

ŚW. TOMASZ Z AKWINU  
**SUMA TEOLOGICZNA**  
Tom 34

# RZECZY OSTATECZNE

(Supp. 87-101)

Przełożył, w objaśnieniach i skorowidze zaopatrzył o. **Pius BELCH OP**

„Należy prowadzić wykłady z teologii dogmatycznej zawsze w oparciu o słowo Boże pisane łącznie z świętą Tradycją, dzięki którym alumni, zwłaszcza mając za mistrza św. Tomasza, mają się nauczyć głębiej wnikać w tajemnicę zbawienia; także wykłady z teologii moralnej”.

(Kodeks Prawa Kanonicznego, ogłoszony powagą Papieża Jana Pawła II, 25 stycznia 1983 r., Kan. 252 § 3.)

KATOLICKI OŚRODEK WYDAWNICZY  
"VERITAS" 63 Jeddo Road, London W12 9EE

## ZAWARTOŚĆ TOMU 34

1. Od Wydawnictwa
2. Od tłumacza
3. **RZECZY OSTATECZNE** (Suppl. 87-101)
4. ADORO TE DEVOTE
5. Odnośniki do tekstu
6. Objasnienia tłumacza
7. Skorowidz nazw i rzeczy

## OD WYDAWNICTWA

*„Pomnik trwalszy od spiżu. ..”*

Oddając do rąk czytelników 34, czyli ostatni tom Sumy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu, a tym samym już pełne polskie wydanie tego dzieła, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” pragnie wyrazić wielką wdzięczność Księdzu Prałatowi, Doktorowi Stanisławowi Bełchowi, jako inicjatorowi tego wydawnictwa oraz jego redaktorowi.

To, że po raz pierwszy w dziejach całość tego podstawowego dzieła św. Tomasza ukazała się w języku polskim, że święty Tomasz przemówił do Polaków bezpośrednio, językiem współczesnym, a także to, że do polskiego wydania dostęp ma nie tylko grono teologów, lecz każda zainteresowana osoba — jest w pierwszym rzędzie zasługą Księdza Doktora Bełcha. Po to by zapoczątkować to przedsięwzięcie i po 25 latach ogromną pracę doprowadzić do szczęśliwego zakończenia trzeba było człowieka wyjątkowego, świadomego swej misji i umiejącego poderwać innych do współpracy.

Jako kapłan i człowiek nauki, z równą precyzją i łatwością poruszający się wśród zagadnień filozoficznych, historycznych i teologicznych Ksiądz Stanisław Bełch od pół wieku stara się wychowywać Polaków i uczyć ich zdyscyplinowanego myślenia. Umożliwia im pogłębianie podstaw wiary i życia religijnego, naświetlając wydarzenia z życia Kościoła, ich związek z historią narodu i powiązanie z tym, co dzieje się współcześnie. Przed wojną Ksiądz Bełch, jako wikary był inicjatorem i „spiritus movens” grup i kół, które miały na celu pogłębianie religijności indywidualnej i społecznej. Pracę tę kontynuował podczas wojny, prowadząc wykłady i kursy teologiczne dla świeckich, a także poprzez swą publicystykę. Po wojnie ukazały się liczne artykuły i wydawnictwa, przybliżające czytelnikom polskim encykliki papieskie, dzieła Ojców Kościoła i pisarzy świeckich, oraz naświetlające współczesne prądy myślowe, społeczne i polityczne w kontekście nauki chrześcijańskiej. Wiele tych prac ukazało się w londyńskim wydawnictwie Mildnera, a później nakładem KOW „Veritas”.

Podobny cel przyświecał przez lata pracy nad ipostacią Pawła Włodkowica Rektora Wszechnicy Jagiellońskiej, wielkiego Polaka i wielkiego chrześcijanina, który w XV wieku wskazywał Europie, jakie powinny być podstawy życia międzynarodowego — tego, co dziś nazywamy moralnością w polityce i życiu społecznym. W 1965 r. ukazała się pamiętna praca Księdza Bełcha poświęcona Pawłowi Włodkowicowi i jego doktrynie prawa międzynarodowego (*Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, wyd. Mouton & Co, Haga). Opracował też do druku jego *Opera omnia*. Nikt dotąd nie odkrył tylu dokumentów dotyczących Włodkowica w światowych bibliotekach.

Owocem 40-letnich badań historycznych Księdza Prałata Bełcha jest wydane przez nas w 1976 r. monumentalne dzieło pt. *Święty Stanisław, Biskup i Męczennik — Patron Polaków*. Jest to najobszerniejsze, oparte na drobiazgowej analizie źródeł naświetlenie tła i istoty konfliktu między królem Bolesławem Śmiałym i Biskupem Stanisławem Szczepanowskim a także dziedzictwa tego konfliktu w dziejach Polski. To dzieło ugruntowało sławę Księdza Doktora Bełcha jako historyka.

Ukoronowaniem jego pracy wydawniczej, a szczególnie redakcyjnej, jest przygotowanie polskiego tłumaczenia *Sumy Teologicznej*. Teraz, gdy czytelnicy polscy otrzymują całość Sumy, będącej do dziś filarem teologii katolickiej, mogą w pełni ocenić zakres i wagę, wykonanej pracy. Jest ciekawe, jak bardzo własne doświadczenia duszpasterskie Księdza Bełcha wpłynęły na tę inicjatywę. Stykając się z ludźmi, zadającymi pytania, z którymi człowiek XX wieku boryka się podobnie jak ludzie wieków minionych; widząc poszukiwania miejsca człowieka w świecie i wobec Boga, oraz wątpliwości spotęgowane zmianami, jakie "ustąpiły zwłaszcza po wojnie, Ksiądz Bełch ustawicznie wskazywał i wskazuje nadal, że drogą do odnalezienia spokoju wewnętrznego, wyjścia ze współczesnego niepokoju i przywrócenia harmonii w stosunkach międzyludzkich — jest powrót do nauki św. Tomasza; szukanie w jego dziełach i przy zastosowaniu Jego zdyscyplinowanych reguł myślenia rozwiązań problemów współczesnych. Martwiło Księdza Bełcha to, że dzieła św. Tomasza, są stale mało znane Polakom. Nakłady i skrypty powielane w czasie wojny i zaraz po jej zakończeniu

docierały do zbyt małej liczby ludzi. Dzieło, przetłumaczone w ciągu wieków na większość języków europejskich, stale nie miało polskiego wydania, W Polsce, mimo dyskusji na ten temat i mimo uznania konieczności, nikt nie podjął się przetłumaczenia i wydania Sumy. W tej sytuacji Ks. Bełch zebrał współpracowników-tłumaczy. Obok niego tłumaczyli poszczególne tomy: Ksiądz Stanisław Piotrowicz, Ojciec Prof. Feliks Bednarski OP, Ojciec Pius Bełch OP, Ksiądz Andrzej Głazewski i Ojciec Romuald Kostecki OP, Ksiądz Prałat Stanisław Bełch mówi o nich z wielką wdzięcznością. Pierwszy tom Sumy ukazał się w 1962 roku. Inicjator i redaktor okazał się też dobrym organizatorem. Wiedział (jako współzałożyciel Fundacji Veritas i Katolickiego Ośrodka Wydawniczego), że nie ma środków na samodzielne sfinansowanie tej inicjatywy. Zabiegał więc od początku o subskrybentów i wkrótce doprowadził do zdobycia ponad sześciuset. Zabiegał też o dary, dzięki którym każdy tom Sumy mógł być drukowany w powiększonym nakładzie, z przeznaczeniem 1.200 egzemplarzy na wysyłkę do Polski na ręce Księdza Prymasa.

Praca ruszyła. Zaczęły ukazywać się recenzje — dowody uznania, napływały entuzjastyczne listy od czytelników. Warto przytoczyć taki komentarz starszego człowieka: *Gdyby Polacy czytali i znali Sumę wieki temu, pewnie do rozbiorów Polski by nie doszło* (Ksiądz Bełch lubi cytować tę opinię).

Nie brak było słów uznania od profesorów i biskupów. Kolejni Papieże nie szczędzili pochwał i zachęty. Papież Jan XXIII napisał: *Przez wydanie Sumy Teologicznej po polsku stworzyliście pomnik trwalszy od spiżu*. Podobnie Papież Paweł VI błogosławił i dziękował wszystkim zaangażowanym w tę pracę.

Świat potrzebuje dobrych kapłanów. A jeżeli charyzmatyczny kapłan jest przy tym wybitnym uczonym, to jest to powód do dumy, w każdym narodzie. Wyrażając Księdzu Prałatowi Bełchowi wdzięczność i szacunek, i składając Mu gratulacje, chcemy też wyrazić radość, że swym sercem i swą głową wspomaga nas, Polaków, w naszej drodze do Boga. Jan Paweł II docenił to, udzielając Księdzu Bełchowi specjalnego, własnoręcznie podpisanego błogosławieństwa, które przytaczamy na początku tego tomu.

## OD TŁUMACZA

W tłumaczeniu posługiwałem się wydaniem: S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* cura et studio Fetri Caramello cum textu et recensione Leonina, Marietti, Tiaurini 1952. Posługiwałem się także nowszym tekstem: Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, Alba, Editiones Paulioae, Roma 1962 i według niego podaję odnośniki.

Cytaty z Pisma św. brałem przeważnie z *Biblii Tysiąclecia*, Pallotinum, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980. Wiadomo jednak, że Biblia Tys. jest współczesnym przekładem z języków oryginalnych, a św. Tomasz trzymał się Wulgaty. Trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. i innych autorów przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza. Nie wszędzie więc mogłem trzymać się *Biblii Tys.*, ale niekiedy należało uciec się do przekładu Ks. Wujka z Wulgaty, a i niekiedy nawet samemu tłumaczyć tekst biblijny wprost z *Sumy* i dostosowywać go do terminologii i myśli Autora (w odnośnikach: tłumaczenie własne lub dostosowane). Jeśli chodzi o Wujka, posługiwałem się: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu* Jakuba Wujka T.J., Kraków 1935. (W odnośnikach oznaczono to jprzez duże W). W niektórych miejscach, sprawiających większe trudności, albo wymagających lepszego oddania Ickstu, korzystałem z innych nowoczesnych przekładów Pisma *kw.*: całego lub częściowego, jak *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, 3 tomy, wyd. Św. Wojciecha, Poznań 1975 (w odnośnikach: BM. Pozn.), *Księga Psalmów*, Czesław Miłosz. Editions du Dialogue, Paris 1981 oraz *Nowego Testamentu*, dokonanego przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego (Paryż 1964), oraz ks. Seweryna Kowalskiego (Warszawa 1957). Sposób przytaczania tekstów Pisma św. biorę według trzeciego wydania Biblii Tys.

Orzeczenia Kościoła podaję przeważnie z *Breviarium Fidei*, Szynusiak — Głowa SJ., Św. Wojciech 1964. Po podaniu orzeczenia duże D. oznacza: Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Editio 21-23.

Cytaty Ojców Kościoła podaję według tego, jak są podane w tekście *Sumy*, z

wyjątkiem: *Wyznania*, św. Augustyn, przełożył Zygmunt Kubiak, wyd. 2, Pax 1982. Również i cytaty pozostałych autorów tłumaczę według tego, jak są w tekście łacińskim *Sumy*. Korzystałem jednak, gdy chodzi o Arystotelesa, ze świeżo wydawanych przekładów jego dzieł:

*Topiki. O dowodach sofistycznych*, przełożył Kazimierz Leśniak, PWN 1978.

*O niebie*, przełożył Paweł Siwek, PWN 1980.

*Etyka Nikomachejska*, przełożyła Daniela Gromska, PWN 1982.

*Zoologia*, przełożył Paweł Siwek, PWN 1982.

Słowa w kłammerach [ ] są dodatkiem tłumacza; z — zagadnienie; a. — artykuł; / / — objaśnienia.

*Ks. Dziekan w Sobótce, Józef Bełch, raczy przyjąć moje serdeczne podziękowanie za trud przeczytania maszynopisu, uzgodnienie z oryginałem i poczynienie cennych uwag.*

## **ZAGADNIENIE 87**

### **NA SĄDZIE ZMARTWYCWSTALI BĘDĄ ZNAĆ SWOJE ZASŁUGI NA NAGRODĘ LUB KARĘ**

Obecnie należy zastanowić się nad tym, co nastąpi po zmartwychwstaniu. Tak więc mowa będzie: 1. o tym jak na sądzie zmartwychwstali znać będą swoje zasługi na nagrodę lub karę; 2. o samym sądzie powszechnym, kiedy się odbędzie i w którym miejscu (z. 88); 3. o sędziących i sądzonych (z. 89); 4. o tym, w jakiej postaci przyjdzie Sędzia na odbywanie sądu (z. 90); 5. o tym, w jakim stanie będą świat i zmartwychwstali po sądzie (z. 91).

Zagadnienie pierwsze nasuwa trzy pytania: 1. Czy na sądzie człowiek pozna wszystkie swoje grzechy? 2. Czy każdy może czytać w sumieniu drugiego? 3. Czy ktoś zdoła jednym spojrzeniem widzieć wszystkie swoje uczynki zasługujące na nagrodę lub karę?

### **Artykuł 1**

#### *CZY PO ZMARTWYCWSTANIU KAŻDY BĘDZIE ZNAŁ WSZYSTKIE GRZECHY, KTÓRE POPEŁNIŁ?*

Zdaje się, że po zmartwychwstaniu nie będzie każdy znał wszystkich grzechów, które popełnił, bo:

1. Wszystko, co poznajemy, albo nabywamy od nowa poprzez zmysły, albo dobowamy ze skarbca pamięci. Lecz po zmartwychwstaniu ludzie nie będą mogli poznawać swoich grzechów poprzez zmysły, ponieważ one już przeminęły, a zmysł dotyczy jedynie spraw terażniejszych. Wiele także grzechów wyszło z pamięci grzeszącego i nie można już ich wydobyć ze skarbca pamięci. A więc zmartwychwstały nie będzie miał znajomości wszystkich grzechów, które popełnił.

2. Zdaniem Magistra<sup>1</sup> istnieją jakieś „księgi sumienia”, w których czyta się zasługi poszczególnych osób. Nie można zaś wyczytać w księgach tego, czego zapis w nich się



nie zawiera. Otóż według glosy<sup>2</sup> do *Listu do Rzymian*\*, w sumieniu pozostaje „jakiś zapis” grzechów, który bodajże jest niczym innym, jak powinnością odbycia kary lub zmażą. A ponieważ na skutek łaski wielu osobom została zgładzona zmaza mnogich grzechów i kara za nie, dlatego wydaje się, że człowiek nie może wyczytać w swoim sumieniu wszystkich grzechów, które popełnił. Wniosek ten sam, co wyżej.

3. Gdy wzmaga się przyczyna, wzmaga się i jej skutek. Lecz przyczyną, która każe nam boleć nad grzechami przywołanymi na pamięć, jest miłość. A ponieważ w zmartwychwstałych świętych będzie doskonała miłość, dlatego będą jak najbardziej boleć nad grzechami, gdy im one przyjdą na pamięć. Ale tak być nie może, ponieważ w Piśmie św. czytamy<sup>4</sup>: „Ustąpi od nich ból i jęk”. A więc nie będą wspominać własnych grzechów.

4. Jak się będą mieć zmartwychwstali potępieni do dobrego, które niegdyś czynili, tak się będą mieć zmartwychwstali święci do grzechów, które niegdyś popełnili. Lecz zmartwychwstali potępieni nie będą chyba mieć znajomości dobrego, które niegdyś czynili, ponieważ przez to ich kara stałaby się znacznie lżejszą. A więc również i święci nie będą mieć znajomości grzechów, które popełnili.

*Wbrew temu:* 1. Augustyn pisze<sup>1</sup>: „Przyjdzie z pomocą jakaś moc Boża, która sprawi, że w pamięci staną wszystkie grzechy”.

2. Jak się ma sąd ludzki do świadectwa zewnętrznego, tak się ma sąd Boski do świadectwa sumienia, stosownie do słów Pisma św.<sup>6</sup>: „Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce”. Lecz sąd ludzki wtedy może mieć doskonale zdanie o jakiejś sprawie, gdy świadkowie złożą zeznania o tym wszystkim, co jest przedmiotem sądu. A ponieważ sąd Boski jest najdoskonalszy, dlatego sumienie musi trzymać w sobie wszystko, co jest przedmiotem sądu. Przedmiotem tym będą wszystkie uczynki dobre i złe, stosownie do słów Pawłowych<sup>7</sup>: „Wszyscy staniemy przed trybunałem Boga” itd. Sumienie więc każdego człowieka musi przechowywać w sobie wszystkie spełnione uczynki: dobre i złe.

*Odpowiedź:* Apostoł pisze<sup>8</sup>: „W dniu, w którym Bóg sędzić będzie [ukryte czyny

ludzkie], sumienie stanie jako świadek, a myśli będą oskarżać lub bronić". A ponieważ na każdym sądzie świadek, oskarżyciel i obrońcy, muszą mieć znajomość sprawy, nad którą toczy się sąd, a na powszechnym sądzie wszystkie postęпки ludzi będą pod ów sąd poddane, dlatego wtedy każdy powinien mieć znajomość wszystkich postępków. Toteż sumienia poszczególnych ludzi będą jakby jakimiś księgami zawierającymi listę uczynków dokonanych, nad którymi toczy się rozprawa, podobnie jak i sąd ludzki posługuje się aktami sprawy. O tych księgach pisze *Apokalipsa*<sup>9</sup>: „Otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano według ich czynów". W tym tekście, jak wyjaśnia Augustyn<sup>10</sup>, słowa „Otwarto księgi" oznaczają świętych nowego i starego przymierza; oni bowiem są świadectwem tych przykazań, które Bóg nakazał spełniać" (stąd to, jak pisze Ryszard od św. Wiktora": „Ich serca będą jakby jakimiś normami prawa"). Natomiast przez „księgę życia" rozumie się sumienia poszczególnych ludzi. Nazwano je w liczbie pojedynczej „księgą życia", ponieważ jedna moc Boska to sprawi, że wszystkim ludziom zostaną przywołane na pamięć ich postęпки. I ta to moc, o ile przywoła człowiekowi na pamięć jego postęпки, zwie się „księgą życia"<sup>12</sup>. — Albo przez „otwarto księgi" rozumieć można sumienia, a przez „inną księgę" — wyrok Sędziego zapisany w Jego opatrności.

Na 1. Chociaż liczne dobre i złe uczynki wyszły z pamięci, to jednak spośród nich nie będzie żadnego, który by w jakiś sposób nie pozostał w swoim skutku. Dobre bowiem uczynki, które nie zostały uśmiercone, pozostaną w nagrodzie, która im będzie przyznana; które zaś zostały uśmiercone, pozostaną w skutku niewdzięczności, której wielkość podnosi fakt, że człowiek grzeszył po otrzymaniu łaski. Również i złe uczynki, które nie zostały zgładzone pokutą, pozostają w karze, która się za nie należy; które zaś zostały pokutą zgładzone, pozostaną w samej pamięci o pokucie. Świadomość tej pokuty, jak także i innych dobrych uczynków, pozostanie w człowieku. W każdym więc będzie coś, z czego będzie można przywołać na pamięć własne uczynki. — Zaznaczamy jednak za Augustynem<sup>13</sup>, że to przywołanie na pamięć sprawi głównie „moc Boża".

Na 2. Z tego, co wyżej powiedziano<sup>14</sup>, jest jasne, że w sumieniach poszczególnych ludzi pozostaną jakieś zapisy uczynków przez nich dokonanych. Te jednak zapisy, jak tamże

powiedziano<sup>15</sup>, nie muszą być jedynie powinnością odbycia kary.

Na 3. Owszem, w obecnym życiu miłość jest przyczyną tego, że bolejemy nad grzechem. W niebie jednak święci tak będą ogarnięci radością, że żadna boleść nie może w nich powstać. Toteż nie będą boleć nad grzechami, ale raczej radować się z miłosierdzia Bożego, dzięki któremu zostały im grzechy odpuszczone. Podobnie jak i teraz aniołowie radują się ze sprawiedliwości Boskiej, dzięki której ci, których są stróżami i nad których zbawieniem starannie czuwają, opuszczeni przez łaskę<sup>16</sup>, popadają w grzech.

Na 4. Żli będą mieć świadomość wszelkiego dobrego, które czynili. To jednak nie zmniejszy ich boleści, ale raczej ją powiększy, ponieważ największym bólem jest świadomość utraty tak licznych i wielkich dóbr. Toteż Boecjusz powiada<sup>17</sup>: „Największym rodzajem nieszczęścia jest świadomość, że się było szczęśliwym”.

## **Artykuł 2**

### *CZY KAŻDY BĘDZIE MÓGŁ CZYTAĆ WSZYSTKO, CO KRYJE SIĘ W SUMIENIU DRUGIEGO?*

Zdaje się, że nie każdy będzie mógł czytać wszystko, co kryje się w sumieniu drugiego, bo:

1. Wprawdzie zmartwychwstałym obiecano zrównanie z aniołami<sup>1</sup>, to jednak ich poznanie nie będzie do skonałsze niż to, jakie mają obecnie aniołowie. Lecz jeden anioł nie może widzieć w sercu innego anioła tego, co zależy od jego wolnej woli. Stąd też jeden musi to oznajmiać drugiemu za pomocą mowy<sup>2</sup>. A więc zmartwychwstali nie będą mieli wglądu w to, co znajduje się w sumieniach innych ludzi.

2. Wszystko, co się poznaje, poznaje się albo w samym sobie, albo w swojej przyczynie, albo w swoim skutku. Lecz zasług na nagrodę lub karę ukrytych w czyimś sumieniu nie może ktoś inny poznać w nich samych, ponieważ sam tylko Bóg wnika w serce i widzi jego tajniki. Nie może ich także poznać w ich przyczynie, ponieważ nie wszyscy będą widzieć Boga, a tylko On sam może działać na wolę, która jest źródłem

zasług na nagrodę lub karę. I wreszcie nie może ich poznać w ich skutkach, ponieważ wiele będzie takich zasług na karę, których żaden skutek nie pozostanie, jako że będą całkowicie zgładzone pokutą. Nie wszystko więc, co kryje się w czyimś sumieniu, każdy inny będzie mógł poznawać.

3. Magister<sup>5</sup> przytacza następujące zdanie Chryzostoma<sup>4</sup>: „Jeżeli w tym życiu będziesz pamiętał o swoich grzechach, często wyznawał je przed Bogiem i błagał Go za nimi, szybko je zgładzisz. Jeśli zaś o nich zapomnisz, wówczas chcąc nie chcąc przypomnisz je sobie, gdy będą ujawnione publicznie i ogłoszone wobec wszystkich przyjaciół i nieprzyjaciół, świętych i aniołów”. Wynika z tego, że to publiczne ujawnienie jest karą za to, że człowiek zaniedbał wyznania grzechów. A więc te grzechy, które człowiek wyznał, nie będą innym publicznie ujawnione.

4. Pocięgą dla niejednego grzesznika jest świadomość, że nie tylko on sam, ale również wielu innych popełnia ten sam grzech; i dlatego nie wstydzi się zbyt swojemu grzechu. Gdyby przeto każdy poznawał grzech drugiego, wstyd każdego grzesznika znacznie by zmalał. A to nie jest rozumne. Nie wszyscy więc będą znać grzechy wszystkich ludzi.

*Wbrew temu:* 1. Słowa Apostoła<sup>5</sup>: „Pan ... rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte” glosa tak uzupełnia<sup>0</sup>: „Postępki i myśli dobre i złe będą wtedy odkryte i znane wszystkim”.

2. Popełnione w przeszłości grzechy wszystkich dobrych będą jednakowo [wszystkim] darowane. Lecz my znamy grzechy niektórych świętych, np. Magdaleny<sup>7</sup>, Piotra<sup>8</sup> i Dawida<sup>9</sup>. Z tego samego powodu także i grzechy innych wybranych będą znane, a o wiele bardziej grzechy potępionych.

*Odpowiedź:* Na ostatecznym i powszechnym sądzie Boska sprawiedliwość, która obecnie w wielu wypadkach jest ukryta, musi ukazać się wszystkim w sposób oczywisty. Wyrok zaś potępiający lub nagradzający wtedy tylko może być sprawiedliwy, gdy jest wydany odpowiednio do tego, na co sobie ktoś zasłużył. I dlatego, jak sędzia i jego asesor muszą poznać sedno sprawy po to, żeby wydać sprawiedliwy wyrok, tak też po to, żeby wszystkim ukazał się tenże sprawiedliwy wyrok, wszyscy poznający go muszą być powiadomieni o zasługach. Jak więc każdy będzie znał swoją nagrodę lub swoje

potępienie, tak będzie ono znane i wszystkim innym. Wynika z tego, że jak każdy przypomni sobie swoje dobre lub złe uczynki domagające się nagrody lub kary, tak również i owe uczynki innych będą otwarte dla jego poznania.

Jest to zdanie słuszniejsze i powszechniejsze. Magister głosi coś wprost przeciwnego. Powiada", że grzechy zgładzone na skutek pokuty" na sądzie nie będą innym ujawnione. Ale z tego jego stanowiska wynika, że również i pokuta czyniona za owe grzechy nie będzie innym znana. A to byłoby wielkiem uszczerbkiem dla chwały świętych i dla sławy Boga, który tak miłosiernie świętych wyswobodził.

Na 1. Wszystkie dobre lub złe uczynki poprzedniego życia będą stanowić o wielkości chwały lub niedoli zmartwychwstałego. I dlatego, patrząc na to, co jawi się na wnątrz, zmartwychwstali mogą wszystko widzieć w sumieniach. Sprawia to zwłaszcza moc Boża, aby wszystkim ukazał się wyrok Sędziego jako sprawiedliwy.

Na 2. Jak powiedziano<sup>11</sup>, zasługi na nagrodę lub karę mogą innym ujawnić się w swoich skutkach, lub nawet mocą Bożą w samych sobie, aczkolwiek siła myśli utworzonej do tego nie wystarcza.

