-12 bliźniego; 13 o porządku w niebie.

Podstawą tego porządku jest przedmiot, za którym powinno iść uczucie wewnętrzne, afekt miłości, oraz efekt, tzn. czyny zewnętrzne. Jak zobaczymy, ścisły porządek obiektywny może ulec zmianom pod wpływem okoliczności, co w praktyce widać kolejność w jakiej mamy miłować danych bliźnich.

**(36)** A. 1. Miłość, najbardziej samorzutna (spontaniczna) cnota, nie jest cnotą bezładną w działaniu, w udzielaniu się, anarchiczną i anarchizującą. Przeciwnie, powinna być i jest siłą odnoszącą się do przedmiotu hierarchicznie. Artykuł ten jest wstępnym; ustala podstawę, na której opiera się porządek miłowania wszystkich przedmiotów. Miłość włana pociąga wszystko ku Bogu, jego osiągnięciu, miłuje więc wszystko w zależności właśnie od tego.

**(37)** A. 2. Św. Tomasz bierze tu przykład z porządku politycznego: naczelnik państwa, czy jakiegokolwiek organizacji, skupia w sobie dobro całości której jest głową; dla tego jako takiemu należy się miłość społeczno-polityczna, przewyższająca miłowanie kogokolwiek innego; więcej o tym będzie w późniejszych rozważaniach. Bóg zajmuje pierwsze miejsce jako głowa wszechświata, a więc jemu należy się miłość największa i pierwsza, a więc i lojalność.

**(38)** Ad 1. Bliźni pierwszy narzuca się nam do miłowania, bo go pierwszego widzimy i od niego najpierw doznajemy dobroci, lub którego nędza pobudza nas do współczucia. Jednakże, nawet tu, nadprzyrodzona miłość bliźniego ma swe źródło i uzasadnienie w Bogu, choć mniej bezpośrednio widzianym. Drogą rozumowania dochodzimy do wniosku, że dobro jakim jest bliźni (np. matka dla dziecka, przyjaciel dla przyjaciela) pochodzi od Boga i że Bóg jest, jako Bóg, najbardziej dobrym. Wszystko zależy od należytej oceny wartości rzeczy, a do tego potrzeba namysłu, bo chrześcijanin, to człowiek myślący, myślący poprawnie.

**(39)** A. 3. Cała przyroda, nawet rzeczy martwe, więcej miłują całość której są częścią niż siebie, i każda więcej dba o dobro całości niż o swoje własne, choć i dobra własnego broni. „Człowiek o niezepsutej naturze miłuje Boga nade wszystko inne i więcej niż siebie samego”. Nie chodzi tu tylko o zepsucie grzechem pierworodnym.

Bo pomimo grzechu pierworodnego, natura ludzka jest na tyle dobra, że pozostał w niej zmysł sprawiedliwości, który leczy człowieka z sobkostwa. Sam rozum wskazuje, że dobrobyt jednostki jest zależny od dobrobytu wszystkich, i wcześniej czy później samolubstwo krzywdzące innych spotka się z karą. Bóg jest dobrem wspólnym dla wszystkich, stąd ma być miłowany ponad wszystko, nawet ponad siebie samego. Czyli wszystko mamy poświęcić dla Boga, a Bóg zwróci nam wszystko, cośmy mu ofiarowali, i jeszcze z naddatkiem.

**(40)** Ad. 1. Zatem w przyjaźni do ludzi człowiek więcej miłuje dobro swoje niż dobro przyjaciela, jeśli chodzi o dobro prywatne. Ad 2. Czyli człowiek nie jest miarą dobra społecznego, nie to, co jemu odpowiada, jest dobrem społecznym, lecz dobro społeczne jest też jego dobrem.

**(41)** A. 4. Miłość to równocześnie zobowiązanie. Im kogoś więcej mamy miłować, tym większe zobowiązanie mamy wobec niego. Po Bogu mamy najwięcej miłować siebie, to znaczy dbać o swą doskonałość, by zbliżyć się bardziej do Boga, jako prawzoru; bliźnich mamy miłować jako towarzyszy na drodze do Boga. W żadnym wypadku miłość nad- przyrodzona nie wiedzie do samolubstwa w złym znaczeniu, bo im ktoś lepiej miłuje siebie, dba o siebie, tym lepiej będzie miłował bliźnich i o nich dbał.

**(42)** A. 5. O moim ja stanowi to, co w człowieku pierwsze, co stanowi człowieczeństwo, a tym jest dusza; o nią więc, w sobie i bliźnim, należy dbać przede wszystkim. Więcej należy dbać o duszę bliźniego niż o swe dobra materialne, zdrowie, choć poświęcenie swego doczesnego życia dla dobra bliźniego jest czymś nadobowiązkowym, wyrazem doskonałości, a nie ścisłego obowiązku, chyba że ktoś jest do tego zobowiązany, jak np. duszpasterze.

**(43)** A. 6. Z tym artykułem zaczyna się omawianie szczegółowe kogo mamy najpierw i bardziej miłować. W artykule obecnym jest mowa, że nie wszystkich bliźnich mamy miłować jednakowo, na równin lecz jednych więcej niż drugich. Podstawą nie jest tu sama tylko łączność nadprzyrodzona, lecz także pochodzenie, a więc pokrewieństwo i wiele innych czynników. Trzeba odróżnić afekt, uczucie miłości, od świadczeń, do których miłość zobowiązuje. Do pewnego stopnia mamy miłować wszystkich ludzi na równin ale co ponadto, oraz w wypadkach kiedy nie możemy pomóc każdemu, większe zobowiązania mamy wobec jednych niż wobec drugich.

**(44)** A. 7. Autor zwraca tu uwagę na bogactwo i różnorodność miłowania ludzi złączonym z nami różnorakimi więzami. W polskim języku utarło się przysłowie: „bliższa koszula ciału”. Jaką mamy mieć miłość, do kogo, jak ją okazywać, oto pytania, które rozwiąże dopiero solidna kultura osobista i społeczna. Tu zabrakłoby miejsca na wyjaśnianie wszystkiego; a wiele by trzeba na ten temat myśleć, pisać i czytać, byle rozsądnie.

**(45)** A. 8. Miłość, moc najbardziej samorzutna i silna, nie działa anarchicznie, bezładnie, dziko, chyba że się wyrwie spod kierownictwa prawnego rozumu, przerwie tamy i stanie się mocą niszczącą. Jest zasada, że ludzi nam bliższych, krewnych, sąsiadów, współtowarzyszy, mamy bardziej miłować. Ale i w tym są różnice. św. Tomasz omawia z kolei różnicę stopnia miłowania osób z nami spokrewnionych. W obecnym artykule mówi o rodzicach, w następnych o różnicy miłowania rodziców a dzieci (a. 9), ojca a matkę (a. 10), żonę czy rodziców, (a. 11) dobroczyńcę czy

potrzebującego naszej dobroczynności (a. 12). Biorąc zaś pod uwagę miłość najbliższych krewnych, jaki ma być stosunek miłowania ich do miłowania np. współobywateli (co może być trudne w wypadkach, gdy rodzice są obywatelami innego państwa), towarzyszy broni itp.

**(46)** „Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna ...” Grzeczność znaczy tu miłość ujawniającą się sposobem odnoszenia do różnych osób, z którymi się spotykamy. Ad 1-3 wyjaśnia wypadki powinności wobec innych osób w stosunku do spokrewnionych: co się komu należy, kiedy i dlaczego.

**(47)** A. 9. W tym i w a. 10-11 jest mowa o miłości w najbliższej rodzinie: kogo bardziej i kogo pierwiej. Wymaga to wielkiej delikatności i wyrobienia (kultury). Wyrobienia w miłości rodzinnej przysposabia do miłości społecznej i politycznej, a z miłości pochodzi ustosunkowanie się praktyczne.

**(48)** A. 10. Czy więcej mamy miłować ojca czy matkę? Obiektywnie rzecz biorąc, więcej mamy miłować ojca, z powodów podanych w odpowiedzi: ojciec jako ojciec, matka jako matka; mogą być jednak powody inne, dla których ktoś miłuje matkę bardziej, choć ojca więcej (lub odwrotnie).

**(49)** A. 11. Mamy do czynienia z miłością nadprzyrodzoną, podporządkującą sobie wszystkie poniższe miłości, tak w stosunkach małżeńskich jak rodzinnych. Związek małżeński jest mocny, lecz pochodzi z wyboru, choć staje się związkiem natury, bo opiera się na podstawie dawania życia nowemu pokoleniu. Jednakże w porządku wybitności, rodzice zajmują pierwsze miejsce, bo oni dali początek i żonie i mężowi, oni są ich dziećmi; im też należy się większy szacunek i pierwsza pomoc, zależnie od okoliczności, o czym decyduje roztropność (ad 1). A jednak pod względem czułości i wspólnoty współżycia, większa ma być miłość małżonków do siebie i więcej zaufania. Rodzice winni wiedzieć, że małżonkowie należą do siebie i nie wtrącać się w ich sprawy; samolubstwo i zazdrość teściów może wielce zaszkodzić harmonijnemu pożyciu młodszych zwłaszcza małżeństw.

**(50)** Ad 2 i 4. Miłość siebie samego jako powód (pobudka) miłości męża dla żony i żony dla męża należy dobrze zrozumieć. Po pierwsze, człowiek powinien siebie miłować (Zagadn. 25, a. 4 ; Zagadn. 26, a. 4 ; Zagadn. 44). Po drugie, miłując siebie, ma wobec siebie zobowiązania. Po trzecie, to zobowiązanie ma uznać, że jego bliźni ma też miłość własną, którą winien uszanować. Miłość małżonków ze względu na siebie samych jest umocnieniem ich wzajemnej miłości. Wyklucza to samolubstwo, które rujnuje właściwą miłość siebie samego, bo jest szkodzeniem sobie.

Należy zwrócić uwagę na ostatnie zdanie św. Tomasza, (ad 4). że u podstaw miłości małżonków jest „zwłaszcza-principaliter” względ zespolenia cielesnego. Bo przecież powodem zawierania małżeństw jest pożycie płciowe. Do wzajemnej miłości przyczyniają się też inne powody, które miłość małżeńską ubogacają. Małżonkowie potrzebują się wzajemnie z wielu powodów, a najwyższym powodem jest własne uświęcenie, do czego sobie wzajemnie pomagają; pomagają też sobie do zwiększenia i uszlachetnienia miłości własnej każdego z nich, bo z tego wynika poczucie wartości osobistej.

**(51)** A. 12. życie to świadczenie drugim i odbieranie od nich dobrodziejstw. Szerzej będzie to omówione w Zagadn. 30-3. W sumie czymś wyższym jest czynić dobro bliźnim, niż je od nich odbierać. Z tego wniosek, że, jeśli chcemy sobie ludzi pozyskać, należy im czynić dobrze, nawet gdy są niewdzięczni.

(52) A. 13. Zatem w niebie miłować będziemy osoby nam drogie na ziemi na sposób wyższy, ku czemu uzdolni nas Bóg.

(53) Q. 27 Miłowanie-dilectio, jest głównym, naczelnym, objawem, czynnością, czynem, aktem cnoty miłości wlanej nam przez Boga, charitas. Miłość jest cnotą, sprawnością, jakby wlanym z łaski uzdolnieniem do wydania czynu, czynu miłowania Boga, i bliźniego z powodu Boga. Miłość przejawia się miłowaniem, jak zdolność pływania przejawia się pływaniem aktualnym. Miłowanie, nie w znaczeniu uczucia, uczuciowej miłości, czy miłości jako uczucia, lecz w znaczeniu czegoś, co jest w woli. a więc miłowanie wychodzi z woli, która jest dążnościową siłą rozumu. Uczucie jest czymś towarzyszącym miłowaniu, czymś wtórnym i pochodnym, a może go w czynności miłowania wcale nie być; owszem niekiedy czynność miłowania kogoś jest bardzo przykre, a nawet uczuciowo obrzydliwe, np. miłowanie nieprzyjaciela.

(54) A. 1. „Kochanymn kochać”. Św. Tomasz używa tu wyrazu „amor”, w znaczeniu rozszerzonym na każde godziwe miłowanie. n W tym artykule autor dowodzi, że każda miłość, a zwłaszcza jako cnota wlanej, jest nie samolubna, lecz altruistyczna, miłujemy kogoś.

(55) Ad 1. „Ludzie lepsi ... warci (godni) miłości, amabiles”; wyrażenie „wart, godzien miłości-amabilis”, można przetłumaczyć przez „miły, miłszy, najmiłszy”, choć to w mowie potocznej ma inny wydźwięk.

(56) Ad3. „...by człowiek kochał”, może mieć dwa znaczenia: 1) aby miłować, trzeba miłować, bo aby pływać, trzeba pływać; 2) aby wywołać miłość, by być lubianym, trzeba samemu miłować, bo miłość zdobywa się miłością, - choć nie zawsze ludzie odpłacają się miłością za miłość, za co są godni nagany. Trzeba siać miłość miłowaniem, choć jest rodzaj miłowania niezrozumiały dla ludzi; przecież i Chrystus, największa miłość, zawisł na krzyżu, a wielu największych miłośników miłowaniem zarobili sobie na śmierć męczeńską.

(57) A. 2. Każda miłość, a więc i nadprzyrodzona, nie tylko życzy dobrze miłowanemu, lecz, co więcej, dąży do zjednoczenia z nim chceniem tego, czego chce miłowany. W odniesieniu do Boga, tym zaczyna się życie duchowe, mistyczne, wspólnota życia duszy z życiem Bożym.

(58) A. 3. Św. Tomasz robi tu krok dalej: Boga mamy miłować z powodu i dla niego samego. nie dla pożytku własnego, czy podziwu dla dzieł Bożych, lub bojaźni przed karą, lecz tylko dla niego samego; czyli przyczyną miłowania Boga jest Bóg sam, bo jest miłym, w znaczeniu podanym w objaśnieniu (55), sam w sobie i przez się i to w stopniu bezgranicznym. Miłym, a więc miłością w swej istocie, można powiedzieć, że jest istotną lubością.

(59) A. 4. Już w poprzednim artykule, zwłaszcza w a d2, wspomniano, że Boga miłuje się bezpośrednio, choć poznaje się go za pośrednictwem stworzeń. Znajomość ta jednak jest niewyraźna, dlatego będzie w niebie zastąpiona innym sposobem, do którego uzdolni nas Bóg. Na ziemi patrzymy na świat i wyciągamy wnioski o jego Twórcy, w niebie będziemy widzieć Boga „twarzą w twarz”. Zresztą nawet nasza miłość siebie i przyjaciela zaczyna się od znajomości pośredniej i niepełnej; miłujemy kogoś z powodu zauważonych dobrych cech lub dzieł, ale wnet dochodzimy do miłości osoby dla niej samej, choć ona zawsze pozostanie dla nas zagadką.

(60) Ad 1. Nie można miłować rzeczy nieznanej; im większa znajomość. tym większa i pełniejsza miłość. Poznanie poprzedza miłość. ale miłości nie rodzi. Miłość

jest mocniejsza niż znajomość i czasem idzie wbrew poznaniu. Co do Boga, miłość pcha władze poznawcze da coraz większej znajomości miłowanego, co zresztą ma miejsce również w przyjaźni czysta ludzkiej.

**(61)** A. 5. Znajdujemy tu wyjaśnienie przykazania miłowania Boga „z całego serca”, czyli „wszystkimi swymi możliwościami”.

**(62)** A. 6. „Miara-modus” patrz co do tego tom 22, s. 235 i objaśnienie (126). Różnica między miłowaniem Boga a miłowaniem przyjaciela (żony, męża, dziecin kogokolwiek): Boga mamy miłować bez miary, człowieka czy cokolwiek innego, w miarę, by nikt i nic nie stanęło w naszej miłości ponad Boga, bo zachodzi zasadnicza różnica: Bóg jest najlepszy i najmilszy sam w sobie. Roztropność może wkroczyć w czyny miłości, ale nie w samo miłowanie Boga jako celu, bo należy go miłować zawsze, wszędzie, całością siebie.

**(63)** A. 7. Miłość nieprzyjaciół, patrz a tym poprzednia, Zagadn.25, a.8-9.

**(64)** A. 8. „W Bogu nie ma niczego, co by nie była godne miłości”, a więc wszystko w Bogu jest miłe, chyba że ktoś widzi to jako złe dla siebie, patrz Zagadn. 34, a. 1-2.

**(65)** Q. 28. W Zagadn. poprzednim zapoznał nas autor z pierwszym przejawem miłości, którym jest miłowanie wewnętrzne: kogo i kogo bardziej i jak. Z miłowania wewnętrznego pochodzi radość, pokój, będące w człowieku, oraz miłosierdzie, będące nastawieniem wewnętrznym, ale w stosunku do potrzeb bliźniego.

**(66)** A. 1. Radość jest pewną postacią rozkoszowania się (uciechy), które jest wspólne istotom rozumnym i bezrozumnym jako spoczynek w dobru osiągniętym, gdy radość jest właściwością tylko istot rozumnych, gdy postępują według rozumu. Radość może być brana w znaczeniu ogólnym, gdy cieszy nas każdy czyn dobry (patrz później, Zagadn. 35, a. 2), lub osobnym jako radość specjalnie wynikająca z miłowania. Radość jest ochoczością woli, optymizmem, entuzjazmem; jego przeciwieństwem jest zniechęcenie, o którym w Zagadn. 35. Ciekawą jest poruszona tu sprawa stosunku radości do smutku. Miłość jest matką cnót, a w pierwszym rzędzie matką radości (ale nie uciechy).

**(67)** A. 2. Zatem religia Chrystusowa jest religią radości, radosną. Ale warunkiem tego jest miłowanie Boga ; dla kogo Bóg jest obcy, a winę tego ponosi sam człowiek, staje się smutnym i opuszczonym. Z własnej winy

**(68)** A. 4. Zniechęcenie, patrz o tym . Zagadn. 35.

**(69)** Ad 1. Radość nie jest cnotą, tzn. nie można w sobie radości wyrobić, bo wypływa z miłości, zwłaszcza Boga. Można jednak w sobie radość o-wzbudzić, mianowicie uprzytomnieniem sobie, że mamy dobra godne miłowania - Boga, i że mamy miłującego nas przyjaciela - Boga. „Smutek jako wada”, tj. smutek wadliwy grzeszny, pochodzi z wadliwej miłości siebie samego. Smutek właściwy powstaje z świadomości zła, zwłaszcza rozpanoszonego; wtedy człowiek, mima wszystko, raduje się Bogiem, choć zasmuca go zło: np. nagminne kłamstwo, nieuczciwość, złe użycie zdolności, a więc marnowanie talentów, zawiniona głupota itd.

**(70)** Q. 29. Traktat św. Tomasza o pokoju podaje naukę o (a) pokoju w człowieku, (b) między człowiekiem a człowiekiem i społecznością a społecznością, oraz (c) między narodami, państwami. Poważniejsze dzieła naukowe, traktujące o pokoju międzynarodowym, zazwyczaj powołują się na ten traktat św. Tomasza. Pokój,

o jakim tu mowa, jest wynikiem pośrednio miłowania, bezpośrednio radości, bo nie ma pokoju, jeśli nie ma radości; nie ma pokoju wśród pesymistów i zgryźliwych. Mówi się przecież, że trudno o pokój wśród ludzi pozbawionych poczucia humoru. Chodzi tu o pokój wewnątrz człowieka, pokój osobisty, ale wyłożone tu zasady są ważne dla każdego pokoju, włączając pokój międzynarodowy .

(71) A. 1. „Zgoda – concordia”, a więc zjednoczenie, wspólnota serc między ludźmi. „Zgodność – consensus”, wspólnota zmysłu, ład, harmonia pragnień między ludźmi (później będzie to wyjaśnione dokładniej). „Dissensus” – waśń, spór, kłótnie, dysharmonia. Polski wyraz „zgoda” ma dwa znaczenia: np. wyrażam na coś zgodę, ca odpowiada łąc. consensus, oraz między nami jest zgoda, concordia. Zgoda jest wynikiem porozumienia, zrozumienia się nawzajem, z do - daniem zaufania.

(72) Mowa tu a pokoju wewnętrznym w poszczególnym człowieku, a chodzi a ład wewnętrzny, harmonię siebie z sobą. A nie może być tej zgody, jeśli człowiekiem szarpia liczne nie skoordynowane ze sobą pragnienia wielu rzeczy ze sobą sprzecznych, lub nie możliwych do osiągnięcia równocześnie. Często mówi się o kimś, że sam nie wie, czego chce. Trafnie to określa Paweł Włodkowiec w liście do biskupa Z. Oleśnickiego, patrz S.F. Belch, „Paulus Vladimiri and his doctrine concerning International Law and Palitics”, vol. 2, No. 12, s. 1092, wiersz 39-46.

(73) Ad 1. A więc warunkiem pokoju m. ludźmi jest wzajemne zaufanie stron. Słowa Augustyna „tranquillitas ordinis” tł. tu przez „cisza porządku”; bo ład przejawia się ciszą, daje ukojenie, spoczynek, spokój; oznacza to wolność od udreń, pochodzących z konfliktów, lub ich obaw, wewnętrznych i .zewewnętrznych. Warunkiem pokoju jest obustronna zgodność, nie pod przymusem, lecz płynąca z własnego przekonania. choć niekiedy nacisk do tego pomaga (zgoda nałożona z góry przez jakiś budzący zaufanie autorytet). Wtedy tylko dany porządek, ład, uspokaja sumienie stron.

(74) A. 2 ad 1. Wszystko dąży do Pokoju, stabilizacji: ludzie świadomie, świat zwierzęcy i roślinny nieświadomie. Zwierzęta (i człowiek jako zwierzę) walczą o środki do życia i rozwoju; czynią ton choć w inny sposób również, rośliny. Osiągnąwszy to, zaspokajają swe naturalne dążenia, osiągają spokój. Rzeczy martwe dążą do istnienia w spoczynku, co jest ich spokojem. W siłach przyrody zrywają się burze na skutek zakłóconego spokoju; uspokoją się burze, nastaje spokój wytworzonego ładu.