Na 3. Publiczne ujawnienie grzechów ku niesławie grzesznika jest skutkiem zlekceważenia, którego się dopuścił ten, kto zaniedbał ich wyznania. Natomiast ujawnienie grzechów popełnionych ongiś przez świętych nie może przynieść im wstydu lub hańby, tak jak i Marię Magdalenę nie zniesławia to, że o jej grzechach mówi się publicznie w Kościele, ponieważ, jak pisze Damascen<sup>12</sup>, wstyd jest „lękiem przed niesławą”, a ten nie może występować u świętych w niebie. Takowe zaś publiczne ujawnienie raczej przyczynia się do ich wielkiej chwały, a to z powodu pokuty, którą czynili, tak jak [dobry] wyznawca [Chrystusa] wyraża uznanie dla takiego, kto wielkie zbrodnie odważnie wyznaje. Dlatego zaś mówi się o grzechach, że zostały zgładzone, ponieważ Bóg nie uważa już ich za godnych kary.

Na 4. Przez to, że grzesznik będzie widział grzechy innych, w niczym nie zmaleje jego zawstydzenie, ile raczej powiększy się, bo patrząc na pohańbienie innych, lepiej zrozumie swoją hańbę. A to, że z takiego powodu zmniejsza się wstyd, pochodzi stąd, że

wstyd odnosi się do oceny ludzi, a ta z racji oswojenia się ze złem staje się pobłażliwa. Atoli podówczas wstyd będzie odnosił się do oceny Boga, która każdy grzech ocenia według prawdy: czy to będzie grzech jednego, czy wielu.

### Artykuł 3

#### *CZY KTOŚ ZDOŁA JEDNYM SPOJRZENIEM WIDZIEĆ WSZYSTKIE WŁASNE I CUDZE ZASŁUGI NA NAGRODĘ LUB KARĘ?*

Zdaje się, że człowiek nie zdoła jednym spojrzeniem widzieć wszystkich własnych i cudzych zasług na nagrodę lub karę, bo:

1. Nie widzi się chyba jednym spojrzeniem tego, co roztrząsa się jedno po drugim. Lecz potępieni będą roztrząsać swoje grzechy jeden po drugim i je oplakiwać. Stąd też będą mówili: „Cóż nam pomogło nasze zuchwalstwo?”<sup>1</sup> itd. Nie będą więc widzieć wszystkich grzechów jednym spojrzeniem.

2. Zdaniem Filozofa<sup>2</sup>: „Nie można równocześnie myśleć o wielu”. Lecz własne i cudze zasługi można widzieć jedynie myślą. Nie można więc ich widzieć wszystkich naraz.

3. Myśli ludzi potępionych nie będzie po zmartwychwstaniu doskonalsza niż obecnie myśl dobrych aniołów; przy czym chodzi o naturalne poznawanie aniołów, dokonujące się poprzez wrodzone im formy poznawcze. Lecz dzięki takowemu poznawaniu aniołowie nie widzą wielu rzeczy naraz.. A więc i na sądzie potępieni nie będą mogli widzieć naraz wszystkich postępów.

*Wbrew* temu: 1. Słowa Hioba<sup>3</sup>: „Zapłoną się wstydem” glosa tak uzupełnia<sup>4</sup>: „Zobaczywszy Sędziego, wszelkie dokonane zło stanie przed oczyma umysłu” Lecz źli zobaczą Sędziego nagle. A więc i wszelkie zło, jakiego się dopuścili, zobaczą nagle. I z tego samego powodu zobaczą wszelkie inne postęпки.

2. Augustyn<sup>5</sup> nie uważa za słuszne, żeby na sądzie czytano jakąś materialną księgę, w której by były zapisane postęпки poszczególnych ludzi, ponieważ żaden nie zdołałby

oszacować ani jej wielkości, ani też czasu, który by był potrzebny na jej odczytanie. Tak samo też nic można by było oszacować, ile potrzeba by było czasu na roztrząsanie przez danego człowieka wszystkich zasług na nagrodę lub karę: swoich i cudzych, dyby przyszło mu widzieć każdą z osobna po kolei. A wice trzeba przyjąć, że każdy będzie widział wszystko naraz.

*Odpowiedź:* Co do tego istnieją dwa zdania: Jedni<sup>6</sup> powiadają, że człowiek w jednym momencie zobaczy wszystkie swoje i cudze zasługi na nagrodę lub karę.

- Łatwo można w to wierzyć w odniesieniu do świętych w niebie, ponieważ wszystko będą widzieć w jednym<sup>7</sup> [w istocie Boga], wobec tego całkiem słusznie można powiedzieć, że naraz widzą wiele. Natomiast trudno to jest powiedzieć o potępionych, ponieważ ich myśl nie jest podniesiona tak, żeby mogła widzieć Boga, a w Nim wszystko inne.

I dlatego inni głoszą, że źli będą widzieć wszystkie swoje grzechy jedynie w ogólności, i to wystarcza do tego oskarżenia lub uwolnienia, które powinno zachodzić na sądzie. Nie będą zaś widzieć naraz wszystkich grzechów, przechodząc do poszczególnych. — Ale i to zdanie nie wydaje się być zgodne z poglądem Augustyna", który twierdzi, że wszystko będzie wyliczone spojrzeniem umysłu, co zaś się poznaje w ogólności, nie bywa liczone.

I dlatego można wybrać pośrednią drogę i tak powiedzieć: Będą roztrząsane poszczególne postęпки. Nie będzie się ich jednak widzieć w jednym momencie, ale w jak najbardziej krótkim czasie, do czego z pomocą przyjdzie moc Boża. I takie też jest zdanie Augustyna<sup>9</sup>, który powiada, że postęпки będą wyliczone „z przedziwną szybkością". Jest to całkiem możliwe, ponieważ w luźnym krótkim czasie znajduje się w możności nieimńczona ilość niepodzielnych momentów.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na zarzuty jednej i drugiej strony.

## ZAGADNIENIE 88

### SĄD POWSZECHNY, CZAS I MIEJSCE, W KTÓRYM SIĘ ODBĘDZIE

Z kolei należy omówić sąd powszechny, czas i miejsce, w którym się odbędzie. Co do tego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy będzie sąd powszechny? 2. Czy roztrząsanie sprawy będzie odbywało się za pomocą dźwięków mowy? 3. Czy odbędzie się w nieznanym czasie, 4. Czy odbędzie się w dolinie Jozafata?

### Artykuł 1

#### *CZY BĘDZIE SĄD POWSZECHNY? //*

Zdaje się, że nie będzie sądu powszechnego, bo:

1. Prorok Nahum pisze<sup>1</sup>: „Bóg nie będzie sądził dwa razy tego samego”. Lecz obecnie Bóg osądza postępniki poszczególnych ludzi, jako że zaraz po śmierci wymierza każdemu kary lub nagrody zależnie od zasług, a niektórych nawet w tym życiu nagradza lub karze za dobre lub złe uczynki. Wydaje się więc, że już innego sądu nie będzie.

2. W żadnym sądownictwie wykonywanie wyroku nie poprzedza sądu. Lecz jak to widać ze słów Mateusza<sup>2</sup> wyrok Bożego sądu na ludzi polega na osiągnięciu królestwa lub wykluczenia z niego. A ponieważ już teraz niektórzy osiągają królestwo wieczne, a niekiedy na wieki są z niego wykluczeni, dlatego wydaje się, że nie będzie już innego sądu.

3. Dlatego należy jakieś sprawy stawić przed sąd, ponieważ zachodzi wątpliwość, jak należy je rozstrzygnąć. Lecz jeszcze przed końcem świata zostało zawyrokowane potępienie każdego z potępionych i szczęśliwość każdego ze świętych. Jak się więc wydaje, nie ma potrzeby, żeby istniał jeszcze jakiś sąd.

*Wbrew temu:* 1. Mateusz przytacza takie słowa Pana<sup>1</sup>: „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je”. A więc po zmartwychwstaniu będzie jakiś sąd.

2. Jan przytacza takie słowa Pana<sup>44</sup>: „Którzy pełnili dobre czyny, pójdą na



zmartwychwstanie życia, a którzy pełnili złe czyny — na zmartwychwstanie sądu". Wydaje się więc, że po zmartwychwstaniu odbędzie się jakiś sąd.

*Odpowiedź:* Jak działanie odnosi się do początku wszechrzeczy, przez które są one powołane do bytu, tak sąd odnosi się do kresu, przez który to sąd rzecz jest doprowadzana do celu. Rozróżniamy zaś dwojakie działanie Boga. Jedno, przez które pierwotnie powołał wszechrzeczy do bytu, ustanawiając naturę i oddzielając od siebie to, co należy do jej zupełności, a po dokonaniu tego dzieła, jak mówi Biblia<sup>5</sup>, Bóg „odpoczął”. Drugie, które On wykonuje w zarządzaniu stworzeniami. I o tym to działaniu Pan Jezus mówi<sup>6</sup>: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam”. Podobnie też rozróżniamy dwojaki sąd Boga, ale w odwrotnej kolejności. Jeden, który odpowiada działaniu występującemu w zarządzaniu. Ono bowiem bez sądenia istnieć nie może. Sądem tym sądzi On każdego pojedynczego człowieka za jego uczynki nie tylko w odniesieniu do niego samego, ale także w odniesieniu do zarządzania wszystkimi. Stąd to — jak pisze *List do Hebrajczyków*<sup>7</sup> — odkłada się nagrodzenie jednego ze względu na pożytek innych, a kary jednego wychodzą na pożytek drugiego. I dlatego konieczne jest aby istniał jakiś sąd powszechny odpowiadający, w odwrotnej kolejności, pierwszemu powołaniu rzeczy do bytu. Chodzi o to, że jak wtedy wszystko bezpośrednio wyszło od Boga, tak żeby na powszechnym sądzie świat otrzymał końcowe wypełnienie, gdy każdy otrzyma ostatecznie to, co mu się osobiście należy.

Toteż na owym sądzie ukaże się jawnie sprawiedliwość Boska co do tego wszystkiego, co w obecnym życiu jest dla nas zakryte; a jest takowe z tego powodu, że ze względu na pożytek innych niekiedy postępuje ona z jednym inaczej, niż wydawałyby się tego wymagać jawne postęski. Stąd też nastąpi wtedy również powszechne oddzielenie dobrych od złych, ponieważ już więcej nie będzie zachodziła potrzeba, żeby źli przez dobrych lub dobrzy przez złych czynili postęski. A właśnie ze względu na ów postęp niekiedy źli pomieszani są z dobrymi. I tak będzie, póki Boska opatrność rządzi stanem obecnego życia.

Na 1. Każdy człowiek nie tylko jesit jakąś poszczególną osobą, ale także jest częścią

całego rodzaju ludzkiego. Stąd też powinien odbyć się nad nim dwojaki sąd. Jeden osobisty. Będzie on nad nim po śmierci, kiedy to „każdy otrzyma zapłatę za uczynki dokonane w ciele”<sup>8</sup>, aczkolwiek nie całkowicie, bo nie otrzymuje jej ciało, a tylko jego dusza. Drugi sąd powinien odbyć się nad człowiekiem jako nad częścią całego rodzaju ludzkiego. Podobnie jest według sprawiedliwości ludzkiej: powiadamy, że ktoś jest sądzony, kiedy poddaje się pod sąd wspólnotę, której jest częścią. Toteż i wtedy, kiedy będzie sąd powszechny nad całym ludzkim rodzajem przez powszechne oddzielenie dobrych od złych, również w następstwie każdy zostanie osądzony. Wszelako Bóg nie „sądzi dwa razy tego samego”, ponieważ nie wymierza dwóch kar za jeden grzech, ale kara, która przed sądem ostatecznym nie była w pełni wymierzona, uzupełniona będzie na tymże sądzie, po którym bezbożni będą doznawać mąk zarazem na ciele i na duszy.

Na 2. Właściwym wyrokiem owego ogólnego sądu jest powszechne oddzielenie dobrych od złych, które nie poprzedzi owego sądu. Nie poprzedzi go także w pełni skutek sądu, gdy chodzi o wyrok nad każdym poszczególnym człowiekiem, jako że po sądzie ostatecznym dobrzy jeszcze większą otrzymają nagrodę już to dzięki dodanej ciału chwale, już to dzięki wypełnionej liczbie świętych. Również i źli będą doznawać większych mąk wskutek dodanej ciału karze oraz wypełnionej liczbie potępionych i ich kar, bo im większa będzie liczba tych, z którymi będą gorzeć, tym bardziej będą gorzeć.

Na 3. Sąd powszechny raczej dotyczy wprost ludzkości jako całość niż poszczególnych osób podległych sądeniu. Chociaż więc przed sądem ostatecznym każdy człowiek wie w sposób pewny o swoim potępieniu lub nagrodzie, to jednak nie wszystkim będzie znane potępienie lub nagrodzenie wszystkich. Toteż sąd będzie konieczny.

## **Artykuł 2**

*CZY ÓW SĄD, GDY CHODZI O ROZTRZĄSĄNIE SPRAWY I WYROK, POWINIEN  
ODBYWAĆ SIĘ ZA POMOCĄ DŹWIĘKÓW MOWY?'*

Zdaje się, że ów sąd, gdy chodzi o roztrząsanie sprawy i wyrok, będzie odbywał się za pomocą dźwięków mowy, bo:

1. Augustyn pisze<sup>2</sup>: „Nie jest pewne, przez ile dni będzie się ciągnął ów przyszły sąd". Nie byłoby zaś to niepewne, gdyby to, co się będzie działo na sądzie, od bywało się jedynie umysłowo. A więc ów sąd odbędzie się słownie, a nie tylko umysłowo.

2. Magister<sup>3</sup> przytacza następujące słowa Grzegorza<sup>4</sup>: „Ci przynajmniej posłyszają słowa Sędziego, którzy Jego wiarę słowem Podtrzymywali". Nie może tu chodzić o słowo wewnętrzne, ponieważ w ten sposób wszyscy usłyszą słowa Sędziego. Wszystkim bowiem: dobrym i złym będą znane wszelkie postęпки innych ludzi. Wydaje się więc, że ów sąd dokona się słowem zewnętrznym.

3. Chrystus będzie sądził w postaci człowieka". W niej też może być przez wszystkich widziany cieleśnie. Wydaje się więc, że na tej samej podstawie będzie mógł cieleśną mową tak, żeby był przez wszystkich słyszany.

*Wbrew temu:* 1. Augustyn tak pisze<sup>5</sup>: „Przez 'Księgę życia', o której mówi *Apokalipsa*<sup>1</sup>, należy rozumieć moc Bożą sprawiającą to, że każdemu zostaną przywołane na pamięć jego dobre lub złe postęпки oraz że każdy będzie je widział spojrzeniem umysłu z dziwną szybkością; i ta znajomość albo będzie oskarżać, albo uniewinniać sumienie: i w ten to sposób jednocześnie zarówno wszyscy jak i każdy pojedynczo, będą sądzeni". Lecz gdyby zasługi poszczególnych ludzi były rozpatrywane ustnie, nie mogliby być sądzeni jednocześnie wszyscy i każdy pojedynczo. Wydaje się więc, że owo rozpatrywanie nie będzie odbywać się ustnie.

2. Wyrok powinien być proporcjonalny do świadectwa. Lecz świadectwo i oskarżenie lub uniewinnienie będą wewnętrzne, umysłowe. Pisze bowiem Apostoł<sup>8</sup>: „Jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające. [Okaze się to] w dniu, w którym Bóg sądzić będzie ukryte czyny ludzkie". Widać z tego, że ów wyrok i cały sąd odbędzie się umysłowo.

*Odpowiedź:* Nie można w sposób pewny orzec, co w tej sprawie jest prawdą. Jednakże za bardziej uzasadnione uważa się zdanie, że cały ów przewód sądowy: roztrząsanie, oskarżenie złych, zalecenie dobrych i wyrok na jednych i drugich dokona się umysłowo. Bo gdyby potoczną mową opowiadano postęпки pojedynczych ludzi, wymagało by to

przeogromnej ilości czasu. Podobnie i Augustyn mniema, pisząc<sup>9</sup>: „Gdyby ową 'księgę' — której zawartość będzie podstawą do sądenia wszystkich — pojmoowało się cielesnie, któż zdołałby ocenić jej wielkość i długość? A ile czasu zajęło by czytanie księgi, w której są zapisane wszystkie postętki życia wszystkich ludzi?" A gdyby te postętki poszczególnych ludzi były zapisane w księdze materialnej, nie mniejszego czasu potrzeba by było do ich ustnego opowiedzenia niż do ich odczytania. Stąd też bardziej jest prawdopodobne, że to, co u Mateusza jest opisane<sup>10</sup>, nie dokona się potoczną mową ale umysłowo. I tak należy rozumieć ów opis sądu.

Na 1. Słowa Augustyna: „Nie jest pewne, przez ile dni będzie się ciągnął ów sąd" chcą jedynie wyrazić myśl, że nie jest orzeczone, czy dokona się umysłowo, czy ustnie. Gdyby dokonywał się ustnie, wymagało by to dłuższego czasu; gdyby zaś umysłowo, mógłby się odbyć w momencie.

Na 2. Słowa Grzegorza można również odnieść do sadu odbywającego się li tylko umysłowo. Chociaż bowiem wszystkim będą znane swoje i innych postętki — a sprawi to moc Boża, 'która w ewangelii zwie się mową — to jednak ci, którzy mieli wiarę zrodzoną ze słów Boga, będą sądeni z tychże właśnie słów, bo jak pisze Apostoł<sup>11</sup>: „Ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądeni". A więc w jakiś szczególny sposób powiedziane będzie coś tym, którzy byli wierzącymi, co nie będzie powiedziane tym, którzy byli niewierzącymi.

Na 3. Chrystus ukaże się cielesnie, aby wszyscy poznali Go cielesnie jako sędziego; a to może się stać nagle. Gdyby natomiast sąd odbywał się zwykłą mową, I o mowa, którą mierzy się czasem, wymagałaby przeogromnej długości czasu.

### **Artykuł 3**

#### *CZY CZAS PRZYSZŁEGO SĄDU JEST NIEZNANY?<sup>1</sup>*

Zdaje się, że czas przyszłego sądu jest dobrze znany, bo:

1. Jak ongiś Ojcowie oczekiwali pierwszego przyjścia, tak my obecnie oczekujemy

drugiego. Lecz święci ojcowie znali czas pierwszego przyjścia. Podaje go opisana przez Daniela<sup>2</sup> liczba tygodni. Toteż Żydzi zostali zganieni za to, że nie rozpoznali czasu przyjścia Chrystusa. Świadczą o tym słowa Łukasza<sup>3</sup>: „Obludnicy, umiecie rozpoznawać wygląd ziemi i nieba, a czemu to obecnego czasu nie rozpoznajecie?” Chyba więc i nam powinno się określić czas drugiego przyjścia, w którym „Bóg przyjdzie na sąd”<sup>4</sup>.

2. Znaki prowadzą nas do poznania spraw przez nie oznaczonych. Lecz Pismo św.<sup>5</sup> podaje nam wiele znaków opowiadających przyszły sąd. Możemy więc dojść do rozpoznania owego czasu.

3. Apostoł tak pisze<sup>6</sup>: „My jesteśmy tymi, na których przyszły czasy ostateczne”; a Jan<sup>7</sup>: „Dzieci, jest już ostatnia godzina” itd. A ponieważ już dużo czasu upłynęło, od kiedy to zostało powiedziane, dlatego chyba przynajmniej teraz możemy wiedzieć, że sąd ostateczny jest już blisko.

4. Jedynie dlatego czas sądu powinien być skryty, żeby każdy troskliwie przygotowywał się na niego, skoro nie zna dokładnie czasu. Lecz ta sama troska pozostałaby i wtedy, gdyby ów czas był pewny, jako że każdemu niepewny jest czas jego śmierci, gdyż jak pisze Augustyn<sup>8</sup>: „W jakim stanie będzie każdy w swoim ostatnim dniu [życia], w takim będzie w ostatnim dniu świata”. Nie jest więc konieczne, żeby czas sądu był skryty.

*Wbrew temu:* 1. W ewangelii Marka czytamy<sup>9</sup>: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec”. Nie wie zaś Syn w tym znaczeniu, że o tym nas nie powiadamia.

2. Apostoł pisze<sup>10</sup>: „Dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy”. A ponieważ przyjście złodzieja w nocy jest zgoła niewiadome, dlatego wydaje się, że dzień sądu ostatecznego jest zgoła niewiadomy.

*Odpowiedź:* Bóg jest przyczyną rzeczy swoją wiedzą<sup>11</sup>. Obydwa\* też przekazuje stworzeniom, bo rzeczom udziela mocy powodowania innych rzeczy i tak są ich przyczynami, a niektórym ponadto daje poznawanie rzeczy. W obu jednak wypadkach niektóre sprawy sobie zastrzega. Niejedno bowiem czyni, w czym żadne stworzenie z

Nim nie współdziałała, a także niejedno zna, czego żadne czyste stworzenie /2/ nie zna. Do tych rzeczy powinno przede wszystkim należeć to, co podlega samej tylko władzy Boga, w czym żadne stworzenie z Nim nie współdziałała. Tego właśnie rodzaju jest koniec świata, w którym będzie dzień sądu. Końca bowiem tj. godność przyczyny i poznawanie świata nie sprawi jakaś przyczyna stworzona; sprawi to Bóg, podobnie jak i świat zaczął istnieć bezpośrednio przez Boga. Toteż całkiem słusznie poznanie końca świata jest zastrzeżone samemu tylko Bogu. I to uzasadnienie podaje sam Chrystus, mówiąc<sup>12</sup>: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą”, jakby mówił: „które są zastrzeżone Jego tylko władzy”.

Na 1. W Pierwszym przyjściu Chrystus pojawił się skrycie, stosownie do słów Izajasza<sup>13</sup>: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco”. Żeby więc mógł być rozpoznany przez wierzących, należało przedtem dokładnie określić czas. Natomiast w drugim przyjściu pojawi się jawnie, jak mówi psalmista<sup>14</sup> „Bóg przyjdzie jawnie” itd. I dlatego nie może być pomyłki co do tego Jego przyjścia. Z tego to powodu nie zachodzi podobieństwo.

Na 2. Zdaniem Augustyna<sup>15</sup> nie wszystkie znaki wymieniane w ewangeljach odnoszą się do drugiego przyjścia, które nastąpi przy końcu świata, ale niektóre z nich odnoszą się do czasu zburzenia Jerozolimy, które już się dokonało, niektóre zaś — i to wiele z nich — odnoszą się do tego przychodzenia Chrystusa, w którym On zjawia się codziennie w swoim Kościele: nawiedzając go duchowo przez to, że zamieszkuje w nas przez wiarę i miłość<sup>1</sup>.

I wprawdzie ewangelie" i listy<sup>18</sup> Podają wiele zdarzeń odnoszących się do ostatniego przyjścia, z żadnego jednak z nich nie można dokładnie rozpoznać czasu sądu. Te bowiem zapowiedziane doświadczenia zwiastujące bliskie przyście Chrystusa występowały także od czasu pierwotnego Kościoła: z większym lub mniejszym nasileniem. Stąd to także i dni, w których żyli apostołowie, nazwano „ostatnimi dniami”. Świadczą o tym *Dzieje Apostolskie*<sup>19</sup>, w których Piotr odnosi słowa Joela<sup>20</sup>: „W ostatnich dniach będzie” itd. właśnie do tego czasu. A przecież od tej pory upłynęło bardzo dużo

czasu, w przeciągu którego Kościół znosił niekiedy liczne, a niekiedy mniejsze uciski. I chociaż według wiary tego rodzaju nieszczęścia na końcu świata wystąpią z większym nasileniem, to jednak — zdaniem Augustyna<sup>21</sup> — na tej podstawie nie da się określić, ile jeszcze czasu upłynie, ani też w którym będzie miesiącu, roku, stuleciu czy tysiącleciu. Nie można też określić wielkości nieszczęść, które bezpośrednio poprzedzą dzień sądu lub przyjście antychrysta, gdyż już pierwotny Kościół doznawał wielkich Prześladowań, a zepsucie ze strony szerzących się błędów występowało z tak wielką siłą, że już wtedy niektórzy oczekiwali bliskiego końca świata lub grożącego pojawienia się antychrysta. Świadczą o tym *Historia Kościoła* Euzebiusza<sup>22</sup> oraz *Świetlane postacie* Hieronima<sup>23</sup>.

Na 3. Na podstawie słów: „Jest już ostatnia godzina” albo podobnych wypowiedzi, jakie czytamy w Piśmie św., nie można wiedzieć ni podać jakiejś określonej ilości czasu. Nie powiedziano bowiem tego dla oznaczenia jakiejś krótkiej godziny czasu, ale dla oznaczenia ostatecznego stanu świata, który jest jakby ostatnim okresem. A zdaniem Augustyna<sup>24</sup>, nie jest określone przez jak wielki przeciąg czasu będzie on trwał. Wszak i starość, która jest ostatnim okresem człowieka, nie ma jakichś ściśle określonych granic, skoro niekiedy trwa tyle, ile wszystkie poprzednie okresy, a nawet dłużej. Toteż i Apostoł<sup>25</sup> odrzuca fałszywe rozumienie swoich słów, jako że niektórzy tak je rozumieli i wierzyli „jakoby już nastawał dzień Pański”.

Na 4. Owszem, czas śmierci jest niepewny [co pobudza do czujności]. Ale mimo tego również i niepewność dnia sądu pobudza do czujności i to w dwojaki sposób: po pierwsze, bo nikt nie wie, czy nie odbędzie się za jego życia, a to w tym celu, żeby niepewność z dwóch stron przyczyniła się do tym większej troskliwości [o zbawienie]. Po drugie, ze względu na to, że człowiek ma troszczyć się nie tylko o swoją osobę, ale także o rodzinę, miasto, państwo i cały Kościół, któremu nie wyznaczono czasu trwania według życia człowieka, a przecież każde z wymienionych w ten sposób powinno być kierowane, aby dzień Pański nie zastał go nieprzygotowanym.

## Artykuł 4

### *CZY SĄD POWINIEN ODBYĆ SIĘ NA DOLINIE JOZAFATA LUB W POBLIŻU?*

Zdaje się, że sąd nie odbędzie się na dolinie Jozafata albo w pobliskim miejscu, bo:

1. Przynajmniej wszyscy sądzeni powinni stać na ziemi, natomiast uniesieni nad ziemią powinni być tylko ci, którzy będą sądzić. Lecz nawet cała ziemia obieca na nie mogłaby pomieścić mnogości sądzonych. A więc nie może tak być, żeby sąd odbywał się w okolicach owej doliny.