(75) Ad 2. A więc warunkiem pokoju nie jest tylko brak wojny, lecz sprawiedliwy układ stosunków, prawdziwy ład. Będzie to objaśnione w a. 3, choć w ad 3 jest na to odpowiedź, choć z innego punktu widzenia.

(76) Ad 3. Warunkiem pokoju zewnętrznego jest pokój wewnętrzny n zrodzony z pragnienia i osiągnięcia (lub nadziei osiągnięcia) prawdziwego (rzeczywistego) dobra. Przeciwnieństwem pokoju rzeczywistego jest pokój fałszywy, spotykany u ludzi już do grzechu nawykłych; taki grzesznik może być „człowiekiem zrównoważonym”, bo swe sumienie przygłuszył do tego stopnia, że już go przestało niepokoić, lub już się tym nie przejmuje. Przeciwnie jest z ludźmi w zasadzie dobrymi, ale słabymi. Ci normalnie postępują dobrze, ale od czasu do czasu ulegają swym niższym popędom wbrew sumieniu. Postępując wbrew sumieniu, narażają się na jego wyrzuty, udreńki, a za mało mają siły woli i zrozumienia, by dokonać wyboru wśród sprzecznych popędów i uczuć i trzymać się tego, co zgodne z sumieniem.

(77) Ad 4. Mamy więc pokój

1) prawdziwy (rzeczywisty) z dobra prawdziwego (rzeczywistego). Pokój ten jest a) pełny (doskonały) z dobra najwyższego w niebie; b) nie pełny (niedoskonały) z dobra najwyższego na ziemi;

2) nieprawdziwy, pozorny z czegoś, co wydaje się dobrem (dobro pozorne), a w rzeczywistości jest złem.

**(78) A 3.** Pokój nie jest czymś nieruchomym, statystycznym, lecz czymś dynamicznym; nie jest spokojem snu, śmierci, lecz pędu ku nieskończoności, ale określonej i konkretnej - z Bogiem i w Bogu. Sama będąc pędem - ruchem ku coraz ściślej szemu zjednoczeniu z Bogiem, miłość podrywa wszystkie inne siły i pociąga je za sobą, tym samym, je po drodze jakby, harmonizując. Bo jeśli te siły ciężą ku czemuś przeciwnemu, miłość je od tego odrywa i kieruje ku celowi własnego pędu. Na tej ziemi nie obejdzie przy tym bez wewnętrznego zmagania, bo siły te mają pewną własną samodzielność i każda może ciężać ku swojemu dobru, np. zdobyciu majątku, władzy, sławy, przyjemności (nieład wynikły z grzechu pierworodnego). Miłość jako łaska scala i porządkuje te sprzeczne z sobą lub nieskoordynowane pędy poprzez cnoty obyczajowe, dla których poprzednikami są cnoty odnoszące się do poprawnego myślenia. Tu początkową rolę spełnia roztropność, która wszystkiemu towarzyszy jako kierująca, męstwo chroni przed słabością, a umiarkowanie przed przesadą lub niedociąganiem; o sprawiedliwości za chwilę. Z tak działającej miłości („z całego serca, z całej myśli, ze wszystkich sił, z całej duszy”). wynika miłość bliźniego, zrozumienie dla jego podstawowych potrzeb i sprawiedliwych aspiracji.

Jeśli ma zaistnieć źródło pokoju między narodami, a tym jest miłość boska w ludziach, musi się ktoś zająć szerzeniem tej miłości. To jest zadaniem Kościoła, ożywionego II Soborem Watykańskim. Mechanizmem, zaprowadzającym pokój międzynarodowy, jest dziś Organizacja Narodów Zjednoczonych, U.N.O. Chodzi o zharmonizowanie wysiłków U.N.O. i Kościoła. O tym więcej w Encyklice Jana XXIII „Pokój na ziemi” i Encyklice Pawła VI „O drogach, którymi ma dziś kroczyć Kościół by wypełnić swe posłannictwo”; obie w polskim przekładzie wydane w KOW, Veritas.

**(79) Ad 1.** „Łaska uświęcająca - gratia gratum faciens”, dosłownie: łaska czyniąca nas miłymi Bogu, czyli zaprowadzająca pokój między Bogiem a człowiekiem, czyli pacyfikacja człowieka z Bogiem, jest warunkiem wszelkiego pokoju i pacyfikacji, przyjaźni z Bogiem, przymierza z Nim. W ostateczności łaska ta sprawia w ludziach orientację, zwrot, ku prawdziwemu pokojowi z Bogiem, z sobą, w sobie, i z innymi ludźmi. Czyli łaska ta jest olbrzymią, zbawienną i nieodzowną siłą. Otrzymujemy ją na Chrzcie św. jako załóżek, nasienie. Wychowanie rozwija zawartą w nim moc, i daje człowiekowi świadomość tej mocy, bo tylko wtedy moc ta zdolna jest nas objąć i w nas zadziałać. Tu rolę spełnia rodzina, środowisko chrześcijan, parafian szkoła, ale wszystko zaczyna się od wysiłku jednostek. Ale do tego musi być zrozumienie i współdziałanie, a do tego znowu poddanie się, a więc ofiara umysłu i woli. Bo łaska nie jest dana dla przyjemności, a zwłaszcza tylko własnej przyjemności. Aby być miłym Bogu, człowiek ma Bogu służyć, z Bogiem współdziałać. Łaska ta wyklucza zastój, stagnację, życie duchowego, a pcha do wysiłku ku zaprowadzeniu pokoju w sobie i zaprowadzaniu go w innych: „błogosławieni pokój czyniący”.



Czy nieochrzczeni mają łaskę uświęcającą? Mogą ją mieć chrztem pragnienia. Wszyscy ludzie, uznający Boga, chcą być z nim w przyjaźni i na nich Bóg w swoisty sposób oddziaływuje. W wyżej podanej Encyklice Pawła VI jest o tym mowa.

**(80)** Ad 2. Pokój między ludźmi nie oznacza zgody na wszystko i we wszystkim, nawet w najmniejszych szczegółach. Obowiązuje w ważnych sprawach życia, zwłaszcza w wielkich („in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis”). Niezgodność co do jakichś spraw pomniejszych („in parvis”). nie wydaje się być niezgodnością. A więc zgody nie wykluczają różnice zdań (opinie), oraz w sprawach pomniejszych, byleby była zgodność co do dóbr celów głównych i zasad podstawowych. Powodem niezgodności jest słabość umysłowa, z czego wynika brak widzenia związku między środkami do celu a celem, oraz niezrozumienie zasad. Jak daleko może pójść niezgoda co do spraw mniej ważnych. trudno ustalić. Granicą ostateczną jest: nie rujnować rzeczy głównej. W sprawach wiary i obyczajów granice zakreślają dogmaty i orzeczenia Kościoła, poprzez papieży. Trudniejsze jest uzgadnianie zdań może mniej ważnych. ale w których różnica zdań może szkodzić samej rzeczy. Tu wymagane jest p o r o z u m i e n i e w duchu gotowości do ustępstw; dać się przekonać, umieć i chcieć pójść na kompromis. W każdym razie różnica co do szczegółów nie powinna zaciemniać jedności co do spraw podstawowych. Tu potrzebny jest otwarty umysł i wyzwalanie się z uporu i zawziętości, powodowanych często uprzedzeniami; nieraz trzeba zrezygnować ze swego zdania. choć w pewnych wypadkach tego czynić nie wolno.

**(81)** Ad 3. Fundamentalnym warunkiem pokoju jest sprawiedliwość; miłość sprawia pokój na fundamentach sprawiedliwości. Pokój zbudowany na krzywdzie, na łamaniu praw cudzych. jest pokojem pozornym, nietrwałym. A jednak nie sprawiedliwość, lecz miłość jest sprawczynią pokoju. Zatem prawda i sprawiedliwość są warunkami, a miłość sprawczynią pokoju.

W sporach m. ludźmi, dla znalezienia prawdy i słuszności i wymierzenia sprawiedliwości ludzkość wytworzyła system prawny, trybunały sądowe i procedurę sądową. Dla łagodzenia sporów międzynarodowych, utworzono Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości z siedzibą w Hadze. Pomimo tego, zawsze pozostanie miejsce na dobrą wolę, by się wyrokowi sądowemu poddać, no i na ciągłe wydoskonalanie trybunału, by rzeczywiście wyrokował i prawdziwie i sprawiedliwie. Pierwsi chrześcijanie ukuli sobie formułę, której się trzymali w sporach: „w sprawach koniecznych – jedność, w sprawach wątpliwych – swoboda, ale we wszystkim - miłość wzajemna”.

**(82)** Art. 4. Podobnie jak radość, pokój nie jest stałą siłą motoryczną go produkującą. Jest czymś wypływającym z źródła, a nie źródłem. Gdy wyschnie źródło pokoju - miłość, zniknie radość i pokój.

**(83)** Q. 30. Nie ja jeden żyję na świecie. Takich jak ja jest więcej, a każdy ma te same prawa co ja. Czy świat ma być wypełniony samolubami? Człowiek ma obowiązek miłować samego siebie, mieć radość i pokój, ale tak samo każdy inny człowiek. Stąd smutek z powodu niepowodzeń bliźniego, współczucie i czynna pomoc. Nie wystarczy zimna sprawiedliwość, - do pełni charakteru ludzkiego musi dojść miłosierdzie: ów smutek na widok biedy ludzkiej. Bóg okazuje swą wszechmoc najbardziej i najwyraźniej miłosierdziem.

**(84)** A.1. Wśród naszych uczuć ma swe miejsce uczucie politowania, litości, współczucia, miłosierdzia. Budzi je jakby z uspienia widok (świadomość) zła w bliźnim lub u bliźniego, zła materialnego, moralnego, umysłowego. Nasze uczucie jest kliszą, uaktywnianą przez przedmiot. Nie wolno w sobie tłumić budzącego się współczucia, wstydić się go; przeciwnie, trzeba je w sobie pielęgnować i rozwijać, bo współczucie jest najwyższym wyrazem i dowodem kultury osobistej.

**(85)** Ad 1. Delikatne rozróżnienie m. tym, co w grzeszniku ma nas oburzać, czym mamy gardzić, a tym, co do czego mamy mu współczuć, a więc mu pomóc; postawa niezainteresowania nie jest postawą ludzką. Sprawiedliwość ma być łagodzona miłosierdziem, względem na indywidualne potrzeby i warunki danego człowieka, jako człowieka. Błąd kapitalizmu polegał na pojęciu sprawiedliwości, opartej na umowie słabszego i potrzebującego z mocnym i obfitującym w dobra materialne.

**(86)** Ad 2. Ilustracją jest tu wiersz J. Słowackiego z Ojca Zadżumionych:

W namiocie pustym ja zostałem z żoną.  
Ale czy pojdziesz? - zamiast nas połączyć  
Boleść, obojgu nam rozdarłszy łono,  
Zaczęła jakieś jady w serca sączyć,  
I teraz chyba je sam Bóg oczyści.  
Smutek podobny był do nienawiści,  
I stanął czarny, wielki między nami  
Więc rozłączeni byliśmy i sami.  
I nie mówiliśmy do siebie słowa -

„ ... jak gdyby nas samych zraniono” tj. nieszczęście osób bliskich dotyka nas osobiście. To położenie może prowadzić do okrutnych wybryków: nędze, moralna czy materialna, osoby bardzo kochanej może sprawić osobie kochającej taki ból, że miłość zamienia się w uraz nienawiści. Ludzie sobie obcy nie są zdolni do tak wielkich okrucieństw wzajemnych, co ludzie lub narody sobie bliskie.

**(87)** Ad 3. Rozpamiętywanie dawnych krzywd, rozdrapywanie bliźniejących już ran, to groźne niebezpieczeństwo dla duszy. W trudnych i beznadziejnych położeniach nie warto rozpamiętywać, a zwłaszcza wyolbrzymiać minionego szczęścia.

**(88)** A. 2. Własne braki są powodem współczucia z drugimi i zrozumienia ich braków (braki: defectus, obejmują wszystkie nędze, nieszczęścia, zła, cierpienia, ułomności, choroby itp.), bo „syty głodnego nie zrozumie”, natomiast „wspólna bieda zbliża i łączy”, ale nie wszystkich i nie zawsze. Sienkiewiczowskie postacie: Muszalski i Dydiuk przez dłuższy czas trwali zawzięci pomimo wspólnych cierpień, aż wzajemnymi usługami i modlitwą odkryli w sobie braci w cierpieniu. O czymś odwrotnym pisze A. Mickiewicz w Epilogu do Pana Tadeusza o emigrantach, którzy zerwali łączność z Bogiem i zgubili rozsądek:

Gdy w niebie nawet nadziei nie widzą,  
Nie dziw, że ludzi, świat, siebie ohydzą,  
że utraciwszy rozum w mękach długich,  
Plwają na siebie i żrą jedni drugich ... .

Wniosek: aby obudziło się w nas współczucie, musimy mieć uporządkowane pojęcia o naszym stosunku do ludzi, t. zn. widzieć w nich bliźnich, i ich cierpienia rozumieć jako nasze własne, ze względów altruistycznych lub użytecznych, tj. że oni dziś, a ja jutro ja mogę cierpieć to samo. Ludzie zbyt zadufani w sobie, w swe siły, niedoświadczeni i niedojrzali duchowo, są dalecy od współczucia z nędzą cudzą. Tak samo ludzie upadli na duchu. zajęci tylko własnymi, rzeczywistymi lecz wyolbrzymionymi, lub urojonymi nieszczęściami. Ad 3, zawiera ciekawe wskazówki co do charakterów twardych. widzących tylko w sile jakakolwiek wartość, bezlitosnych słabości i ułomności ludzkich; w naszej historii taki charakter miał Bolesław Śmiały.

**(89)** A.D 3. Miłosierdzie jest cnotą specjalną, osobną, odrębną od innych. a więc należy ją w sobie osobno wyrabiać; o tym więcej w tomie 21 (Męstwo), objaśn. (5). Miłosierdzie jako odruch uczuciowy nie jest jeszcze cnotą, ale jest jakby surowcem, materiałem na cnotę, bo cnota jest świadoma. Artykuł ten jest ważny dla wychowawców, sędziów i przełożonych. Tu zrozumiemy na czym polega „dobre serce”.

**(91)** Ad 2. „Nemesis”, grecka bogini słusznej zemsty, pozbawiona wszelkich uczuć i względów. Jest to wrodzone poczucie, że krzywda nie powinna pozostać niepomszczona: sprawiedliwości musi się stać zadość, nawet wbrew sercu. Św. Tomasz pięknie tu rozwiązuje stosunek miłosierdzia do nemesis.

**(92)** Ad 3. Chodzi o uzasadnienie, dlaczego miłosierdzie jest, a radość i pokój nie są, cnotą osobną. Przyczyną jest osobny powód, pobudka, motyw, usposabiające miłość do osobliwego działania życzliwego. Dobro kocha się odruchowo, zwłaszcza gdy się podoba jako piękno, ale zło braku, ułomności, nędzy itp., to coś dla człowieka odrażającego, powodującego odruch odrazy w stosunku do człowieka, w którym to zło jest. Otóż chodzi nie o stosunek do zła, lecz do człowieka, który w nie popadł, a więc o uwolnienie go od zła, lub pomożenie mu w jego znoszeniu.

**(93)** Ad 4. Miłosierdzie jest najwyższym wyrazem człowieczeństwa i dowodem prawdziwej wyższości; tak co do jednostek i narodów. Do tego wniosku doszli już poganie (a.3 „Jednakże”), a zagubili niektórzy chrześcijanie, nawet całe warstwy społeczne. Miłość Boga bez czynnej postawy wobec bliźnich potrzebujących, wydaje się być złudzeniem i zakłamaniem.

**(94)** Q. 31. Miłowanie bliźniego przejawia się życzliwością i miłosierdziem, które są jakby nastawieniami wewnętrznymi. D o b r o c z y n n o ś ć to płynąca z nich czynność, czyn zewnętrzny, wykonanie. Tamte są niezależne od możliwości i okoliczności, dobroczynność jest zależna; przejawia się daniem ze swego, a więc ja ł m u ż n ą, a wpływanie na poprawę bliźniego jest rodzajem jałmużny, jałmużną duchową.

**(95)** A. 1. ad 3. Chodzi o powód-pobudkę czynienia dobrze komuś: przyjacielowi, bo to rozumie się samo przez się; lub z obowiązku (z powodu sprawiedliwości): jeśli mam obowiązek wobec kogoś, mam go wypełnić. Otóż dla miłosierdzia powodem jest nędza i braki cierpienia przez bliźnich.

**(96)** A. 2. Już w poprzednim art. („Jednakże”) św. Tomasz powołał się na społeczną naturę człowieka, w formie „przyjaźni” wszechludzkiej, jako na powód czynienia dobrze ludziom, jako ludziom. Tu zaś dowodzi, że mamy obowiązek

czynienia dobrze wszystkim. niezależnie od ich dobroci moralnej, ale według wymogów rozsądku i sprawiedliwości. Dobrze jest tu zaznaczona współzależność między ludźmi; nawet najpotężniejsi pod pewnym względem, są pod innym względem słabsi, którzy znowu pod tym względem są mocniejsi. Nikt nie jest całkowicie samostarczalny, choć ludzie, którym się dobrze powodzi materialnie nieraz zapominają, że w stosunku do bogactw duchowo-umysłowych są żebrakami w porównaniu do ludzi może biednych materialnie, ale bogatych duchowo. Ważne to jest także w stosunkach międzynarodowych. Należy zwrócić uwagę na potrzebę uwzględnienia okoliczności, do czego potrzebna jest roztropność.

**(97)** A. 3. Cnoty wlane przez Boga, a także nabyte przez człowieka ćwiczeniem czy praktyką, działają porządnie. W świadczeniu dobrodziejstw rozsądek każe trzymać się kolejności i tę kolejność określa. Należy zwrócić uwagę na nacisk, jaki św. Tomasz kładzie na ofiarność na dobro społeczne, publiczne. Choć w zasadzie „bliższa koszula ciała”, a więc krewni, to jednak często trzeba zostawiać majątek nie tylko dzieciom, które w wielu wypadkach niezbyt dobrze go użyją, a dawać także na cele społeczne narodu czy Kościoła, a zwłaszcza na szkoły chrześcijańskie.

**(98)** Ad 1. To i wiele innych miejsc Sumy wskazuje, że Pismo św. może ktoś błędnie rozumieć i stosować w praktyce. Św. Tomasz stara się wyciągnąć z Pisma św. zdrową naukę i dobrze ją stosuje. Znowu położony nacisk na potrzebę roztropności, by wiedzieć, jak w danym wypadku postąpić, komu pomóc; potrzeba też radzić się ludzi roztropnych, a biedny naród, który takich nie wyda.

**(99)** Dobroczynność to dalszy ciąg miłości i przyjaźni; brak dobroczynności, dowodzi braku miłości. A jednak trzeba umieć czynić dobrze ludziom, zwłaszcza biednym, by ich nie urazić; trzeba wiedzieć co, komu i jak dawać. Potrzebna jest orientacja, by wiedzieć jak zaoszczędzić celem wspomżenia innych. Często ludzie marnują pieniądze na drogie podarunki, ale zbędne, nie wiedząc, że są rzeczywiste potrzeby gdzieindziej.

**(100)** Q. 21. Polski wyraz „jałmużna” pochodzi z łacińskiego „eleemosyna”, który pochodzi z greckiego „eleeo”, lituję się. W dalszych artykułach dowiemy się, że jałmużna to nie zwykłe dawanie żebrakowi małej sumy pieniężnej, lecz wszystko obejmująca działalność na rzecz potrzebujących we wszystkich dziedzinach życia.

**(101)** A. 1. Nie wszystko da się uregulować na zasadach zimnej sprawiedliwości. Dobra ziemi i zdobyte pracą człowieka owoce materialne czy kulturalne też należą do Boga. Bóg zaś chce, byśmy tym dzielili się z ludźmi tego potrzebującymi. J. Kochanowski: „Człek miły pełen wesela, gdy drugim z swego udziela”. Udzielanie ze swego wyrównuje różnice poziomów dobrobytu materialnego i kulturalnego i prowadzi do równości. Patrz o tym art. nast., zarzut 4.

**(102)** Ad 1. Na tym właśnie polega różnica między filantropią a po chrześcijańsku pojętą jałmużną.

**(103)** Ad 2-3. Można dawać jałmużnę, bo tak trzeba, albo też „za pokutę” lub na cześć Bogu jako ofiarę, i wtedy jest wyrazem czci jaka należy się wyłącznie Bogu, na uznanie Bożego władztwa, co się nazywa czią „latrii”.

**(104)** A. 2. Chodzi tu o znane z Katechizmu 7 uczynków miłosiernych co do ciała i 7 tychże uczynków co do duszy. Trzeba zwrócić baczną uwagę na wielką wagę tych uczynków w życiu społecznym i w wychowaniu: siebie i innych.

**(105)** „Jednakże”: to zdanie Grzegorza i wiele innych,

które będą przytaczane w nast. artykułach dowodzą, że życie nasze ma mieć charakter służby wobec drugich. Dawanie leczy nas z samolubstwa, sobkostwa, egocentryzmu. Wczytywanie się w naukę św. Tomasza, opartą na Piśmie św. i na wypowiedziach myślicieli i nauczycieli Kościoła, z których wiele weszło w urzędowy zbiór prawa kościelnego, uświadomi nam fakt, jak daleko nasze życie odeszło od myśli chrześcijańskiej.

**(106)** A. 3. Jak we wszystkich, tak i w tym punkcie św. Tomasz daje zrównoważoną odpowiedź na pytanie: czy ważniejsze są jałmużny duchowe czy cielesne. W zasadzie ważniejsze są duchowe, ale w pewnych okolicznościach ważniejsze są cielesne. Rozeznanie tych okoliczności w praktyce należy do cnoty roztropności.

**(107)** A. 5. Uczynki jałmużny są obowiązujące, ale nie we wszystkim; pewne uczynki są tylko doradzone, kto ich dokonuje czyni „lepiej”, ale może je pominąć. Św. Tomasz zajmuje tu stanowisko równowagi między dwoma skrajnymi. Herezja manichejska odrzucała obowiązek dawania jałmużny, a Wyklif uczył, że nie należy świadczyć jałmużn wobec grzeszników i niechrześcijan. Według innego zdania, nawet najbogatsi ludzie nie powinni dawać jałmużny, bo przy ich wielkich potrzebach nic im właściwe nie zbywa. Tę naukę potępił papież Innocenty XI.