2. Chrystusowi w ludzkiej naturze zlecono sąd, aby sprawiedliwie sądził Ten, który niesprawiedliwie został osądzony. Lecz Chrystus został niesprawiedliwie zasądzony w budynku sądowym Piłata<sup>1</sup> i poddał się wyrokowi niesprawiedliwego sądu na Golgocie<sup>2</sup>. Raczej więc te miejsca powinny być wybrane na sąd.

3. Obłoki, chmury powstają na skutek rozpuszczania się pary. Atoli wtedy nie będzie żadnego parowania lub rozpuszczania się. Nie mogło by więc tak się stać, żeby „sprawiedliwi zostali Porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Chrystusa”<sup>3</sup>. Było by więc konieczne, żeby zarówno dobrzy jak i źli byli na ziemi, co wymagałoby o wiele większego miejsca niż owa dolina.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Joela<sup>4</sup>: „Zgromadzę wszystkie narody i zaprowadzę je na Dolinę Jozafat, tam nad nimi odbędę.

2. W *Dziejach Apostolskich* czytamy<sup>5</sup>: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba”. Lecz Jezus wstąpił do nieba z Góry Oliwnej”, która wznosi się nad Doliną Jozafata. A więc i w pobliżu tych miejsc Chrystus przyjdzie dla sprawowania sądu.

*Odpowiedź:* Nie można dużo i z całą pewnością wiedzieć o tym, jak się będzie odbywał ów sąd i w jaki sposób ludzie na niego się zgromadzą. Ze słów jednak Pisma św. można wywnioskować, że Chrystus zstąpi na sąd prawdopodobnie w pobliżu Góry Oliwnej, podobnie jak i z tego miejsca wstąpił do nieba: aby przez to pokazać, że „Ten, który zstąpił, jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosy”<sup>7</sup>.



Na 1. Nieduża nawet przestrzeń może zmieścić wielkie mnóstwo ludzi. Wystarczy zatem dla pomieszczenia tłumu sądzonych przyjąć jakąkolwiek bądź przestrzeń w pobliżu tego miejsca, byleby tylko z niej mógł on widzieć Chrystusa, który, unosząc się w powietrzu i błyszcząc największą jasnością, mógłby być z daleka widziany.

Na 2. Owszem, przez to, że był niesprawiedliwie osądzony, Chrystus wysłużył sobie władzę sądowniczą. Nie będzie jednak sądził w postaci słabości, w której niesprawiedliwie został osądzony, ale w postaci chwalebnej, w której wstąpił do Ojca. Stąd też miejsce wniebowstąpienia bardziej nadaje się na sąd niż miejsce, w którym został skazany.

Na 3. Zdaniem niektórych<sup>8</sup> w tym tekście obłoki oznaczają zgęszczenie światła odbijającego się od ciał osób świętych, a nie jakieś parowanie z ziemi i wody.

A można i tak odpowiedzieć: Owe obłoki powstaną Bożą mocą i mają ukazać podobieństwo przyjścia Chrystusa na sąd do wniebowstąpienia: mianowicie, Ten, który wstąpił w obłoku, również i w obłoku przyjdzie na sąd<sup>9</sup>. — Do tego, obłok ze względu na orzeźwianie wskazuje na miłosierdzie sądzącego.

## **ZAGADNIENIE 89**

### **SĄDZĄCY I SĄDZENI NA SĄDZIE POWSZECHNYM**

Obecnie będzie mowa o sądzących i o sądzonych na sądzie powszechnym. Ujmujemy rzecz w osiem pytań: 1. Czy jacyś ludzie będą sądzić wraz z Chrystusem? 2. Czy władza sądownicza przysługuje dobrowolnemu ubóstwu? 3. Czy również i aniołowie będą sądzić? 4. Czy złe duchy będą wykonywać wyrok Sędziego? 5. Czy wszyscy ludzie staną przed sądem? 6. Czy dobrzy będą sądzeni? 7. Czy źli będą sądzeni? 8. Czy także aniołowie będą sądzeni?

## Artykuł 1

### CZY JACYŚ LUDZIE BĘDĄ SĄDZIĆ WRAZ Z CHRYSYSEM?

Zdaje się, że żaden z ludzi nie będzie sądził wraz z Chrystusem, bo:

1. Jan podaje następujące słowa Pańskie<sup>1</sup>: „Ojciec ... cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy" itd. Lecz takowy zaszczyt należy się samemu tylko Chrystusowi. A więc itd.
2. Każdy, kto sprawuje sąd, ma pełną władzę nad tym, co osądza. Lecz to, nad czym powinien odbywać się przyszły sąd, mianowicie zasługi i nagrody względnie kary, podlega samej tylko władzy Boga. Nikomu więc nie przysługuje prawo sądenia tych spraw.
3. Za prawdopodobniejsze uchodzi zdanie, że ów sąd będzie się odbywał umysłowo, a nie ustnie. Otóż samą tylko mocą Bożą stanie się to, że umysły ludzi będą znać zasługi na nagrodę i karę: co jest jakby oskarżeniem lub zaleceniem, oraz udzielenie kary lub nagrody: co jest jakby ogłoszeniem wyroku. Nikt więc nie będzie sądził, tylko sam Chrystus, który jest Bogiem.

*Wbrew temu:* 1. U Mateusza czytamy<sup>2</sup>: „Zasiądziecie na . . . tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela". 2. Izajasz pisze<sup>3</sup>: „Pan na sąd przyjdzie ze starszymi ludu swego i z książętami jego". Widać z tego, że również i inni będą sądzić wraz z Chrystusem.

*Odpowiedź:* Słowo 'sądzić' można wielorako rozumieć. Po pierwsze, jakby przyczynowo, w sensie: to sądzi, czego ukazuje się, że ktoś ma być sądzony. W myśl tego mówi się o niektórych, że będą sądzić ze względu na zestawienie z kimś. Chodzi o to, że z zestawieniem z innymi niektórzy ukazują się godnymi sądu, stosownie do słów Mateusza<sup>4</sup>: „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie" itd. Ale w tym znaczeniu 'sądzić' na sądzie odnosi się wspólnie do dobrych i do złych.

Po drugie, słowo 'sądzić' bierzemy w znaczeniu poczytywania komuś czegoś. O tym bowiem, kto zgadza się z czyniącym coś, powiadamy, że sam to czyni. Toteż o tych, którzy zgadzają się z Chrystusem, aprobując Jego wyrok, powiadamy, że sądzą. I w tym znaczeniu 'sądzić' odnosi się do wszystkich wybranych w myśl słów *Księgi Mądrości*<sup>5</sup>:

„Święci będą sędzić ludy.

Po trzecie, mówi się o kimś, że sędzi, z powodu podobieństwa, bo mianowicie ma podobieństwo sędziego, gdyż zasiada na miejscu wyniosłym jako sędzia. W tym znaczeniu powiadamy o asesorach, że sądzą. Zdaniem niektórych<sup>6</sup> w ten właśnie sposób będą sędzić mężowie doskonali, którym obiecano<sup>7</sup> władzę sędowniczą. Będą oni sędzić „przez zaszczyt siedzenia obok Sędziego”. Na sędzie pojawiają się jako wyżsi od innych i „wybiegną w powietrze naprzeciw przychodzącego Pana”<sup>8</sup>. — Ale to chyba nie wystarcza do spełnienia obietnicy Pańskiej, która powiada<sup>9</sup>: „Zasiądziecie . . . sądząc”. Jak się bowiem wydaje, sąd oznacza coś więcej niż siedzenie obok sędziego.

I dlatego jest jeszcze czwarty sposób sądzenia. Przysługuje on mężom doskonałym w tym znaczeniu, że w nich zawierają się dekrety Boskiej sprawiedliwości, na podstawie których ludzie będą sądzeni, podobnie jak i o księdze, która zawiera prawo, mówi się, że sędzi. Toteż w Piśmie św. czytamy<sup>10</sup>: „Sąd zasiadł i otwarto księgi”. W ten właśnie sposób wyjaśnia owo sądzenie Ryszard od św. Wiktora. Powiada tak<sup>11</sup>: „Ci, którzy od dają się Bożej kontemplacji i wczytują się codziennie w księgę mądrości, jakby w księgi serc przepisują, co kolwiek już pojęli wnikliwym dociekaniem prawdy”. A niżej<sup>12</sup>: „Czymże są właściwie serca sądzących nau czonych przez Boga wszelkiej prawdy, jeśli nie jakimiś dekretami kanonów?”

Ponieważ jednak 'sędzić' oznacza czynność przechodzącą na innych, dlatego właściwie mówiąc o tym powiadamy, że sędzi, kto za pomocą mowy przenosi wyrok na kogoś innego. Dzieje się to w dwojaki sposób. W pierwsze, własną powagą. Należy to właściwie do ego, kto ma panowanie i władzę nad innymi, którego ludom podlegają ci, którzy są sądzeni, do którego też ni leży wydawanie prawa ich obowiązującego. I w ten sposób sędzić, jest rzeczą samego tylko Boga. Po drugie, 'sędzić' oznacza: wyrok wydany powagą innego po-ać do wiadomości innych, tj. ogłosić wydany wyrok, w ten sposób będą sędzić mężowie doskonali: doprowadzą innych do poznania Boskiej sprawiedliwości, aby wiedzieli, co sprawiedliwie należy się im za zasługi, żeby w ten sposób samo ujawnienie sprawiedliwości nazywało się sądem. Toteż Ryszard od św.

Wiktora pisze<sup>11</sup>: To, że sędziowie otwierają księgi swoich dekretów wobec sądzonych, znaczy: pozwalają jakimkolwiek bądź niższym od siebie na wgląd w swoje serca i ujawniają swoją myśl w tym, co się tyczy sądu".

Na 1. Zarzut ma na uwadze sąd sprawowany własną i powagą, a to przysługuje samemu tylko Chrystusowi. Podobna jest odpowiedź Na 2. Na 3. Nie ma w tym nic nieodpowiedniego, że niektórzy święci ujawniają innym jakieś sprawy albo na i" isób oświecania — tak jak wyżsi aniołowie oświecają niższych<sup>14</sup>, albo na sposób mówienia — tak jak gdy niżsi aniołowie mówią do wyższych<sup>15</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY WŁADZA SĄDOWNICZA PRZYSŁUGUJE DOBROWOLNEMU UBÓSTWU?*

Je się, że władza sądownicza nie przysługuje dobrowolnemu ubóstwu, bo:

1. Tę władzę obiecano jedynie dwunastu apostołom, jak wskazują na to słowa podane u Mateusza<sup>1</sup>: „Zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc" itd. A ponieważ nie wszyscy dobrowolnie ubodzy są apostołami, dlatego wydaje się, że władza sądownicza nie przysługuje wszystkim.

2. Większą rzeczą jest składać ofiarę Bogu z własnego ciała niż z dóbr zewnętrznych. Lecz męczennicy, a także dziewice, składają ofiarę Bogu z własnego ciała, zaś dobrowolnie ubodzy z rzeczy zewnętrznych. A więc zaszczyt władzy sądowniczej raczej przysługuje męczennikom i dziewicom niż dobrowolnie ubogim.

3. Jan przytacza takie słowa Pańskie<sup>2</sup>: „Waszym oskarżycielem jest Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję"; a słowa te uzupełnia glosa<sup>3</sup>: „ponieważ nie wierzycie jego słowom". Przytacza także i tę Jego wypowiedź<sup>4</sup>: „Słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym". A więc przez to, że ktoś przedkłada prawo lub głosi słowo upomnienia dla uczenia obyczajów, nabiera prawa do sądenia tych, którzy nimi gardzą. Ale to jest rzeczą nauczycieli wiary. Im przeto raczej przysługuje sądzić niż ubogim.

4. Chrystus, przez to, że został jako człowiek osądzony niesprawiedliwie, wysłużył sobie, żeby w ludzkiej naturze był sędzią wszystkich. Świadczą o tym słowa Pańskie zapisane u Jana<sup>6</sup>: „Ojciec ... przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym”. Lecz ci, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, są niesprawiedliwie osądzeni. Raczej więc im przysługuje takowa władza niż ubogim.

5. Niższy nie sędzi wyższego. Lecz wielu uczciwie używających bogactw będzie mieć więcej zasług niż wielu dobrowolnie ubogich. A więc dobrowolnie ubodzy nie będą sędzić tam, gdzie inni będą sądzeni.

*Wbrew temu:* 1. W *Księdze Hioba* czytamy: „Bóg ... nie zbawia bezbożnych, a sąd daje ubogim”. A więc do ubogich należy sędzić.

2. Słowa zapisane u Mateusza<sup>7</sup>: „Wy, którzy opuściliście wszystko” ifcd. glosa<sup>8</sup> tak wyjaśnia: „Ci, którzy opuścili wszystko i poszli za Bogiem, będą sędziami, zaś ci, którzy należycie używali uczciwie posiadanych dóbr, będą sądzeni”. Wniosek ten sam, co wyżej.

*Odpowiedź:* Władza sędziowska należy szczególnie do ubóstwa, i to z trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na słuszość. Dobrowolne bowiem ubóstwo jest drogą obroną przez tych, którzy wzgardziwszy wszystkim, co światowe, przyłgnęli do samego Chrystusa. Stąd też nie ma w nich niczego, co by ich sąd odwodziło od sprawiedliwości, a to czyni ich zdolnymi do sądenia: jako nade wszystko miłujących prawdę sprawiedliwości.

Po drugie, ze względu na zasługę, jako że w zamian za upokorzenie należy się wywyższenie. Wśród wszystkich bowiem upokorzeń, które powodują, że na tym świecie człowiek jest przez innych pogardzany, szczególnym jest ubóstwo. Toteż ubogim obiecano zaszczyt sprawowania władzy sędziowskiej, aby w ten sposób, ten, „kto się upokarza dla Chrystusa, dostąpił wywyższenia”<sup>9</sup>.

Po trzecie, ponieważ ubóstwo przygotowuje do wspomnianego sposobu sądenia. Jak to bowiem jest jasne z tego, co wyżej powiedziano<sup>10</sup>, dlatego o którymś ze świętych mówimy, że będzie sędził, ponieważ będzie miał serce dokładnie wyuczone wszelkiej

prawdy Bożej, którą też będzie mógł innym ujawniać. Pierwszym zaś, co na drodze do doskonałości trzeba porzucić, są zewnętrzne bogactwa: ponieważ są nabyte na końcu, „a co jest na końcu powstawania, jest pierwszym, co ulega zniszczeniu”<sup>11</sup>. Z tego to powodu wśród błogosławieństw, poprzez które wspinamy się ku doskonałości, na pierwszym miejscu wymieniono ubóstwo<sup>12</sup>. I w ten to właśnie sposób władza sądownicza odpowiada ubóstwu: o ile jest pierwszym przystosowaniem do tejże władzy. — Z tego to powodu władzy tej nie obiecano jakimkolwiek bądź ubogim, ale tym, którzy „opuściwszy wszystko, idą za Chrystusem”<sup>13</sup> według doskonałości życia.

Na 1. Augustyn tak mówi<sup>14</sup>: „Tych słów Pańskich: 'Zasiądziecie na dwunastu tronach' nie należy rozumieć w ten sposób, że tylko dwunastu ludzi będzie sądzić z Chrystusem. Bo gdyby tak było — ponieważ, jak czytamy w Piśmie św.<sup>15</sup>, na miejsce Judasza zdrajcy ustanowiono apostołem Macieja — dla Pawła, który więcej niż inni się napracował, nie znalazłby się tron, na którym by mógł zasiąść do sądenia. Stąd też liczba dwanaście oznacza raczej całą powszechność sądzących, a to z powodu dwóch części siedmiu, mianowicie trzy i cztery, które pomnożone przez siebie dają dwanaście”, zaś dwanaście jest liczbą doskonałości. A jest taką albo dlatego, że polega na podwojeniu liczby sześć, która to liczba jest doskonałą<sup>16</sup>, albo dlatego, ponieważ wprowadzie Chrystus mówił to dosłownie dwunastu apostołom, to jednak w ich osobie obiecywał to wszystkim ich naśladowcom<sup>17</sup>.

Na 2. Dziewictwo i męczeństwo nie przystosowują tak do mocnego trzymania w sercu dekretów sprawiedliwości Boskiej jak ubóstwo; gdy przeciwnie, zewnętrzne bogactwa na skutek troski a nie według słów Pańskich<sup>18</sup> „zagłuszają słowo Boga”.

A można i tak odpowiedzieć: Do zasłużenia sobie na władzę sądowniczą nie wystarcza samo tylko ubóstwo, ale zasługuje ono na nią dlatego, ponieważ jest pierwszą częścią doskonałości, której ta władza przysługuje. Toteż do tych [wartości], które wyrastają z ubóstwa i odnoszą się do doskonałości można zaliczyć dziewictwo i męczeństwo oraz wszystkie dzieła doskonałości. Nie są one jednak tak podstawowe jak ubóstwo, ponieważ podstawa, początek jest najważniejszą częścią rzeczy.

Na 3. Ten, kto przedkładał innym prawo lub nawoływał ku dobremu, będzie sądził przyczynowo, mówiąc: ponieważ inni będą sądzeni przez porównanie do słów przez niego przedłożonych. Stąd to władza sądownicza nie odpowiada właściwie kaznodziejstwu lub nauczaniu.

Można i tak odpowiedzieć: Według niektórych do [udziału we] władzy sądowniczej wymagane są trzy warunki: pierwszy, wyrzeczenie się troski o rzeczy doczesne, żeby duch nie doznawał przeszkody w nabywaniu tej doskonałości, jaką jest mądrość; drugi, zespół mót obejmujący także Boską sprawiedliwość: poznaną i zachowaną; trzeci, nauczajnie innych tejże sprawiedliwości. W ten sposób nauczanie będzie uwieńczeniem zasługi [na udział we] władzy sądowniczej.

Na 4. Chrystus, przez to, że został niesprawiedliwie osądzony, „uniżył samego siebie”<sup>19</sup> („został bowiem ofiarowany, gdyż sam tego chciał”<sup>20</sup>), i tym u-liukorzeniem zasłużył sobie na wywyższenie: na sprawowanie władzy sądowniczej, ponieważ, jak pisze Apostoł<sup>21</sup>: „Wszystko jest Mu poddane”. Stąd też władza sądownicza raczej należy się tym, którzy sami dobrowolnie się unizają: wyrzekając się dóbr doczesnych — a właśnie ze względu na nie ludzie doznawają czci od osób zeświecczałych — niż tym, którzy 11;), przez innych [niedobrowolnie] upokarzani.

Na 5. Niższy nie może własną powagą sędzić wyższego; może jednak to czynić powagą wyższego od siebie. Jasne jest to na przykładzie sędziów delegowanych. I dlatego nie ma w tym nic nieodpowiedniego, jeżeli ubogim udziela się tej jakby przypadłościowej nagrody, aby sędzieli innych, nawet tych, którzy mają większą zasługę i to w odniesieniu do istotnej nagrody.

### **Artykuł 3**

#### *CZY I ANIOŁOWIE POWINNI SĄDZIĆ?*

Zdaje się, że i aniołowie powinni sędzić, bo:

1. U Mateusza czytamy<sup>1</sup>: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim” itd. A. pisze o przyjściu na sąd. A więc chyba i aniołowie będą sędzić.

2. Rzędy aniołów otrzymują nazwy od zadań, które wykonują. Otóż jednym z rządów jest rząd Tronów<sup>2</sup>, co chyba należy do władzy sądowniczej. Tron bowiem jest siedzeniem sędziego, *solium* — króla, katedra — doktora. A więc niektórzy aniołowie będą sędzić.

3. Świętym po śmierci obiecano zrównanie z aniołami<sup>3</sup>. Zatem jeżeli ludzie będą mieć tę władzę sądenia, tym bardziej będą ją mieć aniołowie.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Pańskie<sup>4</sup>: „Ojciec przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym”. Lecz aniołowie nie uczestniczą w ludzkiej naturze. A więc i we władzy sądowniczej.

2. Nie do tego samego należy sędzić i usługiwać sędziemu. Lecz na owym sądzie aniołowie będą usługiwać sędziemu, jako że u Mateusza czytamy<sup>5</sup>: „Syn Człowieczy pošle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie ugorszenia”. A więc aniołowie nie będą sędzić.

*Odpowiedź:* Asesorzy sędziego powinni być [we wszystkim] podobni do sędziego. I wprawdzie cała Trójca będzie sędzić z tytułu swojego najwyższego autorytetu, to jednak sprawowanie sądu przyznaje się Synowi, ponieważ wszystkim ukaże się w ludzkiej naturze: dobrym i złym. I dlatego zachodzi konieczność, żeby również i asesorzy sędziego mieli ludzką naturę, aby w niej mogli być przez wszystkich, widziani: przez dobrych i złych. I ten sposób sądenia nie przysługuje aniołom. Można jednak powiedzieć, że w jakiś sposób będą mogli sędzić, mianowicie przez aprobatę wyroku<sup>6</sup>.

Na 1. Jak podaje glosa<sup>7</sup> do tego tekstu, aniołowie przyjdą z Chrystusem nie jako sędziowie, ale „żeby być świadkami ludzkich postępów, pod których stróżowaniem ludzie postępowali dobrze lub źle”.

Na 2. Nazwa 'Trony' przysługuje aniołom z powodu tego sądu, który Bóg nieustannie sprawuje, wszystkim najsprawiedliwiej zarządzając, a aniołowie są tegoż sądu poniekąd wykonawcami i ©głosicielami. Natomiast ten sąd, który odbędzie się nad ludźmi przez Człowieka-Chrystusa, wymaga również asesorów-ludzi.

Na 3. Ludziom obiecano zrównanie z aniołami pod względem nagrody istotnej. Może



jednak tak się stać, że ludzie otrzymają jakąś nagrodę przypadłościową, której aniołowie nie dostaną. Przykładem aureola dziewic i męczenników. I to samo można powiedzieć o władzy sądowniczej.

#### **Artykuł 4**

##### *CZY PO DNIU SĄDU ZŁE DUCHY BĘDĄ WYKONYWAĆ WYROK SĘDZIEGO NAD POTĘPIONYMI?*

Zdaje się, że po dniu sądu złe duchy nie będą wykonywać wyroku Sędziego nad potępionymi, bo:

1. Według Apostoła<sup>1</sup>: „Chrystus ... zniesie wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc”. A więc „zniknie wszelkie przewodnictwo”<sup>2</sup>. Lecz wykonywanie wyroku sędziego wskazuje na jakieś przewodzenie. Przez to złe duchy nie będą po dniu sądu wykonywać wyroku sędziego.

2. Złe duchy bardziej zgrzeszyły niż ludzie. Nie jest więc sprawiedliwe, żeby one męczyły ludzi.

3. Jak złe duchy przywodzą ludzi do złego, tak aniołowie do dobrego. Lecz nagradzanie dobrych nie będzie należało do zadań aniołów, ale dokona tego bezpośrednio sam Bóg. A więc karanie złych nie będzie zadaniem złych duchów.

*Wbrew temu:* Przez to, że grzeszą, ludzie poddają się diabłu. Jest więc sprawiedliwe, żeby mu podlegali w otrzymywaniu kar — jakby przez niego mieli być karani.

*Odpowiedź:* W tej sprawie Magister<sup>3</sup> wymienia dwa zdania. /31/ Jedno i drugie wydaje się odpowiadać Boskiej sprawiedliwości. Przez to bowiem, że człowiek grzeszy, sprawiedliwie zostaje poddany złemu duchowi, natomiast zły duch niesprawiedliwie dzierży nad nim przełożenie. Zatem to zdanie, które utrzymuje, że złe duchy w przyszłości, po dniu sądu, nie będą dzierżyć przełożenia nad ludźmi co do [wykonywania] kar, odnosi się do porządku Boskiej sprawiedliwości ze strony złych duchów karzących. Natomiast przeciwne zdanie odnosi się do porządku Boskiej

sprawiedliwości ze strony ludzi karanych.

Nie możemy jednak mieć pewności, które z tych zdań jest prawdziwsze. Uważam wszakże za prawdziwsze następujące rozwiązanie: jak będzie zachowany taki hierarchiczny porządek w zbawionych, że jedni będą oświeceni i doskonaleni przez drugich — a to dlatego, że rządy (porządki) mebieskiej hierarchii będą wieczne — tak również zachowany będzie hierarchiczny porządek co do kar, taki mianowicie, że ludzie będą karani przez złych duchów, a to dlatego, żeby nie zginął całkowicie porządek ustanowiony przez Boga, który postanowił, żeby aniołowie byli w środku między naturą ludzką a Boską. I dlatego jak aniołowie przekazują ludziom Boże oświecenia, tak również i złe duchy są wykonawcami Boskiej sprawiedliwości wobec złych. To jednak ani trochę nie zmniejsza kary złych duchów, ponieważ także przez to, że innych męczą, sami doznawają męki: tam bowiem przebywanie w gronie nieszczęśników nie zmniejszy niedoli, ale ją powiększy.

Na 1. To przewodnictwo, o którym Pismo św. mówi, że w przyszłości będzie zniesione przez Chrystusa, należy rozumieć według tego, jak ono występuje w obecnym stanie tego świata. Obecnie zaś ludzie przewodzą nad ludźmi, aniołowie nad ludźmi, aniołowie nad aniołami, złe duchy nad złymi duchami i złe duchy nad ludźmi: a wszystko to jest albo dla doprowadzenia do celu, albo dla odwiedzenia od niego. Po dniu jednak sądu, skoro wszystko osiągnie już swój cel, nie będzie już przewodnictwa odwodzącego od celu lub doprowadzającego do niego, a tylko zachowujące w [osiągniętym] celu, którym jest dobro lub zło.

Na 2. Wprawdzie grzech złych duchów [wobec ludzi] nie daje tymże duchom prawa do przewodnictwa nad ludźmi, jako że poddali ich sobie niesprawiedliwie, to jednak tego przewodnictwa wymaga porządek: mianowicie wyższość ich natury nad naturą ludzką. Zdaniem bowiem Dionizego<sup>4</sup> dobra naturalne pozostają w nich „nietknięte”.

Na 3. Dobrzy aniołowie nie będą główną przyczyną udzielania nagrody wybranym, ponieważ oni otrzymają ją bezpośrednio od Boga. Będą jednak przyczyną udzielania ludziom niektórych przypadłościowych nagród: tak jak to wyżsi aniołowie oświecają

nizszych od siebie aniołów i ludzi o niektórych tajemnicach Bożych, które jednak nie należą do samej istoty szczęśliwości. Podobnie i potępieni główną karę otrzymają bezpośrednio od Boga, mianowicie odtrącenie na zawsze od widzenia Boga. Nie jest wykluczone, że inne kary zmysłowe będą ludziom wymierzane przez złe duchy.

W tym jednak tkwi różnica, że zasługa na nagrodę wiedzie do wywyższenia, zaś grzech — do pogńębienia. A ponieważ natura anielska jest wyższą niż natura ludzka, dlatego niektórzy, ze względu na wybitność zasługi, tak będą wywyższeni, iż to wywyższenie przekroczy wysokość natury i nagrody niektórych aniołów. Stąd też niektórzy aniołowie będą oświeceni przez niektórych ludzi. Żaden jednak z grzeszników, ze względu na stopień złości, nie wzniesie się do tej wysokości, która przysługuje naturze złych duchów.

## Artykuł 5

### *CZY WSZYSCY LUDZIE STANĄ PRZED SĄDEM?*

Zidaje się, że nie wszyscy ludzie staną przed sądem, bo:

1. U Mateusza czytamy<sup>1</sup>: „Zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela”. Nie wszyscy jednak ludzie należą do owych dwunastu pokoleń. Wydaje się więc, że nie wszyscy ludzie staną przed sądem.

2. To samo widać ze słów psalmu<sup>2</sup>: „Bezbożni nie powstaną z martwych na sąd”. A przecież takich jest wielu. Nie staną więc przed sądem.

3. Po to prowadzi się kogoś przed sąd, żeby rozpatrzyć jego zasługi. Lecz są tacy, którzy nie mieli żadnych zasług, np. dzieci zmarłe przed osiągnięciem doskonałego wieku. Nie ma więc potrzeby, żeby one stanęły przed sądem.

*Wbrew temu:* 1. Czytamy w *Dziejach Apostolskich*<sup>3</sup>: „Bóg ustanowił Chrystusa sędzią żywych i umarłych”. Lecz te dwie grupy obejmują wszystkich ludzi, bez względu na to, w jaki sposób one się od siebie wyodrębniają. A więc przed sądem staną wszyscy ludzie.

2. *Apokalipsa* pisze<sup>4</sup>: „Oto nadchodzi z obłokami, i ujrzy Go wszelkie oko”. Tak by jednak nie było, gdyby nie wszyscy ludzie stanęli przed sądem. A więc itd.

*Odpowiedź:* Chrystusowi jako człowiekowi zlecono władzę sądowniczą w nagrodę za poniżenie, jakie wycierpiał w czasie męki. Swoją zaś męką przelał krew za wszystkich, co wystarczająco mogło służyć zbawieniu ludzi. Nie we wszystkich jednak odniosła ona skutek, a to z powodu istniejącej w niektórych przeszkody. Wypadało więc, żeby wszyscy ludzie zgromadzili się na sądzie, by widzieć Jego wywyższenie w ludzkiej naturze, według której „Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych”<sup>5</sup>.

Na 1. Augustyn tak na to odpowiada<sup>0</sup>: „Ze słów: 'Sądząc dwanaście pokoleń Izraela' wcale nie wynika, że pokolenie Lewi, które jest trzynastym pokoleniem, nie będzie sądzone, albo że [ci, co poszli za Chrystusem] będą sędzić jedynie ów naród, a nie wszystkie inne narody". I dlatego owe dwanaście pokoleń oznaczają wszystkie inne narody, jako że zostały one przez Chrystusa wezwane do dziedzictwa dwunastu pokoleń.

Na 2. Jeżeli słowa: „Bezbożni nie powstaną z martwych na sąd” odnoszą się do wszystkich grzeszników, to należy je rozumieć w ten sposób, że oni powstaną z martwych nie po to, żeby [innych] sądzić. Jeżeli zaś 'bezbożni' oznaczają 'niewierzących', wówczas należy je rozumieć w ten sposób, że oni powstaną z martwych nie po to, żeby byli sądzeni, jako że „już zostali osądzeni”<sup>7</sup>. Wszelako wszyscy zmartwychwstaną, żeby razem zjawić się na sądzie dla oglądania chwały Sędziego.

Na 3. Również i dzieci zmarłe przed osiągnięciem doskonałego wieku zjawiają się razem na sądzie: nie po to, żeby były sądzone, ale żeby widziały chwałę Sędziego.

## **Artykuł 6**

### *CZY NA TYM SĄDZIE BĘDĄ SĄDZENI DOBRZY?*

Zdaje się, że nikt z dobrych nie będzie na sądzie sądzony, bo:

1. W ewangelii Jana czytamy<sup>1</sup>: „Kto wierzy w Niego, nie jest sądzony”. Lecz wszyscy dobrzy uwierzyli w Niego. A więc nie będą sądzeni.

2. Nie są szczęśliwi ci, którzy nie są pewni swojego szczęścia. Augustyn<sup>2</sup> wyprowadza z tego wniosek, że złe duchy nigdy nie były szczęśliwe. Lecz ludzie święci

są już teraz szczęśliwi. Są przeto pewni swojego szczęścia. Nie stawia się jednak przed sądem tego, co jest pewne. A więc dobrzy nie będą sądzeni.

3. Strach nie da się pogodzić ze szczęśliwością. Lecz sąd ostateczny, który jak najbardziej uchodzi za 'straszliwy', nie może obyć się bez strachu u tych, którzy mają być sądzeni. Toteż Grzegorz<sup>1</sup>, wyjaśniając słowa Hioba<sup>4</sup>: „Gdy się podniesie, złęką się aniołowie”, tak powiada: „Zważmy, jakiego to dozna wówczas przerażenia sumienie grzeszników, kiedy nawet życie sprawiedliwych będzie wstrząśnięte”. A zatem dobrzy nie będą sądzeni.

*Wbrew* temu: 1. Wydaje się, że wszyscy dobrzy będą sądzeni, ponieważ św. Paweł pisze<sup>5</sup>: „Wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre”. Ale to właśnie oznacza być sądzonym. A więc wszyscy będą sądzeni.

2. Przymiotnik 'powszechny' obejmuje wszystkich. Lecz ów sąd zwie się 'powszechnym'. A więc wszyscy będą sądzeni.

*Odpowiedź*: Do sądu należy: rozpatrzenie zasług oraz udzielenie zapłaty. Jeśli więc chodzi o udzielenie zapłaty, to wszyscy będą sądzeni, także i dobrzy. Każdy zatem z nich wyrokiem Boskim otrzyma zapłatę odpowiadającą zasłudze.

Co do rozpatrywania zasług, to zachodzi ono jedynie wtedy, gdy u kogoś zasługi dobre mieszają się ze złymi. Są bowiem tacy, „którzy na podwalinie wiary budują złoto, srebro i drogie kamienie”<sup>8</sup>, są oddani całkowicie służbie Bożej i nie mają żadnej poważniejszej domieszki jakiegóż złej zasługi. Co do nich nie będzie miało miejsce rozpatrywanie zasług. Przykładem ci, którzy „oddanym sercem myślą jedynie o sprawach Boga”<sup>7</sup>. I dlatego będą zbawieni, ale nie będą sądzeni. Ale są i tacy, którzy „budują na podwalinie wiary drzewo, trawę i słomę”<sup>8</sup>, jeszcze są przywiązani do spraw doczesnych i „są uwiikłani w sprawy tego świata”<sup>9</sup>, tak jednak, że niczego nie stawiają wyżej nad Chrystusa, ale starają się „okupić grzechy jałmużnami”<sup>10</sup>. U takowych zasługi dobre mieszają się ze złymi. I dlatego co do nich będzie miało miejsce rozpatrywanie zasług. Stąd też takowi, co do tego, będą sądzeni, ale i zbawieni.

Na 1. Ponieważ karanie jest skutkiem sprawiedliwości, zaś nagradzanie — miłosierdzia, dlatego karanie raczej przypisuje się sądowi, który jest w szczególności wyrazem sprawiedliwości, przy czym niekiedy sąd bierze się za samo potępienie. I tak rozumie się przytoczony w zarzucie tekst, jak to widać z glosy<sup>11</sup> do tegoż tekstu.

Na 2. Jeśli chodzi o wybranych, to rozpatrywanie zasług nie będzie miało na celu zniesienie pewności szczęścia w sercach samych sądzonych, ale będzie po to, żeby wszystkim jawnie ukazała się przewaga dobrych zasług nad złymi zasługami, i żeby w ten sposób sprawiedliwość Boska znalazła uznanie.

Na 3. Grzegorz mówi o sprawiedliwych żyjących w ciele śmiertelnym. Toteż nieco wyżej powiada<sup>12</sup>: „ci, którzy mogliby się znaleźć w ciałach, chociaż już mocni i doskonali, ponieważ są złączeni z ciałem, nie mogą przy tak wielkiej nawałnicy grozy nie doznawać żadnego lęku”. Jasne, że ową grozę należy odnieść do czasu poprzedzającego bezpośrednio sąd: straszliwy jak najbardziej dla złych, a nie dla dobrych, u których nie będzie żadnego poczucia zła.

Argumenty podane we Wbrew temu mają na uwadze udzielenie zapłaty.

## **Artykuł 7**

### *CZY ŻLI BĘDĄ SĄDZENI?*

Zdaje się, iż żaden ze złych nie będzie sądzony, bo:

1. Jak pewne jest potępienie niewierzących, tak również jest pewne potępienie tych, którzy umierają w grzechu śmiertelnym. Lecz ze względu na pewność potępienia w ewangelii Jana czytamy<sup>1</sup>: „Kto nie wierzy, już został osądzony (potępiony)”. A więc na tej samej podstawie również i inni grzesznicy nie będą sądzeni.

2. Głos sędziego jest przejmująco straszliwy dla tych, którzy na sądzie otrzymują wyrok potępienia. Lecz Magister<sup>2</sup>, powtarzając słowa Grzegorza<sup>3</sup>, powiada, że nie będzie mowy sędziego do niewierzących. Lecz gdyby była do wierzących potępionych, niewierzący odnieśliby jakąś korzyść ze swojej niewiary, co jest niedorzeczne.

*Wbrew* temu wydaje się, że wszyscy źli będą sądzeni, ponieważ wszystkim złym będzie wymierzona kara odpowiednio do wielkości winy. Lecz to nie może nastąpić bez określenia przez sąd. A więc wszyscy źli będą sądzeni.

*Odpowiedź:* Wszystkich złych spodka ten sąd, którego rzeczą jest wyznaczenie kar za grzechy. Samych tylko wierzących spotka ten sąd, którego rzeczą jest rozpatrywanie zasług. U niewierzących bowiem nie ma tej podwaliny, jaką jest wiara, a z powodu jej braku wszystkie następujące uczynki nie mają doskonałej prawości intencji. Stąd też nie występuje u nich jakoweś zmieszanie dobrych zasług ze złymi, które by wymagały rozpatrywania przez sąd. Natomiast wierzący mają tę podwalinę, którą jest wiara. Toteż chwalebny jest u nich przynajmniej sam akt wiary. A chociaż bez miłości nie jest on zasługujący, jest jednak sam z siebie skierowany ku zasługiwaniu. Dlatego też będzie nad nimi sąd rozpatrujący. Wierzący przeto, którzy przynajmniej liczbowo byli obywatelami Państwa Bożego, będą sądzeni jak obywatele, a na takowych nie zapada wyrok śmierci bez rozpatrywania ich zasług. Inaczej będzie z niewierzącymi: będą oni potępieni jako wrogowie, których ludzie zwykli tępić bez wysłuchania ich zasług.

Na 1. Owszem, pewne jest, że tych, którzy zmarli w grzechu śmiertelnym, spotka potępienie. Ponieważ jednak występuje u nich dodatkowo to, co ma służyć do dobrego zasługiwania, dlatego — dla ujawnienia Boskiej sprawiedliwości — konieczne jest, żeby odbywało się rozpatrzenie ich zasług, co ma ukazać, że sprawiedliwie zostali wykluczeni ze społeczności świętych, której to społeczności zewnętrznie liczbowo wydawali się być obywatelami.

Na 2. Ta mowa sędziego, pojmowana duchowo, o tyle nie będzie surowa dla wierzących potępionych, że ujawni w nich coś, co się podoba sędziemu, a czego u niewierzących nie można znaleźć, jako że „bez wiary nie można podobać się Bogu”<sup>4</sup>. Ale wyrok potępienia, który będzie wydany na wszystkich, dla wszystkich będzie straszliwy.

Argument zaś podany we *Wbrew* temu ma na uwadze sąd oddający zapłatę.

## Artykuł 8

### *CZY NA TYM PRZYSZŁYM SĄDZIE BĘDĄ SĄDZENI ANIOŁOWIE?*

Zdaje się, że na tym przyszłym sądzie aniołowie będą sądzeni, bo:

1. Apostoł pisze<sup>1</sup>: „Czy nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów?” Lecz tego nie można odnieść do stanu obecnego czasu. A więc powinno się to odnieść do sądu przyszłego.

2. Hiob pisze o Behemot, przez którego rozumie się diabła<sup>2</sup>: „Przed oczyma wszystkich będzie powalony”; zaś Marek opisuje, jak to zły duch wołał do Chrystusa<sup>3</sup>: „Przyszedłeś przed czasem zgubić nas?” A glosa<sup>4</sup> do tych słów tak powiada: „Widząc Pana na ziemi, złe duchy mniemały, że zaraz odbędzie się sąd nad nimi”. Wydaje się więc, że czeka ich sąd ostateczny.

3. Piotr tak pisze<sup>5</sup>: „Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał ich do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd”. Wydaje się więc, że aniołowie będą sądzeni.

*Wbrew temu:* 1. Bóg „nie sądzi dwa razy tego samego”<sup>6</sup>. Lecz źli aniołowie już zostali osądzeni, stosownie do słów Pańskich<sup>7</sup>: „Władca tego świata już został osądzony”. A więc aniołowie w przyszłości nie będą sądzeni.

2. Większa jest dobroć lub złość aniołów niż niektórych ludzi w tym życiu. Lecz niektórzy ludzie dobrzy lub źli nie będą sądzeni. A więc również i aniołowie dobrzy lub źli nie będą sądzeni.

*Odpowiedź:* Ani aniołowie dobrzy, ani źli nie będą w żaden sposób oddani pod sąd rozpatrujący, a to dlatego, że ani u dobrych nie można znaleźć czegoś złego, ani u złych czegoś dobrego, co by należało osądzić.

Jeżeli natomiast mówimy o sądzie udzielającym zapłatę, to należy rozróżnić dwojaką zapłatę. Pierwszą, odpowiadającą własnym zasługom aniołów: i ta została udzielona na początku jednemu i drugiemu, kiedy to jedni zostali wyniesieni do szczęścia, zaś drudzy pogrążeni w niedolę. Wtóra, odpowiadającą zasługom dobrym lub złym



nagromadzonym przez aniołów: i ta zapłata będzie udzielona na przyszłym sądzie. Chodzi o to, że dobrzy aniołowie będą mieć większą radość ze zbawienia tych, których przywiedli do zasłużenia sobie na niebo, a źli aniołowie będą doznawać większej męki z powodu doszczętej zagłady złych, których oni do złego przywiedli.

Zatem ani ze strony sądzących, ani ze strony sądzonych sąd nie będzie dotyczył wprost aniołów, ale ludzi. Nie wprost jednak będzie jakoś dotyczył aniołów, o ile wmieszani byli w ludzkie postępowanie.

Na 1. W tym powiedzeniu Apostoła chodzi o sąd porównania, jako że niektórzy ludzie będą wtedy wyżsi od niektórych aniołów.

Na 2. Złe duchy „przed oczyma wszystkich będą powalone”, ponieważ będą na zawsze wtrącone do piekielnego więzienia tak, że już nie będzie im wolno wyjść z niego na zewnątrz. Do tego czasu zezwalano im na to jedynie na zarządzenie Boskiej opatrności dla ćwiczenia życia ludzi.

Podobnie należy odpowiedzieć na 3.

## **ZAGADNIENIE 90**

### **W JAKIEJ POSTACI PRZYJDZIE CHRYSZTUS NA SĄD?**

Z kolei należy zastanowić się nad tym, w jakiej postaci Sędzia przyjdzie na sąd. Nasuwają się trzy pytania: 1. Czy Chrystus będzie sądził w postaci człowieczeństwa? 2. Czy pojawi się w postaci człowieczeństwa uchwalebionego? Czy bóstwo może być widziane bez odczuwania radości,

### **Artykuł 1**

#### *CZY CHRYSZTUS BĘDZIE SĄDZIŁ W POSTACI SŁUGI? /4/*

Zdaje się, że Chrystus nie będzie sądził w postaci sługi<sup>1</sup>, bo:

1. Sąd wymaga autorytetu u sądzącego. Otóż Chrystus ma autorytet nad żywymi i umarłymi, o ile jest Bogiem. Jako taki bowiem jest Panem i Stwórcą wszystkich. A więc

będzie sędził w postaci bóstwa.

2. Sędzia powinien mieć władzę niepokonalną. Syrach powiada<sup>2</sup>: „Nie staraj się być sędzią, chyba że zdołasz siłą wykorzenić nieprawości”. Lecz siła niepokonalną (przysługuje Chrystusowi jako Bogu. A więc będzie On sędził w postaci bóstwa.

3. Jan przytacza następujące słowa Pańskie<sup>3</sup>: „Ojciec . . . cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu”. Lecz Ojcu i Synowi nie należy się równa cześć według ludzkiej natury. A więc nie będzie sędził w ludzkiej postaci.

4. Prorok Daniel pisze<sup>4</sup>: „Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce”. Otóż 'trony' oznaczają władzę sadowniczą, zaś przedwieczność, jak stwierdza Dionizy<sup>5</sup>, przysługuje Bogu z powodu Jego wieczności. A więc sądenie przysługuje Synowi jako wiecznemu, a zatem nie jako człowiekowi.

5. Augustyn<sup>6</sup>, a za nim Magister<sup>7</sup>, tak pisze: „Przez Słowo Boga dokonuje się zmartwychwstanie dusz, zaś przez Słowo, które stało się w ciele Synem człowieka, dokonuje się zmartwychwstanie ciał”. Lecz ów sąd ostateczny raczej dotyczy duszy niż ciała. A więc sądenie raczej przysługuje Chrystusowi jako Bogu niż jako człowiekowi.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Pańskie<sup>8</sup>: „Ojciec ... przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym”.

2. Hiob pisze<sup>9</sup>: „Zostałeś osądzony jako bezbożnik” — glosa dodaje: „przez Piłata”. „I dlatego otrzymujesz władzę sądenia i prawodawstwa” — co glosa uzupełnia<sup>10</sup>: „abyś sędził sprawiedliwie”. Lecz Chrystus według ludzkiej natury został osądzony przez Piłata. A więc będzie sędził w ludzkiej naturze.

3. Do tego należy sędzić, do kogo należy wydawanie prawa. Lecz Chrystus, ukazując się nam w ludzkiej naturze, dał prawo ewangelii. A więc i w tejże naturze będzie sędził.

*Odpowiedź:* Sąd w sprawowaniu swojej funkcji — tj. w sądeniu wymaga jakiegoś panowania. Toteż Apostoł pisze<sup>11</sup>: „Kim jesteś ty, co się odważasz sędzić cudzego sługę?” I dlatego o tyle Chrystusowi przysługuje sprawowanie funkcji sędziowskiej nad

ludźmi, nad którymi głównie będzie się odbywał sąd ostateczny, o ile ma On panowanie nad nimi. A jest On naszym Panem nie tylko z powodu stworzenia nas, jako że „Pan jest Bogiem: On sam nas stworzył, a nie my sami siebie”<sup>12</sup>, ale także z powodu odkupienia, którego dokonał w ludzkiej naturze. Potwierdzają to słowa Apostoła<sup>13</sup>: „Po to Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi”.

Otóż dla zdobycia nagrody życia wiecznego nie wystarczyłyby nam same dobra otrzymane drogą stworzenia nas, gdyby nie doszło jeszcze do dobrodziejstwa odkupienia, a to z powodu przeszkody, jaka objawiła się w ludzkiej naturze na skutek grzechu pierwszego rodzica. A ponieważ sąd ostateczny ma to na celu, żeby jedni byli dopuszczeni do królestwa, a inni zeń wykluczeni, dlatego jest słuszne, żeby sam Chrystus według ludzkiej natury przewodniczył temu sądowi: ten Chrystus, z którego dobrodziejstwa, jakim jest odkupienie, jesteśmy dopuszczeni do królestwa. I to właśnie mają na myśli słowa *Dziejów Apostolskich*\*: „Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych”.

Zauważmy, że Chrystus na skutek odkupienia rodzaju ludzkiego naprawił nie tylko ludzi, ale powszechnie całe stworzenie, jako że przez naprawienie człowieka wszelkie stworzenie doznaje ulepszenia, stosownie do słów Apostoła<sup>16</sup>: „Przez Niego chciał wszystko pojednać ze sobą, co jest na ziemi i co jest w niebie-Hiech, przywracając pokój przez krew Jego na krzyżu przelaną”. Wynika z tego, że Chrystus przez swoją mękę wysłużył sobie panowanie i władzę sędziowską nie tylko nad ludźmi, lecz także nad wszelkim stworzeniem, stosownie do słów<sup>16</sup>: „Dana Mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi”.

Ma 1. Chrystus według Boskiej natury ma autorytet i panowanie nad całym stworzeniem na mocy stwarzania. Natomiast według ludzkiej natury ma autorytet i panowanie, bo na to sobie zasłużył swoją męką. Jest to poniekąd powaga drugorzędna i nabyta; zaś pierwsza jest naturalna i wieczna.

Na 2. Chociaż Chrystus jako człowiek nie ma z siebie niepokonalnej władzy z naturalnej mocy ludzkiego gatunku, ma jednak z daru Boga i w ludzkiej naturze niepokonalną

władzę, jako że według Pisma św.<sup>17</sup>: „Wszystko rzucono pod stopy Jego”. I dlatego wprawdzie sądził w ludzkiej naturze, ale z mocy bóstwa.

Na 3. Chrystus nie zdołałby dokonać odkupienia rodzaju ludzkiego, gdyby był samym tylko człowiekiem. I dlatego przez to samo, że mógł w ludzkiej naturze odkupić rodzaj ludzki i dzięki temu otrzymać władzę sędziowską, jawnie ukazuje się, że sam jest Bogiem, i tak ma być na równi z Ojcem czczony: nie jako człowiek, ale jako Bóg.

Na 4. To widzenie Daniela wyraziście ujawnia cały porządek władzy sędziowskiej. Jako w pierwszym początku istnieje ona w samym Bogu, a szczególnie w Ojcu, który jest źródłem całego Bóstwa. I dlatego najpierw wyrażono się: „Przedwieczny zajął miejsce”. Jednakowoż władzę tę przeniesiono z Ojca na Syna: nie tylko odwiecznie według Boskiej natury, ale także w czasie według ludzkiej natury, w której to On wysłużył ją sobie. Stąd to nieco niżej napisano<sup>18</sup>: „Oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską”.

Na 5. W tych słowach Augustyn zastosował jako weś przypisywanie, mianowicie skutki dokonane przez Chrystusa w ludzkim ciele sprowadził do przyczyn w jakiś sposób współpodobnych. A ponieważ według duszy jesteśmy „na obraz i podobieństwo Boże”<sup>19</sup>, zaś według ciała jesteśmy tego samego gatunku co czołwiek-Chrystus, dlatego to, czego dokonał Chrystus w naszych duszach, przypisał bóstwu; natomiast to, czego dokonał lub dokona w naszym ciele, przypisał Jego ciału, jakkolwiek i ciało Jego, o ile według słów Damascena<sup>20</sup>, jest „narzędziem bóstwa”, ma również skutek w naszych duszach, stosownie do tego, co czytamy w *Liście do Hebrajczyków*<sup>21</sup>: „Krew Chrystusa ... oczyściła nasze sumienia z martwych uczynków”. I w ten to również sposób „Słowo, które stało się ciałem” jest przyczyną zmartwychwstania dusz<sup>22</sup>. Stąd też również według ludzkiej natury jest słusznie sędzią nie tylko dóbr cielesnych lecz także i duchowych.

## Artykuł 2

### *CZY NA SĄDZIE CHRYSZTUS UKAŻE SIĘ W POSTACI CZŁOWIECZEŃSTWA UCHWALEBNIONEGO? /4/*

Zdaje się, że na sądzie Chrystus nie ukaże się w postaci człowieczeństwa uchwalebnionego, bo:

1. Glosa<sup>1</sup> do słów Jana<sup>2</sup>: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili” tak powiada: „Ponieważ przyjdzie w tym ciele, w którym został ukrzyżowany”. Lecz u Chrystusa, gdy był ukrzyżowany, widać było słabość ludzką. A więc i w takiej postaci ukaże się, a nie w postaci chwalebnej.

2. Mateusz podaje<sup>3</sup>: „Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego”, tj. znak krzyża. A Chryzostom powiada<sup>4</sup>: „Chrystus przyjdzie na sąd pokazując nie tylko blizny ran, lecz także samą najhaniebniejszą śmierć”. Jak więc z tego widać, nie ukaże się w postaci chwalebnej.

3. Na sądzie Chrystus pojawi się w takiej postaci, która by mogła być widziana przez wszystkich. Lecz Chrystus w postaci człowieczeństwa chwalebne go nie mógłby być widziany przez wszystkich dobrych i złych, ponieważ oko nieuchwalebnione nie jest chyba przystosowane do widzenia jasności ciała chwalebne go. Nie ukaże się więc w postaci chwalebnej.

4. Nie daje się niesprawiedliwym tego, co w nagrodę obiecano sprawiedliwym. Lecz widzenie chwały człowieczeństwa Chrystusowego obiecano w nagrodę sprawiedliwym. U Jana bowiem czytamy<sup>5</sup>: „Wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę”, tj. jak te słowa wyjaśnia Augustyn<sup>6</sup>: „Znajdzie pokrzepienie w bóstwie i człowieczeństwie”. A u Izajasza<sup>7</sup>: „Oczy ich ujrzą Króla w całej Jego krasie”. A więc na sądzie nie ukaże się wszystkim w postaci chwalebnej.