**(108)** Ad 2. Św. Tomasz poszerza obowiązek jałmużny i określa pojęcie „rzeczy zbędnych”. - Dobra doczesne będące własnością prywatną są obciążone zobowiązaniami wobec bliźnich w zakresie określonym przez św. Bazylego Wielkiego (w Kościele Wschodnim) i św. Ambrożego (w Kościele Zachodnim); przytoczone tu zdanie Ambrożego weszło do prawa kościelnego, Decr. Grat. D. 47. 8. Co do tego patrz także art. 7, zwłaszcza ad 1 i ad 3 ; oraz art. 8 ad 1-4.

**(109)** Q. 33. „Upomnienie” po łac. „correctio” znaczy ściśle poprawianie: „correptio” odpowiadałoby polskiemu: nagana, ukrócenie, skarcenie, celem poprawy. W obu wypadkach jest to wtrącanie się w prywatne czy publiczne postępowanie cudze, „Fraterna-bratnie” bo czynione nie z tyłu przełożenia, a więc nie ze ścisłego obowiązku, lecz jak brat brata. I znowu: trzeba to umieć robić, bo samo chcenie może przynieść skutki odwrotne od zamierzonego. Roztropność i takt są tu konieczne, z dodaniem odwagi i umiaru. Jesteśmy współodpowiedzialni za siebie i mamy obowiązek oddziaływania na swych bliźnich. Jest to cały system apostołstwa.

**(110)** Ad 1-3. Miłość nakazuje wpływać na poprawę bliźniego dla dobra jego i społeczeństwa. Wykonawczo dokonuje tego wpływu miłosierdzie jeśli chodzi o poprawę grzesznika dla jego dobra, a sprawiedliwość gdy chodzi o dobro społeczeństwa: roztropność w obu wypadkach spełnia rolę nakazującą: kiedy i jak należy postąpić czy wystąpić, oraz kieruje wykonaniem.

**(111)** A. 2. Dawanie i przyjmowanie upomnień jest obowiązkiem. nałożonym przez Boga. Obowiązek ten wiąże głównie przełożonych, ale z miłości wiąże każdego (a. 3).

**(112)** A. 4: Sobór w Konstancji potępił zdanie Wyklifa, że ludzie mają upominać swych błędzących przełożonych kiedy się im spodoba, oraz że biskup i każdy inny przełożony przestał nim być, jeśli jest w stanie grzechu śmiertelnego; każdy zatem może go upominać czy karcić jako nie przełożonego. źle jest, jeśli przełożeni oderwą się od wpływu na nich, zwłaszcza ze strony ludzi poważnych, a otoczą się pochlebcami (yes-man, assertores). Źle też jest, jeśli w społeczeństwie

zaniknie cnota odwagi cywilnej, w wyniku czego ludzie na stanowiskach odpowiedzialnych sprawują się nieodpowiedzialnie. Jednakże upominanie przełożonych powinno się odbywać z należnym im szacunkiem. Pokora obu stron jest tu warunkiem. Uczuć się trzeba nawet od dzieci.

(113) A. 6. Zatem św. Stanisław, biskup krakowski, miał obowiązek dania upomnienia Bolesławowi Śmiałemu z tego właśnie powodu, i to publicznie, o czym patrz artykuł następny.

(114) A. 7. „Doniesienie-denuntiatio”, a więc denuncjacja. Jest ona obowiązująca w sumieniu, ale wyczerpaniu innych sposobów. upomnienie, czy zwrócenie uwagi w cztery oczy itd., gdy chodzi występki ludziom nie znane.

(115) Ad. 8. Wielokrotnie w Sumie teologicznej zasada ta jest podkreślona. Gdyby więc przełożony np. zatwierdził lub wydał decyzję sprzeczną ze sprawiedliwością, wydanie tej decyzji i jej przyjęcie jest również sprzeczne ze sprawiedliwością.

(116) A. 9, zarzut 3. Sprawa ta będzie omawiana obszernie o tomie „O Sprawiedliwości”. Tu autor zaznacza, że świadek, prywatnie czy przed sądem, to człowiek, który był świadkiem danego wypadku i może powiedzieć: widziałem lub słyszałem sam. nie od drugich, bo wtedy dowód ma mniejszą siłę. Praktyka sądowa ma sposoby na wykrywanie fabrykowanych świadków, choć może w tym zawieść.

(117) Q. 34 Miłość wlana jest jakby zdolnością do miłowania. Ta miłość, jak każda rzeczywista miłość, nie może się zepsuć lub przerodzić w coś jej przeciwnego. Może jednak być usunięta przez coś jej przeciwnego, czy przeciwstawnego. Poniższa tabliczka przedstawia czynności wynikłe z miłości i im przeciwstawne wady, występki, grzechy:

Miłość .....	nienawiść
miłowanie .....	nienawidzenie
objawy wewnętrzne:	
radość .....	zniechęcenie.
	zazdrość
pokój .....	niezgoda
	rozłam
	spór
	wojna
	zawadiactwo
	warcholstwo
miłosierdzie	
objawy zewnętrzne:	
dobroczynność, jałmużna, poprawa bratnia .....	gorszycielstwo

Nie chodzi tu o nienawiść uczuciową. jako namiętność mniejszego lub większego natężenia, bo o tej jest mowa w 1-2, q. 29 (tom 10), lecz o nienawiść duchową, umysłową. W swych początkach jest zwykłym nie-lubieniem czegoś, co zauważamy jako odpychające, odrażające. obrzydliwe. lub szkodliwe; przeradza się w ucieczkę lub atakowanie. gdy coś staje się w naszym rozumieniu dla nas wrogie. Lubienie może być pożądawcze: lubię konia, chleb z masłem; lub przyjazne, jeśli jest

połączone z życzliwością (wyżej Zagadn. 23, a. 1). Nienawiść dąży do zadania zła rzeczy nienawidzonej, do zniszczenia jej.

W niniejszym Zagadn. jest mowa o nienawidzeniu Boga (art. 1-2), bliźniego (art. 3-4), o wpływie nienawiści na inne grzechy (art. 3), skąd się rodzi (art. 6).

**(118)** A. 1. Nienawiść jest następstwem poznania jakiejś rzeczy jako nieodpowiadającej, szkodliwej. Jeśli to poznanie jest mylne, nienawiść (zaczyna się od niechęci) jest nieuzasadniona. Otóż Boga w nim samym nie możemy znać, a więc nienawidzić. Znamy skutki jego działania twórczego, a te są dla nas dobre: być, żyć, itd., za co można Boga tylko miłować. Jeśli jednak wytłumaczymy sobie, że dobra te i wszelkie inne nie są nam dane przez Boga, lecz pochodzą z naturalnego biegu rzeczy w przyrodzie, Bóg nas przestanie interesować, będziemy wobec niego obojętni; nie będzie ani miłości, ani nienawiści, lecz zwykły ateizm, bez-bożność. Jednakże w życiu spotykają nas niepowodzenia, cierpienia itd., które dla człowieka uznającego Boga mogą być przyczyną do znienawidzenia go. Boskie nakazy, zakazy, kary budzą w nieuporządkowanym człowieku reakcję uczuć, które prowadzą do nienawiści, buntu i wrogości; wtedy jest ateizm pozytywny, który może doprowadzić do satanizmu, tj. do przyjaźni z diabłem.

**(119)** A. 2. Grzech jest grzechem, bo jest odwróceniem się od Boga. Otóż nienawiść Boga jest nie tylko odwróceniem się od Boga, obrzydzeniem sobie Boga, lecz także wrogością w stosunku do niego; nienawiść czyni to swą własną treścią, co nie zachodzi w innych grzechach. Nienawiść ta początkowo zwraca się przeciw przykazaniom czy zarządzeniom boskim, a prowadzi do znienawidzenia Boga jako osoby.

**(120)** Ad 1. O grzechach przeciw Duchowi Świętemu patrz Mt 12, 31; Mk 3, 28-30; Łk 12, 10; 2-2, Zagadn. 14, a. 1-2, tom 15, O wierze.

**(121)** A. 3. Mamy więc nienawidzić w człowieku zło które czyni, a nie dobro którym jest i które czyni. Patrz wyżej, Zagadn. 25, a. 6, 8-9; Zagadn. 27, a. 7.

**(122)** A. S. O grzechach głównych patrz tom 12, s. 177-86. Nienawiść nie jest wadą początkową, źródłową, lecz raczej końcową; dochodzi do niej wola stopniowo jako do czegoś najgorszego. Jednakże nienawiść ze swej strony daje początek wielu złym występkom. Jeśli każda „wada jest przeciwna naturze człowieka jako istoty rozumnej” („Odpowiedź”), to nienawiść jest pełnym wynaturzeniem człowieka - jest kresem czy punktem krańcowym rozwoju zła w duszy.

**(123)** Ad 2. Zła trzeba nienawidzić. Jest to coś tak wrodzonego, że coś przeciwnego jest sprzeczne z naturą, tak jak nienawidzenie dobra. Nienawidzenie zła w człowieku jest miłowaniem człowieka, a miłowanie w nim zła jest jego nienawiścią. Augustyn: „jeśli dobrze nienawidziłeś, miłowałeś; jeśli źle miłowałeś, nienawidziłeś”.

**(124)** A.6 „Straszliwa choroba nienawiści ma za matkę zazdrość, o której mowa będzie za chwilę, w Zagadn. 36. W ad 3 mamy wyjaśnione jak nienawiść może się rodzić z gniewu. W tomie „O umiarkowaniu” tom 22, s. 140-5). Nienawiść upadła nie nienawidzonego, lecz nienawidzącego. O zemście, patrz Zagadn. 108 a. 1. tom 20.

**(125)** Q. 35. Z miłości jako cnoty wlanej rodzi się najwyższy rodzaj radości z Boga i wszelkiego innego dobra jako pochodnego. Jest to źródło chrześcijańskiego optymizmu. Dwie są siły, złe siły, które zaciemniają duszę, wprowadzają zakłócenie w ład duchowy i napełniają duszę pesymizmem: zniechęcenie w stosunku do Boga, zazdrość w stosunku do ludzi.

**(126)** A. 1. Zniechęcenie, łac. *acedia*, w Katechizmie (błędnie) „lenistwo w służbie Bożej”, beznadziejność, zgorzkniałość, rozgoryczenie, skwaszenie, oziębłość. anemia duchowa (bezkrwistość) i nastawienie melancholiczne. Patrz o tym 2-2, q. 20, a.2, tom 15; 1-2, q. 35 a .8, tom 10; o smutku, tamże, q. 3S-9. Zniechęcenie zagraża zwłaszcza ludziom o wysokim idealizmie. Może wynikać z przyczyn organicznych, choćby ze zmęczenia; lecz jeśli pomimo tego człowiek trwa w dobrym, nie zachodzi grzech, lecz coś jakby oschłość. Św. Tomasz daje tu trafne określenie zniechęcenia (zrażenia się) rzeczywistego, w odróżnieniu od zniechęcających nacisków z zewnątrz lub od wewnątrz (choroba, dopust boski)

Powstające w nas zniechęcenie (przygnębienie) należy leczyć uprzytomnieniem sobie dóbr duchowych, a zwłaszcza Boga i jego ku nam osobistej przyjaźni. Jeśli zniechęcają nas ludzie, trzeba uzbroić się w wyrozumiałość (ad 4). Czasem powodem zniechęcenia, zwłaszcza w działaniach zewnętrznych jest wielkość a więc trudność dzieła- zwłaszcza w nie- sprzyjających warunkach. Zniechęcenie właściwe, o jakim tu mowa, jest to niechęć do wszystkiego co Boże, dlatego że Boże.

**(127)** A. 2. Zniechęcenie w ścisłym znaczeniu jest wadą odrębną od wszelkich innych rodzajów zniechęceń. A. 3 mówi o grzeszności tego zniechęcenia. W odpowiedziach na zarzuty znajdujemy wskazówki co do współczesnej niechęci do wszystkiego co boskie: do modlitwy, praktyk religijnych itd.

**(128)** A. 4 ad 2-3. Zniechęcenie, ostatnia z wad głównych, wydaje ze siebie, lęgnie się w nim, wiele wad, roznoszących spustoszenie w wewnętrznym życiu duszy, uniemożliwiających pełny rozkwit miłości Boga w duszy. Płodność zniechęcenia idzie w dwu kierunkach:

1. Ucieczki od tego, co zasmuca, przez

- a) zaniechanie celu, którym jest dobro duchowe ... .. rozpacz;  
środków docelowych z powodu trudności ... .. małoduszności;
- b) uderzenie (atak) w sprawców zła:  
przeciw ludziom ... .. zły humor, uraz  
dobrom ducha jako takim ... .. złośliwość

2. Szukanie zadowolenia (rekompensaty) zmysłowego. Smutek jest złym towarzyszem, nikt z nim długo nie wytrzyma bez przyjemności skąd inąd; stąd przerzut ku sprawiającym rozrywkę (oderwanie) przyjemnościom. Kogo nudzą sprawy ducha. rzuca się na przyjemności zmysłowe. Stąd

a) Zbłądzenie ducha na rzeczy niegodziwe, pociąg ku zakazanym owocom; dezercja, oddanie się w niewolę przyjemnościom, by „zalać robaka”, stłumić głos sumienia, wypełnić pustkę; kończy się na narkotykach. poprzez gry hazardowe, wielką aktywność, itp., w których dezertier szuka zadowolenia, jako namiastki. To z b ł ą d z e n i e ducha ma swe stopnie, po których się stacza coraz niżej:

b) r o z t r z e p a n i e (rozproszenie) umysłu - niemożność skupienia myśli na czymś jednym;

c) c i e k a w o ś ć za podniecającymi nowinami, czy „kawałami”;

d) g a d a t l i w o ś ć (wielomóstwo, bez sensu, lekkomyślnie), trzepanie językiem o wszystkim i o niczym, krytykowanie wszystkiego i wszystkich, szukanie dziury na całym;



e) n e r w o w o ś ć - w ruchach członków ciała;

f) aktywizm, bieganina, miotanie się, zmienność - a wszystko jakby wykolejone, bez dotknięcia sedna rzeczy, z pominięciem tego, o co właściwie chodzi: porro unum est necessarium.

W ad 3 mamy ponad to wspomniane: otiositas, somnolentia. Pierwsze tłumaczę tu obojętność, drugie przez ospałość, opieszałość w wykonaniu. Obojętność w znaczeniu: nic go to nie obchodzi, nie przejmuję się tym, stając się tym bezużytecznym, zbędnym, jakby martwą gałęzią.

Św. Tomasz nie łączy ze zniechęceniem lenistwa (segnitiesn pigritia), które uważa za wynik lęku przed trudem, wysiłkiem; lęk ten odciąga wolę od działania; patrz o tym 1-2, q. 4, a. 4 ad 1, oraz q. 41, a. 4, tom 10. Leniuchowi nie brak zrozumienia i wewnętrznej chęci do działania, lecz nie działa, bo go odstrasza trud, boi się narazić ludziom, a zwłaszcza przełożonym, gdy nieroby robią karierę, a ludzie poświęcenia „narazili się” im. Nie jest też zniechęcenie tym samym, co niedbalstwo, o którym mowa w 17 tomie polskiego wydania Sumy, a. 109-15. W pewnych wypadkach lenistwo i niedbalstwo śmierdzą bardziej niż zniechęcenie. W pewnych okolicznościach roztropniej jest wycofać się z danego działania, by oddać się innemu, co nie jest zmiennością.

**(129) Q. 36.** Zazdrość to trzecia upadlająca ducha wada. Jest to zasmucanie się dobrem cudzym, brany jako ujmę dla własnego. Zachodzi tylko u osób zbliżonych poziomem bo, jak mówi przysłowie: „nie zazdrości szewc kanonikowi, że został prałatem”. Trzeba odróżnić zazdrość jako popęd (odruch), od zazdrości jako uwadliwienia, pod wpływem którego ktoś postępuje, działa na szkodę bliźniego, lub sam się zagryza jego powodzeniem. Zazdrość jest jedną z postaci smutku, patrz 1-2, q. 35, a. 8, tom 10.

**(130) A. 2.** Rodzaje zazdrości (smutku) z dobra bliźniego:

1) Smutek z wywyższenia człowieka szkodliwego, co może być szkodliwe dla nas osobiście, lub dla społeczeństwa; może nie być grzechem.

2) odruch zazdrości pobudza do wysiłku celem zdobycia dobra, które ma bliźni; jeśli chodzi o dobra czesne: cnota, wykształcenie itp., zazdrość taka nie jest naganna; jeśli chodzi o powodzenie materialne, może być grzeszna jeśli przekracza granice godziwe. Współzawodnictwo jest rzeczą pożądaną.

3) odruch smutku spowodowany dobrem, które posiada człowiek tego nie godny; nie może być tego przedmiotem dobro czesne, lecz dobra, które mogą mieć godni i nie godni. Według moralności chrześcijańskiej zazdrośczenie komuś takich dóbr, nawet gdy jest tego nie godny, jest grzeszna. Ale patrz objaś. (133).

4) Smutek po prostu z tego, że ktoś coś ma, a ja nie; ten zawsze jest grzechem, a jeśli dojdzie do stopnia wyższego napięcia staje się zawiścią, o której mowa w artykule następnym.

W ad 1 jest mowa o gorliwości - zelus, może lepiej: zapał do czynu i trudu, by zdobyć co mają inni: mogą inni, mogę i ja; patrz o tym 1-2, q. 28, a. 4, tom 10. Tym więcej, gdy gorliwość odnosi się do dobra publicznego.

**(131) Ad 4.** Zdanie Grzegorza, podane w zarzucie, stwierdza niszczące działanie zazdrości w znaczeniu zawiści na zdrowie i charakter człowieka. Popularnie mówi się, że kogoś gryzie zazdrość, która zresztą może człowieka zagryźć, doprowadzającego do rozstroju nerwowego, czym, prócz grzechu, staje się przyczyną

choroby. Jeszcze gorsze skutki zdrowotne wywiera zazdrość u niektórych zwierząt w ogrodach zoologicznych, przyspieszając nawet śmierć, np. u małp, lub wybuch dzikości np. u tygrysów i lwów. Według zdania Pisma św., przytoczonego w następnym artykule, zazdrość może człowieka zabić, nie tylko duchowo.

**(132)** A. 3 W dziele „Zło” (De malo, q. 10,3, przy końcu Odpowiedzi) św. Tomasz podaje inny jeszcze powód, dla którego zazdrość, będąca grzechem śmiertelnym w swej naturze, jest jednak grzechem powszednim; mianowicie gdy ktoś zazdrości komuś rzeczy drobnej, np. że wygrał wyścigi itp. Ad 3. podaje bardzo subtelne rozróżnienie stosunku zazdrości do nemesis i do miłosierdzia.

**(133)** Ad 3. Jest tu bardzo subtelne rozróżnienie stosunku zazdrości do nemesis i do miłosierdzia. Przytoczone tu zdanie Pisma św. zdaje się być zaprzeczeniem tego, co autor powiedział w artykule poprzednim w punkcie 3). Może się bowiem zdarzyć, że ludzie bogaci mają za dużo, a biedni za mało, a ponadto bogaci nie mają miłosierdzia wobec potrzebujących. Ten stan rzeczy jest krzywą krzywdą, wywołującą oburzenie; jest jakby grzechem wołającym o pomstę do nieba. Należy tu uwzględnić co autor napisał wyżej o dobroczynności i jałmużnie jako powinności. Wtedy bowiem nadmiar majątku w rękach jednych przestaje już być dobrem bliźniego, a należy do pokrzywdzonych biednych. Tego rodzaju stan rzeczy wywołuje niepokój społeczny, zaburzenia i rewolucje, za które odpowiedzialność ponoszą pozbawione miłosierdzia warstwy posiadające, zwłaszcza gdy zachowują się prowokująco. Następstwem jest stoczenie się społeczeństwa do stanu zepsucia natury n zerwanie z chrześcijaństwem, którego podstawowym prawem jest prawo prawdy, sprawiedliwości i miłości.

**(134)** A. 4 Chodzi o pochodzenie zazdrości i o plód jaki się z niej .lęgnie. W porównaniu do gniewu i nienawiści, zazdrość (jako zawiść) zajmuje miejsce pośrednie. Według 2-2, q. 158, a. 4, tom 22, s. 220-2, zagniewany zmierza do zła kary przeciw komuś, uważając to za powinne dobro, mianowicie odwetu, a więc w imię prawa i sprawiedliwości; zło zamierza tylko ubocznie i jakby przypadłościowo, czyni to zaś otwarcie. Zazdrosny również nie zmierza do zła bliźniego dla zła, lecz dla wywyższenia własnego lub dla obrony swego stanowiska. Natomiast nienawistny zadaje zło dla zła, dla szkodenia, co mu sprawia pewne zadowolenie. W praktyce często gniew, zazdrość i nienawiść mieszają się i występują razem, aż w końcu nienawiść zostaje sama. Więcej o tym pisze św. Tomasz w dziele „O złu” (De malo, q. 12, a. 4, zwłaszcza w ad 3).

**(135)** Ad 1. Oto pochodzenie zazdrości: pycha rodzi żądzę bezpodstawnej chwały, p r ó ż n o ś ć , która rodzi ze siebie zazdrość, która znowu morduje własną matkę: w miejsce próżności zostaje zazdrość o własną chwałę.

**(136)** Ad 2. Diaboliczna śmiertcionośna działalność trucizny jaką jest zazdrość zarówno w duszy jak i w społeczeństwie. Czyjeś powodzenie w dobrym odbiera zazdrosnemu humor, budzi w nim niezadowolenie, odbiera sen, a w końcu powoduje „zawistne oko”. W części 1 swej Sumy (q. 63, a. 2) św. Tomasz dowodzi, że pierwszą wadą diabła jest pycha, a drugą z kolei zazdrość. I dodaje, że zazdrosny boleje nad dobrem bliźniego, bo je uważa za przeszkodę dla własnego wyniesienia; ciekawe są tam uwagi o duchowym charakterze zazdrości; zagadnienie to będzie omawiane w 5 tomie polskiego wydania Sumy.