5. Chrystus będzie sądził w takiej postaci, w jakiej sam był sądzony. Toteż glosa<sup>8</sup> do słów Pańskich<sup>9</sup>: „Tak również i Syn udziela chwały tym, którym chce” tak powiada: „W jakiej postaci niesprawiedliwie był sądzony, w takiej sprawiedliwie będzie sądził: aby mógł być widziany przez bezbożnych”. Lecz był sądzony w słabości ludzkiej, A więc i w

tej postaci ukaże się na sądzie.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Pańskie<sup>10</sup>: „Wtedy ujrzą Syna Człowieczego, nadchodzącego w obłoku z wielką potęgą i majestatem”. Lecz majestat i potęga należą do chwały. A więc ukaże się w postaci chwalebnej.

2. Ten, kto sędzi, powinien górować nad tymi, którzy są sądzeni. Lecz wybrani, którzy będą sądzeni przez Chrystusa, będą mieć ciała uchwalbione. Tym bardziej więc Sędzia ukaże się w postaci chwalebnej. 3. Jak być sądzonym jest oznaką słabości i poniżenia, tak sędzić innych jest oznaką autorytetu i chwały. Lecz w pierwszym przyjsciu, kiedy to Chrystus przyszedł po to, aby być sądzony, ukazał się z oznakami ludzkiej słabości. A więc i w drugim przyjsciu, kiedy to przyjdzie po to, aby sędzić, jawnie ukaże się w postaci chwalebnej.

*Odpowiedź:* Dlatego Chrystus zwie się „Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi”<sup>11</sup>, ponieważ zadośćuczynił za ludzi i wstawia się za nimi u Ojca, no i ponieważ przekazuje im to, co należy do Ojca, w myśl słów Pańskich<sup>12</sup>: „Chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im” Są zatem dwie krańcowe strony, a Chrystusowi przysługuje to, że stanowi jedno z jedną i drugą: zatem, o ile stanowi jedno z ludźmi, występuje w imieniu ludzi wobec Ojca; o ile zaś stanowi jedno z Ojcem, przekazuje ludziom dary Ojca. Ponieważ więc w pierwszym przyjsciu przyszedł po to, żeby zadośćuczynić za nami u Ojca, dlatego ukazał się w postaci ludzkiej wraz z jej słabościami. A ponieważ w drugim przyjsciu przyjdzie po to, żeby wykonać sprawiedliwość Ojca nad ludźmi, dlatego powinien ukazać tę chwałę, która jest w Nim z tego powodu, że stanowi jedno z Ojcem. Toteż na sądzie pojawi się w postaci chwalebnej.

Na 1. Chrystus ukaże się w tym samym ciele, ale nie będzie już ono wyglądało tak samo.

Na 2. Znak krzyża pojawi się na sądzie nie jako oznaka obecnej słabości ale dawniejszej, aby przez to tym sprawiedliwsze uwydatniło się potępienie tych, którzy wzgardzili tak wielkim miłosierdziem, i tych zwłaszcza, którzy Chrystusa niesprawiedliwie prześladowali. Co się zaś tyczy blizn, które będą widoczne na Jego ciele, to one nie będą świadczyły o jakiejś słabości. Owszem, będą oznaką największej mocy, z jaką Chrystus

przez słabość okazaną przy meście zatryumfował nad wrogami. Pokaże również swoją najhaniebniejszą śmierć, ale nie stawiając jej przed oczyma odczuwalnie — jak gdyby na sądzie [wobec wszystkich ponownie] ją ponosił — lecz aby z tego, co będzie widoczne, tj. ze śladów ongiś wycierpianej męki, doprowadzić ludzi do jej rozpamiętywania.

Na 3. Z tego, co wyżej powiedziano", jest jasne, że ciało uchwalone ma możliwość pokazania się lub nie pokazania się oku nieuchwalonemu. I dlatego Chrystus w postaci uchwalonej mógłby być przez wszystkich widziany.

Na 4. Jak chwała, która spotyka przyjaciela, jest miłą, tak chwała i władza osoby nienawidzonej sprawia jak najgłębszy smutek. I dlatego, jak widzenie chwały człowieczeństwa Chrystusowego będzie nagrodą dla sprawiedliwych, tak dla nieprzyjaciół Chrystusa będzie ono karą. Toteż Izajasz pisze<sup>14</sup>: „Niech ujrzą ku swemu zawstydzeniu zazdrosną dbałość Twoją o lud; ogień zaś, mianowicie zazdrości<sup>15</sup>, zgotowany dla Twych wrogów niech ich pożre”.

Na 5. Głosa bierze wyraz 'postać' w znaczeniu natury ludzkiej, a w niej Chrystus był osądzony i będzie sądził. Nie bierze zaś tego wyrazu w znaczeniu jakości natury, a ta jakość nie będzie taką samą w sądzącym, tj. słaba, niemocna, jaką była w sądzonym.

### Artykuł 3

#### *CZY ŹLI MOGLIBY OGLĄDAĆ BÓSTWO BEZ DOZNAWANIA Z TEGO RADOŚCI?*

Zdaje się, że źli mogliby widzieć bóstwo bez doznawania z tego radości, bo:

1. Jest pewne, że bezbożnicy poznają w sposób na bardziej wyraźny, że Chrystus jest Bogiem. Będą zatem widzieć Jego bóstwo, a mimo tego nie będą się radować z widzenia Chrystusa. A więc bóstwo mogłoby być widziane bez doznawania radości.
2. Przewrotna wola bezbożników nie jest bardziej wroga człowieczeństwu Chrystusowemu niż Jego bóstwu. Lecz jak już powiedziano<sup>1</sup>, to, że będą widzieć chwałę Jego człowieczeństwa, wyjdzie im na karę. O wiele bardziej smuciliby się niż radowali, gdyby widzieli Jego bóstwo.

3. Uczucia woli nie idą z konieczności za tym, co powstało w myśli. Toteż Augustyn powiada<sup>2</sup>: „Najpierw jest myśl, a po niej albo leniwe, albo żadne nie następuje uczucie”. Lecz widzenie jest rzeczą myśli, zaś radość należy do uczuć. A więc mogłoby być widzenie bóstwa bez radości.

4. „Cokolwiek bywa w czymś przyjmowane, przyjmowane bywa na sposób przyjmującego”<sup>3</sup>, a nie na sposób rzeczy przyjmowanej. Lecz wszystko, co bywa widziane, w jakiś sposób bywa przyjmowane w widzącym. Chociaż więc bóstwo samo z siebie jest w najwyższym stopniu radujące, to jednak widziane przez tych, którzy są pogrążeni w smutku, nie sprawi radości, ale raczej jeszcze bardziej zasmuci.

5. Jak się ma zmysł do swojego przedmiotu — do rzeczy postrzegalnej, tak się ma myśl do swojego przedmiotu — do rzeczy poznawalnej umysłowo. Otóż ze zmysłami jest tak, że jak pisze Augustyn<sup>4</sup>: „Człowiekowi choremu nie smakuje chleb, tak błogi dla pod niebienia zdrowego”, a podobnie ma się rzecz z innymi zmysłami. A ponieważ potępieni mają myśl niedysponowaną, dlatego wydaje się, że widok światła niestworzonego raczej zgotuje im karę niż sprawi radość.

*Wbrew temu:* 1. Jan przytacza następujące słowa Pańskie<sup>5</sup>: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie... prawdziwego Boga”. Ze słów tych widać, że istota szczęścia polega na widzeniu Boga. Lecz do istoty szczęścia należy radość. A więc bóstwo nie mogłoby być widziane bez doznawania stąd radości.

2. Sama istota bóstwa jest istotą prawdy. Lecz każdy odczuwa radość z widzenia prawdy, gdyż jak pisze Filozof<sup>6</sup>: „Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć”. A więc bóstwo nie może być widziane bez doznawania stąd radości.

3. Nie zawsze widzenie czegoś sprawia przyjemność. Niekiedy wręcz przeciwnie, sprawia smutek. Lecz widzenie umysłowe nigdy nie sprawia smutku, gdyż jak pisze Filozof<sup>7</sup>: „Przyjemności, jaką sprawia myślenie, nie przeciwstawia się jakiś smutek”. A ponieważ bóstwo nie może być widziane inaczej, jak tylko przez myśl, dlatego wydaje się, że bóstwo nie może być widziane bez doznawania z tego radości.

*Odpowiedź:* W każdej rzeczy pożądalnej lub przyjemnej można wyodrębnić: po pierwsze



to, czego się pożąda lub co jest przyjemne; po drugie to, co jest powodem pożądalności lub przyjemności w tychże rzeczach. Jak bowiem zdaniem Boecjusza<sup>8</sup>: „To, co istnieje, może mieć coś jeszcze ponad to, czym samo jest, zaś samo istnienie nie ma niczego domieszanego poza samym sobą”, tak to, co jest pożądalne lub przyjemne może mieć coś innego domieszanego, przez co nie jest pożądalne lub przyjemne; natomiast to, co jest powodem tego, że coś jest przyjemne, nie ma, ani nie może mieć niczego domieszanego, z powodu czego nie byłoby przyjemne lub pożądalne. Tak więc rzeczy, które są przyjemne z powodu uczestniczenia w dobroci — a ta jest przyczyną tego, iż rzeczy są pożądalne i przyjemne — niogą po ich poznaniu nie sprawiać przyjemności; natomiast niemożliwe jest, żeby to, co jest przez swoją istotę dobrocią, po poznaniu jej nie sprawiało przyjemności. A ponieważ Bóg jest istotowo samą dobrocią, dlatego nie może być widziany bez doznawania radości.

Na 1. Owszem, bezbożnicy będą wiedzieć dokładnie, że Chrystus jest Bogiem, ale nie dlatego, że będą widzieć Jego bóstwo, ale na skutek jak najbardziej wyrazistych znaków wskazujących na nie.

Na 2. Nikt nie może nienawidzić bóstwa według tego, jak ono istnieje samo w sobie; podobnie jak nikt nie może nienawidzić samej dobroci. Mówi się jednak o niektórych, że nienawidzą jej ze względu na jej skutki: jako że ono niejedno czyni lub nakazuje, co jest przeciwne woli. I dlatego widzenie bóstwa nikomu nie może nie sprawiać przyjemności<sup>9</sup>.

Na 3. Słowa Augustyna odnoszą się do tego wypadku, kiedy to, co myśl poznaje, jest dobrem pochodnym, a nie istotowym. Tym dobrem pochodnym są wszystkie stworzenia. W nich zaś może być coś takiego, co nie poruszy ku nim uczucia. Podobnie i w obecnym życiu Boga poznaje się ze skutków i nasza myśl nie dociera do samej istoty Jego dobroci. Toteż nie istnieje konieczność, żeby uczucie następowało po myśli, tak jak by następowało, gdyby myśl widziała Jego istotę, którą jest sama dobroć.

Na 4. Smutek nie oznacza przystosowania, ale raczej doznawanie. Wszelkie zaś doznawanie ginie na skutek pojawiającej się mocniejszej przeciwnej mu przyczyny — nie gubi więc tejsze przyczyny. I tak to zginąłby smutek potępionych, gdyby widzieli

Boga w Jego istocie.

Na 5. Wskutek niedyspozycji organu ginie naturalna proporcja między tymże organem a przedmiotem, który z natury rzeczy winien sprawiać przyjemność. Z tego to powodu powstaje przeszkoda w doznawaniu przyjemności. Natomiast niedyspozycja występująca u potępionych nie gubi naturalnej proporcji, przez którą są kierowani ku Bożej dobroci, jako że obraz [Boga] zawsze w nich pozostaje. I dlatego oba te wypadki nie są do siebie podobne.

## **ZAGADNIENIE 91**

### **JAK BĘDZIE WYGLĄDAŁ ŚWIAT I ZMARTWYCHWSTALI PO SĄDZIE OSTATECZNYM /5/**

Obecnie należy zastanowić się nad tym, jak będzie wyglądał świat i zmartwychwstali po sądzie ostatecznym. Narzucają się trzy zagadnienia: pierwsze, stan i wygląd świata; drugie, stan szczęśliwych (z. 92); trzecie, stan złych (z. 93).

Zagadnienie pierwsze nasuwa pięć pytań: 1. Czy nastąpi odnowienie świata? 2. Czy ustanie ruch ciał niebieskich? 3. Czy ciała te po sądzie będą jaśniej świeciły? 4. Czy elementy nabiorą wspanialszej jasności? 5. Czy pozostaną zwierzęta i rośliny?

## **Artykuł 1**

### ***CZY NASTĄPI ODNOWIENIE ŚWIATA? /6/***

Zdaje się, że nigdy nie będzie odnowienia świata<sup>1</sup>, bo:

1. W przyszłości będzie tylko to, co już istniało kiedyś co do gatunku. Potwierdzają to słowa Koheleta<sup>2</sup>: „To, co było, jest tym samym, co będzie”. Lecz pod względem części istotnych, rodzajów i gatunków świat miał zawsze ten sam układ, jaki ma obecnie.

Nigdy więc nie będzie odnowiony.

2. Odnowienie jest jakąś zmianą. Otóż niemożliwe jest, żeby cały wszechświat uległ zmianie, a to dlate go, ponieważ wszystko, co ulega zmianie, sprowadza się [jako do przyczyny] do jakiegoś czynnika wprowadzającego zmianę, który sam zmianie nie ulega,

a tylko porusza się co do miejsca. Czynnika tego nie można umieścić poza wszechświatem. A więc niemożliwe jest, żeby świat został odnowiony.

3. W *Księdze Rodzaju* czytamy<sup>3</sup>: „Bóg ... odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął”. Ów tekst wyjaśniają święci<sup>4</sup> w tym znaczeniu, że Bóg przestał powoływać do istnienia nowe stworzenia. Lecz w owym pierwszym powołaniu do istnienia nie nadano rzeczom innego sposobu niż ten sam, które go one obecnie naturalnym porządkiem się trzymają. A. więc nigdy nie będą mieć innego sposobu [istnienia].

4. Ten układ, jaki obecnie panuje w rzeczach, jest naturalny. Zatem gdyby go zmieniono na inny, ów inny układ będzie w rzeczach nienaturalny. Otóż z nauki Filozofa wiemy<sup>5</sup>, że to, co jest nienaturalne i przez przypadłość, nie może być wieczne. A więc i ów nowy układ kiedyś będzie z nich usunięty [i zastąpiony innym], i tak trzeba będzie przyjąć na świecie jakąś cyrkulację, jak to uczynili Empedokles<sup>6</sup> i Orygenes<sup>7</sup>, twierdząc, że po tym świecie będzie inny, a po nim znowu inny itd.

5. Stworzenie rozumne doznaje odnowienia w postaci chwały w nagrodę [za zasługę]. Nie może jednak być mowy o nagrodzie tam, gdzie nie ma zasługi. A ponieważ stworzenia nie mające poznania na nic sobie nie zasłużyły, dlatego chyba nie będą odnowione.

*Wbrew* temu: 1. Są słowa Izajasza<sup>8</sup>: „Oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów”. To samo *Apokalipsa*<sup>9</sup>: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły”.

2. Mieszkanie powinno być dostosowane do mieszkańca, zaś świat został uczyniony na mieszkanie dla człowieka. Lecz człowiek będzie odnowiony. A więc i świat.

3. Według Syracha<sup>10</sup>: „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie”. Z czego widać, że u podstaw miłości leży podobieństwo. Lecz człowiek ma jakieś podobieństwo do całego świata. Toteż nazywa się go „małym światem”<sup>11</sup>. Zatem człowiek z natury lubi cały świat, a w następstwie pragnie jego dobra. Żeby więc zadośćuczynić temu pragnieniu człowieka, cały również świat powinien być ulepszony.

*Odpowiedź:* Według wiary wszystkie istoty cielesne zostały uczynione dla człowieka. Toteż psalmista powiada<sup>1</sup>:- „Wszystko poddałeś pod stopy jego”. Służą zaś człowiekowi w dwojaki sposób: po pierwsze, dla utrzymania jego cielesnego życia; po drugie, dla postępu w poznawaniu Boga, jako że według Apostoła<sup>13</sup>: „Poprzez to, co zostało uczynione, [człowiek] poznaje niewidzialne przymioty Boga”. Pierwszej więc służby stworzeń człowiek uchwalebiony w żaden sposób nie będzie potrzebował, ponieważ jego ciało w przyszłości będzie całkowicie niezniszczalne. Sprawą to moc Boża poprzez duszę, którą też moc bezpośrednio sama uchwalebni.

Również i gdy chodzi o poznanie umysłowe człowiek nie będzie potrzebował tej służby, ponieważ takowym poznaniem święci będą bezpośrednio widzieć Boga w Jego istocie<sup>14</sup>. Do takiego jednak widzenia istoty nie może wzbić się oko ciała<sup>15</sup>. I dlatego, żeby i ono otrzymało odpowiednią dla siebie pociechę z widzenia bóstwa, będzie je widzieć w jego cielesnych skutkach, w których ukażą się wyraźne znaki Boskiego majestatu. Widoczne one będą zwłaszcza w ciele Chrystusa, a potem w ciałach szczęśliwców, a wreszcie we wszystkich innych ciałach. Jest zatem konieczne, żeby również i inne ciała otrzymały z dobroci Bożej świetnie jszy wygląd: nie zmieniający jednak ich gatunku, a tylko dodający doskonałość jakowiejs chwały. I to właśnie będzie odnowienie świata. Równocześnie więc nastąpi odmówienie świata i uchwalebienie człowieka.

Na 1. W tym tekście Kohelet mówi o biegu rzeczy naturalnych. Świadczą o tym jego dalsze słowa: „Nic zgoła nowego nie ma pod słońcem”. Skoro bowiem słońce obraca się kółkiem, dlatego wszystko, co podlega jego mocy, powinno również przebiegać kółkiem, tj. na-wrotnie. Polega to na tym, że to, co już wpiery było, wraca znowu „to samo co do gatunku, ale różne co do liczby (tj. co do jednostki)”<sup>16</sup>. Natomiast to, co należy do stanu chwały, zgoła nie podlega słońcu.

Na 2. Argument ów ma na myśli zmianę naturalną; a to ma przyczynę naturalną działającą z konieczności natury. Takowa przyczyna o tyle tylko może wprowadzić odmienne przystosowanie, o ile sama zachowuje się odmiennie: raz tak, raz owak.

Natomiast to, co dzieje się za sprawą Boga, pochodzi z wolności woli. Może więc bez jakiejś zmiany w woli Boga istnieć od Niego we wszechświecie raz takie, to znów inne przystosowanie. I w ten sposób owo odnowienie nie sprowadza się do jakiegoś czynnika poruszanego, ale do czynnika nieporuszanego, mianowicie Boga.

Na 3. Owszem, Pismo św. mówi, że Bóg siódmego dnia przestał powoływać do bytu nowe stworzenia, ale w tym znaczeniu, że wszystko, co potem powstało, istniało już wpierw w postaci jakiegoś podobieństwa: albo co do rodzaju, albo co do gatunku, albo przynajmniej jako w początku zarodowym lub także jako w uległości powszechnej całego stworzenia wobec Boga. Sądzę więc, że przyszła odnowa świata istniała wpierw w dziełach sześciu dni w postaci jakiegoś dalekiego podobieństwa, mianowicie w chwale i łasce aniołów. Istniała też w powszechnej uległości stworzeń, która już wtedy została wrażona w stworzenia do przyjęcia od Boga-Sprawcy takowej odnowy. /7/

Na 4. Ów układ odnowionego świata nie będzie naturalny ani sprzeczny z naturą, ale będzie ponadnaturalny: tak jak łaska i chwała są ponad naturą duszy. I będzie dziełem wiecznego sprawcy, który go na zawsze utrzyma.

Na 5. Owszem, właściwie mówiąc, ciała nie poznające nie zasłużyły sobie na ową chwałę. To człowiek zasłużył sobie na to, żeby owa chwała spadła na cały wszechświat, ponieważ i to wyjdzie na powiększenie jego chwały: tak jak dany człowiek zasługuje na to, żeby był ubrany we wspanialsze szaty; sama jednak szata w żaden sposób nie zasłużyła sobie na tę wspaniałość.

## **Artykuł 2**

### *CZY W OWYM ODNOWIENIU ŚWIATA USTANIE RUCH CIAŁ NIEBIESKICH? /8/*

Zdaje się, że w owym odnowieniu świata nie ustanie ruch ciał niebieskich<sup>1</sup>, bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy<sup>2</sup>: „Jak długo trwać będzie ziemia, będą istniały: . . . mróz i upał, lato i zima, dzień i noc". Lecz dzień i noc, lato i zimę powoduje ruch słońca. A więc jego ruch nigdy nie ustanie.

2. Jeremiasz pisze<sup>3</sup>: „To mówi Pan, który ustanowił słońce, by świeciło w dzień,

[nadał] prawa księżycowi i gwiazdom, by świeciły w nocy, który spiętrza morze, tak że huczą jego bałwany . . . Jeśliby te prawa przestały działać przede Mną ... wtedy i pokolenie Izraela przestałoby być narodem przez wszystkie dni przede Mną". Lecz pokolenie Izraela nigdy nie zginie, ale będzie trwało na zawsze. A więc i te prawa nadane dniowi, nocy i falom morskim, które powoduje ruch nieba, będą trwać zawsze. Z czego wynika, że ruch nieba nigdy nie ustanie.

3. Zawsze będzie trwać substancja ciał niebieskich. Na darmo jednak przyjmuje się istnienie danej rzeczy, jeśli się nie poda celu, dla którego ona została uczyniona. Otóż ciała niebieskie po to zostały uczynione, „aby oddzielały dzień od nocy i aby wyznaczały pory roku, dni i lata”<sup>4</sup>; a czynić to mogą jedynie poprzez ruch. A więc ich ruch zostanie na zawsze: inaczej ciała te zostawałyby na darmo.

4. W owym odnowieniu świata cały świat zostanie ulepszony. Żadne przeto pozostałe ciało nie będzie pozbawione tego, co należy do jego doskonałości. Lecz ruch należy do doskonałości ciała niebieskiego, gdyż jak mówi Filozof<sup>5</sup>, dzięki ruchowi ciała te uczestniczą w Bożej dobroci. A więc ruch nieba nie ustanie.

5. Słońce swoim kolistym ruchem stopniowo oświeca różne części świata. Gdyby więc ustał kołowy ruch nieba, wynikałoby z tego, że na jakiejś powierzchni ziemi panowałaby wieczna ciemność, a to nie da się pogodzić z owym odnowieniem.

6. Ustanie ruchu nieba może nastąpić jedynie dlatego, że ów ruch wnosi w niebo jakąś niedoskonałość, np. zmęczenie lub wysiłek. Ale to być nie może, ponieważ ruch jest naturalny, a ciała niebieskie nie podlegają [niszczącym je] doznawaniom. Toteż zdaniem Filozofa<sup>6</sup> w swoim ruchu nie doznawają zmęczenia. A więc ruch nieba nigdy nie ustanie.

7. „Na darmo jest taka możliwość, która nie przechodzi w rzeczywistość”<sup>7</sup>. Otóż w jakimkolwiek położeniu znajduje się ciało niebieskie, zawsze jest w możliwości do innego położenia. Jeśli przeto nie przejdzie w rzeczywistość, możliwość ta pozostanie na darmo i zawsze będzie niedoskonałą. Nie może jednak inaczej przejść w rzeczywistość, jak tylko przez ruch miejscowy. A więc ciało to zawsze będzie się poruszało.

8. Gdy dla danej rzeczy jest obojętne to czy owo, wówczas można przyznać jej albo jedno i drugie, albo nic. Lecz dla słońca jest obojętne, czy będzie na wschodzie, czy na zachodzie. Gdyby było inaczej, jego ruch nie (byłby równomierny przez cały bieg, ponieważ szybiej poruszałoby się do miejsca, które by dla niego było naturalniejsze. Zatem albo słońcu nie przypisze się żadnego z dwóch położeń, albo oba. Lecz ani obu, albo żadnego z nich nie można mu przypisać inaczej, jak tylko według następowania po sobie: bo jeśli jest w spoczynku, to musi spoczywać w jakimś położeniu. A więc ciało słońca będzie się zawsze poruszało; i na tej samej podstawie wszystkie inne ciała niebieskie.

9. Ruch nieba jest przyczyną czasu. Gdyby przeto ustał ruch, musiałby ustać czas i to w niepodzielnej chwili. Filozof bowiem daje takie określenie niepodzielnej chwili<sup>8</sup>: „Jest to początek przyszłego i koniec przeszłego”. [Gdyby zatem ustał ruch i zarazem czas, to] po ostatniej niepodzielnej chwili czasu istniałby nadal czas, a to jest niemożliwe. A więc ruch nieba nigdy nie ustanie.

10. Chwała [jakiej dostąpią ciała niebieskie] nie zniszczy ich natury. Lecz ruch ciał niebieskich jest naturalny dla tychże ciał. A więc nie będzie z nich usunięty na skutek dostąpienia chwały.

*Wbrew temu:* 1. *Apokalipsa* pisze<sup>9</sup>, że anioł, który się ukazał [Janowi], „przysiągł na Żyjącego na wieki wieków, ... że czasu nie będzie więcej”, mianowicie potem, gdy siódmy anioł zatrąbi. Według Apostoła<sup>10</sup>, po odezwaniu się głosu trąby, „umarli zmartwychwstaną”. Lecz gdy czas nie istnieje, nie istnieje też ruch nieba. A więc ruch nieba ustanie.

2. U Izajasza czytamy<sup>11</sup>: „Twe słońce nie zajdzie już więcej i księżyc twój się nie zmniejszy”. Lecz zachód słońca i zmniejszanie się księżyca są spowodowane ruchem nieba. A więc kiedyś ustanie jego ruch.

3. Według Filozofa<sup>12</sup>, celem ruchu nieba jest powodowanie nieustannego powstawania rzeczy na naszym świecie. Lecz gdy się wypełni liczba wybranych, skończy się powstawanie. A więc ruch nieba ustanie.

4. Zdaniem Filozofa<sup>11</sup>, każdy ruch odbywa się dla osiągnięcia jakiegoś celu. Lecz każdy ruch zmierzający do celu ustaje po osiągnięciu tegoż celu. Albo więc ruch nieba nigdy nie osiągnie swojego celu: i tak był by na próżno, albo kiedyś ustanie.

5. Spoczynek, bezruch jest czymś pocześniejszym niż ruch, gdyż rzeczy, w miarę tego, jak są niepor szalne, upodabniają się do Boga, w którym jest najwyższa nieporuszalność. Lecz ruch ciał niższych w naturalny sposób kończy się na spoczynku. A ponieważ ciała niebieskie są znacznie pocześniejsze, dlatego ich ruch w naturalny sposób skończy się na spoczynku

*Odpowiedź:* Co do tego mamy trzy zdania. Jedni filozofowie głoszą<sup>14</sup>, że ruch nieba będzie trwał zawsze. — Ale ten pogląd nie jest zgodny z naszą wiarą. Według niej bowiem istnieje z góry wyznaczona przez Boga ściśle określona liczba wybranych. Wynika z tego, że rodzenie ludzi nie będzie trwać wiecznie. Z tego samego powodu nie będzie trwać wiecznie to wszystko inne, co przyczynia się do rodzenia ludzi, jako to: ruch nieba oraz miesizanie się elementów.

Drudzy powiadają, że ruch nieba ustanie w naturalny sposób. — Ale i ten pogląd jest fałszywy. Wszelkie bowiem ciało, które w naturalny sposób spoczywa i w naturalny sposób się porusza, ma miejsce, w którym w naturalny sposób spoczywa, ku któremu w naturalny sposób się porusza i którego nie opuszcza inaczej, jak tylko na skutek przemocy. Żadnego jednak łukowego miejsca nie można wyznaczyć ciału niebieskiemu, ponieważ dla słońca nie jest bardziej naturalne zbliżanie się do punktu wschodu niż oddalanie się od niego. Zatem albo jego ruch nie byłby całkowicie naturalny, albo jego ruch nie kończyłby się w sposób naturalny na spoczynku.

I dlatego należy za innymi<sup>15</sup> tak powiedzieć: W owym odnowieniu świata ustanie ruch nieba, jednakże nie z jakiejś naturalnej przyczyny, ale sprawi to wola Boga. Jak bowiem wyżej powiedziano<sup>10</sup>, ciało niebieskie — podobnie jak i inne ciała — zostały w dwojakim celu uczynione dla służenia człowiekowi. Pierwszego zaś z tych usługowań: mianowicie, że ciała służą do utrzymania cielesnego życia, człowiek po otrzymaniu stanu chwały nie będzie potrzebował. A w ten właśnie sposób służy mu swoim ruchem ciało



niebieskie, w tym znaczeniu, że na skutek ruchu nieba mnoży się rodzaj ludzki, rodzą się rośliny i zwierzęta tak konieczne dla pożytku człowieka, a także powstaje odpowiedni w powietrzu klimat utrzymujący zdrowie. Wynika z tego, że po uchwalebnieniu człowieka ustanie ruch nieba.

Na 1. Te słowa *Księgi Rodzaju* mają na myśli stan ziemi, w którym ona może być 'matką' rodzenia i ginięcia roślin, Świadczą o tym dalsze słowa tejże *Księgi*<sup>17</sup>: „Jak długo trwać będzie ziemia, będą istniały: siew i żniwo”. I z tym po prostu należy się zgodzić, że jak długo ziemia będzie zdatna do siewu i żniwa, ruch nieba nie ustanie.

Podobna jest odpowiedź Na 2. W tym tekście Pan mówi o trwaniu pokolenia Izraela w obecnym, ziemskim stanie. Jasne to ze słów: „Pokolenie Izraela przestałoby być narodem przez wszystkie dni przede Mną”: gdy bowiem skończy się obecny stan, nie będzie następowania dni po sobie. Stąd też i prawa, o których wspomniał, nie będą istnieć po owym stanie.

Na 3. W tym tekście *Księgi Rodzaju* cel wyznaczony ciałom niebieskim jest celem najbliższym: jest bowiem ich właściwą czynnością. Aliści ta czynność zmierza dalej do jeszcze innego celu, mianowicie do służenia ludziom. Jasne to jest ze słów *Księgi Powtórzonego Prawa*<sup>18</sup>: „Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy w przestworzach, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je do służenia wszystkim narodom, jakie są pod niebem”. I dlatego należy wyrokować o ciałach niebieskich raczej według służby świadczonej ludziom niż według celu wytyczonego w *Księdze Rodzaju*. A jak już przedtem powiedziano<sup>19</sup>, ciała niebieskie w zgoła inny sposób będą świadczyć usługi człowiekowi uchwalebnionemu. I dlatego z argumentacji zarzutu wcale nie wynika, że ciała niebieskie zostawałyby na darmo.

Na 4. Przez to tylko ruch należy do doskonałości ciała niebieskiego, że jest on przyczyną powstawania na naszej ziemi. I przez to także ruch ten sprawia, że ciało niebieskie uczestniczy w dobroci Boga na sposób jakiegoś podobieństwa polegającego na przyczynowości. Wszelako ruch ten nie należy do doskonałości substancji nieba, która

pozostanie. I dlatego nie można wyciągnąć wniosku, że po ustaniu ruchu zginie coś z doskonałości pozostałego nieba.

Na 5. Wszystkie ciała elementów będą mieć w samych sobie jakąś jasność chwały. Chociaż więc któraś z powierzchni ziemi nie będzie oświetlona przez słońce, w żaden sposób nie pozostanie tam ciemność.

Na 6. Glosa Ambrożego<sup>23</sup> do słów Pawiowych<sup>21</sup>: „Całe stworzenie aż dotąd jęczy” itd. wyraźnie tak powiada: „Wszystkie elementy z trudem wypełniają swoje zadania. Podobnie słońce i księżyc nie bez wysiłku przemierzają wyznaczone im przestrzenie: a czynią to dla nas. Toteż ustaną, spoczną, gdy my zostaniemy wzięci [z tej ziemi]”.

Mniemam jednak, że ów trud nie oznacza jakiegoś zmęczenia lub [niszczącego] doznawania spowodowanego w tychże ciałach przez ruch, ponieważ — jak tego dowodzi Filozof<sup>22</sup> — ów ruch jest naturalny i nie ma w nim nic z przemocy. W tym tekście glosy trud oznacza raczej niedojście jeszcze do tego, do czego coś dąży. Stąd też, ponieważ z Boskiej opatrności ów ruch ma służyć do wypełniania liczby wybranych, póki ta liczba nie zostanie wypełniona, nie osiąga on jeszcze tego, do czego jest skierowany. Toteż mówi się przez podobieństwo, że się trudzi, tak jak człowiek, który nie ma tego, do czego zmierza. I ten też brak zostanie usunięty z nieba po wypełnieniu się liczby wybranych.

Albo ów trud można odnieść do pragnienia przyszłego odnowienia, którego z Boskiego postanowienia [ciało niebieskie] oczekuje.

Na 7. W ciele niebieskim nie ma jakiejś możliwości, która by była doskonała przez miejsce, albo która by była uczyniona dla tego celu, jakim jest: być w takim miejscu. Lecz w ciele niebieskim w taki sposób ma się możliwość do miejsca, w jaki ma się możliwość budowniczego do tego, żeby stawiał różne domy jednego pokroju: i jeśli z nich jeden wystawi, to już nie uważa się, iż jego możliwość jest na darmo. Podobnie i tu: w jakimkolwiek położeniu znalazłoby się ciało niebieskie, to już możliwość, która jest w nim do miejsca, nie pozostaje niewypełniona ani na darmo.

Na 8. Wprawdzie dla ciała niebieskiego według jego natury obojętne jest wszelkie położenie, jakie jest dlań możliwe, to jednak w odniesieniu do tego, co jest poza jego

naturą, niejednakowo ma się do wszystkich położzeń, ale w odniesieniu do niektórych dogodniej u-stawia się według jednego położenia niż według innego: gdy np. chodzi o nas, dogodniej ustawia się słońce w dzień niż w nocy. A ponieważ całe odnowienie świata jest przyporządkowane człowiekowi, dlatego jest prawdopodobne, że w owej odnowie niebo będzie miało najdogodniejsze położenie, jakie jest możliwe, w odniesieniu do naszego zamieszkania.

Albo, według niektórych, niebo spocznie w tym położeniu, w którym zostało uczynione. W przeciwnym razie któryś z periodycznych obrotów nieba pozostałby niedopełniony. — Ale ten argument nie jest chyba słuszny. Skoro bowiem istnieje na niebie taki periodyczny obrót, który kończy się po trzydziestu sześciu tysiącach lat, wynikało by z tego, że tak długo świat powinien trwać, co nie wydaje się prawdopodobne. — Ponadto, według tego można by było wiedzieć, kiedy świat powinien się skończyć. Astronomowie bowiem mogliby obliczyć, w jakim położeniu ciała niebieskie zostały uczynione, mając przy tym na uwadze liczbę lat liczonych od początku świata. I w ten sam sposób można by było znać dokładną liczbę lat, w której powrócą na podobne położenie. A tymczasem wiemy, że koniec świata jest nieznan<sup>21</sup>.

Na 9. Kiedyś czas ustanie: wtedy, gdy ustanie ruch, a owa ostatnia niepodzielna chwila nie będzie początkiem czasu przyszłego. Wspomniane bowiem określenie odnosi jedynie do tej niepodzielnej chwili, która kontynuuje części czasu, a nie do tej, która jest końcem całego czasu.

Na 10. Owszem, ruch nieba jest naturalny, ale nie jako część natury, czyli w ten sposób, w jaki pierwiastki natury uchodzą za naturalne, ani też nie w ten sposób, żeby miał początek czynny w naturze ciała, ale tylko przyjmujący. Jego początek czynny — jak mówi Komentator<sup>24</sup> — jest w naturze duchowej. I dlatego nie ma w tym nic niestosownego, że na skutek nowości spowodowanej chwałą ów ruch zaniknie. Po jego bowiem zaniku natura ciała niebieskiego nie zmieni się.

Inne argumenty, a chodzi o dwa pierwsze we *Wbrew* temu, uważamy za słuszne, ponieważ rozumują poprawnie. Należy jednak dać odpowiedź na dwa dalsze, gdyż jak się

wydaje, prowadzą do wniosku, że ruch nieba ustanie w sposób naturalny.

Na pierwszy<sup>25</sup> z nich tak należy odpowiedzieć: Wtedy tylko ruch ustaje po osiągnięciu tego, z powodu czego istnieje, gdy to [z powodu czego istnieje] następuje po nim, a nie, gdy mu towarzyszy. Otóż to, z powodu czego ruch niebieski istnieje, według filozofów, towarzyszy ruchowi: a tym jest odzwierciedlenie w sobie dobroci Bożej pod względem przy czy nowości, którą on uskutecznia wobec ziemi. Nie ma więc potrzeby, żeby ów ruch ustał w sposób naturalny.

Na drugi argument<sup>26</sup> należy tak odpowiedzieć: Wprawdzie nieporuszalność jest czymś zasadniczo pocześniejszym niż ruch, to jednak ruch tego, kto przezeń może osiągnąć jakieś doskonałe uczestnictwo w dobroci Bożej, jest czymś pocześniejszym niż spoczynek tego, kto przez ruch w żaden sposób nie mógłby osiągnąć tejże doskonałości. I z tego powodu ziemia, która zajmuje najniższe miejsce wśród ciał, jest bez ruchu: aczkolwiek sam Bóg, który jest czymś najpocześniejszym wśród rzeczy i porusza ciała od Niego mniej poczesne, jest bez ruchu. I z tego również powodu można by było przyjąć, że ruch wyższych ciał mógłby według pochodzenia natury trwać zawsze i nigdy się nie kończyć na spoczynku, aczkolwiek ruch niższych ciał skończy się spoczynkiem.

### **Artykuł 3**

#### *CZY W OWYM ODNOWIENIU POWINNA ZWIĘKSZYĆ SIĘ JASNOŚĆ CIAŁ NIEBIESKICH?*

Zdaje się, że w owym odnowieniu nie zwiększy się jasność ciał niebieskich, bo:

1. Odnowienia ciał wyższych dokona ogień oczyszczający. Lecz ów ogień nigdy nie dociera do ciał niebieskich<sup>1</sup>. Ciała przeto niebieskie nie będą odnowione na skutek otrzymania większej jasności.
2. Jak ciała niebieskie są przyczyną powstawania wszystkiego na ziemi poprzez ruch, tak są i poprzez światło. Lecz jak już powiedziano<sup>2</sup>, z ustaniem powstawania ustanie ruch. Raczej więc zgaśnie światło ciał niebieskich niż się powiększy.

3. Jeżeli po odnowieniu człowieka ciała niebieskie będą odnowione, to po jego pogorszeniu [tj. upadku w raju] powinny stać się gorsze. To chyba jednak nie jest prawdopodobne, ponieważ te ciała pod względem substancji są niezmiennie. A więc nawet i po odnowieniu człowieka nie będą odnowione.

4. Gdyby wtedy [po upadku ciała niebieskie] uległy pogorszeniu, to w takiej mierze powinny mu ulec, w jakiej powinny być ulepszone przy odnowieniu człowieka. Lecz prorok Izajasz powiada<sup>3</sup>, że „Wówczas [przy odnowieniu] światło księżyca będzie jak światło słońca”. A więc i w pierwszym stanie przed upadkiem księżyc tak świecił silnie, jak teraz świeci słońce. Zatem, kiedykolwiek księżyc był nad ziemią, czynił dzień tak, jak obecnie słońce. Ale temu dosadnie zadają kłam słowa *Księgi Rodzaju* stwierdzające<sup>4</sup>, że księżyc został uczyniony po to, „aby rządził nocą”. A więc po upadku człowieka światło ciał niebieskich nie zostało umniejszone. Z czego wynika, że również przy uchwalefonieniu człowieka nie będzie chyba ono zwiększone.

5. Jasność ciał niebieskich służy pożytkowi ludzi, podobnie jak i inne stworzenia. Lecz po zmartwychwstaniu jasność słońca nie będzie służyć pożytków: ludzi, bo u Izajasza czytamy<sup>5</sup>: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie”; a w *Apokalipsie*: „Miastu nie trzeba słońca ani księżyca, by mu świeciły”. A więc jasność ciał niebieskich nie zwiększy się.

6. Nie byłby mądrym taki inżynier, który by sporządzał ogromne narzędzia dla zbudowania jakiegoś maleńkiego dzieła. Lecz człowiek jest czymś najmniejszym w porównaniu do ciał niebieskich, które swoją ogromną wielkością wprost nieporównalnie przekraczają jego wielkość; co więcej, w porównaniu do całej ziemi, która, zdaniem astronomów<sup>7</sup>, tak się ma do nieba, jak punkt do sfery. A ponieważ Bóg jest najmądrzejszy, dlatego nie wydaje się, żeby człowiek był celem stwarzania nieba. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że po upadku człowieka niebo znalazło się w gorszym położeniu, no i że po jego uchwalebnieniu zostanie ulepszone.

*Wbrew* temu: 1. Są słowa Izajasza<sup>8</sup>: „Wówczas światło księżyca będzie jak światło słoneczne, a światło słońca stanie się siedmiokrotne”.

2. Cały świat będzie odnowiony na lepsze. Lecz niebo jest pocześniejszą częścią świata cielesnego: będzie więc zmienione na lepsze. Ale to może się stać jedynie w ten sposób, że będzie błyszczeć większą jasnością. A więc jego jasność wzrośnie.

3. Według Apostoła<sup>9</sup>: „Całe stworzenie, które aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, z upragnieniem oczekuje objawienia się przyszłej chwały synów Bożych”. Lecz jak uzupełnia ów tekst glosa<sup>15</sup>: odnosi się to również do ciał niebieskich. Oczekują przeto chwały świętych. Nie oczekiwałyby jednak, gdyby z tej chwały świętych coś w nich nie wzrosło. A więc wzrośnie przez to ich jasność podnosząca w szczególny sposób ich zdobność.

*Odpowiedź:* Odnowa świata ma to na celu, żeby człowiek w odnowionym świecie widział jakby postrzegalnie Boga z jawnych Jego znaków. Otóż stworzenie prowadzi do poznania Boga zwłaszcza swoim wyglądem i zdobnością, które ujawniają mądrość twórcy i zarządcy, stosownie do słów *Księgi Mądrości*<sup>11</sup>: „Z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”. Piękno zaś ciał niebieskich polega zwłaszcza na świetle. Świadczą o tym słowa Syracha<sup>12</sup>: „Wspaniałość gwiazd jest pięknnością nieba, błyszczącą ozdobą na wysokościach Pana”. I dlatego ciała niebieskie będą ulepszone zwłaszcza pod względem jasności. Zaś rozmiar i sposób tego ulepszenia zna sam tylko Ten, który będzie jego sprawcą.

Na 1. Ogień oczyszczający nie sprawi samej istoty odnowienia. On tylko przystosuje *do* niego, oczyszczając od zbrukania spowodowanego grzechem i od nieczystości spowodowanej zmieszaniem się elementów, które przecież nie znajduje się w ciałach niebieskich<sup>13</sup>. I dlatego ciała te nie będą przez ogień oczyszczone. Będą jednak mocą Bożą odnowione.

Na 2. Ruch jest „ziszczaniem się bytu niedoskonałego”<sup>14</sup>. W tym więc, co się porusza, i to brany w samym sobie, ruch nie oznacza jakiejś doskonałości, aczkolwiek może należeć do jego doskonałości, o ile jest przyczyną czegoś. Natomiast światło należy do doskonałości ciała świecącego nawet rozpatrywanego w swojej substancji. I dlatego, gdy już ciało niebieskie przestanie być przyczyną powstawania, ruch nie pozostanie.

Pozostanie zaś jego jasność.

Na 3. Glosa<sup>15</sup> do słów Izajasza<sup>16</sup>: „Wówczas światło księżyca będzie jak światło słońca” tak powiada: „Wszystko, co zostało uczynione dla człowieka, po jego upadku stało się gorsze, a słońce i księżyc doznały umniejszenia swojego światła”. Niektórzy to umniejszenie pojmują jako realne zmniejszenie siły światła. I nie powinno budzić sprzeciwu to, że ciała niebieskie są w swojej naturze niezienne, ponieważ ta zmiana dokona się mocą Bożą.

Bardziej jednak prawdopodobne jest rozumowanie innych teologów. Powiadają tak: To zmniejszenie światła nie polega na realnym jego braku, ale na mniejszym korzystaniu z niego przez człowieka. Bowiem po upadku człowiek nie korzystał już tak wielce z dobrodziejstwa światła ciał niebieskich, ile korzystał przedtem. Po tej myśli idą słowa *Księgi Rodzaju*<sup>17</sup>: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego postępuku. . . . Cierń i oset będzie ci ona rodziła”; a ziemia i przedtem rodziła cierń i oset, ale nie jako kara na człowieka.

Jednakowoż z twierdzenia, że światło ciał niebieskich nie zostało w istocie rzeczy umniejszone na skutek grzechu człowieka, bynajmniej nie wynika, że nie powinno się ono realnie powiększyć przy jego uchwałebnieniu. Grzech bowiem człowieka nie zmienił stanu wszechświata, a człowiek zarówno przed jak i po nim miał życie wegetatywno-zwierzęce, które wymaga ruchu i powstawania ze strony stworzenia cielesnego. Natomiast uchwałebnienie człowieka, jak powiedziano<sup>18</sup>, zmieni stan całego cielesnego stworzenia. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 4. To zmniejszenie światła księżyca — według bardziej prawdopodobnego zdania<sup>19</sup> — nie dotyczyło jego substancji ale raczej skutku. Nie wynika więc z tego, że księżyc znajdujący się nad ziemią czyniłby dzień. Wynika jedynie to, że człowiek nie miałby tyle korzyści ze światła księżyca, ile ma go teraz ze światła słońca. Natomiast po zmartwychwstaniu, kiedy światło księżyca będzie według prawdziwości rzeczy zwiększone, nie będzie gdzieś nocy na ziemi (a tylko w jej centrum, gdzie będzie piekło<sup>20</sup>). Wtedy bowiem, jak Izajasz powiada, księżyc będzie tak świecił jak teraz

słońce, a słońce będzie świecić siedmio-kroć silniej niż to czyni obecnie, zaś ciała szczęśliwych w niebie będą jaśniały siedem razy bardziej niż słońce (choć nie ma na to dowodu ani ze strony jakiegóż powagi, ani ze strony rozumu).

Na 5. Dana rzecz może w dwojaki sposób służyć pożytkowi człowieka: pierwszy, z koniecznej potrzeby: i w ten sposób żadne stworzenie nie będzie służyć pożytkowi człowieka, ponieważ z Boga będzie miał pełną wystarczalność. To właśnie zaznacza przytoczony tekst *Apokalipsy* mówiący, że owemu miastu „nie trzeba słońca ni księżyca”. Drugi, dla większej doskonałości : i tak człowiek będzie używał innych stworzeń; wszelako nie jako koniecznych do dojścia do celu, jak to obecnie ich używa.

Na 6. Jest to argument Rabbi Mojżesza<sup>21</sup>, który silił się obalić całkowicie twierdzenie, że świat został uczyniony dla człowieka. Toteż o tym, co Stary Testament pisze o odnowieniu świata — jak to widać z przytoczonych tekstów<sup>22</sup> — powiada, że są to przenośnie<sup>23</sup>: ot tak, jak gdy o tym, kto popadł w tak wielki smutek, iż nie wie, co ma czynić, mówi się, że mu zgasło słońce. Tego właśnie sposobu wyrażania się zwykło używać Pismo św.<sup>24</sup> I przeciwnie, gdy wydobędzie się ze stanu smutku i znajdzie się w stanie najwyższego radosnego uniesienia, mówi się o nim, że mu słońce jaśniej świeci, a cały świat doznał odnowienia.

Ale to jego stanowisko jest niezgodne z tekstami Pisma św. i komentarzami świętych. Stąd też na jego argumentację należy tak odpowiedzieć: Wprawdzie ciała niebieskie przewyższają niezmiernie ciało człowieka [pod względem wielkości], to jednak dusza rozumna przewyższa o wiele bardziej ciała niebieskie niż one przewyższają ciało ludzkie<sup>25</sup>. Stąd też nie ma nic nierozumnego w powiedzeniu, że ciała niebieskie zostały uczynione dla człowieka: jednakże nie jako dla głównego celu, ponieważ głównym celem wszystkich rzeczy jest Bóg.



## Artykuł 4

### *CZY ELEMENTY POWINNY BYĆ ODNOWIONE PRZEZ OTRZYMANIE JAKIEJŚ JASNOŚCI?*

Zdaje się, że elementy nie będą odnowione wskutek otrzymania jakiejś jasności, bo:

1. Jak światło jest jakością właściwą ciału niebieskiemu, tak ciepło i zimno, wilgoć i suchość są jakościami elementów. Jak więc niebo dostępuje odnowienia przez wzrost jasności, tak elementy powinny dostąpić odnowienia przez zwiększenie ich jakości czynnych i biernych. /9/

2. Rzadkość i gęstość są właściwymi jakościami elementów, których one nie utracą w owym odnowieniu<sup>1</sup>.

Lecz rzadkość i gęstość elementów wydają się stawiać opór jasności. Ciało bowiem jasne powinno być stężone. Stąd też rzadkość powietrza nie może chyba odbierać jasności, podobnie jak i gęstość ziemi, którą przekreśla przepustowość. A więc nie może tak się stać, żeby elementy dostąpiły odnowienia przez dodanie im jakowejś jasności.

3. Jest pewne, że potępieni będą przebywać na ziemi<sup>2</sup>. Lecz oni będą nie tylko „w ciemnościach” wewnętrznych, ale również i „zewnątrznych”<sup>3</sup>. A więc w owym odnowieniu ziemia nie będzie wyposażona w jasność. I z tego samego powodu również i pozostałe elementy.

4. Zwiększenie jasności w elementach doprowadzi do zwiększenia ich ciepła. Jeżeli więc w owym odnowieniu będzie większa jasność elementów niż jest obecnie, będzie w następstwie również w nich większe ciepło. W ten sposób będą chyba wytrącone ze swoich naturalnych jakości, które tkwią w nich według określonej miary, co jest niedorzeczne.

5. Dobro wszechświata polegające na porządku i harmonii jest pocześniejsze niż dobro jakiejś poszcze gólnej natury. Lecz gdyby jedno stworzenie stało się lepsze, zginęłoby dobro wszechświata, ponieważ nie pozostałaby już ta sama harmonia. Gdyby więc ciała elementarne — które odpowiednio do stopnia swojej natury zajmowanego we

wszechświecie nie powinny mieć jasności — otrzymały jasność, wówczas doskonałość wszechświata raczej by przez to doszła do zatury niż do wzrostu.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa *Apokalipsy*<sup>5</sup>: „Ujrzałem niebo nowe i ziemię nową”. Lecz niebo będzie odnowione przez większą jasność. A więc i ziemia, i podobnie inne elementy.

2. Ciała niższe, podobnie jak i wyższe, istniały dla pożytku człowieka. Lecz stworzenie cielesne otrzyma nagrodę za służbę, którą świadczyło człowiekowi: tak bodajże mówi glosa<sup>5</sup> do listu św. Pawła<sup>6</sup>. A więc również i elementy otrzymają jasność, jak i inne ciała niebieskie.

3. Ciało człowieka jest złożone z elementów. A więc części elementów, które są w człowieku, po jego uchwalebnieniu będą uchwalebione przez otrzymanie jasności<sup>7</sup>. Lecz całość winna mieć to samo uposażenie co część. Przemawia to za tym, żeby i same elementy zostały obdarzone jasnością.