**(137)** Zazdrość jest matką 4 dzieciń które posyła, by spełniały co im każe, mianowicie:

a) **Złośliwe szemranie** celem pomniejszenia dobrego imienia osoby, której ktoś zazdrości. Na prawo i na lewo puszcza różne słówka, uśmieszki, uwagi, pogłoski, uszczypliwe pochwały . propaganda szeptana.

b) Gdy to nie pomaga, podejmuje działanie otwarte, też przeważnie w słowach, celem przedstawienia kogoś w złym świetle; jest to już publiczne zniesławienie. Jednakże zazdrość lubi działać z ukrycia, tchórzliwie, ostrożnie, obłudnie, podstępnie, sprytnie; podszczuwa zaciekle, ale w formie nieraz łagodnej. Przemilcza co dobre, ośmiesza, budzi wątpliwość; wynosi pod niebo mniej niebezpiecznego rywala i przeciwstawia go bardziej niebezpiecznemu, którego maluje w czarnych kolorach. Jeśli zazdrosny jest przełożonym, ma szerokie możliwości niszczenia opinii cudzej, w ten sposób niszcząc pożyteczne jednostki; posyła o nim wyższym przełożonym najgorsze, ale chytrze ułożone raporty n umotywowane troską o dobro publiczne. Przy nadarżającej się sposobności wykpiwa (czasem bardzo pobożnie), lub wymownie macha rękoma gdy rozmowa zejdzie na temat rywala; wykorzystuje każde jego spotkanie. Kto ośmieli się chwalić rywala, uważa go za swego osobistego wroga.

c) Gdy te wysiłki przynoszą skutek. zazdrosny cieszy się z jego upadku lub upokorzenia czy niepowodzeń (exultatio in adversis). Szatańska to radość.

d) Gdy skutków brak, zazdrosny irytuje się, traci apetyt, staje się dla otoczenia niezdolny, zazdrość go pożera (afflicio in prosperis).

e) Ostatnim dzieckiem zazdrości jest **nienawiść**, dążąca do zniszczenia rywala: ja go (cię) zniszczę. Dalej już pójść nie można. Nie ma bardziej nieszczęśliwego człowieka nad zazdrosnego, który nie może zdobyć się na otwartą nienawiść, lecz tkwi w udreće z powodu zwycięskiego rywala.

**(138) Q. 37.** Miłość przyjaźni promieniuje radością i zaprowadza **zgodę i pokój**, w sobie i wokół siebie. Scala jednostki w społeczności, narody, państwa. Fundamentem jest sprawiedliwość, ale miłość jest matką-twórczynią społeczności państwowej. Tak uczył Arystoteles, a Polaków błog. Wincenty Kadłubek w swej Kronice. W liście do biskupa Z. Oleśnickiego Paweł Włodkowic wyraził się, o miłości, że „scala członki z głową i między sobą”. Te wewnętrzne wartości są niszczone przez nienawiść, zniechęcenie, zazdrość. Teraz św. Tomasz przechodzi do badania 6 wad niszczących pokój. Niszczenie pokoju zaczyna się w sercu, a stopniowo prowadzi do krańcowego wyniku: wojny wewnętrznej lub międzynarodowej. Pierwszą wadą godzącą w pokój jest **niezgodliwość**.

**(139) A. 1.** Jest ciekawe, że św. Tomasz jako przeciwstawność pokoju podaje nie niepokój, lecz niezgodę, choć zgoda nie jest tym samym co pokój, o czym była mowa w Zagdn. 21, a. 1. Wyjaśnienie leży w tym, że każdy grzech zakłóca pokój wewnętrzny duszy. ale bezpośrednio czyni to niezgoda z ludźmi, powstająca w sercu i przejawiająca się w słowach i działaniu.

Polski wyraz „niezgoda” w swym podstawowym znaczeniu nie jest tak mocne jak łacińska „discordia”, znacząca rozdarcie serc, co oznacza wewnętrzny rozłam serc-woli co do podstaw, celu, a więc niezgoda co do spraw najważniejszych. Wolność co do zdań, opinii, winna być rozsądna, tak samo jak trwanie przy słusznym zdaniu: o tym patrz tom 21 („Męstwo”), s. 152-6, gdzie jest mowa o miękkości i uporze w bronieniu swego zdania.

**(140)** „Dissensiones” z listu do Galatów ks. E. Dąbrowski tłumaczy przez „niesnaski”, a ks. S. Kowalski przez „swary”; oba te wyrazy odnoszą się do objawu zewnętrznego, jako postać sporu (patrz art. następny, ad 1). Natomiast „dissensio” jest czymś wewnętrznym, dlatego tłumaczę je tu przez „nieporozumienie”, w znaczeniu sprzeczności w rozumieniu, a więc rozejście się rozumu i woli między ludźmi.

Cały ten art. podaje dobre rozróżnienie między zgodą ze wszystkimi i na wszystko, bez względu na prawdę i słuszność, a zgodą w tym, co jest prawdą i co jest sprawiedliwe i słuszne. A ad 2-3 jest mowa o niezgodzie dobrej; jednakże stosowanie tej zasady w praktyce jest trudne, bo może prowadzić do konfliktów i wrogości, gdy obie strony, lub jedna z nich, jest małego ducha. Chodzi o odpowiedź na pytanie: czy rzecz warta tego, by wprowadzać niezgodę.

**(141)** A. 2. Nie każde niezgadanie się z drugimi pochodzi z pychy i próżności; niekiedy niezgadanie się jest dowodem pokory i męstwa, nawet heroicznego. Tak, ale jak to rozróżnić? W pewnych wypadkach słuszności dowiedzie dopiero wynik, a więc czas. O próżności i zrodzonych przez nią córki patrz tom 21, a. 100-12. Próżność to pustka duchowa (umysłowa) wypełniana złudą o swej wartości, wyolbrzymionej wyobraźnią.

**(142)** Q. 38. „Spór” łac. „contentio”, waśń słowna, kłótnia, swary, dysputa, bezpłodna dyskusja; w sędzie: pieniactwo; sprzeczka, niezgoda wyrażająca się w słowach. Jest grzechem śmiertelnym, jeśli polega na zwalczaniu prawdy w sposób krzykliwy i zawzięty. Jeśli sposób zwalczania fałszu i nieprawości jest tego rodzaju, że przynosi pogorszenie, mija się z swym celem i może być grzechem, nawet śmiertelnym. Trzeba jednak uwzględnić, że kto nie ma racji, lubi się oburzać, gdy mu się to wykaże, a niektórzy idą w tym tak daleko, że wzbudzają ludzi przeciw obrońcom prawdy. Kłótnictwo jako wada pochodzi z próżności.

**(143)** Q. 39. Rozłam, schizma, odszczepieństwo, tu głównie w znaczeniu kościelnym. Tym Zagadnieniem św. Tomasz rozpoczyna badanie wad i czynów sprzecznych z miłością. Schizma jest to rozdarcie dusz, przejawiające się na zewnątrz. Jest to zło w samej rzeczy, choć dzisiejsi schizmatycy i heretycy nie są tego zła świadomi. Znaczy ton że gdy odszczepieństwo jest zawsze grzechem, to poszczególni odszczepieńcy mogą nie być świadomi tego zła i być w dobrej wierze. Zarówno herezja jak i odszczepieństwo są grzechem, jeśli łączą się z uporem (contumacia), oraz z pychą.

**(144)** A. 2 ad 2. Nie wystarczy dobra konstytucja czy regulaminy, jeśli nie będzie jedności głowy rządu w społeczeństwie. Oczywiście, społeczeństwo powinno wybrać odpowiedniego człowieka na głowę, ale duch anarchii może w najlepszym znaleźć braki i w imię swych dążeń ciągle zmieniać głowę zmuszając do tego groźbą rozłamu, co prowadzi do zburzenia ładu. Jedność dowództwa w armii i w każdym społeczeństwie jest rzeczą podstawową dla porządku. W swym „O złu” (De malo, q. 10, a. 10 ad 4) św. Tomasz twierdzi, że „grzech odszczepieństwa jest w sprawach ludzkich najniebezpieczniejszy, ponieważ niszczy porządek społeczny w samym sobie - peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia dissolvit totum regimen humanae societatis”. A jednak dobro, jakim jest prawda, jest ważniejsze niż jedność, stąd niewiara jest cięższym grzechem niż schizma. Patrząc jednak na rzecz od strony dobra bliźniego, schizma jest gorsza niż inne grzechy n a to z powodu szkód wyrządzanych społeczeństwu (ad 3).

**(145)** A. 3. Tak jest w zasadzie. W praktyce sprawa jest skomplikowana i może być badana przez specjalistów, którzy muszą brać pod uwagę wiele okoliczności.

**(146)** Q. 40. Wymieniając na początku poprzedniego zagadnienia wady działania przeciw pokojowi jako skutki miłowania, które zamierza z kolei badać, św. Tomasz wymienił wojnę na końcu, natomiast teraz od niej zaczyna, być może dlatego, że wojna między pojedynczymi osobami (zwada-bójka) i między grupami społecznymi podlega warunkom wojny w ogólności.

Zagadnienie to a zwłaszcza art. 1, dotyczy strasznego zjawiska wojny między narodami, które interesowało myślącą część ludzkości od najdawniejszych czasów. Wiele o tym w Piśmie św. Z myślicieli chrześcijańskich najgłębiej zagadnienie wojny przemyślał św. Augustyn i św. Ambroży, których św. Tomasz przytacza, oraz św. Izydor z Sewilli; większość z przytoczonych tu wypowiedzi weszła do prawa kościelnego. Nauka św. Tomasza jest oryginalnym ujęciem poglądu Kościoła na temat godziwości wojny; nauka jego jest ważna do dnia dzisiejszego, ale z dodaniem warunków, o których mowa w objaśnieniu do a. 1 ad 3. Wyłożona tu nauka o wojnie jest przytaczana we wszystkich poważnych dziełach naukowych zajmujących się doktryną polityczno-prawną. Św. Tomasz wykorzystał też zdobycze myślowe autorów świata grecko-rzymskiego.

**(147)** A. 1. zarzuty 1-3. Wojna, walka krwawa, jest czynem wynikłym z wady wojowniczości, wojowniczego, bojowego, gniewliwego, nastawienia. Człowiek czegoś chce w stosunku do ludzi, u których napotyka na opór i to go zasmuca; po namyśle albo wycofuje się poddając się smutkowi, albo zdobywa się na odwagę i używa fizycznej siły do osiągnięcia swego. Zaatakowany człowiek broni się siłą lub nie. Pytanie dotyczy godziwości moralnej walki zbrojnej.

Myśliciele chrześcijańscy pierwszych wieków byli bezwzględnie przeciw walce, nawet jako oporu zbrojnego, opierając się na niektórych zdaniach Ewangelii. Tak Tertulian, Orygenes, Laktancjusz i wielu innych. Jednakże chrześcijańska nauka nawet wtedy nie zabraniała swym wiernym służyć w wojsku, a więc walczyć i przelewać krew.

Kiedy w historycznym rozwoju powstały państwa chrześcijańskie, pytanie godziwości wojny poszerzyło się o zagadnienie odpowiedzialności za wszczęcie wojny. Św. Ambroży i św. Augustyn doszli do wniosku, że wojna obronna, a więc i udział w niej jest obowiązkiem. Pilne badanie Ewangelii doprowadziło do wniosku, że Ewangelia nie zakazuje służby wojskowej, a więc i wojny („A jednak”). Powstało więc zagadnienie, kiedy i jaka wojna jest dozwolona. Nauka o moralności wojny rozwija się w ciągu wieków i stawała się coraz dokładniejsza. Św. Tomasz ujął ją bardzo krótko i jasno.

Św. Tomasz bada wojnę, walczenie („bellare”), z punktu widzenia godziwości moralnej: czy zawsze jest grzechem. Chodzi o zagadnienie wojny słusznej, sprawiedliwej, a jednak św. Tomasz nie bada tego zagadnienia w trakcie o sprawiedliwości, lecz w trakcie o miłości, w świetle dobra pokoju. Jeśli wojna jest sprawiedliwa, nie sprzeciwia się pokojowi, co więcej, służy sprawiedliwemu pokojowi zaprowadzając lub chroniąc go. Pytanie to prowadzi do ustalenia warunków, którym musi wojna odpowiadać, by być wojną sprawiedliwą.

**(148)** Odpowiedź. A więc, by wojna była sprawiedliwa, musi być obronna, a stanowić o wojnie może tylko najwyższa władza w państwie. Wojny prywatne są

niegodziwe, bo osoby prywatne mają dochodzić swych praw przed trybunałem władzy państwowej, którą tu św. Tomasz określa krótko: „Powaga księcia”. Książę, to nie osoba prywatna z tytułem książęcym, lecz publiczna, działająca z jednej strony w imię Boga, a z drugiej w imię społeczeństwa, z ich upoważnienia (patrz ad 1, oraz Zagadn. 64, a. 3)., jako stróż dobra publicznego. Osoba prywatna, choćby najbardziej wpływowa, nie ma prawa powoływania pod broń, i nie do niej należy odpowiedzialność za wojnę i za dobro społeczeństwa.

„Książę”, to władza najwyższa w społeczności państwowej. Wbrew współczesnemu wielkiemu prawnikowi, Henrykowi de Segusio, znanemu pod imieniem „Hostiensis” (lub Ostiensis, kardynał), św. Tomasz nie uważa, by królowie podlegali cesarzowi jako przełożonemu, a więc wyznawał zasadę wielości suwerennych państw.

**(149)** Drugim warunkiem sprawiedliwej wojny jest słuszn a przyczyna, czyli że strona przeciw której ma się walczyć, musi na to zasłużyć przewiną, wyrządzeniem krzywdy; wtedy wojna jest naprawieniem krzywdy, przywróceniem właściwej równowagi, sprawiedliwego porządku. „Krzywda, in-iuria”, to czyn sprzeczny z prawem, a więc sprawiedliwością, popełniony przez państwo lub jego obywateli, a nie naprawiony i nie ukarany przez rząd. Zatem słuszn a przyczyna wojny to: a) obrona przed napastnikiem, b) odebranie niesłusznie zabranego dobra, c) wymierzenie należnej kary.

Obrona jest z prawa naturalnego, naprawienie wyrządzonej krzywdy, czyli uczynienie sprawiedliwości zadość, jest obroną swego i sprawiedliwości; kara mieści się w dwu poprzednich, choć nie zupełnie. Winny ma być dodatkowo ukarany; a ponadto są krzywdy nie do naprawienia, i wtedy pozostaje tylko słuszn a pomsta, odwet, nie z nienawiści do wroga i nie dla zemsty, lecz dla sprawiedliwości i dla ukrócenia, „nauczenia go rozumu” (patrz o tym Zagadn. 108, a. 1, tom 20).

**(150)** Warunek intencji jest warunkiem wewnętrznym, przejawiającym się zewnętrznie powściągliwością w sposobie prowadzenia wojny, zwłaszcza odwetowej. Pierwsze dwa warunki dotyczą prawa do wszczęcia wojny: kto i dla czego, po co; trzeci dotyczy prawa wojny: jak, czego w prowadzeniu wojny nie wolno. Do złagodzenia srogości wojny dąży ludzkość ostatnio drogą prawodawstwa międzynarodowego i wychowaniem sumień. Celem wojny jest pokój, którego nie osiągnie się wojną krzywdzącą, okrucieństwem (ad 3), lecz jako narzędziem sprawiedliwości (patrz wyżej, Zagadn. 29, a. 3 ad 3).

Oprócz teologów zagadnieniem warunków zajmowali się, i to o wiele dokładniej, prawnicy kościelni. Ale i ich zdobycze myślowe dotyczą sumienia, które jest subiektywne. Bo jeśli o słuszn ości przyczyny wojny ma decydować książę pokrzywdzonego narodu, to wtedy on sam jest sędzią w swojej sprawie, co jest prawnie niedopuszczalne. Książę, to nie jednostka, lecz zespół doradców ale ci mogą się kierować względami subiektywnymi i zadecydować wojnę jako pożyteczną dla państwa, bez wejścia w to, co myśli przeciwnik. Wtedy zachodzi zjawisko, że obie strony są przekonane o słuszn ości swej sprawy.

Dlatego ludzkość dąży do utworzenia ponad-narodowego trybunału sprawiedliwości, który by był władny przeprowadzić śledztwo sądowe co do słuszn ości sprawy i wydać wyrok skazujący stronę winną na restytucję; wtedy wojna, w wypadku gdyby skazany upierał się, byłaby zbrojnym wykonaniem wyroku.

Pierwszym, kto ten postulat wysunął, a zarazem wykazał obiektywną niewystarczalność wysuniętych przez św. Tomasza 3 warunków sprawiedliwej wojny oraz domagał się utworzenia trybunału sądowego dla decydowania o słuszności przyczyny, był Paweł Włodkowic. Jednakże jego postulat, wysunięty na Soborze w Konstancji nie przyjął się. Dopiero ks. Taparelli d'Azelio (1793-1862) zagadnienie to podniósł, a Pius XII w pełni sformułował i ogłosił. O tym patrz: Stanislaus F. Belch, „Paulus Vladimiri ...”, tom I, rozdz. 15-8, s. 537-741.

**(151)** Ad 2-3. Będąc złem fizycznym, wojna jest jakby przykrym lekarstwem przeciw większemu złu, celem jego usunięcia. Przeciwstawienie „dobrej” wojny złemu pokojowi znajdujemy w Kronice Wincentego Kadłubka.

**(152)** A. 2. Tylko w wypadku ostatecznego zagrożenia duchowni mogą walczyć z bronią w rękę, jeśli brakuje obrońców np. obrona Jasnej Góry przed Szwedami, gdzie chodziło ponadto o dobro całej Polski. Rola duchownych w wojsku to duszpasterstwo. W wojnie sprawiedliwej rola ta poszerza się do dodawania ducha żołnierzom. w wojnie niesprawiedliwej ogranicza się do czynności czysto kapłańskich. Duchowieństwo, a zwłaszcza biskupi, powinno być dobrze zorientowane w sprawach politycznych, sprawiedliwości wojny w zasadzie i wojny konkretnej. oraz swej roli w wojsku i w wojnie. Kościół zawsze odnosił się do rozlewu krwi z obrzydzeniem. Uznaje w pewnych okolicznościach konieczność wojny, lecz nie chce, by słudzy ołtarza byli wojowniczego ducha.

**(153)** A. 3. Zagadnieniem użycia podstępów zajmuje się św. Tomasz przy omawianiu zagadnienia sprawiedliwości. q. 110-1, tom 20.

**(154)** Q. 41. Chodzi o wojnę prywatną. a w zagadnieniu następnym o wojnę cywilną, domową. Łaciński wyraz „rixia” tłum. tu przez „zwada” (bójka), „rixosus” przez „zawadiaka” człowiek, którego wszystko irytuje, wszystko mu wadzi, wszędzie szuka guza. zwady; zabijaka, chętnie stający do bójki, pojedynku. Zawadiactwo, zabijactwo, to wada, usposobienie wadliwe, prowadzące do zwady. Pojedynek różni się od bójki, która powstaje zwykle nieprzewidzianie, tym że dokonuje się według pewnych prawideł, w ustalonym czasie i miejscu. Kościół i ustawodawstwo cywilne surowo zabraniają pojedynków

**(155)** A. 2. Ciekawe i warte rozważenia są przyczyny zawadiactwa. Dużą rolę odgrywa tu próżność, ale bezpośrednio do zwady i rękoczynów prowadzi gniew.

**(156)** Q. 42. Łac. „seditio” tłum. tu przez „warcholstwo”, w znaczeniu wadliwego usposobienia i jako czynność z tej wady wynikła. Może to znaczyć rokosz, burzycielstwo, zaburzenia, zamieszki, wojna domowa, rewolucja, gwałtowny przewrót, bunt. Wyrażenie „seditio” z 2 Kor 12, 20) ks. E. Dąbrowski tłumaczy „niesnaski”, ks. S. Kowalski „niesforności”.

**(157)** A. 1 ad 2. A więc warcholstwo to nie tylko walka między grupami narodu, lecz także tworzenie nastrojów przygotowawczych, co zazwyczaj czynią ludzie niespokojnego ducha.

**(158)** A. 2. Jest to klasycyzm często w nauce przytaczana definicja podstawowego składnika i czynnika tworzącego państwo: „populus”, co tu tłumaczymy „ludność”: „populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum”. Warcholstwo jest grzechem dlatego, bo w to godzi.

**(159)** Ad 2. „dobrem oczywiście-manifeste bonum”. Ale dla jednych obecny stan rzeczy jest wyraźnie zadowalający, niesprawiedliwy, zły, bo krzywdzący znaczną ilość, lub nawet większość ludzi danej społeczności, co daje uzasadnioną podstawę niezadowolenia. W takim stanie rzeczy rząd powinien wejść w porozumienie z przedstawicielami niezadowolonych i przyczyny niezadowolenia usunąć, biorąc do rządu reprezentanta niezadowolonych. Oczywiście, obie strony muszą mieć dojrzałość polityczną. Św. Tomasz wcale nie stoi po stronie rządu zadowolonego i niesprawiedliwego w sposobach rządzenia. Oczywiście, czynnikiem uniemożliwiającym porozumienie jest zacietrzewienie, zapalczywość i zawziętość.

**(160)** Ad 3. Rząd tyrański jest niesprawiedliwy pochodzeniem (np. rząd narzucony wbrew woli narodu) lub sposobem rządzenia (z krzywdą ludności); w tym wypadku rząd jest despotyczny, choć jego pochodzenie może być prawowite. Popadnięcie w chorobę despotyzmu grozi szczególnie osobom dzierżącym władzę monarchiczną, w sposobie rządzenia niezależną od bezpośredniego czynnika kontrolnego lub nawet doradczego: - władza absolutna psuje absolutnie, staje się władzą burzącą i niszczącą, czyli sprzeczną z naturą władzy, której zadaniem jest budowanie.

Według św. Tomasza wypowiedzenie posłuszeństwa takiemu władcy, zwłaszcza w jakimś pojedynczym wypadku, nie jest warcholstwem; nie jest też nim dążenie do obalenia tyranii. Warcholem jest raczej tyran, który wśród podległych rozmyślnie głupimi i dokuczliwymi zarządzeniami wywołuje bunt, by go zgnieść i swą władzę jeszcze bardziej umocnić po zmiążdżeniu opozycji. Jest to metoda właściwa despotom, którzy czują się niezastąpionymi.

Nie jest więc warcholstwem dążenie do obalenia tyranii drogą rewolucji, zamachu stanu, zbrojnego powstania, zbiorowego buntu, rebelii. Jednakże w praktyce należy trzymać się zasady, że lekarstwo nie powinno być gorsze od choroby, a więc by skutki nie były gorsze niż tyrania. Najgorzej jest gdy decyzja jest w rękach ludzi niedojrzałych, fanatyków, doktrynerów. O postępowaniu wobec tyranii mówi św. Tomasz szerzej w dziełku „De regimine principum” (księga 1, rozdz. 6, wyd. II Marietii, s. 7-8) co podamy tu w streszczeniu.

1. Należy stworzyć system uniemożliwiający komuś kto rządzi popadnięcie w tyranie; a więc ograniczenie władzy sposobami konstytucyjnymi.

2. Jeśli mimo wszystko zaistniała tyrania, ale jako tako znośna, pożyteczniejsza jest ją przez pewien czas znosić, niż wystąpieniami wytworzyć warunki gorsze od tyranii, z następujących powodów:

a) Jeśli zamach na tyrana się nie uda. tyran będzie się jeszcze bardziej srożył.

b) Jeśli się zamach udał i tyrana się usunie, mogą wyniknąć poważne zamieszki („dissensiones”) wśród ludności; powstaną zwalczające się partie co do ustroju w państwie, co grozi anarchią.

c) Jeśli się wezwie kogoś do obalenia tyrana, może on sam objąć władzę i być gorszym od poprzedniego tyrana.

3. Jeśli tyrania jest do zniesienia niemożliwa, sposób postępowania jest dwojaki: A. zabicie tyrana, lub jego usunięcie na drodze prawa; B. położenie ufności w Bogu:

A. Ludzie męznego serca z narażeniem własnego życia podejmują się nawet zabiciu tyrana; przykłady tego mamy w Starym Testamencie i w świecie pogańskim.



a) Jednakże takie postępowanie jest niezgodne z nauką Apostoła (1 Piotr 2, 18-9), nakazującego cierpliwe posłuszeństwo dla tyranów. Przykładem tego są Chrześcijanie pierwszych wieków, oraz wypadki z Starego Testamentu. b) Takie postępowanie jest też szkodliwe dla społeczeństwa i zagraża stałości rządu. Zazwyczaj bowiem zabicia władców podejmują się ludzie raczej źli niż dobrzy, a dla złych uciążliwym jest każdy sprawny rząd.

Dlatego przeciw dzikości tyrana mają wystąpić nie zarozumiałe jednostki, lecz „auctoritas publica”, a więc przedstawiciele społeczeństwa.

a) Jeśli władcę powołuje z prawa społeczeństwo, ono ma władzę usunąć tyrana, lub go ukrocić, nawet gdyby mu przedtem zaprzysięgło dozągoną lojalność. Zawsze bowiem między społeczeństwem a władcą istnieje układ (pakt), że przysięga wierności jest ważna pod warunkiem, że władca będzie postępował sprawiedliwie. Tyran zaś postępuje wbrew temu układowi i nie zasługuje na lojalność. Tu św. Tomasz daje przykłady takiego postępowania: Rzymianie wygnali Tarkwiniusza Pysznego i Domicjana.

b) Jeśli prawo nadawania władcy należy do władcy nadrzędnego, przedstawiciele społeczeństwa mają się do niego udać o zmianę władcy. Tak Żydzi zaskarżyli króla Archelausa przed cesarzem Augustem.

B. Jak należy postępować, jeśli po ludzku mówiąc nie ma ratunku przeciw tyranii? Św. Tomasz twierdzi, że nie należy upadać na duchu i popadać w beznadziejność, lecz należy „zwrócić się do Boga, króla wszystkiego, w którym jest jedyny ratunek w utrapieniu. On bowiem władny jest zmienić serce tyrana z okrutnego w łagodne”. Tu powołuje się na wypowiedzi Pisma św. (Przyp. 21, 1; Dan 4, 34). Jeśli zaś tyran jest niepoprawny Bóg może go zniszczyć, jak o tym pisze w Piśmie św. Eklezjastyk (10, 17), oraz Ezechiel (34, 10). „Ręka bowiem Pańska nie jest aż tak krótka, by nie był w stanie uwolnić swego ludu z ręki tyrana”, pisze św. Tomasz.

„Aby jednak, kończy św. Tomasz, naród był godny to dobrodziejstwo od Boga otrzymać, powinien odstąpić od grzechów, jako że do władzy dochodzą niezbożni z dopuszczenia Bożego jako kara za grzech, co wyraża w Piśmie św. Prorok Ozeasz (13, 11): ‘dam ci króla w zapalczywości mojej’, oraz w księdze Hioba (34, 30): ‘On czyni, aby królował człowiek obłudny dla grzechów ludu’. Aby zatem ustąpiła plaga tyraństwa, trzeba usunąć przewinę - tollenda est igitur culpa, ut cesset a tyrannorum plagam.

Można by postawić pytanie, od jakich grzechów mają odstąpić ludzie nie mogący usunąć tyrańskiego rządu, którego nie lubią? Nie chodzi o samobiczowanie i torturowanie się krytyką. O obwinianie: siebie, bliźnich, a zwłaszcza Boga, chodzi o spokojne rozeznanie zwłaszcza grzechów zaniedbania. W położeniu beznadziejnym ludzie szukają namiastek pociechy w kieliszku, obżarstwie (nawet gdy nie bardzo jest co jeść) żartach i rozpuście; wszystko to zabija rozsądek i trzeźwość myślenia, a to jest najbardziej potrzebne. Papież Leon XIII wskazał w Encyklice „Do Biskupów Polaków” linie postępowania narodowego w niewoli, by się przygotować do niepodległości i wolności.

**(161) Q. 43.** Gorszycielstwo, „scandalum”, czyli usposobienie, z którego łatwo wynika a) gorszenie się, czyli zgorszenie bierne, lub b) gorszenie drugich, czyli gorszenie czynne: zgorszyć się lub zgorszyć kogoś. Gorszyć się, z postępowania czy mowy ludzi brać sposobność do stawiania się gorszym; gorszyć kogoś: mówić lub

postępować w sposób pogarszający ludzi. Zgorszenie, to wzburzenie, upadek, ruina, własna lub cudza. Zamiast „gorszycielstwo” będziemy tu używać wyrazu „zgorszeni”. Grzech ten jest przeciwnością miłości bratniej, z jaką powinniśmy się odnosić do bliźnich (a. 3). Ciekawe uwagi o zgorszeniu można znaleźć w objaśnieniach św. Tomasza do listu do Rzymian, 14, 1-3.

**(162)** A. 1. W tym, co mówimy, piszemy, czynimy, mamy obowiązek zwracania uwagi na wpływ tego na bliźnich. A więc poczucie odpowiedzialności za swe postępowanie ze względu na bliźniego. „Mniej poprawny”, łac. „minus rectum”, patrz także ad 2.

**(163)** A. 2. Są ludzie ograniczeni, którzy „gorszą się” byle czym, w znaczeniu, że byle co ich oburza lub wzburza.

**(164)** Jest to warunkowa konieczność zgorszenia. Mogą się w jakimś środowisku społecznym wytworzyć warunki, w których wpływ psujący staje się jakby systemem, czego ludzie nie widzą i co uważają za całkiem naturalne. Należy zwrócić uwagę na treść dwu następnych artykułów, by zrozumieć zjawisko świadomego i nieraz dobrze zorganizowanego gorszycielstwa, nieraz zakrytego w metodach i ośrodkach, z których wpływ gorszycielski się rozchodzi. Wykrywaniem tej działalności muszą się zająć ludzie, którym dobro dusz i społeczeństwa leży na sercu.

**(165)** A. 5. Ludzie niezrównoważeni, umysłowo nie dojrzały, typy określane mianem głuptasów, gorszą się łatwo byle czym; zrażają się rzeczywistymi lub urojonymi upadkami ludzi. Jeśli nie podoba się im postępowanie lub powiedzenie jakiegoś księdza, zrażają się do Kościoła, a nawet do Boga. Faryzeuszowskie zgorszenie się słowami Chrystusa nie było powodowane ograniczonością umysłu, lecz złą wolą.

**(166)** Ad 2. Zachodzą nieraz wypadki, że cokolwiek się zrobi lub powie, urazi się jedna lub druga strona. Należy wtedy postępować według słuszności, a gdy się ktoś tym gorszy, gorszy się bezpodstawnie.

**(167)** A. 7 W tym i w następnym art. chodzi o delikatną trudność moralną: czy można mówić prawdę lub zrobić co należy, pomimo że tym gorszą się niektórzy ludzie.

**(168)** Odpowiedź. Jest tu zaznaczona różnica między zgorszeniem się (oburzeniem) faryzejskim, pochodzącym ze złej woli, a zgorszeniem się właściwym dla ludzi nieświadomych rzeczy i małego ducha (głuptasów); z pierwszym nie należy się liczyć, z drugim tak, chyba że się napotyka na upór i złą wolę. bo wtedy zachodzi już faryzeizm.

**(169)** Ad 1-3. Ukaranie, upomnienie, wyjawienie prawdy dla kogoś przykrej, ma sens, o ile to przynosi polepszenie, a nie pogorszenie. Czasami lepiej „bestii nie drażnić”, bo będzie się srożyć i szkodzić jeszcze gorzej. Pius XII w stosunku do Hitlera znalazł się właśnie w takiej sytuacji.

**(170)** Q. 44. A. 1 ad 2. Miłość Boga jako najwyższe dobro nade wszystko obowiązuje również pogan, chociaż nie wszyscy są tego świadomi. W wielu kulturach wypełnienie przykazań było powodowane obawą przed zemstą bogów lub celem otrzymania wzajemnie, jakichś dobrodziejstw doczesnych. Spoganienie, spotykane u wielu chrześcijan, na tym samym polega, choć wielu unika złego z obawy przed piekłem. Dopiero zjednoczenie woli człowieka z wolą Boga z miłości uzdalnia do

miłowania Boga dla niego samego, a nie dla kary lub nagrody, choćby wiecznej. Wyraża to popularny akt miłości:

Boże, choć cię nie pojmuję,  
jednak nad wszystko miłuję;  
nad wszystko, co jest stworzone,  
boś ty dobro nieskończone.

**(171)** A. 2. Miłość jest cnotą jedną, ale odnosi się do dwu odrębnych przedmiotów: Bóg, bliźni. Ponieważ nie wszyscy ludzie są na tyle zdolni, by z obowiązku miłowania Boga wywnioskować obowiązek miłowania bliźniego, dlatego są dwa odrębne przykazania miłości, dla każdego z tych przedmiotów osobne (wyraźniej w ad 1, oraz artykuł następny, ad 2).

**(172)** A. 3 ad 3. Dla wielu ludzi wystarcza nie czynienie zła: nikogo nie zabiłem, nie okradłem, nie upijałem się itd. To jest potrzebne jako niejako oczyszczenie gruntu pod dalszą budowę: gmachu dobrego działania. Jak należy rozumieć „serce”, patrz a.5.

**(173)** A. 4 ad 2-3. W życiu ziemskim człowiek ma przeszkody, wewnętrzne i zewnętrzne, które odciągają jego uwagę od wyłącznego, świadomego i czynnego (in actu) miłowania Boga całkowicie. Niemniej jednak człowiek może „mieć się” (in habitu), być nastawionym tak, że nic go ze sobą nie wiąże do tego stopnia, by go odrywało od miłowania Boga. Przejawia się to wyraźnie tym, że mając do wyboru między tym, co grzeszne, a tym, czego chce od niego Bóg, człowiek wybiera wolę Boga, bo go miłuje bardziej niż cokolwiek innego (patrz objaśn. 170).

**(174)** A. 5. Artykuł ten jest dopełnieniem i rozwinięciem poprzedniego. Serce to wola - motor dający rozruch i rozpęd wszystkim ruchom ducha, dokonującym czynności osiągnięcia celu, głównego przedmiotu dążenia woli. Na pierwszym miejscu skłania do działania władzę poznawczą i myślenia: poznanie Boga i obmyślenie środków osiągnięcia go; to powinno być głównym zadaniem ludzkiego umysłu. Z kolei budzi uczucia, pobudzając w nich ochotę i skierowując je ku Bogu: - duch, dusza. Wreszcie siły wykonawcze, które dokonują czynności zewnętrznych; te mają działać całą swą mocą i męstwem. Zatem miłość obejmuje całego człowieka.

**(175)** A. 6. „Na ziemi”, łac. „in via”, tzn. w czasie drogi, pielgrzymki ziemskiej do niebieskiej ojczyzny. W Odpowiedzi: „żołnierz... który nie postępował sprzecznie z dyscypliną wojskową”, tzn. postępował zgodnie z tym, jak żołnierz w danej sytuacji powinien postępować pod względem umiejętności, roztropności i męstwa. O doskonałości życia ludzkiego na ziemi patrz Zagadn. 184, a. 2, tom 23; o tym więcej w dziełku św. Tomasza „O miłości” (Qq. Disp., De caritate, a. 10, ed. Marietti, 1942, vol. II, s. 569-75); warto też zapoznać się z tym, co św. Tomasz pisze w dziełku „O prawdzie” (q. 10, a. 10: Czy człowiek może wiedzieć, że ma miłość? ed. cit., vol. III, s. 252-3).

**(176)** A. 8. Patrz o tym wyżej. Zagadn. 26.

**(177)** Q. 45. Św. Tomasz przydziela każdej cnotie odpowiadający jej dar Ducha świętego. któreś z 7 Błogosławieństw, oraz jakiś tzw. „owoc” Ducha świętego. O tych rzeczach należy czytać tom 11 („Sprawności”), Zagadn. 68-70, s. 217-59. wraz z objaśnieniami na s.324-31; tom 15, s.68-9, 106-8., tom 17, s.88-96; tom 21, objaśn.56.

Mądrość jako dar Ducha świętego nie jest mądrością w znaczeniu (a) znania się na sprawach boskich i ludzkich, a więc nie jest zespołem wszystkich cnót umysłowych, o których mowa w tomie 11, s. 95-7; (b) znajomości przyczyn najwyższych, nabytej drogą myślenia i uczenia się, taka mądrość jest jedną z cnót umysłowych; (c) poznania tajników dla innych ludzi zakrytych, lub możliwością kierowania sobą lub innymi według prawideł Bożych; tę osiąga się dzięki znajomości teologii i dzięki darmo danej łasce (patrz Zagadn. 177, a. 1-2, tom 23). Natomiast chodzi tu o mądrość w znaczeniu sprawności wlanej przez Boga, dzięki której umysł ludzki staje się podatny na poruszenia ze strony Ducha świętego ku kontemplacji spraw Bożych i ludzkich według planów Bożych (o tym tom 11. s. 221-5; oraz w Zagadn. obecnym a. 1, 3-4. Należy ubolewać, że o darach Ducha Świętego katolicy wiedzą bardzo mało, i zrobić wszystko, by znajomości tego nabyli.

**(178)** A. 2. Patrz o tym Zagadn. 60, a. 1, tom 18. Temat ten jest ważny dla osądu moralnego : o moralności czynu może poprawnie sądzić tylko człowiek, który sam ma sprawność cnoty, z której dany czyn pochodzi. Św. Tomasz pisze na ten temat także w objaśnieniu listu do Filipian, r. 1, lectio 2 (ed. 7 Marietti 1929, a. 84, kol. 2).

**(179)** A. 3. „spekulatywnym... teoretycznym... praktycznym”, tzn. czyste myślenie dla porządku w myślach, w głowie, z umiłowania samej prawdy, bez odniesienia do praktyki; „Praktyczny” tzn. w zastosowaniu do życia praktycznego. Dar mądrości odnosi się do obu, choć najpierw jest w czystym myśleniu, skąd wywiera wpływ na postępowanie.

Ad 1. „zarządza w dziedzinie kontemplacji” tj. czystego myślenia o prawdach czysto umysłowych, zwłaszcza o Bogu i sprawach Bożych; o kontemplacji będzie mowa w tomie 23.

**(180)** A. 5. Ludzie mający łaskę uświęcającą mają też dar mądrości w zakresie potrzebnym do ich zbawienia; o tym w tomie 11, s. 228-30. Dar mądrości w stopniu rozszerzonym należy do tzw. „łask darmo danych” na pożytek bliźnich.

**(181)** A. 6. O tym, czym są Błogosławieństwa patrz tom 11, s. 237-50. Ad 3 podaje cudowny wykład o tym jak mądrość zaprowadza pokój.

**(182)** Q. 46. „De stultitia - o oglupieniu, głupocie”. O. Jacek Woroniecki pisze o tym: „Nie idzie tu o głupotę w sensie wrodzonego braku rozwoju umysłowego, nie pozwalającego na używanie rozumu w pewnym normalnych granicach. Nie, tu idzie o coś zawinionego, co ten rozwój w szczególny sposób zahamowało, przede wszystkim w dziedzinie poznania prawd najwyższych, tych, które prowadzą do ostatecznego celu i otwierają drogi miłości Boga.

„Jak miłość rodzi w duszy dar mądrości, który upraszczając poznanie pomaga jej coraz bliżej łączyć się z Bogiem i wszystko z Jego punktu sądzić, tak miłość tego świata, jego uciech i ulud, gdy opanuje duszę, rodzi w niej mądrość tego świata, która sprawia, że się wszystko sądzi z jego punktu widzenia, wszystko do jego celów i interesów sprowadza. Dusza w takim nastroju coraz bardziej tępieje na sprawy Bożen które w jej oczach zasługują na śmiech, pogardę lub nienawiść. Człowiek przeladowany wiadomościami dotyczącymi widzialnego świata, które mu dają w jego oczach sławę mądrości, zamyka się coraz szczelniej na wszystko, co go przekracza, i zatracą przez to powoli zdolność pojmowania, co jest z Ducha Bożego, bo głupstwem jest dla niego i nie może tego zrozumieć, gdyż to się duchem rozsądza (1 Kor 2,14).

„Nieraz można się spotkać z takim stopniem umysłu, gaszącym w duszy wszelkie iskierki miłości Boga, u intelektualistów hołdujących materializmowi. Pod wpływem pychy ślepną oni zupełnie na światła przychodzące do nas spoza dziedziny materii. O wiele częściej jednak, choć nie w tak uderzającej postaci, stopniem zdarza się u ludzi oddanych rozpuście. Rozkosze zmysłowe z nią związane tak pochłaniają człowieka, że życie jego umysłowe z konieczności kurczy się i zamiera. Staje się ono niezdolne wznosić się wyżej ponad dziedzinę ciała i ukochać coś, co by wymagało ograniczenia jego przyjemności i upodobań. Takie stopniem w najwyższym stopniu zasługuje na miano ogłupienia i ono to najjaskrawiej przeciwstawia się darowi mądrości i cnocie miłości Boga, której on służy” (Katolicka Etyka Wychowawcza, tom II, cz. I, s. 253-4).

Polskie ludowe przysłowie: „głupstwo rozum zjadło” znaczy że głupota niszczy rozum. a rozum niszczy głupotę, ale też mówi inne przysłowie, że „na głupotę nie ma lekarstwa”.

**(183)** A. 1. Darom umysłowym przeciwstawiają się 4 wady 1) „Ślepotą umysłu” i 2) „stopniem umysłu” - o tych dwu patrz Zagadn. 15, a. 1-2. tom 15, s. 175-80; 3) tępota otumanienie, 4) ogłupienie. Głupota dotyczy sądu o sprawach Bożych.

**(184)** A. 2 Trzeba to porównać z tym, co św. Tomasz pisze w Zagadn. 15, a. 1. tom 15, s. 175-6.

**(185)** A. 3. O tym więcej w Zagadn. 15, a.3, tom 15, s. 179-80.

**(186)** Ad 3. Gniew i każde wzburzenie uczuciowe, zwłaszcza mocniejsze namiętności, nawet przyjaźni. ogłupia człowieka pośrednio, ale nieraz bardzo skutecznie, odbierając mu zdrowy sąd; stąd pochodzi stronniczość osądu na korzyść przyjaciela, a na niekorzyść rzeczywistego lub urojonego wroga. Natomiast głupota zamierzona ma swą siedzibę bezpośrednio w umyśle, jest do usunięcia trudna (patrz objaśn. 182), i jest jakby karą za świadomą rozpustę. Ogłupienie wynikłe z rozpusty czy pychy sięga nie tylko spraw Bożych, lecz także ziemskich, np. politycznych i społecznych.

## SKOROWIDZ

U W A G A : Słowa podane tłustym drukiem znajdują się w innym miejscu skorowidza pod właściwą Literą; cyfry: pierwsza odnosi się do zagadnienia, druga do artykułu, trzecia, jeśli jest, do zarzutu; np. 44/2/1 ad 1 znaczy, że dany wyraz jest omawiany w zagadnieniu 44. artykuł 2, zarzut 1 i w odpowiedzi na tenże zarzut; „o” oznacza „odpowiedź”, np. 44/2/0. Cyfry w nawiasie odnoszą się do objaśnień tłumacza. np. (148) znaczy, że trzeba szukać w objaśnieniu 148.

ANEMIA, duchowa (126).

ANIOŁOWIE, naszymi **dobroczyńcami** 25/10; 5/11/3. patrz obcowanie;

- wspólni nam naturą duchową 25/10 ad 3, naszymi **bliźnimi** 25/11/1.

- czym się różnią od demonów 25/11/2.

BEZNADZIEJNOŚĆ, a **zniechęcenie** (126).