*Odpowiedź:* Jak zachodzi jakiś związek między duchami niebieskimi a duchami ziemskimi, tj. ludzkimi, tak również zachodzi związek między ciałami niebieskimi a ciałami ziemskimi. Ponieważ zaś stworzenie cielesne zostało uczynione dla duchowego i przez nie jest rządzone, dlatego rzeczy cielesne powinny być podobnie urządzone, tak jak i istoty duchowe podobnie są urządzone. Otóż w owym końcowym strawieniu rzeczy przez ogień duchy niższe otrzymają właściwości duchów wyższych, jakp że według słów Pańskich<sup>8</sup>: „będą jak aniołowie Boży w niebie”. A to się stanie dzięki temu, że wtedy do szczytowej doskonałości wzbije się to, co ducha ludzkiego łączy z duchem anielskim. Podobnie stanie się z ciałami: ponieważ, zdaniem Filozofa<sup>9</sup>, ciał niższych nie łączy z ciałami niebieskimi wspólna natura, a łączy ich z nimi jedynie natura światła i przezroczystości, dlatego te ciała niższe powinny o-trzymać szczytową doskonałość w postaci jasności. Toteż wszystkie elementy nabiorą jakiejś jasności. Wszelako nie jednakowo, ale każdy według swej miary: ziemia, jak się mówi, będzie na zewnętrznej powierzchni przezroczysta jak szkło; woda stanie się jak kryształ; powietrze — jak niebo, a ogień — jak świecidła nieba.

Na 1. Odnowienie świata ma to na celu, żeby człowiek także i zmysłem w jakiś sposób dostrzegał bóstwo w rzeczach cielesnych poprzez jawne jego oznaki. Spośród zaś naszych zmysłów najbliższych duchowi i najsubtelniejszym jest wzrok. I dlatego odnośnie do jakości wzrokowych, których źródłem jest światło, wszystkie ciała niższe powinny w najwyższym stopniu dostąpić ulepszenia. Natomiast jakości elementów należą do dotyku; a ten jest w najwyższym stopniu materialny, zaś nadmierne występowanie któregoś z ich przeciwieństw raczej sprawia ból niż przyjemność. Przeciwnie, nadmiar światła będzie sprawiał przyjemność: nie ma bowiem przeciwieństwa, chyba w wypadku słabości narządu, co w odnowieniu nie będzie zachodzić.

Na 2. Powietrze nie będzie jasne jako rzucające promienie, ale jako oświetlone ciało przezroczyste. Ziemia zaś, chociaż ze swojej natury jest ciemna z powodu braku światła, mocą jednak Bożą będzie przyo-dziana chwałą jasności na swojej powierzchni, bez uszczerbku dla jej gęstości.

Na 3. W miejscu piekła ziemia nie będzie uchwalebiona przez jasność. Zamiast tej chwały ta część ziemi będzie gościć duchy rozumne ludzi i diabłów. O-ne zaś, chociaż z powodu winy są na najniższym szczeblu, to jednak ze względu na godność natury są wyższe od którejkolwiek bądź jakości cielesnej.

Można i tak powiedzieć: Chociaż by cała ziemia była uchwalebiona, to jednak mimo tego odrzuceni będą „w ciemnościach zewnętrznych”, ponieważ nawet ogień piekła, który pod jakimś względem będzie im świecił, pod innym względem nie mógłby im tego czynić<sup>13</sup>.

Na 4. Ta jasność tak będzie w tych ciałach, jak jest w ciałach niebieskich; a w nich nie powoduje ciepła, bowiem te ciała nie będą wówczas podlegały zmianom tak, jak obecnie nie podlegają im ciała niebieskie.

Na 5. Z powodu ulepszenia elementów nie zginie porządek wszechświata, ponieważ także i wszystkie inne jego części będą ulepszone: i w ten sposób pozostanie ta sama harmonia.

## Artykuł 5

### *CZY W OWYM ODNOWIENIU POZOSTANĄ ROŚLINY I ZWIERZĘTA?*

Zdaje się, że w owym odnowieniu pozostaną rośliny i zwierzęta, bo:

1. Nie powinno się odbierać elementom czegoś, co należy do ich wystroju. Lecz o zwierzętach i roślinach mówi się, że są wystrojem elementów (ziemi, wody, powietrza)<sup>1</sup>. A więc nie będą ich one pozbawione w owym odnowieniu.
2. Jak człowiekowi służyły elementy, tak również czyniły to zwierzęta, rośliny i ciała mineralne. Lecz z powodu tej służby elementy będą uchwalebione<sup>2</sup>. A więc będą również uchwalebione zwierzęta, rośliny i ciała mineralne.
3. Świat pozostanie niedoskonałym, jeśli pozbawi się go czegoś, co należy do jego doskonałości. Lecz gatunki zwierząt, roślin i ciał mineralnych należą do doskonałości całego świata. A ponieważ niedopuszczalna jest myśl, że świat przy swoim odnowieniu pozostałby niedoskonałym, dlatego chyba powinno się mówić, że pozostaną rośliny i zwierzęta.
4. Zwierzęta i rośliny mają pocześniejszą formę niż same elementy. Lecz w owej końcowej odnowie świat zmieni się na lepsze. Raczej więc powinny pozostać zwierzęta i rośliny, bo są pocześniejsze niż elementy.
5. Niesłuszne jest twierdzenie, że naturalne pożądanie pójdzie na marne. Lecz naturalnym pożądanem zwierzęta i rośliny pragną istnieć na zawsze, jeśli nie co do jednostki, to przynajmniej co do gatunku: i do tego właśnie, zdaniem Filozofa<sup>1</sup>, zmierza ich nieustanna rozrodczość. Niesłuszne więc jest twierdzenie, że kiedyś te gatunki znikną.

*Wbrew temu:* 1. Jeżeli pozostaną rośliny i zwierzęta, to albo pozostaną wszystkie, albo tylko niektóre. Jeżeli wszystkie, to również i nierozumne zwierzęta, które przedtem zmarły, będą musiały zmartwychwstać, tak jak i ludzie zmartwychwstaną. Ale tak mówić nie można. Skoro bowiem ich forma idzie w nicość, nie może wrócić ta sama co do liczby. Jeżeli zaś nie pozostaną wszystkie, a tylko niektóre, to — ponieważ nie ma większego powodu przemawiającego za tym, żeby raczej to niż owo pozostało na zawsze

— wydaje się, że żadne z nich na zawsze nie pozostanie. Lecz cokolwiek pozostanie po odnowieniu świata — kiedy to już ustanie powstawanie i zanikanie — będzie trwać zawsze. A więc po odnowieniu świata wcale już nie będzie roślin i zwierząt.

2. Według Filozofa<sup>4</sup> wiecznotrwałość gatunków zwierząt, roślin i innych tego pokroju istot niszczyalnych zachowuje w istnieniu jedynie nieustanny ruch ciał niebieskich. Lecz wtedy ruch ciał niebieskich usta nie. Nie mogłaby więc być zachowana w istnieniu wie cznotrwałość tychże gatunków.

3. Gdy zniknie cel, powinno także zniknąć to, co służy celowi. Lecz zwierzęta i rośliny zostały uczy nione dla utrzymania cielesnego życia człowieka, sto sownie do słów<sup>5</sup>: „Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko". Lecz po owym odnowie niu nie będzie w człowieku życia cielesnego wymagającego pokarmu. A więc i rośliny oraz zwierzęta zostać nie powinny.

*Odpowiedź:* Ponieważ odnowienie świata dokona się ze względu na człowieka, dlatego powinno się ono dostosić do odnowienia człowieka. Człowiek zaś odnowiony przejdzie ze stanu zniszczoności w stan niezniszczoności i wiecznego spoczynku, w myśl słów Apostoła": „Trzeba, ażeby to, co niszczyalne, przyodziało się w niezniszczalność". I dlatego świat będzie odnowiony w ten sposób, aby odrzuciwszy wszelką zniszczoność zostawał w wiecznym odpocznieniu. Stąd też to tylko może zmierzać ku temu odnowieniu, co ma w sobie coś niezniszczalnego i co kieruje się ku niezniszczoności. Takimi są ciała niebieskie, elementy i ludzie. Ciała niebieskie są w swojej naturze niezniszczalne tak co do całości, jak i co do części<sup>7</sup>. Elementy są wprawdzie niszczyalne co do części, ale są niezniszczalne co do całości. Ludzie ulegają niszczeniu tak co do całości, jak i co do części, ale tylko od strony materii, nie zaś od strony formy, tj. duszy rozumnej, która po niszczeniu człowieka pozostaje niezniszczoną. Natomiast nierozumne zwierzęta, rośliny, minerały i wszystkie ciała powstałe ze zmieszania elementów ulegają niszczeniu tak co do całości jak i co do części, tak ze strony materii, która traci formę, jak ze strony formy, która nie pozostaje w rzeczywistości. W żaden

więc sposób nie mają w sobie czegoś niezniszczalnego, a przez to i nie zmierzają ku niezniszczalności. Dlatego też nie pozostaną w owym odnowieniu. Pozostaną jedynie ciała niebieskie, elementy i ludzie.

Na 1. W tym znaczeniu mówi się o zwierzętach i roślinach jako o wystroju elementów, [tj. wody, powietrza i ziemi], że istniejące w elementach ogólne siły czynne i bierne są zawężone do specjalnych czynności. Istnieją przeto dla wystroju elementów w stanie działania i doznawania. Ten jednak stan nie pozostanie w elementach. A więc ani zwierzęta, ani rośliny nie powinny zostać.

Na 2. Zwierzęta, rośliny i inne ciała nie wysłużyły sobie czegoś przez to, że służyły człowiekowi; nie mają przecież wolnej woli. A jeśli o niektórych ciałach mówi się, że otrzymają nagrodę, to w tym znaczeniu, że to człowiek wysłużył, aby były odnowione te ciała, które mają w sobie coś niezniszczalnego uzdalniającego je do przyjęcia odnowienia. Otóż rośliny i zwierzęta nie mają w sobie czegoś niezniszczalnego i nie zmierzają do odnowienia i niezniszczoności. Dlatego człowiek nie wysłużył tego, żeby one dostały odnowienia, ponieważ z zasady nikt nie może — ani sobie samemu, ani komuś drugiemu — wysłużyć czegokolwiek, jak tylko to, czego jest pojemny. Nawet więc, gdyby się stało na stanowisku, że nierozumne zwierzęta służąc człowiekowi coś wysłużyły, to i tak nie dostałyby odnowienia.

Na 3. Jak mówi się o doskonałości człowieka w niejednym znaczeniu, jako że mamy doskonałość natury stworzonej i natury uchwalonej, tak również i doskonałość wszechświata jest dwojaka: jedna, odpowiadająca obecnemu stanowi zmienności; druga, odpowiadająca stanowi przyszłego odnowienia. Otóż rośliny i zwierzęta należą do doskonałości wszechświata w obecnym stanie jego zmienności, nie zaś do jego doskonałości w stanie odnowy. Nie mają bowiem w sobie pierwiastka niezniszczalnego uzdalniającego do tejże odnowy.

Na 4. Wprawdzie zwierzęta i rośliny pod wieloma względami są početnějsze niż same elementy, to jednak, jak widać z tego, co powiedziano<sup>8</sup>, elementy te są početnějsze ze względu na posiadany przez nie pierwiastek niezniszczoności.

Na 5. To istniejące w zwierzętach i roślinach naturalne pożądanie wiecznotrwałości należy brać w odniesieniu do ruchu nieba, w znaczeniu: tak długo pozostaną w istnieniu, jak długo trwać będzie ruch nieba. Nie może bowiem pożądanie zostawać w skutku, gdy już nie ma przyczyny. Z tego więc, że po ustaniu ruchu pierwszego ciała poruszającego się rośliny i zwierzęta nie pozostaną co do gatunku, bynajmniej nie wynika, że naturalne pożądanie poszło na marne.

## ZAGADNIENIE 92

### SZCZĘŚCIE ZBAWIONYCH W NIEBIE WIDZENIE BOŻEJ ISTOTY

Z kolei zastanowimy się nad losem zbawionych po sądzie powszechnym. Po pierwsze, będziemy mówić o widzeniu istoty Bożej, na czym głównie polega ich szczęście. Po drugie — o ich szczęśliwości i mieszkaniach (z. 93). Po trzecie — o ich stosunku do potępionych (z. 94). Po czwarte — o ich uposażeniu, które obejmuje ich szczęście (z. 95). Po piąte — o aureolach, które wydoskonalają i zdobią ich szczęście (96).

Co do pierwszego zagadnienia nasuwają się trzy pytania: 1. Czy święci będą widzieć Boga przez istotę? 2. Czy będą Go widzieć okiem cielesnym? 3. Czy widząc Go, będą widzieć wszystko, co On widzi?

### Artykuł 1

#### *CZY MYŚL LUDZKA MOŻE WZNIĘŚĆ SIĘ AŻ DO WIDZENIA BOGA PRZEZ JEGO ISTOTĘ? /10/*

Zdaje się, że myśl ludzka nie może wznieść się do widzenia Boga przez Jego istotę<sup>1</sup>, bo:

1. Jan pisze<sup>2</sup>: „Boga nikt nigdy nie widział”. Chryzostom, wyjaśniając te słowa, tak powiada<sup>3</sup>: Ani niebieskie istoty, co więcej, ani nawet sami cherubini i serafini nie mogą Go nigdy widzieć takim, jakim jest. Otóż ludzie otrzymali jedynie obietnicę zrównania z aniołami, stosownie do słów Pańskich<sup>4</sup>: „Będą jak aniołowie Boży w niebie”. A więc nawet święci w niebie nie będą widzieć Boga w Jego istocie.

2. Dionizy tak rozumuje<sup>5</sup>: Przedmiotem poznania są li tylko byty istniejące. Wszelki

zaś byt istniejący jest skończony, jako że jest zawężony do jakiegoś rodzaju. Lecz Bóg jest nieskończony i jako taki „jest po nad wszystkimi istniejącymi bytami”<sup>6</sup>. Nie jest więc przedmiotem poznania, ale jest ponad nim.

3. Tenże autor<sup>7</sup> wykazuje, że najdoskonalszym sposobem, którym nasza myśl może połączyć się z Bogiem, jest ten, kiedy ona łączy się z Nim jako nie znanym. Lecz to, co się widzi przez istotę, nie jest nieznane. A więc niemożliwe jest, żeby nasza myśl widziała Boga przez istotę.

4. Tenże Dionizy tak pisze<sup>8</sup>: „Ciemności otaczające Boga” — a nazywa je „nadmierną obfitością światła” — „spowijają wszelkie światło i są zakryte dla wszelkiego poznania. A jeśli ktoś, widząc Boga pojął to, co zobaczył: nie Jego samego zobaczył, ale coś z tego, co przynależy do Niego”. Z czego widać, że żadna myśl stworzona nie może widzieć Boga w Jego istocie.

5. Według tegoż Dionizego<sup>9</sup>: „Niewidzialny Bóg istnieje z powodu przekraczającej jasności”. Lecz jasność Jego, jak przekracza myśl człowieka w obecnym życiu, tak samo przekraczają i w niebie. Zatem, jak Bóg jest niewidzialny w obecnym życiu, tak będzie niewidzialny i w niebie.

6. Ponieważ przedmiot poznany przez myśl jest doskonałością tejże myśli, dlatego powinna zachodzić jakaś proporcja między tym przedmiotem a myślą, między przedmiotem widzianym a wzrokiem. Lecz nie można znaleźć jakiejś proporcji między naszą myślą a istotą Bożą, ponieważ są nieskończenie odległe od siebie. A więc nasza myśl nie może wznieść się do widzenia istoty Bożej.

7. Większa jest odległość Boga od naszej myśli niż ducha stworzonego od zmysłu. Lecz zmysł w żaden sposób nie może wznieść się do widzenia ducha stworzonego. A więc i nasza myśl nie może wznieść się do widzenia istoty Bożej.

8. Ilekroć w rzeczywistości myśl coś poznaje, zawsze podobizna przedmiotu przez nią poznawanego musi jej nadać formę; podobizna ta staje się początkiem umysłowej czynności zawężonej do tego tylko przedmiotu, tak jak ciepło jest początkiem grzania. Zatem, jeżeli nasza myśl poznaje Boga, musi to się stać po przez jakąś podobiznę



nadającą formę samej myśli. Nie może tym być sama istota Boża, ponieważ forma i rzecz formowana muszą mieć jedno istnienie, a przecież istota Boża różni się od naszej myśli tak co do istoty, jak i co do istnienia. Tą przeto formą, która formuje naszą myśl, gdy ona poznaje Boga, musi być jakaś podobizna wraźona w naszą myśl przez Boga. Lecz ta podobizna, skoro jest czymś stworzonym, tak tylko może prowadzić do poznania Boga, jak skutek prowadzi do poznania przyczyny. Zatem niemożliwe jest, żeby nasza myśl widziała Boga inaczej niż w Jego skutku. Otóż to widzenie Boga, które jest poprzez skutki, nie jest widzeniem Boga poprzez istotę. A więc nasza myśl nie może widzieć Boga poprzez istotę.

9. Większa jest odległość Bożej istoty od naszej myśli niż od jakiegokolwiek bądź anioła lub inteligencji, /11/ Lecz jak mówi Awicenna<sup>10</sup>: to, że inteligencja jest w naszej myśli, nie znaczy, że istota inteligencji jest w naszej myśli (bo gdyby tak było wiedza, jaką posiadamy o inteligencjach, byłaby substancją a nie przypadłością), ale oznacza, że w naszej myśli istnieje wrażenie inteligencji. Zatem i Bóg wtedy tylko jest w naszej myśli i jest przez nas poznawany, gdy Jego wrażenie znajduje się w naszej myśli. Ale to wrażenie nie może nas prowadzić do poznania Bożej istoty. Skoro bowiem odległość tego wrażenia od tejże istoty jest nieskończona, wrażenie to obniży ją do poziomu innej, niższej niż ona formy poznawczej: i to o wiele bardziej niż gdyby forma poznawcza rzeczy białej zniżyła się do poziomu formy poznawczej rzeczy czarnej. Jak przeto o tym, w którym z powodu uszkodzenia narządu forma poznawcza rzeczy białej obniża się do poziomu formy poznawczej rzeczy czarnej, nie mówi się, że widzi rzecz białą, tak samo i nasza myśl, która poznaje Boga jedynie poprzez tego pokroju wrażenie nie mogłaby Go widzieć w Jego istocie.

10. Zdaniem Filozofa<sup>11</sup>. „W rzeczach oddzielonych od materii ten, kto poznaje, i to, co jest poznawane, są tym samym". Lecz Bóg jest w najwyższym stopniu oddzielony od materii. A ponieważ myśl stworzona nie może wznieść się do tego, żeby stała się istotą niestworzoną, dlatego nie może tak być, żeby nasza myśl widziała Boga w Jego istocie.

11. O każdej rzeczy, którą się widzi w jej istocie, wie się, czym jest. Lecz nasza myśl

nie może wiedzieć o Bogu „czym jest”, a tylko — jak mówi Dionizy<sup>12</sup> i Damascen<sup>13</sup> — „czym nie jest”. A więc nasza myśl nie może widzieć Boga w Jego istocie.

12. „Wszystko, co nieskończone, jako takie jest nieznanne”<sup>14</sup>. Lecz Bóg jest ze wszech miar nieskończony. Jest przeto zgoła nieznan. A więc nasza myśl nie może Go widzieć przez istotę.

13. Zdaniem Augustyna<sup>15</sup>: „Bóg z natury jest niewidzialny”. Lecz wszystko to, co z natury jest w Bogu, nie może mieć się inaczej. A więc nie może być widziany przez swoją istotę.

14. Nie jest widziane według tego, czym jest, to, co w inny sposób istnieje, a w inny sposób jest widziane. Lecz Bóg w inny sposób istnieje, a w inny sposób jest widziany przez świętych w niebie: istnieje bo w swój sposób, a przez świętych będzie widziany na ich sposób. A więc Bóg nie będzie widziany przez świętych według tego, czym jest. Z czego wynika, że nie będzie widziany przez istotę.

15. Nie jest widziane przez istotę to, co jest widziane przez środek poznawczy. Lecz w niebie Bóg będzie widziany przez środek poznawczy, którym jest światło chwały, stosownie do słów psalmu<sup>16</sup>: „W Twej światłości będziemy widzieć światłość”. Nie będzie więc widziany przez istotę. /12/

16. Według Apostoła<sup>17</sup>, w niebie będziemy w dzieć Boga „twarzą w twarz”. Lecz człowieka, które go widzimy twarzą w twarz, widzimy poprzez podobiznę. A więc w niebie będzie się widziało Boga poprzez podobiznę, a nie poprzez istotę.

*Wbrew temu:* 1. Apostoł pisze<sup>18</sup>: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś twarzą w twarz”. Lecz to, co się widzi twarzą w twarz, widzi się przez istotę. A więc w niebie święci będą widzieć Boga przez istotę.

2. Jan powiada<sup>10</sup>: „Jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się ujawni, będziemy do Niego podobni, bo będziemy Go widzieć takim, jakim jest”. A więc będziemy widzieć Boga przez istotę.

3. Słowa Pawłowe<sup>20</sup>: „Gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu” itd. tak glosa<sup>21</sup>

wyjaśnia: „Gdzie”, tj. w niebie, „święci będą widzieć istotę Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Będzie to dane jedynie sercom czystym: i na tym polegają największe szczęście”. A więc zbawieni będą widzieć Boga przez istotę.

4. Jan przytacza następujące słowa Pańskie<sup>22</sup>: „Kto mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i ujawnię mu siebie”. Lecz to, co jest ujawnione, widzi się przez istotę. A więc w niebie święci będą widzieć Boga przez istotę.

5. W związku ze słowami *Księgi Wyjścia*<sup>23</sup>: „Żaden człowiek nie może widzieć mojego oblicza i pozostać przy życiu” Grzegorz<sup>24</sup> odrzuca pogląd tych, co głosili: „W tym miejscu szczęśliwości można widzieć Boga w swojej jasności, ale nie można Go widzieć w swojej naturze” i daje powód: „Bo nie jest czym innym Jego jasność, a czym innym Jego natura”. Lecz Jego natura jest Jego istotą. A więc święci będą widzieć Boga przez Jego istotę.

6. Pragnienie świętych nie może być całkowicie zaprzepaszczone. Lecz to powszechne pragnienie świętych zmierza ku temu, aby widzieć Boga przez istotę. Wyrażają je słowa *Księgi Wyjścia*<sup>25</sup>: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę”, a także psalmu<sup>26</sup>: „Ukaż Tve pogodne oblicze, a będziemy zbawieni” oraz Jana<sup>27</sup>: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”. A więc święci będą widzieć Boga przez istotę. /13/

*Odpowiedź*: Wiara uczy nas, że ostatecznym celem ludzkiego życia jest widzenie Boga. Także i filozofowie głoszą, że ostateczną szczęśliwością człowieka jest poznawanie substancji oddzielonych co do istnienia od materii. I dlatego odnośnie do tego zagadnienia zarówno u filozofów jak i u teologów występuje ta sama trudność i różnorodność poglądów. I tak niektórzy filozofowie sądzili, że nasza myśl możliwościowa nigdy nie zdoła wznieść się do tego, żeby poznawała substancje oddzielone od materii. Tak głosił Alfarabi przy końcu swego dzieła *Etyka*<sup>28</sup>, jakkolwiek co innego pisał w swoim innym dziele *O myśli*<sup>29</sup>. Wiadomość tę czerpiemy od Komentatora<sup>33</sup>. Podobnie i niektórzy teologowie mniemali, że myśl ludzka nigdy nie zdoła wznieść się do widzenia Boga przez istotę. Do głoszenia takiego poglądu jednych i drugich skłaniała odległość

naszej myśli od istoty Bożej lub od innych substancji oddzielonych od materii. Skoro bowiem „myśl zajęta czymś” stanowi poniekąd jedno z „tym, czym jest zajęta”, to trudne wydaje się do pojęcia, żeby myśl stworzona w jakiś sposób stała się istotą niestworzoną. Toteż Chryzostom pyta się<sup>2</sup>: „Jak to, co stworzone, może widzieć to, co niestworzone?” — Jeszcze większą trudność sprawia to tym, którzy uważają, że myśl możliwościowa może powstawać i ginać, jako że jest siłą zależną od ciała: i to nie tylko w odniesieniu do widzenia istoty Bożej, ale także w odniesieniu do jakichkolwiek bądź substancji oddzielonych od materii. /14/

Ale ten ich pogląd zgoła nie da się utrzymać [z dwóch powodów]: pierwszy, ponieważ, jak uczy Augustyn<sup>33</sup>, jest on sprzeczny z powagą Pisma św. Drugi, ponieważ myślenie jest jak najbardziej właściwą czynnością człowieka, dlatego w niej należy położyć jego szczęście: gdy ta czynność w nim stanie się doskonałą. Otóż doskonałością myślącego, jako takiego, jest to, czym zajęta jest jego myśl. Zatem, gdyby przez najdoskonalszą czynność myśli człowiek nie wznosił się do widzenia Bożej istoty ale do czegoś innego, wówczas należało by powiedzieć, że coś innego niż Bóg jest zdolne uszczęśliwić człowieka. Co więcej, skoro końcowa doskonałość każdej rzeczy polega na połączeniu się ze swoim początkiem, wynikało by z tego, że coś innego jest początkiem sprawczym człowieka niż Bóg. Wszystko to według nas jest niedorzeczne. Podobnie niedorzeczne jest według filozofów głoszących, że nasze dusze wyłaniają się z istot odłączonych, abyśmy w końcu mogli je poznawać. Stąd też według nas należy głosić, że nasza myśl kiedyś wzniesie się do widzenia Bożej istoty, a według filozofów, że wzniesie się do widzenia istoty substancji oddzielonych.

Pozostaje tylko zbadać, w jaki sposób może się to dziać. Otóż niektórzy, a chodzi o Alfarabiego i Awempace, tak rzecz uzasadniali: już przez to samo, że nasza myśl poznaje wszelkie dostosowane do jej poziomu przedmioty, wznosi się do widzenia istoty substancji oddzielonej. Starają się wykazać to dwoma sposobami. Pierwszy. Jak natura gatunku nie różnicuje się w poszczególnych jednostkach inaczej, jak tylko przez to, że połączy się z pierwiastkami jednostkowymi, tak forma myślowa człowieka nie różnicuje się we mnie i w tobie inaczej, jak tylko przez to, że połączy się z różnymi

formami wyobraźniowymi. I dlatego, kiedy myśl odrywa formę myślową od form wyobraźni, pozostaje sedno myślowe, które jest jedno i to samo u różnych osobników myślących. I tym właśnie jest sedno substancji oddzielonej od materii. I dlatego, kiedy nasza myśl wznosi się do najwyższego stopnia oderwania sedna wszelkiej rzeczy myślowo poznawalnej, poznaje przez to sedno substancji oddzielonej, która jest do niej podobna<sup>114</sup>.