BLIŹNI, pojęcie 25/10 ad 1, co oznacza 44/7, zwierzęta nie są nam bliźnimi 25/3; -ego miłość, jej powodem (pobudką) jest miłość Boga 25/1/o; 2717/o; na czym polega 44/2/o; bojaźń -ego 25/1 ad 1; naganna miłość - jako cel główny 25/1 ad 3; miłość - spowodowana **wspólnotą** w szczęśliwości wiecznej 25/12 ad 3; bardziej widzialny niż Bóg 26/2/1; miłujemy w nim Boga 26/2/3: powinno się -ego nienawidzić z powodu Boga. jeśli od Boga odwodzi 26/2; z miłości ku -emu ktoś ponosi szkodę, by go uchronić 26/4/2 ad 2; wzorem miłości -ego jest miłość siebie 26/4: dla ratowania -ego od **grzechu** nie wolno grzeszyć 26/4/on ad 2; należy -ego bardziej miłować niż własne ciało 26/5; jednego -ego bardziej niż drugiego 26/6; narażenie ciała dla -ego 26/6/2 ad 2: narażenie życia dla -ego 26/6 3 ad 3; zło ego nas smuci 28/2 ad 1; z miłowania --ego jak siebie samego pochodzi gotowość spełnienia jego woli jak własnej 29/3/o; **miłosierdzie** dla -ego 30/1-2; **nienawidzenie** -ego 34/3; czym są nam przeciwnikami 34/3 - ad 3; miłość -ego pod 3 względami 44/7/o.

BÓG, miłością 23/2/1; 25/3/1; życiem duszy 23/2/2 ad 2: - miłością, **mądrością** i dobrocią 23/2 ad 2; twórcą miłości 23/2 ad 3; Boża dobroć celem miłości 23/5/o; -a miłujemy dla niego samego 23/5 ad 2; jego dobroć powodem jego miłowania 23/5 ad 2; - **prawidłem** ludzkich czynów 23/6/o; - miłszy niż bliźni 26/2; najb. miłości godnym, miłym, najłatwiej go miłować. najwyższe dobro 24/2; - sam w sobie najbardziej poznawalny 24/2 ad 2; - ostatecznym celem naszej **szczęśliwości** 24/4/o; postępowanie na drodze do -ga 24/6/3, 24/9/o; zjednoczenie z -giem i radość w nim 419/o; przyczyną zmniejszenia miłości 24/10/o; - **przedmiotem** wiary miłości 25/3/3; początkiem - źródłem szczęśliwości wiecznej 26/1/o, 26/3/o; - mniej widzialny niż bliźni 26/2/1 ad 1: - dlaczego nas miłuje 2619 ad 3; nienawidzenie Boga bo zakazuje grzechu 34/1-2; wszystko do siebie pociąga 34/113 ad 3; nienawidzi **oszczerców** 34/3/2 ad 2; - miłujemy jako pierwszą podstawę dobra 26/4/o; - źródłem miłości 2616/o; miłość - w niebie 26/13; mamy go miłować z powodu niego samego 27/3. - powodem miłowania go 27/4/o; cieszenie się -iem 2 7/3/o; - ostatecznym celem wszystkiego, jego dobroć jego istotą 27/3/o: kiedy miłujemy -ga 24/6/3, 24/9/o. zjednoczenie z -

giem i **radość** w nim 4/9/o: -a przez rzeczy widzialne 27/3 ad 2; - w tym życiu może być miłowany bezpośrednio 27/4 i całkowicie 27/5; „większy niż serce nasze” 27/5/2; miłowanie -a kresem wszystkich czynności ludzkich i miarą miłowania wszystkiego 27/6/o; zjednoczenie z -jem ostatecznym celem człowieka 27/6 ad 3; naszym największym **przyjacielem** 27/18/2; -a łatwiej miłować niż bliźniego 27/8/3; dobroć -a nie ma granic 28/3; stworzenie nie może a w pełni zrozumieć 28/3/3 ad 3; - „nie jest -iem **waśni** lecz **pokoju** 29/1/3; najw. właściwością -a jest **miłosierdzie** 30/4/o.

BOJAŻŃ, boża 23/113, 24/2 ad 3; - służalczą a synowską 25/1 ad 1; początkiem mądrości 45/6 ad 3; - przed ludźmi 25/1/1 ad 1; - prowadzi do miłości 27/14/3.

BÓJKA, 41/1-2.

BRAKI, wyrównywane jałmużną materialną i duchową 32/2/o.

CEL człowieka. ostateczny i główny 23/7/o, 27/6 ad 3; - podwójny: końcowy i bliski 23/7/o; - **miarą** miłowania 27/6/o; - ostateczny **przedmiotem** cnoty teologicznej 24/12/5; „jakim kto jest, taki ma cel” 24/11/o; nieporządek w stosunku do środków nie niszczy miłości do celu 24/10/o, 24/12/4.

CHEPLIWOŚĆ, 41/2/2 ad 2.

CHOROBA i **jałmużna**, 32/2.

CIEKAWOŚĆ jako wada 35/4 ad 3; (128).

CIEMNOTA **umysłu** 46/1/o.

CNOTA, źródło wszystkich dobrych czynów, moralna na czym polega 23/3/o; - na czym polega 23/6/o; wszystkie -y zależą od **miłości** 23/4 ad 1; -y odnoszące się do celu ostatecznego i do celów pośrednich 23/4 ad 2; -y boskie, poznawcze i moralne 23/6/o, ad 1; - prawdziwa nie może być bez miłości 23/7, 24/2/1; zadania -y 23/7/1; -y otrzymują formę od miłości 23/8; postęp w -ach 24/9 ad 3; zanik -y 24/10/o; - powodem miłowania 27/3/o; -om nadaje miarę miłość 27/6 ad 1.

CUDZOŁÓSTWO, pod wzgl. szkody jest cięższym grzechem niż nienawiść **bliźniego** 34/4.

CZEŚĆ Boga a **miłość** Boga 25/1/2 ad 2.

CZŁOWIEK, jego natura, patrz **natura**; ufać -owi 25/1 ad 3; dusza rozum, a czymś naczelnym, natura zmysłowa czymś wtórnym w -u 25/7/o; wewnętrzny i zewnętrzny 25/7/o; znajomość siebie u ludzi dobrych i złych, różnica 25/7/o; - czerpie dobroć z Boga 26/2 ad 3; - nie powinien się obrażać. że go miłujemy z powodu Boga 26/3; miłość -a do siebie jest niejako wzorem miłości **bliźniego** 26/4; - jego właściwa miłość siebie 26/4/o; - ma bardziej miłować swą duszę niż swe ciało 26/5; **rodziców** niż **dzieci** 26/9; **ojca** niż **matkę** 26/10; rodziców niż **żonę** 26/11; co mu daje ojciec, a co matka 26/10; kocha, bo jest kochanym 27/1/3; - lepszy, bardziej godny miłości 27/1 ad 1; - po co chce być miłowanym 27/1 ad 2-3; miłujemy - a z powodu jego cnoty 27/3/o; -a odłącza od Boga grzech 27/3 ad 3; - powinien miłować Boga wszystkimi możliwościami 27/5/o; ostatecznym celem -a zjednoczenie z Bogiem 27/6 ad 3; czymś najb. -owi wrodzonym i 1-szym odruchem jego natury jest powinność miłości dobra, zwł. Boga i bliźn. 34/5/o; ludzie dążący do **wojny** i **waśni** 29/2/2 ad 2; - zupełnie zmarniały, obelżywy, gniewliwy, pyszny, nie lituje się 30/2/2-3 ad 2-3; - słaby,

mądry, łękliwy, skłonny do **miłosierdzia** 30/2; zmysłowy 46/2/o; - uważający się za szczęśliwego i zbyt mocny, by obawiał się złego, nie jest b. miłosierny 30/2/o. CZYNY ludzkie. od czego zależy ich dobroć 23/3/o; - dobre bez miłości, ich wartość 23/7/1 ad 1; - miłości a jej wzrost 24/6/o; każdy - zasługuje na **życie wieczne** i na swój wzrost 24/6 ad 1; a zanik cnót 24/10/o; miłowanie czynem 25/9.

DEMONI jako przedmiot miłości, mieszkańcy piekła i sprawcy śmierci, potępieni na wieki, ich niemożliwość posiadania szczęścia wiecznego 25/11.

DNI święte i postne, po co są 40/4.

DOBRO, jest celem, jest podwójne 23/7/o: prawdziwe. a pozorne fałszywe 23/7/o; 29/2 ad 3; - boże przez wsz. lubiane 24/2/1; co się na - składa 27/6/1; różna ilość -a u różnych ludzi 25/1 ad 1; - z Boga przechodzi na stworzenia 33/6 ad 2; - jakiego życzy **przyjaciół** przyjacielowi 25/7/o; - ludzkie i boskie 26/2 ad 3; natury i łaski 26/3; - całości większe niż partykularne 26/4 ad 3 (częściej); - w niebie na czym polega 26/13; różne znaczenia wyrazu - 45/1 ad 1; - **społeczeństwa** 42/1-2.

DOBROĆ człowieka sprawia, że go miłują 27/1/o; - Boga 27/3/o; Boga nie ograniczona niczym 28/3.

DOBROCZYŃCY, należy ich **miłować** z wdzięczności, największym -ą Bóg, miłują obdarowanego więcej niż ci ich miłują, trudniej jest świadczyć niż otrzymywać dobrodziejstwa 26/12.

DOBROCZYNNOSĆ, zewn. przejawem miłości, polega na czynieniu dobrze drugim 31/1/4; - a **sprawiedliwość** i szczodrość 31/1 ad 2-3; obowiązuje wobec wszystkich zależnie od okoliczności 31/2; także wobec **grzeszników, niewierzących, wrogów** 31/2/2-3 ad 2-3; należy pomagać głównie krewnym, z uwzględnieniem, okoliczności, z rozsądkiem 31/3; - wobec rodziców 31/3 ad 3-4; - a życzliwość 31/4; porządek w -ci nakazany prawem 32/6; gorszycielstwo przeciwstawieniem -ci 43/1-7; - nakazana przykazaniem 44/3 ad 2.

DOBRODZIEJSTWO, wyrazem **miłości**, czyni **nieprzyjaciela przyjacielem** 25/9/o; - zewnętrzne dla osób bliższych 26/6/o; komu powinniśmy świadczyć więcej -stw. mamy go więcej miłować 26/9/1; dzieci mają więcej dbać o rodziców za otrzymane -a 26/9 ad 3;- tytułem do miłowania 26/12; powodem do miłowania 27/3/o; patrz **Dobroczyncy**.

DONOS, jego dopuszczalność 33/7; przed -em upomnieć prywatnie wobec świadków 33/8.

DRAŻNIENIE jeden drugiego 36/2.

DRETWOTA umysłu 46/1/o.

DUCH ŚWIĘTY a **miłość** 23/2/o, 24/3. - miłością Ojca Syna 24/2/o; miłość uczestniczeniem w - 24/5 ad 3; - zamieszkuje w nas przez miłość, porusza duszę do miłowania 24/11/o; - chroni od grzechu 24/11 ad 1; sprawcą w nas radości 28/1 arg.; - dar mądrości 45/1-5; grzech przeciw -wi -emu 34/2 ad 1, 36/4 ad 2.

DUSZA rozumna podmiotem miłości 24/5/o.

DZIECI i rodzice, ich wzajemna miłość 26/9; -om należy się od rodziców utrzymanie 26/9 ad 1; ale mają się troszczyć o rodziców w potrzebie 26/9 ad 3.

GADANINA czcza, wynik braku miłości 39/1 ad 3.



GADATLIWOŚĆ, 35/4 ad 3.

GLÓD i **jałmużna**, 32/2; jeśli głodny umrze z głodu, jego mordercą jest ten, kto mu nie dał pomocy 32/7/3 ad 3.

GLUPCY, powodzenie gubi ich 46/2.

GLUPOTA, a gniew 41/2 ad 3. 46/3; zaprzeczeniem -y jest mądrość 45/2; -y znaczenie przeciwstawieniem mądrości 46/1; z -y leczy mądrość 45/5/1 ad 3; dowodem -y dać się oszukać 46/1/1 ad 1; - a **tępota** 46/1/o; - światowa a mądrość boża 46/1 ad 4; - bezwzględna to brak reakcji na krzywdy 46/1 ad 4; - jest grzechem 46/2; głupi z urodzenia 45/5/3 ad 3; 46/2/1; powodzenie głupich 46/2; - to **odrętwienie** umysłu w sądzeniu 46/1-2; nikt nie chce być głupim 46/2 ad 2; spreczna z przykazaniem 46/2 ad 3; córką rozpusty, **nieszczerości**, **gniewu** 46/3, wściekłość i obłąd jej; cechami 46/3/3; - pochodzi z osłabienia zmysłu duchowego 46/2-3; - sprawia w człowieku obrzydzenie do Boga 46/3 ad 1; jej przyczyną mądrość światowa 46/3 ad 2; „głupstwo rozum zjadło” (182).

GNIEW przyczyną **nienawiści** 34/6/3 ad 3; - **niezgody** 37/2/1; - **zawadiactwa** 41/2; - a głupota 41/2 ad 3; 46/3; - nie działa skrycie 41/2/o.

GORSZYCIELSTWO, przeciwstawnością **dobroczynności** 43/1-8; czym jest. bierne i czynne 43/1-3; jest grzechem 43/2; przeciwstawieniem miłości, **upomnienia** bratniego 43/3; kiedy grzechem śmiertelnym 43/4; - ludzi doskonałych 43/5; ludzie doskonali nie gorszą 43/6; - a dobra duchowe 43/7; - faryzejskie, małuczkich 43/7/o; - a dobra doczesne 43/8. Patrz **Zgorszenie**.

GRZECH, powszedni nie niszczy miłości 24/8 ad 2; nie zmniejsza jej 24/10/o; unikanie go 24/9/o, ad 3; - powodem zmniejszenia miłości 24/10/o; - przysposabia do utraty miłości 24/10/o; 24/12 ad 1; - śmiertelny niszczy miłość, spreczny z miłością 24/10/o, ad 2; następstwem -u kara 24/10/o; - odłącza od Boga 27/3 ad 3; szkodliwość u 33/1/o; miłość -u jest cięższym -em niż jego popełnianie 34/2 ad 3; - przyczyną utraty miłości 24/11; miłość wyklucza pobudki do grzechu, kiedy nie 24/11 ad 4; jeden - śmiertelny niszczy miłość 24/12; - św. Piotra 24/12/2 ad 2; człowiek dojrzały wpada w - ciężki stopniowo 24/12 ad 1; nie każdy - śm. przeciwstawia się **wierze i nadziei** 24/12 ad 5; **nienawiść** do - 25/6/10/o; - nie niweczy **natury** 25/7/2 ad 2; bez miłości nie ma odpuszczenia - 25/8/1; siedliskiem woła 27/3 ad 3; odejściem od zgodności z naturą 34/3/3; - przeciw Duchowi Świętemu 34/2 ad 1; 36/4 ad 2.

GRZECZNOŚĆ, wyraz miłości (46).

GRZESZNICY, **miłowanie** i **nienawidzenie** ich 25/16; - nie miłują siebie, co w sobie miłują 25/7; mogą się zbawić 25/11 ad 2; **współczucie** i **miłosierdzie** dla -ków 30/1 ad 1; - nie zamierzają zerwania z Bogiem 39/1 ad 1.

HAZARD, gry -owe, dochód z nich zwrócony lub dany na **jałmużnę** 32/7; - a prawo cywilne 32/7 ad 2.

HEREZJA a **schizma**, patrz **Rozłam**.

HUMOR, zły, pochodzi ze **zniechęcenia** (128).

JAŁMUŻNA, 32/1-10. jest objawem **miłości**, za pośrednictwem miłosierdzia 32/1; jej pobudka i celem jest pomoc człowiekowi cierpiącemu niedostatek 32/1/o; materialnie może nie być przejawem miłości 32/1 ad 1 ; kiedy jest czynem

zadośćuczynienia i ofiarą Bogu 32/1/2-3 ad 2-3; wyliczenie 7 rodzajów -y cielesnej i duchowej 32/2; celem -y jest wyrównanie **braków**-nierówności 32/2/4; - jest dawaniem tego, co kto ma temu, kto nie ma 32/2; bezwzględnie - dla ducha, w pewnych wypadkach dla ciała jest ważniejsza, porównanie ważności 32/3; miara zasługi za -ę 32/3 ad 3; - cielesna przynosi skutki duchowe 32/4; - nakazana **przykazaniem** 32/5; nie musi się dawać -y z tego, co konieczne 32/6; kiedy -y nie wolno dawać, kiedy nakazana a kiedy zalecana 32/6; - z nieuczciwego i hańbiącego **zysku** 32/7; - z własności cudzej 32/7 ad 3; 32/8; czy mogą dawać -ę dzieci, żona, osoby zależne 32/8; -ę dawać osobom bliskim 32/9; dawać ile kto może, dużo, ale nie za dużo 32/10; nie zubożyć siebie, nie wzbogacić innych -ą 32/10; miara obfitości, ostrożność w ie 32/10/o.

JEDNOŚĆ uczuć i dążeń 29/1-2; w zdaniu; jej ważność w życiu społecznym 39/1/o. sprawia ją miłość 39/1 ad 3.

KALECTWO, postępowanie wobec kalek 32/2/2 ad 2.

KAPELANI **wojskowi** 40/2 ad 2.

KLER, jego główne obowiązki 40/2.

KOCHANIE a **miłość** i **życzliwość** 27/2/o; następstwem znajomości 27/5/1.

KOLEJNOŚĆ w miłowaniu, patrz **Porządek**.

KONIECZNOŚĆ krańcowa a **jałmużna** 32/7/3 ad 3, patrz **Potrzeby**.

KONTEMPLACJA a **mądrość** 45/3; 45/6 ad 3; - a **głupota** 46/2 ad 3.

KPIENIE, wyraz **zazdrości** (137b).

KRADZIEŻ, dozwolona by pomóc **bliźnim** w skrajnej potrzebie 32/8 ad 1; pod względem szkody jest gorsza niż nienawiść 34/4/o.

KREWNI, należy im pomagać 32/9-10.

KRĘTACTWO, 46/3/2.

KRZYKLIWOŚĆ (-actwo w sporze 38/2 ad 2.

KRZYWDA, nie powinna prowadzić do **nienawiści** 25/9/o; tępotą wobec -y 46/1 ad 4.

KULTURA miłości osobistej i społecznej (44).

ŁĄCZNOŚĆ człowieka z Bogiem 23/1/o, ad 1.

ŁATWIZNA, co nam przychodzi łatwo, lekceważymy 26/12/o.

LENISTWO, unikanie trudu i szukanie wygody ciała, przeciwieństwo zapobiegliwości 35/2/3; nie popierać -a **jałmużną** 32/10/3 ad 3; (128).

LICHWA, nie wolno z niej dawać **jałmużny** 32/7.

LUDNOŚĆ, określenie 42/2/o.

LUBIENIE 23/1/o; w sferze zmysłowej 24// ad 1; pojęcie, Objaśn., Wstęp.

MĄDROŚĆ, jako dar **Ducha Św.** 45/1nast.; - **zła, ziemską, zwierzęcą**, diabelską 45/1 ad 1; 46/1 ad 2-3; - nabywa 45/1 ad 2, 45/2/o; - a pobożność 45/1 ad 3; jej siedziba umysł, zaprzeczeniem głupoty 45/2; - wnosi poprawność sądu 45/1-3. 5; - jako dar powstaje w **woli**, ale istotą jest w umyśle 45/2/o; - dotyczy teorii i praktyki, - a wiedza i kontemplacja 45/3; 4611; -a wiara 45/1 ad 2; - jako dar nie może być bez łaski uśw. 45/4; - tego świata 45/4 ad 1; jej stosunek do miłości 45/4 ad 3; jest w każdym człowieku mającym łaskę uśw., rozsądza bez **obludy**

45/5; - u matolek itp. 45/5/3 ad 3; - jako łaska darmo dana 45/5/o; - a „błogosławieni **pokój** czyniący” 45/6; - jej cechy 45/6/3 ad 3; - zaprowadza pokój 45/6 ad 1; - skutkiem miłości 45/6 ad 2; jej początkiem bojaźń 45/6 ad 3; jej przeciwnością **głupota** 46/1 ; u -rego zmysł sądenia jest delikatny i wyostrzony 46/1/o.

MAŁODUSZNOŚĆ, pochodzi ze **zniechęcenia**, czym jest 35/4 ad 2.

MAŁŻEŃSKA miłość (19).

MARNOTRAWSTWO a **jałmużna** 32/2; 26/10.

MATKA, bardziej miłuje **dziecko** niż **ojciec** 26/10/2; - w rodzeniu daje dziecku ciało 26/10/1 ad 1; więcej się dla dziecka trudi niż ojciec 26/10/3; - pragnie raczej kochać niż być kochaną 27/1/o.

MAŻ, jak ma miłować **żonę** 26/11.

MIARA, **miłości** od strony **przedmiotu** i **podmiotu** 26/4 ad 1; - nie jedna dla każdego 26/6/o; - miłości Boga 27/6; cel jako - 27/6/o; -a miłowania Boga jest miłować go bez -y 27/6 ad 2; miarę wyznacza **rozum**, ale nie w **miłowaniu** 27/7/3. Patrz **Prawidło**.

MIŁOŚĆ, lubienie, lubieźność, uczucie. kochanie. patrz Objaśnienia. Wstęp. - jest **przyjaźnią** 25/2/3; 23/1 ; 23/3/1; przyjaźnią z Bogiem 23/5/o, 23/1/o, 24/2/o; - współzycie z **przyjacielem** 23/1/1; - odnosi się także do nieprzyjaciół 23/1 ad 2; - jest lubieniem życzliwym 23/1/o; - doskonała i niedoskonała 23/1 ad i; - cnotliwych i **grzeszników** 23/1 ad 3; - czymś stworzonym w duszy 23/12/1; jest niezniszczalna 23/2/3; jest pędem duszy ku Bogu 23/2/3,o; - a **Duch Św.** 23/2; - czynnością wolną 23/2/o; jest **cnotą** 23/3-5, 26/1/1; - a radość 23/3 ad 2; jest uczestniczeniem w Duchu Św. 23/3 ad 3; cnotą osobną i jedną 23/4-5; jest nakazana prawem 23/4/3 ad 3; jej cechy i wpływ 23/14/2; - jest przede wszystkim ustosunkowaniem do pierwszego początku 26/1 ad 1; powody-pobudki -wania Boga 23/5/2; cel -ci; Boża dobroć 23/5/o; - jej powody 23/5 ad 2; jest najdoskonalszą z cnot 23/6; -a **wiara** i **nadzieja** 23/6, 24/2 ad 3; - a wiara 23/7/11; - osiąga Boga, aby w nim spocząć 23/6/o; - Boga ważniejsza niż jego znajomość 23/6 ad 1; - wnosi zjednoczenie z miłowanym 23/6 ad 3; - nie może istnieć bez wiary 23/7; bez -i nie ma cnoty 23/7; jest formą, celem i matką cnot 23/18/o, ad 3; kieruje wszystkie czyny cnot do celu ostatecznego 23/8/o, jej siedzibą **wola** 24/1, **dusza** rozumna 24/5/o; jest najb. naczelną cnotą 24/1/2; rozciąga się na wsz. czyny 24/11/3; jej **prawidłem** nie jest rozum ludzki lecz **mądrość** boża 24/1 ad 2; - a inne cnoty 24/1 ad 2; jest cnotą wlaną 24/2; - przyrodzona i nadprzyr. 24/1 ad 1; - a zdolności przyrodzone 24/3; - wydoskonaleniem natury 24/3/2; może wzrastać 24/4; ale nie przez dodanie 24/5; jak wzrasta 24/5-6; wzrasta bez końca 24/7; jej wzrost zależy od Boga 24/5/3; duchowy wzrost -ci podobny do wzrostu cielesnego 24/6/o; 24/9/o; uczynek -ci przysposobieniem do jej wzrostu 24/6/o; ceł wzrostu -ci 24/7 ad 1; jej wzrost duchowy 24/9/o; - doskonałością duchową 24/4/1; - to kraniec, największa z możliwych cnot i najwyższe umiłowanie najlepszego dobra 24/4/2; natężenie jej aktu 24/4 ad 1-2; wkorzenie się -ci w podmiot 24/4 ad 3; - jest cnotą, ma wydawać czyny 24/4 ad 3; jest w duszy jakby światłem duchowym 24/5/2 ad 2; - najmniejsza rozciąga się na wszystko 24/5/o; „rozszerza serce” 24/7 ad 2; tego życian a w **niebie** 24/7 ad 3; jak w tym życiu może być doskonała 24/8; od czego

zależą jej 3 stopnie 24/9; musi być dożywiana i chroniona 24/9/o; a postęp w dobrym a zjednoczenie z Bogiem 24/9/o; w jakim znaczeniu nie może się zmniejszać 24/10; można ją utracić przez **grzech** 24/11 przez 1 uczynek grzechu śmiertelnego 24/12, utrata pośrednio lub bezpośrednio 24/12 ad 2; - ze swej natury niezdolna do grzechu, niebianie mają ją neutracalnie, - ziemian nie wypełnia wszystkich możliwości duszy 24/11; - prawdziwa nie zanika 24/11 ad 2; zanika z powodu zmiany w woli 24/11 ad 2; - zamierza wielkie rzeczy 24/11 ad 3; na czym polega 24/12; wnosi jedność z Bogiem 24/12 ad 5. - Boga jest ta sama co człowieka 25/1; - może się zwracać do siebie 25/2; polega na udzielaniu życia duchowego 25/2 ad 2; kieruje się głównie ku Bogu 25/3; - dwojaka 25/2. 3, 11/o; - siebie, patrz **Samolubstwo**; - nieprzyjaciół, patrz **Nieprzyjaciel**; - bliźniego, patrz **Bliźni**; - Boga, patrz **Bóg**; -nie działa obłudnie 25/8/3; wynika z poznania 27/4 ad 1; - „czynem i prawdą” 25/9/1; - boża nie może być beczynna 25/9/3; - zdąża do Boga jako źródła **szczęśliwości wiecznej** 26/1/o; - naturalna, nią miłuje Boga każde stworzenie 26/3/o; - do **rodziców** 26/7/3; - nadprzyrodzona 26/3; skutkiem -ci **radość** i **smutek** 2B/1; - afektem a czynem 26/6; upodabnia do Boga 26/7 ad 2; idzie po linii **sprawiedliwości** bożej 26/7/o; osób bliskich bardziej wielostronna 26/7/o; próbą -ci jest czyn 26/8/3; żywość, stopnie **miłowania** 26/8/o; zestrąja ludzkie **uczucia** z Bogiem 26/9/3; stopnie miłowania, ich ocena 26/9/o; 26/11/3 ad 3; - wywołuje się -cią, - uprzedzająca 26/12; 27/1/3; bardziej właściwym dla -ci jest miłować niż być miłowanym 27/1; - sprawia, że człowiek pragnie być z Chrystusem 28/2/3; - powoduje dwojaką radość 28/2; - jest pierwszym ruchem zdolności dążeniowej, pochodzą z niej pragnienie i radość 28/4/o; - siłą jednoczącą 29/3 ad 3; siłą porządkującą stosunki ludzkie 31/1 ad 1; 31/2/o; - przyczyną sprawczą **pokoju** 29/4/o; jej wewn. skutkiem jest **miłosierdzie** 30/1-4; jej zewn. przejawem jest **dobroczynność** 31/1-4 i **jałmużna** 32/1-10; - samorzutna Boga 34/1 ad 2; matką wszystkich cnót 34/5/1.

**MIESZKANIE**, jego **brak** i **jałmużna** 32/2.

**MIŁOSIERDZIE**, 30/1-4 Czy mjest, pobudki do a: zło 30/1-2; - dla **grzeszników** 30/1 ad 1; powodem -a jest **brak** własny 30/2; - jakimś **smutkiem** 30/2; - jest uczuciem, cnotą 30/3; kiedy przeszkadza w myśleniu 30/3/1 ad 1; **odwet** a - 30/3/2 ad 2; samo w sobie w odniesieniu do **bliźniego** jest największą z cnót, w stosunku do Boga przewyższa ją **miłość** 30/4/o; - jest szczytem religii chrześc. 30/4/2 ad 2; jej zewn. przejawem jest **jałmużna** 32/1/o.

**MIŁOWANIE**, to główny akt miłości 27/1-8; - w stopniu, jakim kto tego wart 27/1 ad 1; - Boga bezpośrednio, innych rzeczy pośrednio 27/4/o; nie można miłować rzeczy nieznanych 27/4 ad 1; - następstwem znajomości 27/5/1; - łącznikiem między miłującym a miłowanym 27/5/o; stopnie - 27/5/0; - jako **miara** 25/6; - nadaje miarę innym cnotom 27/6 ad 1.

**MODLIWA**, dowodem miłości **nieprzyjaciół** 25/9/o; - **jałmużną** 32/2. 32/3/2; - za dobroczyńców 32/3/o; 32/9/2 ad 2.

**MORDERSTWO**, pod względem szkody jest forsze niż **nienawiść** bliźniego 34/4.  
**MŚCIWOŚĆ**, 41/1/o.

**NADEĆCIE**, 41/2/1.

**NADZIEJA**, a **miłość** 23/6; 24/2 ad 3; 25/1/2; 27/3; 27/4/3; 28/4.

NAPASTOWANIE, 41/1 ad 2.

NARZECZEŃSKA miłość (19).

NATURA ludzka – rozumna, wnioski 24/3 ad 3; -y nie niszczy **grzech** 25/7/2 ad 2; nie niszczy jej **miłość** 25/8/2; - nie miłuje gorliwiej niż łaska 26/8/2; -ę dopełnia łaska 26/9/2.

NEMESIS, patrz **Odwet**.

NIEBO, 23/1 ad 1. 25/10 ad 3; miłość w -ie dla osób kochanych 26/13; radość -a pełna, pełne zażywanie Boga, spełnione wszystkie pragnienia 28/3; -ska nagroda za **jałmużny** 32/9/2 ad 2.

NIECZUŁOŚĆ, córką **zniechęcenia** 35/4 ad 2.

NIEDBALSTWO, (128).

NIEMĄDROŚĆ, a **głupota** 46/1.

NIENAWIŚĆ, do **grzeszników** 25/6; do **zła**, - doskonała, dowodem

**miłości** 25/6 ad 1; - naturalna 25/8/2 ad 2; - do **przyjaciół**, prze-

wrotnością 25/8/3; „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą”

25/9/2; to ma być bardziej miłowane, z powodu czego inne rzeczy

powinny być nienawidzone 26/2; - do **rodziców** itd. 26/7/1 ad 1;

do **wrogów** 27/7; - jest przeciwieństwem miłości 29/4 ad 3; 34/3/o;

wszystkie występki szkodliwe dla **bliźnich** sprowadzają się do -i 31/4/2 ad 2; - czym jest u Boga 34/1/-2; - jest ruchem odwracającym i oddalającym się 33/1/3; -

Boga największym **grzechem** 34/2; - jest grzechem rozmyślnym, przeciw

**Duchowi Św.** 34/2 ad 1; - **bliźniego** 34/3; - zła w sobie i w bliźnim jest miłością

34/3/o; rodziców, kiedy należna 34/3/1 ad 1; - **oszczerstwa** 34/3 ad 2; -

największym grzechem przeciw bliźniemu 34/4; - nie jest wadą główną, lecz

czymś ostatnim w zepsuciu 34/5; - do zła przeciwnego dobru **natury** jest

pierwszym odruchem uczuć duszy 34/5 ad 2; - rodzi się z **zazdrości** 34/6; - jest

dzieckiem rozpusty 46/3 ad 2; - bliźniego, końcowym stopniem rozwoju grzechu

przeciw niemu 34/6/o; - matką **zawadiactwa** 41/2; zaspokajanie -ci pod

pozorami dobra 45/6 ad 3; - szkodzi skrycie 41/2 ad 4; - zakazana 44/3 ad 3;

patrz **Prawo**; - chorobą (124).

NIEPOKÓJ ciała (nerwowość), 35/4 ad 3.

NIEPOROZUMIENIE, a **niezgoda** 37/1.

NIEPRZYJACIEL, należy go miłować, w jakim zakresie 25/8; - jest naszym bliźnim

40/3; miłowanie -a przewrotnością 25/8/3; trojaki spojrzenie na miłość -iół

25/8/o; - kiedy obowiązuje 25/8/o; -łom dobrze czynić szczytem doskonałości

25/9; pokarm i napój dla -iół 25/9/o. z wroga **przyjaciół** 25/9/o; miłowanie

przyjaciela bardziej zasługujące, ale z uwagi na pobudkę miłość a stoi wyżej

27/7. Patrz **Wróg**.

NIERÓBSTWO, (128).

NIESTAŁOŚĆ, czym jest 35/4 ad 3.

NIESZCZEROŚĆ, 46/3/2.

NIESZCZĘŚCIE, czym jest 30/1/o.

NIEWDZIĘCZNOŚĆ, **grzechem** 26/12 ad 2; - jeśli się lekceważy dobra od Boga 35/1 ad 3.

NIEWIERNI, a ich dobre uczynki 23/7.

NIEZARADNOŚĆ, w postępowaniu i nasza pomoc-**jałmużna** rady 32/2.

NIEZGODA, w czymś małym nie jest sprzeczna z **miłością i pokojem** 29/3 ad 2; - jest grzechem 27/1; kiedy dozwolona 37/1 ad 2-3; pochodzi z **próżności** 37/2; niszczy rzeczy największe 27/2 ad 3; sianie -dy **warcholstwem** 42/1; zakazana **przykazaniem** 44/3 ad 3.

OBCOWANIE, z Bogiem i **aniołami** 23/1 ad 1; z **grzesznikami** 25/6 ad 5; - z aniołami 25/10; powodem miłości bliźniego jest z nim, - w szczęściu 25/12 ad 3; 26/8/2.

OBŁUUA, w sądzie 45/6 ad 3.

OBELGA, 41/1 ad 2.

OBOJĘTNOŚĆ w stos. do **przykazań** bożych 35/4 ad 3, (128).

OBRONA, w granicach umiarkowania 41/1/o.

ODPORNOŚĆ na grzech. jej osłabienie 43/1 ad 5.

ODRĘTWIENIE **umysłu** w sądzie 46/2/o.

ODSZCZEPIENSTWO, -CY, patrz **Rozłam**.

ODWAGA, cywilna (112).

ODWET (nemesi) 30/3 ad 2.4; 33/6 ad 3. 36/2/o; (pomsta) 40/1/o, 41/2/o.

OGŁUPIENIE, patrz **Głupota**.

ODZIEŻ, jej **brak i jałmużna** 32/2.

OJCIEC (**rodzice i dzieci**), -ca należy więcej miłować niż syna 26/9; rodzicom należy się cześć 26/9 ad 1; z natury rzeczy - więcej miłuje dziecko. a dziecko ojca 26/9 ad 2; jak Bóg, - jest początkiem 26/9 ad 3; - ma być miłowany więcej z tytułu – ojcostwa, choć z innych tytułów mniej niż **matka** 26/10; formacyjna siła nasienia ojca 26/10 ad 1; rodzice miłują dzieci więcej niż dzieci ich 26/12 ad 3; po Bogu rodzice najw. **dobroczyńcami** dzieci 26/12; 31/3 ad 2; pozwolenie - na **jałmużnę** dzieci 32/8 ad 3; **nienawiść** do rodziców, za co? 34/3/1 ad 1.

OJCZYŻNA niebieska, patrz Niebo.

OKO, zawistne (136).

OPÓR. wobec władzy 41/1 ad 3.

OSOBA, ważna dla Kościoła lub państwa: dla jej ocalenia chwalebne narażenie się na śmierć siebie i swych bliskich 32/6/o; podległa (służba) a dawanie **jałmużny** 32/8-9.

OSPALOŚĆ, 35/4 ad 3

OSZCZERSTWO, jego **nienawiść** 34/3/2 ad 2; - wynikiem **zazdrości** 36/4 ad 3.

OTUMANIENIE umysłu, 46/1/0.

OZIĘBŁOŚĆ (126).

OZNAKI czynne miłowania **nieprzyjaciół** 25/9.

PAMIĘĆ krzywdy 25/9/o.

PAŃSTWO, jego obrona wyrazem cnoty 23/7/o. obowiązkiem 40/1-4; -wa władza, powody bojaźni przed. miłości wobec niej 25/1 ad 1; **dobro** społeczne ma większą wartość niż życie jednostki 25/6 ad 2; rządcy -a są symbolem -a 25/7/o; **dobrodziejstwo** dla społeczności 25/9/o; **przyjaźń** polityczna na czym polega 26/2; cnoty polityczne przejawiają się poświęceniem dla dobra społeczności 26/3/o; miłość wyżej stawia dobro społeczne niż własne 26/4 ad 3. miłość **współobywateli** 26/8/o; dobro -a ważniejsze niż prywatne 31/3 ad 2; 39/2 ad 2; dla

Kościola i -a trzeba narazić się na śmierć 32/6/o; **grzechy** szkodliwe dla dobra społecz., obowiązek **upominania** 33/1/o, 3/o; 33/6/o; zagrożenie -a 33/7 ad 3; najwyższa władza w -ie decyduje o **wojnie** 40/1; 41/1 ad 3; wielu szkodników dobra -a 40/2; - a **warcholstwo** 42/1; wybawienie -a od tyrana zawsze chwalone 42/2/3 ad 3; dobra -we 43/8/o; dobro społeczności a **wojna** 40/1 ad 2.

PIĘKNO, moralne (2).

PIENIACTWO (142).

PISMO św , wglębianie się w nie 23/1/3; - o stosunku do grzeszników 25/6.

POBUDKA miłowania, patrz **Powód** i **Przyczyna**.

POCHLEBSTWO, dlaczego wielu ludzi lubi - 27/1/2.

POCIECHA, **jałmużna** dla **smutnych** 32/2; - pochwałą jałmużny 32/3/3 ad 3.

PODMIOT **miłości**, 24/1 nast. - **dusza** rozumna 25/12 ad 2. Patrz **Wola**.

PODOBIENSTWO, przyczyną **miłowania** 26/2/2 ad 2.

POGARDA, za nieodpłacanie miłością za miłość 27/1/o.

POGRZEB zmarłego jako **jałmużna dla ciała** 32/2.

POKÓJ, dochodzi do skutku **miłością** 25/11; - skutkiem własnym miłości 29/3, sprawia go miłość 29/4/o; - a **zgoda** 29/1; co - sprawia 29/2; - zły 29/2/3 ad 3; 40/1 ad 3; istotą -u „cisza porządku” 29/1/o; - między ludźmi, cisza porządku 29/1 ad 1; -wszystko pragnie 29/2; - polega na uciszeniu i jedności pragnień 29/2 ad 3; - prawdziwy tylko m. ludźmi dobrymi, - fałszywy, pozorny 29/2 ad 3; - prawdziwy tylko w tym, co dobre 29/2 ad 4; - dziełem **sprawiedliwości** czy miłości? 29/3/3 ad 3; - sprawia dwojaki zjednoczenie; w człowieku i m. ludźmi 29/3/o; - prawdziwy nie może być, pozorny i zewnętrzny może być bez łaski usw. 29/3 ad 1; - jest jednością w skłonnościach dążnościowych, nie jest cnotą lecz celem 29/4; czynienie -u jest zasługujące 29/4/2 ad 1-2; - błogosławieństwem owocem **Ducha Św.** 29/4 ad 1; występki przeciwne -wi 37-42; o pokoju 30/3/3 ad 3; - a **mądrość**, „błogosławieni pokój czyniący” 45/6; grzechy przeciw pokojowi 37-42; - nakazany **przykazaniami** 29/4/1 ad 1; 44/3 ad 2; - między narodami (78); - zbudowany na krzywdzie (81).

POKUTA, nie ma jej bez miłości 28/2/2.

POPRAWNY sąd, o Bogu 45/1 ad 3; - o sprawach bożych 45/5/o; - o czystości 45/2/o; - a stronniczość i obłuda 45/6 ad 3.

PORZĄDEK (kolejność) miłości, 26/1-13; - jego pojęcie 26/1/o; pochodzi z natury rzeczy 26/13. Boga bardziej niż bliźniego 26/2 niż siebie samego 26/3, siebie bardziej niż bliźniego 26/4; 13 ad 1; bliźniego niż własne ciało 36/5; nie wszystkim miłujemy jednak 26/6, bardziej bliższych niż lepszych 26/7, przede wszystkim krewnych 26/8 bardziej rodziców niż dzieci 26/9; to się więcej miłuje, co ma więcej dobra i co jest podobn. do Boga 26/9/o; bardziej ojca niż **matkę** 26/10, więcej rodziców niż żonę 26/11; **dobroczynicy** bardziej miłują obdarowanych niż są przez nich miłowani 26/12; w jakim znaczeniu - pozostanie w niebie 26/13; w **dobroczynności** i w uczuciach nakazany **przykazaniem** 32/6/1; 44/8.

POSTĘPOWANIE, dowodem miłości 25/6/1.

POTRZEBY ludzkie i **jałmużna** 32/2-3; -ującemu należy dać, a nie z nim filozofować 32/3/o; bardziej -ującemu bardziej trzeba dać 32/3 ad 1; -a konieczna. określenie 32/6/o; skrajna, wolno ukraść 32/8 ad 1; patrz **Konieczność**.

POWIERNICY dobra cudzego 43/8/o.

POWÓD **miłowania** 27/3, a przyczyna miłowania 27/3/o; rzeczy widzialne powodem miłowania rzeczy nieznanych 27/3 ad 1; miłowania **przyjaciela i nieprzyjaciela** 27/7/o.

POWODZENIE głupców 46/2.

POŻĄDANIE, a **przyjaźń** 23/1/o; - zwraca się do rzeczywistości takiej, jaką ona jest, zmierza wprost do Boga 27/4/o; - a **pokój i zgoda** 29/1-2.

POŻĄDLIWOŚĆ, a **miłość** 24/8/2; 24/9; 24/10/2; -ią miłujemy coś innego niż Boga 24/10/2.

PRAGNIENIE, wody i **jałmużna** 32/2.

PRAWIDŁO, dobroci czynów ludzkich 23/3/o, 6/o; gdzie brak prawidła, trzeba iść za zdrowym rozsądkiem 31/3 ad 3; -em naszej **woli Bóg** 37/1 ad 1-2; -em przyczyna najwyższa, **mądrość** 45/1/o; - a ludzkie działanie 45/3/o ad 2-3; 45/4/o; 45/5/o.

PRAWO, boskie i ludzkie nakazuje karę śmierci na szkodliwych i niepoprawnych **grzeszników**, co nie sprzeciwia się **miłości** 25/6 ad 2; nakazuje porządek w działaniu zewn. i w uczuciach 32/6/1; - cywilne i moralne zakazuje zysku z gier hazardowych 27/7/2 ad 2; **wojenne** 40/3/o.

PRAWOWITOŚĆ sądu, patrz **Poprawność**.

PROSTYTUTKI, ich zysk hańbiący, ale mogą z niego dawać **jałmużnę** 32/7; uleganie -tkom dowodem **głupoty** 46/3.

PRÓŻNOŚĆ, pochodzi z **zazdrości** 37/2; - matką **niezgody** 37/2, **sporu** 38/2; z czego powstaje 38/2 ad 3; - matką **zawadiactwa** 41/2; - szuka własnej wyższości 38/2/o.

PRZEBACZENIE **uraz** jest **jałmużną** 32/2.

PRZEDMIOT **miłości**: **Bóg**, nasza jaźń, **bliźni**, nasze ciało 25/12; - **dobro** 23/4/o; 24/1 ; dobro boże 24/2/2; -em ostatecznym jest cel życia człowieka 23/4 ad 2; jest cel ostateczny 24/4 ad 3; 26/2 ad 1, jest najwyższe dobro 26/1/2; Bóg, główny - 23/5 ad 1; 26/7; Bóg i bliźni -em 25/1-12; 26/4/1 ad 1 ; nie tylko Bóg ale i bliźni 25/1, 2 ad 1; miłość -em miłowania 25/2; sam człowiek -em 25/4; stworzenia bezrozumne -em 25/3; własne ciało -em 25/5; **grzesznicy** jako 25/6-7, **nieprzyjaciele** 25/8-9, **aniółowie** 25/10, **demoni** 25/11.

PRZYCZYNA **miłości**, podobieństwo 26/2/2 ad 1-2; dobro 26/2 ad 1; widzenie 26/2 ad 1 ; różne rodzaje 27/3: najwyższym **prawidłem** 45/1/o.

PRZYGNĘBIENIE (126).

PRZYJACIELE tego samego chcą i tego samego nie chcą 29/3/o.

PRZYJAŹŃ, niema jej bez wzajemności 23/1/2; - to **miłość** wzajemna 23/1/o; jej 3 rodzaje 23/1/3, 5/o: „przyjaciół przyjacielem przyjaciela” 23/1/o. z Bogiem 23/1/o: - jest cnotą. jej stos. do innych cnot 23/3 ad 1; jej 5 znamion 27/2; 5 warunków -i 25/7/o; - między krewnymi 23/5/o; jej trwałość 26/8; - współobywateli 23/5/o; - polityczna 26/2/o; - oparta na wspólnocie w **szczęściu wiecznym** 23/5/o; 25/5/2; 26/1/o; różne cele i podstawy -i 23/5 ad 3. - może zaniknąć 24/10/o; -ią kochamy kogoś dwojako 25/2/o; - wymaga wzajemności i równości 25/4/2; jej dwojakić znaczenie, wnosi zjednoczenie 25/4/o; - czym się wyraża, jej cechy 25/6/3-5; - jak postępuje wobec grzeszących przyjaciół 25/6 ad 2; opiera się na udziale w **szczęściu** wiecznym 25/3/6.10.12; 26/2/o; potęga -i 26/8/1 ad 1; różne -ie 26/8/o; - polega więcej na miłowaniu niż na byciu



miłowanym 27/1; - nie oznacza zgody co do zdań 29/3 ad 2; jednym z objawów - i jest **dobroczynność** 31/1; - wszechludzka (96)

PRZYJEMNOŚĆ, przyczyną lubienia 34/6.

PRZYKAZANIA miłości 25/9/o-10/o; 26/4/8; skutki 2 - miłości dla **pokoju** 28/3/o; 44/1-8; dlaczego miłość jest nakazana 44/1; a wolność człowieka 44/1 ad 2; - a 10 przykazań 44/1 ad 3; ich trafność 44/2; znaczenie nakazu miłości Boga: „z całego serca” 44/4, „z całej duszy i z całej mocy twojej” 44/5; - są możliwe do wykonania 44/6; po co dane? 44/6/1.

PRZYKROŚCI, cierpliwe znoszenie - ze strony dokuczliwych osób 32/2.

PRZYWIĄZANIE do swego zdania powodem **niezgody** 37/2 ad 2.

PYCHA, powodem nienawidzenia Boga 34/1; - matką **niezgody** 27/2; - pycha z dobra 38/a ad 3; - szuka własnej wyższości 38/2/o.

RABUNEK, z -u nie wolno dawać **jałmużny** 32/7.

RADOŚĆ wpływem **miłości** 23/3 ad 2: - w Bogu. miłość w 3-cim stopniu 24/9/o; - w Bogu najw. dobrem 26/3/3 ad 3; w pełni w niebie z Bogiem 26/13/o - (cieszenie się) 27/3, Bogiem 27/8/o; głównym skutkiem miłości, czym jest 28/ 1 -4; a nadzieja 28/1/3 ad 3; - ma domieszkę **smutku** 28/2; - wynika z posiadania **mądrości** bożej 28/2; - z dobra bożego nie ma smutku 28/2/0; z Boga jest pełna 28/3; - dusz szczęśliwych w niebie doskonale pełna 28/3; - nie jest cnotą lecz przejawem i skutkiem-owocem miłości 28/4. - nakazana przykazaniem 28/4/3 ad 3; 44/3 ad 2; 30/3/3 ad 3; - szatańska (137c); przeciwieństwem ci jest **zniechęcenie** 35/1-4.

REBELIA, 39/1 ad 2.

RODZICE, patrz **Ojciec** i **Matka**.

ROZBICIE wól 37/2/1.

ROZDARCIE, patrz **Rozłam**.

ROZDWOJENIE umysłów, **warcholstwo** 43/1.

ROZGORYCZENIE, skutkiem urazu 35/4 ad 3; (126).

ROZŁAM (schizma) jest grzechem 39/1-2; -owcy. czy mogą mieć władzę 39/3; kara za - 39/4; - a **warcholstwo** 42/1.

ROZPACZ, córką **zniechęcenia**, ucieczką od celu 35/4 ad 2.

ROZPUSTA, matką **głupoty** 46/3; jej córki 46/3 ad 1; metoda zwalczania -y 35/1 ad 4.

ROZPUSTNIK, smuci go dobro powściągliwości. chce tylko przyjemności 35/2/1; - nie zamierza grzechu 46/2 ad 2.

ROZRZUTNOŚĆ, patrz **Marnotrawstwo**.

ROZTARGNIENIE umysłu 35/4 ad 3.

ROZTERKA. sianie -rek wśród ludzi 37/1 ad 2, patrz **Zawadiactwo** 41/2.

ROZTROPNOŚĆ 23/6/o; w **upominaniu** 33/1/2 ad 2.

ROZTRZEPANIE umysłu 35/4 ad 3.

ROZUM. **prawidłem** czynów ludzkich 23/6/o; - nie prawidłem miłości 24/1 ad 2; - jest miarą zewnętrznych przejawów miłości 27/6; a **mądrość** 45/3/o; nie jest **miarą** w miłowaniu Boga 27/6 ad 3.

RZĄD tyrański, sposób postępowania wobec niego (159).

RZADZENIE ludźmi a **mądrość** 45/5.

RZETELNOŚĆ, nawet wobec **wroga** 40/2/1.

SAMOLUBSTWO, naganne 25/4 ad 3; - początkiem **grzechu** 25/7/1 ad 1; - właściwe a grzeszne 25/7/o; - jest wadą główną. rodzi **smutek** 28/4 ad 3.

SCHIZMA, patrz **Rozłam**.

SĘDZIA, skazujący na śmierć złoczyncę kieruje się **miłością** dobra społeczn. 25/6 ad 2.

SERCE, tylko twarde -a są nieczułe na miłość 26/12/1; - nieczyste odciąga od Boga 44/1/o; - nie może Boga objąć całkowicie 27/5/2-3; „ze wszystkiego -a twego 27/5-6; 44/4-5; - w niebie napełnione **radością** 28/3/o; w -u są sprzeczne dążenia. pokój -a 29/1/o; z miłowania Boga całym -em wynika zmierzanie naszych pragnień do jednego 29/3/o. - różne znaczenia 44/5; od -a zależy moc ludzka 44/5/2; - oznacza **wolę** 44/5/o.

SKANDAL, patrz **Zgorszenie**.

SKROMNOŚĆ, cechą **mądrości** 44/5/o.

SKUTECZNE działanie, jego dowody są konieczne w **miłości** 25/9; - wobec wszystkich i wobec nieprzyjaciół 25/9/o.

ŚLEPOTA, postępowanie wobec ślepych. **jałmużna** 32/2/2 ad 2.

SMAK duchowy 45; 46/1.

ŚMIERĆ w obronie wiary i ojczyzny 40/2.

SMUTEK, gdy miłowana rzecz jest nieobecna 28/1; przymieszką radości 28/2; - jako wada wynika z nieporządnej miłości siebie 28/4 ad 1; rodzi się z oczekiwania i wspomnień złego 30/1 ad 3; jego powodem brak 30/2; 36/1; - leczyć pociechą 32/2; - z dobra **bliźniego** to **zazdrość** 34/6; - jest przyczyną **nienawiści** 34/6/o; gnębiący jest **zniechęceniem**, paraliżuje **umysł** i **wolę** 35/1; - umiarkowany z powodu zła jest chwalebny 35/1 ad 1; przyczyną -ku może być słabość organiczna 35/1 ad 2; - a lekceważenie **dobrodziejstw** bożych 35/1 ad 3; - rozpustnika i żarłoka 35/2/1; z powodu dobra duchowego 35/2; nikt długo nie wytrzyma -ku bez przyjemności 35/4 ad 2; - czymś innym niż zniechęcenie 35/4 ad 3; biedni są skłonni do -ku 36/1; - narodu gdy jego rząd jest zły 36/2/2.

SPOŁECZEŃSTWO, patrz **Państwo**.

SPÓR, może współistnieć z **miłością** 29/3/2 ad 2; kiedy jest **grzechem** 38/1; - wynika z **próżności**, z uporu przy swoim zdaniu 38/2; - pokrewny z **zazdrością** 38/2 ad 1; 41/1; kiedy jest dobry 37/1 ad 2.

SPRAWIEDLIWOŚĆ, jej zadaniem zachowanie poprawnych zasad w stosunkach m. ludźmi, grzech ich pogwałceniem 33/1 ad 1; **upominanie** grzeszących z pobudek -ci 33/1/o; mogą to czynić tylko przełożeni 33/3-4; - społeczna 42/2/o; poczucie -ci, patrz **Odwet** 34/5/o; -we kary 43/7 ad 1.

SPRZECIW gotowość do -u 41/1 ad 1.

STRONNICZOŚĆ, w sądzie 45/6 ad 3; (186).

SUMIENIE, jego świadectwo 45/14/1; - złe 44/1/o.

SPRZECZKA, patrz **Spór**.

SUROWOŚĆ, w **upominaniu** 32/2/3 ad 3.

SWARLIWOŚĆ, 41/1; pochodzą z **gniewliwości** 37/2/1 ad 1.

ŚWIĘTOKUPSTWO, cały z niego dochód należy oddać na jałmużnę.

SZACUNEK, a **miłowanie** 27/1 ad 2.

SZCZĘŚCIE, czym jest 30/1/o.

SZCZĘŚLIWOŚĆ WIECZNA, wspólnota z nią podstawą **miłości** chrześcijańskiej 23/5/o; 24/2/o; 25/2/2 ad 2. 26/5/o; ludzie są powołani do - 24/33; Bóg jej ostatecznym celem 24/4/o i źródłem 26/1/o; sprzeciwia się jej wina 25/6/o; zło grzechu wyklucza w niej 26/14/o; nasz współdział w niej z **aniołami** 25/10/o; - niemożliwa dla szatanów i dla potępieńców 25/11 ad 1-2; - możliwa dla **grzeszników**, na niej opiera się **przyjaźń** miłości wlanej 25/3,6,10,12; 26/2-3. 26/7/3; może je przyjąć **dusza** rozumna 25/12 ad 2; człowiek miłuje **bliźniego** z powodu wspólnoty w - 25/12 ad 3. 26/2/o; - jej źródłem Bóg 26/2/o; - jej stopnie 27/7/o; zasługujemy na nią najb. miłością 28/1/a ad 2; - a **smutek** 28/1/2 ad 2.

SZEMRANIE, złośliwe wynika z **zazdrości** 36/4 ad 3.

TĘPOTA **umysłu** 46/1/o.

TOLEKANCJA, a **upominanie** grzesznika 33/1/3 ad 3.

TYRAN, obawa przed -em, lubienie go 25/1 ad 1. Patrz **Państwo, Rząd, Zakłócenie**.

UCIECHA, z niepowodzenia **bliźniego** wynikiem **zazdrości** 36/4 ad 3.

UCZUCIA, skłaniają ku rzeczom zmysłowym 24/2 ad 2; nie każdy nieporządek w co do środków do celu jest **grzechem** śmiertelnym 24/12 ad 4; kochanie -ciowe, a **miłość i życzliwość** 27/2/o.

UCZYNEK, patrz **Czyny**.

UDRĘKA, z powodzenia **bliźniego** 36/4 ad 3.

UMYSŁ, i **wola**, a **miłość** 23/6/1 ad 1; sposób czynności w -śle 23/6 ad 1; - a **mądrość** 45/2; braki -u i **jałmużna** pouczeń 32/2; - pojmuje i osądza, jest siedzibą mądrości 45/2; **zblądzenie** -u 35/4 ad 2.

UPOMNIENIE BRATNIE, jako **jałmużna** duchowa 32/2-3; 33/1-8; - objawem miłości 33/1, **miłosierdzia** 33/4; - zwróceniem uwagi 33/1/2 ad 2; - a **roztropność** 33/1/2 ad 2; - środkiem zaradczym przeciw grzechowi 33/1/o; - dwojakie, ze wzgl. na szkodliwość grzechu, celem jego poprawa 33/1/o; - jako wyraz **sprawiedliwości** 33/1/o; - jest obowiązkiem **przykazania**, w jakim zakresie 33/2; - obowiązkiem przełożonych, ale nie tylko 33/3; - obow. przede wszystkim kapłanów 33/3/1 ad 1; - obow. ludzi o zdrowym rozsądku 33/3 ad 3; - dane przełożonym, ale z szacunkiem, nawet publicznie 33/4; grzesznik nie powinien upominać z 3 powodów 33/5; prawo do -a ma człowiek o zdrowym rozsądku 33/5/o; czy wstrzymać się od dawania - jeśli to pogarsza; - a przymus 33/6; najpierw po cichu, zanim publicznie 33/7; - wobec świadków przed **doniesieniem** 33/8; porządek w - 33/8/o.

URAZ (rancor), pochodzi ze **zniechęcenia** 35/4 ad 2.

USTĘPLIWOŚĆ, cechą **mądrości** 45/6 ad 3.

UZASADNIENIE miłowania (23).

WARCHOLSTWO, zagraża jedności społecznej, jest grzechem śmiertelnym 42/1-2.

WAŚŃ, przeciwnością **pokoju i zgody** 29/1/3 ad 3; wielu ludzi pragnie i 29/2 ad 2; jako przeciwna pokojowi - jest wadą i występkiem 29/4/ 3 ad 3.

WIARA, a **miłość** 23/6; 26/1/2 ad 2; - zła, co sprawia 44/1/o.

WIDZENIE. **powodem lubienia** 26/2/1 ad 1.

WOJNA, ludzie dążący do y jako środka do **pokoju** 29/2/2 ad 2; czy zawsze jest grzechem, 3 warunki słusznej wojny 40/1; uzupełnienie tych warunków (150);

duchownym nie wolno walczyć 40/2; zasadzki i podstęp na -ie 40/3; nastawienie pokojowe w-e 40/1 ad 3; - w dni święte 40/4; - prywatna. **bójka** 41/1; a **warcholstwo** 42/1; prawo wojenne. sztuka wojenna 40/3. Wojowniczość usposobienia (147).

WOJSKO, większe posłuszeństwo dowódcy niż ojcu 26/8/3 ad 3; miłość towarzyszy broni 26/8/1o; żołnierz powinien w bitwie pomagać tow. broni, a nie krewnemu walczącemu po stronie przeciwnej 31/3/2 ad 2. - a dowódca 39/2 ad; -wi **kapelani**, ich funkcja 40/2 ad 1; tajemnica -wa 40/3/o; spełnienie rozkazu 44/6/o, ad 2.

WOLA, jej wolność, a działanie **Ducha Św.** 23/2/o; podmiotem-siedzibą **miłości** 23/6/1; 24/1; 26/1/3; 27/2/2; - ludzka i boska jako **prawidło** postępowania 37/1 ad 1; a **umysł** 23/6/1 ad 1; - a rozum, a wolność 24/1 ad 2-3; wolność - a wzrost i zmniejszenie miłości 24/10 ad 3; jej przedmiotem dobro w znaczeniu powszechnym 25/2/o; „chcę chcieć” 25/2/o; y niebie 26/13/o; **życzliwość** czynem -i 27/2/o; a **zgoda i jedność** 29/1; bunt -i przeciw Bogu 34/1/o; - czymś najważniejszym w człowieku 34/4.

WRÓG, „lepszym jest miłujący **przyjaciel** niż nienawidzący - 27/7; cieszy nas upadek a 36/2/o; patrz **Nieprzyjaciel**.

WSPÓLNOTA, państwowa podstawą **przyjaźni** 23/5/o; różne podstawy - 25/5 ad 3; patrz **Obcowanie**.

WSPÓŁCZUCIE. 28/2/1 ad 1. 30/1/on ad 1-2; ludzie pozbawieni -a 30/2 /2-3 ad 2-3; fałszywa sprawiedliwość nie ma litości 30/2 ad 3; - powodem dawania **jałmużny** 32/1/o.

WSWÓLNOTA, państwowa podstawą **przyjaźni** 23/5/o; różne podstawy 25/5 ad 3; patrz **Obcowanie**.

WSPÓŁOBYWATELE, podstawa przyjaźni 23/5/o. 24/2/o. 26/2/o.

WSPÓŁTOWARZYSZENIE, **bliźniego** w dobru bożym jest powodem miłowania go, bo obu jednoczy w Bogu 26/4/o.

WSWÓLUDZIAŁ, patrz **Obcowanie**.

WSPÓŁŻYCIE, ciężkie, przykre, sposób zachowania się 32/2, patrz **Obcowanie**.

WYCHOWANIE miłości (18).

WYKRĘTY, 46/3/2

ZAKŁÓCENIE, rządu tyrańskiego. kiedy jest szkodliwe 42/2 ad 3.

ZABURZENIA, społeczne **warcholstwem** 42/1.

ZACZEPLIWOŚĆ, 41/1 ad 1.

ŻĄDZA, zakładająca cel w stworzeniach uśmierca miłość, jest jej trucizną, sprawia że czł. miłuje Boga mniej niż powinien 24/10 ad 2.

ZAPALCZYWOŚĆ, 38/2/1.

ZARŁOK, smuci go dobro wstrzeźliwości 35/2/1.

ZASŁUGA, za miłowanie **przyjaciela** i **wroga**, która większa? 27/7/o; większa za miłowanie Boga czy bliźniego? 27/8; - cnoty za jej dobro 27/8 ad 3; - za czynienie **pokoju** 29/4/2.

ZAWADIACTWO, jest grzechem 41/1; dzieckiem **gniewu** 41/2; - a **warcholstwo** 42/1.

ZAWIŚĆ rozbija, miłość jednoczy 37/2/1.

ZAWZIĘTOŚĆ, 41/1/o.

ZAZDROŚĆ, przeciwieństwem **miłości** 29/4 ad 3; - **smutkiem** z dobra **bliźniego** 34/6/1; 36/1; - matką **nienawiści** 34/6; przyczyną -ci smutek, podobieństwo, brak 36/1; - a chwała cudza 36/1; zabija 36/1 ad 3. 36/3-4; - kiedy jest, a kiedy nie jest grzechem 36/2; - jako czynnik wychowawczy, objawy zewnętrzne 36/2; a gorliwość 36/2; jest lub nie jest grzechem śmiertelnym 36/3; jest wadą główną, jej córki 36/4; jest grzechem przeciw Duchowi Św. 36/4 ad 2; - przyczyną **zawadiactwa** 41/2/4. zakazana przykazaniem 44/3 ad 3.

ZBŁĄDZENIE umysłu na rzeczy niegodziwe wynika ze **zniechęcenia** 35/4 ad 2.

ZEMSTA. złośliwa wobec **nieprzyjaciół** 25/9/o; w wojnie 40/1/o.

ZGODA, a pokój, patrz **Pokój**. Porządna zgodność **serc**, jedność **woli**, może być między niegodziwymi, oznacza stosunek do ludzi 29/1. 2 ad 2; co do zdań 29/3 ad 2; tylko w dobrym 44/7/o.

ZGORSZENIE, zakazane przykazaniem 44/3 ad 3. patrz **Gorszycielstwo**.

ZGORZKNIAŁOŚĆ (126).

ZŁO, pobudza do **smutku i miłosierdzia** 30/1; - niezasłużone 30/1; - rzeczywiste i pozorne 34/5 ad 3.

ZŁORZECZENIE, **ojcu i matce** 26/6.

ZŁOŚLIWOŚĆ, czym jest, pochodzi ze **zniechęcenia** 35/4 ad 2.

ZMIENNOŚĆ w postanowieniach 35/4 ad 3.

ZNIECHĘCENIE, przeciwieństwem **miłości** 29/4 ad 3; przeciwstawieniem radości z dobra bożego 35/1-4; - jest grzechem. zwalczać je przezwyciężaniem a nie ucieczką 35/1. rozmyślaniami dóbr bożych ad 4; jest gnębiącym **smutkiem**, **odrętwieniem** umysłu, z powodu dobra duchowego 35/1; - grzechem osobnym, trudy i mokoły jego przyczyną 35/2; - dzieckiem **rozpusty** 46/3 ad 1; a lenistwo 35/2; jest grzechem śmiertelnym, przeciw przykazaniu o spoczynku w Bogu 35/3; - jest wadą główną, jego córki-skutki 35/4; jest zakazane **przykazaniem** 44/3 ad 3.

ZNIESŁAWIENIE wynikiem **zazdrości** (137).

ZNOSZENIE, patrz **Tolerancja**.

ŻONA, obowiązek i powód jej miłowania, pod pewnym wzgl. mniej niż **rodziców**, miłość do niej wielostronną **przyjaźnią**, mocniejsza niż rodziców; **mąż** ma opuścić swych rodziców dla niej. ale dbać o rodziców 36/11; - może dawać **jałmużnę** 32/8 ad 2.

ZWIERZĘTA, czym są nam bliższe niż **aniolowie** 25/10/2 ad 2; nie miłujemy ich 25/10/2 ad 2.

ZWYCIEŻANIE zła dobrem. być zwyciężonym przez zło 25/19/o.

ŻYCIE, zewn. i wewn. 23/1 ad 1; - wieczne zawiera **miłość** doskonałą 24/6/1; każdy czyn miłości zasługuje na wieczne 24/6 ad 1; uczestniczymy w -u wiecznym duchowo 25/10 ad 2; życzymy go jako dobra wszystkim 26/6/3.

ŻYCZLIWOŚĆ, 23/1; - a miłowanie 27/2; - a **dobroczynność** 31/1/o; - a **upomnienie** bratnie 33/1 ad 3; -enie komuś dobra i nienawidzenie w nim zła jest tym samym 34/3/o.

ZYSK, nieuczciwy, hańbiący 32/7/1 ad 1.