Drugi. Nasza myśl z natury zdoła odrywać sedno od wszystkich rzeczy umysłowo poznawalnych mających sedno. Jeżeli przeto sedno, które ona odrywa od danego poszczegółu mającego sedno, jest sednem nie mającym sedna, poznając je, poznaje sedno substancji oddzielonej od materii, która jest takowego układu, a to dlatego, że substancje oddzielone są sednami samoi-stniejącymi nie mającymi sedn. Jak bowiem mówi Awicenna<sup>35</sup>: „Sednem bytu niezłożonego jest sam byt niezłożony”. Jeżeli zaś sedno oderwane od danego postrzegalnego poszczegółu jest sednem mającym sedno, to nasza myśl zdoła oderwać takowe sedno. A ponieważ w tym odrywaniu nie można iść w nieskończone, dojdzie się w końcu do sedna nie mającego sedna, przez które rozumie się sedno oderwane [od sedna]<sup>30</sup>.

Ale ten sposób nie wydaje się być wystarczającym. Po pierwsze dlatego, że sedno substancji materialnej, które myśl odrywa, nie zawiera tej samej treści, co sedna substancji oddzielonych. Z tego więc, że nasza myśl odrywa sedna rzeczy materialnych i je poznaje, wcale nie wynika, że poznaje sedno substancji oddzielonej, a zwłaszcza istotę Bożą, której treść w najwyższym stopniu odbiega od wszelkiego sedna stworzonego. — Po drugie, bo nawet gdyby się przyjęło, że ma jedną i tę samą treść, to jednak, poznawszy sedno rzeczy złożonej, nie poznawało by się sedna substancji oddzielonej inaczej, jak tylko poznając jej rodzaj najdalszy, którym jest substancja. Takowe zaś poznanie jest niedokładne, chyba że zejdzie do poznania tego, co jest istotnie właściwe rzeczy. Kto bowiem poznaje człowieka jedynie o ile jest zwierzęciem, poznaje go li tylko pod jakimś względem i w możności. I o wiele mniej go pozna, jeśli pozna w nim jedynie naturę substancji. Toteż takowe poznanie Boga lub innych substancji oddzielonych nie jest widzeniem istoty Bożej lub sedna substancji oddzielonej, ale jest poznawaniem ze skutku

i jakby „w zwierciadle”<sup>37</sup>.

I dlatego Awicenna<sup>38</sup> podaje inny sposób poznawania substancji oddzielonych. Mianowicie, my poznajemy substancje oddzielone poprzez [istniejące w nas] postacie poznawcze ich sedn; a są to ich podobizny, nie oderwane od nich, ponieważ substancje te są niematerialne, ale przez nie wrazone w nasze dusze.

Ale i ten również sposób, tak przez nas poszukiwany, nie wydaje się nam wystarczać do widzenia istoty Bożej. Wiadomo bowiem, że „wszystko, co bywa w czymś przyjmowane, jest w tym na sposób przyjmującego”<sup>39</sup>. I dlatego podobizna istoty Bożej wrażona przez tą istotę w naszą myśl będzie na sposób naszej myśli. Sposób zaś naszej myśli nie dociąga do doskonałego przyjęcia Bożej podobizny czy podobieństwa. Niedociąganie zaś do doskonałego podobieństwa może przydarzać się tyloma sposobami, iloma sposobami zachodzi niepodobieństwo. Otóż pierwszy sposób niedociągania do podobieństwa jest wtedy, gdy [wspólną dla wielu] formę posiada się wprawdzie według tej samej treści gatunku, ale nie według tego samego stopnia doskonałości; np. niedociągające podobieństwo jest u tego, kto posiada mało z białości w stosunku do tego, kto ma jej wiele. Drugi sposób niedociągania jest większy i występuje wtedy, gdy nie dochodzi się do tej samej treści gatunku, a tylko do tej samej treści rodzaju; takie np. jest podobieństwo między tym, co ma barwę cytrynową, a tym co ma kolor biały. Trzeci sposób niedociągania jest największy i występuje wtedy, gdy dana rzecz dochodzi wprawdzie do tego samego rodzaju, ale li tylko ze względu na analogię; takie np. jest podobieństwo białości do człowieka, a polega na tym, że jedno i drugie jest bytem. I w ten właśnie sposób wszelkie podobieństwo, które przyjmuje stworzenie, nie dociąga do Bożej istoty.

Otóż, żeby wzrok poznał białość, musi przyjąć w siebie podobiznę białości według treści jej gatunku. Cane nie według tego samego sposobu bytowania, bo inny sposób bytowania ma forma istniejąca w zmyśle, a inny w rzeczy poza duszą). Gdyby bowiem w oku powstała forma barwy cytrynowej, nie można by było powiedzieć, że oko widzi białość. I podobnie, żeby myśl poznała jakieś sedno, musi w niej powstać

podobizna tego samego co do treści gatunku, chociaż nie jest ten sam sposób istnienia tu i tam; bowiem forma istniejąca w myśli lub w zmyśle nie jest początkiem poznawania według sposobu istnienia, który ma tu i tam, ale według treści, którą dzieli z rzeczą zewnętrzną. Widać z tego, że poprzez żadną podobiznę przyjętą w myśli stworzonej nie można poznać Boga tak, żeby Jego istota była bezpośrednio widziana. Stąd też nawet ci, którzy sądzą, że w ten sposób widzi się istotę Bożą, powiadali, że nie będzie widziana sama istota, a tylko jakiś blask — jakby jej promień. Przeto również i ten poszukiwany przez nas sposób nie wystarczy do widzenia istoty Bożej.

I dlatego należy przyjąć inny sposób. Przyjmowali go również niektórzy filozofowie, jak Aleksander z Afrodyzji<sup>40</sup> i Awerroes<sup>41</sup>. Oto on: W każdym poznawaniu konieczna jest jakaś forma, dzięki której poznaje się lub widzi daną rzecz. Tą formą doskonalącą myśl do widzenia substancji oddzielonych nie jest — jak głosi pierwsza opinia — sedno oderwane przez myśl od rzeczy złożonych. Nie jest też jakieś wrażenie zostawione w naszej myśli przez substancję oddzieloną — jak głosiła druga opinia, ale jest nią sama substancja oddzielona, która łączy się z naszą myślą jako forma tak, że ona sama jest tym, co się poznaje, i tym, czym się poznaje. A cokolwiek by było z innymi substancjami oddzielonymi, to ten właśnie sposób należy stosować do widzenia Boga przez istotę; bo gdyby jakkolwiek bądź inną formą nasza myśl była formowana, forma ta nie mogłaby ją prowadzić do istoty Bożej.

Jednakowoż nie należy tego tak rozumieć, jakoby istota Boża była prawdziwą formą naszej myśli, albo że z niej i z naszej myśli powstaje jeden istotowo byt, czyli tak jak w rzeczach naturalnych z formy i z materii powstaje jeden istotowo byt, ale należy rozumieć w ten sposób: proporcja istoty Bożej do naszej myśli jest taka, jak proporcja formy do materii. Kiedykolwiek bowiem jakieś dwie rzeczy — z których jedno jest doskonalsze od drugiego — bywają przyjmowane w tym samym przyjmującym, proporcja jednego z dwóch do drugiego, mianowicie bardziej doskonałego do mniej doskonałego, jest taka, jak proporcja formy do materii; np. światło i barwa są przyjmowane w ciele przezroczystym, z których światło ma się tak do barwy, jak się ma forma do materii. I tak, ponieważ dusza przyjmuje światło umysłowe i samą

mieszkającą w niej istotę Bożą, chociaż nie w ten sam sposób, dlatego istota Boża będzie się miała do myśli jak forma do materii.

A że to wystarcza do tego, żeby myśl przez istotę Bożą mogła widzieć samą istotę Bożą, można wykazać w ten sposób: jak z formy naturalnej, dzięki której dana rzecz ma istnienie, i z materii powstaje jeden istotnie byt, tak z formy, dzięki której myśl poznaje, i z samej myśli powstaje jedno w poznawaniu. Otóż w rzeczach naturalnych rzecz sama przez się istniejąca nie może być formą jakiejś materii, jeśli częścią tejże rzeczy jest materia, ponieważ nie może tak być, żeby materia była formą czegoś. Ale jeśli ta rzecz sama przez się istniejąca jest tylko formą, to nic nie wadzi, żeby ona stała się formą jakiejś materii i tym, dzięki czemu istnieje byt złożony z materii i z formy: jasne to na przykładzie duszy. Jeśli chodzi o myśl, to trzeba samą myśl w możliwości uważać za jakby materię, a formę myślową za jakby formę, a myśl w rzeczywistości poznająca będzie jakby bytem złożonym z obojga. Stąd też, jeśli jest jakaś rzecz sama przez się istniejąca, w której nie ma nic więcej, jak tylko to, co jest w niej myślowo poznawalne, to taka rzecz jest myślowo poznawalna według tego, co ma z rzeczywistości, a nie według tego, co ma z możliwości; jasne to jest z nauki Arystotelesa<sup>42</sup>. A znakiem tego jest to, że formę myślową trzeba oderwać od materii i od wszystkich właściwości materii. A ponieważ istota Boża jest czystą rzeczywistością, dlatego może być formą, dzięki której myśl poznaje. I to właśnie będzie widzenie uszczęśliwiające. Toteż Magister<sup>43</sup> powiada: Zjednoczenie duszy z ciałem jest poniekąd „przykładem szczęsnego zjednoczenia, którym duch zjednoczy się z Bogiem”.

Na 1. Jak to widać z nauki Augustyna<sup>44</sup>, ów tekst Jana można wyjaśnić w trojaki sposób: pierwszy, że się wyklucza widzenie cielesne; takim bowiem widzeniem ani nikt nie widział, ani nie będzie widział Boga w Jego istocie. Drugi, że się wyklucza widzenie umysłowe Boga w Jego istocie przez tych, którzy żyją jeszcze w śmiertelnym ciele. Trzeci, że się wyklucza widzenie w pełni ogarniające Boga przez myśl stworzoną<sup>45</sup>. I tak właśnie mniema Chryzostom. Toteż dodaje<sup>46</sup>: Ewangelista „mówiąc o znajomości Boga, ma na myśli najwyższej pewności ogarnianie i zgłębianie: takie, jakim Ojciec zgłębia Syna”. I taka też jest myśl ewangelisty; toteż dodaje<sup>47</sup>: „Jednorodzony, który jest” itd.,



chcąc przez ogarniające widzenie dowieść, że Syn jest Bogiem.

Na 2. Jak Bóg swoją nieskończoną istotą przewyższa wszystkie byty, których istnienie jest ograniczone, tak samo i Jego poznanie, dzięki któremu zna wszystko, przewyższa wszelkie poznawanie. Toteż taka jest proporcja naszego poznawania do bytów stworzonych, jaką jest proporcja poznawania Bożego do swojej istoty. Na każde zaś poznawanie muszą zejść się dwa czynniki: poznający i to, czym się poznaje. Otóż ze strony tego, czym się poznaje, to widzenie, którym będziemy widzieć Boga przez istotę, jest tym samym, co widzenie, którym Bóg widzi siebie: bo jak On sam widzi siebie przez swoją istotę, tak i my widzieć Go będziemy. Ze strony jednak poznającego jest inaczej, a to z powodu różności, jaka jest między myślą Boga a myślą naszą. W poznawaniu zaś to, co się poznaje, jest następstwem formy, dzięki której poznajemy, jako że dzięki formie kamienia poznajemy kamień. Natomiast skuteczność w poznawaniu jest następstwem mocy poznającego. Kto np. ma silny wzrok, ostrzej widzi. I dlatego w tym widzeniu my będziemy widzieć to, co Bóg widzi, mianowicie Jego istotę, ale nie tak skutecznie.

Na 3. W tym miejscu Dionizy mówi o tym poznawaniu, jakim my w naszym ziemskim życiu poznajemy Boga poprzez jakąś formę stworzoną, którą nasza myśl jest formowana do widzenia Go. Lecz jak mówi Augustyn<sup>48</sup>: żadna forma naszej myśli nie zdoła objąć Boga: jakkolwiek by bowiem formę nasza myśl poczęła, forma ta nie dotrze do treści Bożej istoty. Stąd to Bóg nie może być dostępny dla naszej myśli. W życiu doczesnym najdoskonalsze poznanie Boga polega na tym, że wiemy, iż On jest ponad wszystkim, co nasza myśl może pojąć: i w ten też sposób łączymy się z Nim jako nieznanym. Natomiast w niebie będziemy tego samego Boga widzieć poprzez formę, którą jest Jego istota, i połączymy się z Nim jako znanym.

Na 4. Według Jana<sup>49</sup>: „Bóg jest światłem”. Otóż światłość (*lumen*) jest to wrażenie się światła (*lux*) w jakąś rzecz oświetlaną. A ponieważ istota Boża jest innego sposobu niż wszelka jej podobizna wrażona w myśl, dlatego Dionizy wyraził się: „Ciemności otaczające Boga spowijają wszelką światłość”: ponieważ istota Boża, którą ze względu na nadmiar jasności nazywa ciemnościami, pozostaje nie ukazana na skutek wrażenia

naszej myśli. I z tego wynika, że „jest zakryta dla wszelkiego poznania. I dlatego, ktokolwiek z widzących Boga coś umysłem poczyni, nie jest tym Bóg, ale coś % Bożych skutków.

Na 5. Chociaż jasność Boga przewyższa wszelką formę, jaką obecnie myśl jest formowana, nie przewyższa jednak samej istoty Bożej, która w niebie będzie jakby formą naszej myśli. Chociaż więc obecnie jasność ta jest niewidzialna, to jednak w niebie będzie widzialna.

Na 6. Wprawdzie nie może być proporcji między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, ponieważ wyższość nieskończonego nad skończonym nie jest określona, może jednak między nimi być proporcjonalność, która jest podobieństwem proporcji, np. jak to, co skończone, równa się czemuś skończonemu, tak to, co nieskończone, równa się temu, co nieskończone. Otóż do tego, żeby coś poznać całkowicie, niekiedy wystarcza proporcja między poznającym, a rzeczą poznawaną: ponieważ trzeba, żeby zdolność poznającego równała się poznawalności rzeczy poznawanej, a równość jest jakąś proporcją. Niekiedy jednak poznawalność rzeczy przekracza zdolność poznającego, np. gdy my poznajemy Boga, lub odwrotnie, gdy On poznaje stworzenia. W takim wypadku nie trzeba, żeby istniała proporcja między poznającym a rzeczą poznawaną, ale żeby istniała tylko proporcjonalność, co będzie wyglądało tak: jak się ma poznający do poznawania, tak się ma rzecz poznawalna do tego, żeby była poznawana. I takowa proporcjonalność wystarczy do tego, żeby to, co nieskończone, było poznane przez to, co skończone, i na odwrót.

Albo można i tak powiedzieć: Nazwa 'proporcja' pierwotnie oznaczała stosunek ilości do ilości według jakiejś określonej większości lub równości. Potem jednak ta nazwa została przeniesiona na oznaczanie wszelkiego stosunku jednego do drugiego, przy czym chodzi o jakąkolwiek bądź rzecz. I w ten sposób wyrażamy się, że materia powinna być proporcjonalna do formy. I w ten też sposób nic nie przeszkadza mówić, że nasza myśl, choć skończona, jest proporcjonalna do widzenia istoty Bożej, nie zaś do jej ogarnięcia czy zgłębienia, a to z powodu jej niezmierności.

Na 7. Dwojaki jest podobieństwo i odległość: Jedna według wspólnoty w naturze. I tak bardziej jest odległy Bóg od myśli stworzonej niż duch stworzony od zmysłu. Druga, według proporcjonalności. I tak jest odwrotnie. Zmysł bowiem nie jest proporcjonalny do poznawania czegoś niematerialnego; natomiast myśl jest proporcjonalna do poznawania wszystkiego, co jest niematerialne. I to właśnie podobieństwo wymagane jest do poznawania, nie zaś pierwsze: ponieważ dla każdego jest jasne, że myśl poznająca kamień nie jest do niego podobna co do naturalnego istnienia. Tak jak i wzrok postrzega miód rdzawy i żółć rdzawą, choć nie postrzega miodu słodkiego; rdzawość bowiem żółci więcej ma wspólnego z miodem jako widzialnym niż słodycz miodu z miodem.

Na 8. W tym widzeniu, w którym będzie się widziało Boga przez istotę, sama istota Boża będzie jakby formą myśli, dzięki której też myśl poznaje. Nie musi też zachodzić potrzeba, żeby ta istota i myśl stały się jednym zasadniczo bytem, ale tylko, żeby stały się jednym w tym, co dotyczy czynności poznawania".

Na 9. Co do tego nie zgadzamy się z poglądem A-wicenny, bo również i inni filozofowie wyrażają sprzeciw co do jego zdania. Chyba żebyśmy chcieli powiedzieć, że Awicenna ma na myśli sposób naszego poznawania substancji oddzielonych, mianowicie, że my poznajemy je poprzez wyrobioną w nas sprawność wiedzy spekulatywnej i za pomocą podobieństw innych rzeczy. Stąd też wypowiada to dla wykazania, że wiedza nie jest w nas substancją ale przypadłością.

Wszelako istota Boża, chociaż według właściwości swojej natury bardziej jest odległa od naszej myśli niż substancja anioła, to jednak bardziej jest [niż on] umysłowo poznawalna, jako że jest czystą rzeczywistością: nie zmieszana z żadną postacią możliwości, co nie zachodzi w innych substancjach oddzielonych. Ani też to poznanie, którym będziemy widzieć Boga poprzez Jego istotę, nie będzie należało do rodzaju przypadłości od strony tego, co będzie się widziało, a jedynie co do czynności samego tylko poznającego, która nie będzie samą substancją poznającego lub rzeczy poznawanej.

Na 10. Substancja oddzielona od materii poznaje zarówno siebie jak i inne niż ona rzeczy<sup>51</sup>, a przytoczony tekst Filozofa może stosować się do jednego i drugiego wypadku.

Ponieważ substancja ta jest oddzielona od materii, dlatego jej istota jest sama przez się w rzeczywistości poznawalna. Wynika z tego, że gdy substancja poznaje siebie, zgoła tym samym są poznający i to, co się poznaje. Nie poznaje bowiem siebie poprzez jakąś postać poznawczą oderwaną od siebie, tak jak my poznajemy rzeczy materialne. I taka bodajże jest nauka Filozofa", co jest jasne z komentarza do niej Awerroesa<sup>53</sup>.

Gdy zaś ta substancja poznaje inne niż ona rzeczy, wówczas to, co jest w rzeczywistości przez nią poznane, staje się jednym z myślą w rzeczywistości poznającą: w tym znaczeniu — jak uczy Awicenna<sup>54</sup> — że forma rzeczy poznanej staje się formą myśli właśnie jako w rzeczywistości poznającej, a nie w tym, że forma rzeczy poznanej staje się samą istotą myśli, jako że istota myśli pozostaje jedna pod dwoma formami w tym sensie, że poznaje dwie rzeczy jedną po drugiej: w ten sposób, w jaki materia pierwsza pozostaje jedną pod różnymi formami. Toteż Komentator<sup>55</sup> przyrównuje nawet myśl możliwościową, co do tego wypadku, do materii pierwszej. Jak z tego widać, w żadnym wypadku ze słów Filozofa nie wynika, że nasza myśl, widząc I !oga, staje się samą istotą Boga, a tylko, że w stosunku do naszej myśli sama istota Boża przyjmuje postać I ikby doskonałości i formy.

Na 11. Wypowiedzi przytoczonych i innych podobnie mówiących teologów mają na myśli to poznawanie, jakim mieszkańcy ziemi poznawają Boga. Uzasadnienie rzeczy podaliśmy wyżej<sup>50</sup>.

Na 12. W dwojaki sposób może coś być nieskończone: po pierwsze, gdy z materii usuwa się jej wypełnienie przez formę, a właśnie dzięki niemu rzecz poznajemy. Toteż zdaniem Filozofa<sup>57</sup> to, co nieskończone, sprowadza się do materii podległej utratom. I I akowe nieskończone, jako takie, jest nieznanne. Po drugie, gdy usunie się materię stawiającą granice, jako że materia w jakiś sposób stawia granice formie. Stąd też to, co w ten sposób jest nieskończone, jest samo z siebie w najwyższym stopniu poznawalne. I właśnie w ten sposób Bóg jest nieskończony. /15/

Na 13. Augustyn mówi o widzeniu cielesnym, a takowym nigdy Boga nie można widzieć. Świadczy o tym I o, co nieco wyżej napisał<sup>58</sup>: „Boga nikt nigdy nie widział ani

też nie może widzieć tak, jak widuje się te otaczające nas i nazywane przez nas rzeczy widzialne, bo z natury jest niewidzialny jak i niezniszczalny". A jak ze swojej natury jest w najwyższym stopniu bytem, iak też i sam w sobie jest w najwyższym stopniu poznawalny. A z nieudolności naszej pochodzi to, że niekiedy nie jest przez nas poznawany. Stąd też nie z powodu zmiany w Nim, ale w nas, jest tak, że Go widzimy, aczkolwiek przedtem nie był przez nas widziany.

Na 14. W niebie święci będą widzieć Boga takim, „jakim jest”<sup>59</sup>, jeśli to odnosi się do sposobu istnienia samej rzeczy widzianej. Święci bowiem będą widzieć **Boga** według Jego sposobu istnienia, jaki ma. Jeśli zaś ó odnosi się do samego poznającego, to nie będzie widziany takim, jakim jest, ponieważ myśl stworzenia nie ma takiej skuteczności widzenia, jaką ma istota Boża do tego, żeby była poznana.

Na 15. W widzeniu cielesnym i umysłowym występuje trojaki środek poznawczy. Pierwszym jest ten, dzięki któremu (*sub quo*) się widzi. Jest nim to, co w ogólności [ i jakby z dalsza] doskonali do widzenia, nie zawężając wzroku do jakiegoś szczegółowego przedmiotu: taką właśnie rolę spełnia światło cielesne wobec wzroku cielesnego oraz światło myśli czynnej (*intellectus agens*) wobec myśli możliwościowej (*intellectus possibilis*). Drugim jest ten, którym się widzi (*quo*). Jest nim forma poznawcza, która jeden i drugi wzrok ogranicza do szczegółowego przedmiotu: tak, jak forma poznawcza kamienia ogranicza wzrok do poznawania kamienia. Trzecim środkiem jest ten, w którym (*in quo*) się widzi. Jest nim to, w co patrząc, wzrok ma możliwość widzenia innej rzeczy: tak np. patrząc w lustro, wzrok kieruje się na to, co w lustrze się odbija, a widząc obraz, kieruje się ku temu, co on przedstawia. I w ten sposób poznanie skutków wiedzie myśl ku przyczynie, albo na odwrót.

W widzeniu, które nastąpi w niebie, nie będzie trzeciego środka poznawczego, czyli że Boga nie będzie się poznawało poprzez formy poznawcze innych rzeczy, tj. tak, jak obecnie Go poznajemy, ze względu na co, [Pismo św.] mówi o nas, że widzimy „w zwierciadle”<sup>01</sup>. Nie będzie tam również drugiego środka, ponieważ sama istota Boża będzie tym, czym nasza myśl będzie widzieć Boga. Będzie tam jedynie pierwszy środek.

Podniesie on naszą myśl do tego, żeby mogła połączyć się z substancją niestworzoną w sposób podany w trzonie artykułu. Z powodu jednak tego środka nie uważa się, że jest to poznanie pośrednie, ponieważ środek ten nie znajduje się między poznającym a rzeczą poznawaną. On jest tym, co daje poznającemu siłę w poznawaniu<sup>1</sup>.

Na 16. Tylko wtedy widzi się bezpośrednio stworzenia cielesne, gdy to, co w nich da się połączyć ze wzrokiem, z nim się połączy. Ze względu zaś na ich materialność nie mogą się połączyć z nim przez swoją i-utotę. Wtedy tylko widzi się je bezpośrednio, gdy ich podobizna połączy się z myślą. Natomiast Bóg może k; połączyć z myślą przez swoją istotę. Toteż nie był-liy widziany bezpośrednio, gdyby Jego istota nie połączyła się z myślą. I to właśnie widzenie bezpośrednio zwie się: „widzeniem twarzą w twarz”.

Ponadto wzrok przyjmuje podobiznę rzeczy cielesnej według tej samej treści, która jest w rzeczy, nie zaś według tego samego sposobu istnienia. I dlatego podobizna ta prowadzi wprost do tej rzeczy. Z tego zaś, **co** już powiedziano<sup>2</sup>, jest jasne, że żadna podobizna nie może w ten sposób naszą myśl prowadzić wprost do Boga. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

## **Artykuł 2**

### *CZY PO ZMARTWYCHWSTANIU ŚWIĘCI BĘDĄ WIDZIEĆ BOGA OCZAMI CIELESNYMI?*

Zdaje się, że po zmartwychwstaniu święci będą widzieć Boga oczami cielesnymi<sup>1</sup>, bo:

1. Oko uchwalebne będzie miało większą siłę niż czyjeś oko nieuchwalebne. Lecz Hiob widział Boga na własne oczy<sup>2</sup>: „Dotychczas znałem Cię ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię naocznie”. Tym bardziej więc oko uchwalebne może widzieć Boga przez is totę.
2. Hiob powiada<sup>3</sup>: „W ciele moim będę widzieć Boga, Zbawiciela mego”. Z czego chyba wynika, że w niebie będzie się widziało Boga cielesnymi oczami.
3. Mówiąc o wzroku ócz uchwalebnych, Augustyn tak powiada<sup>4</sup>: „Siła ich będzie przepotężna! Nie chodzi o to, że będą widziały bystrzej niż — jak to się mniema — węże

lub orły, bo jakąkolwiek bystrością wzroku te zwierzęta by się odznaczały, zawsze ich wzrok będzie się ograniczał li tylko do widzenia ciał; ale chodzi o to, że będą widzieć także istoty bezcielesne". Otóż każda władza poznawcza, mająca za przedmiot rzeczy bezcielesne, może być podniesiona do widzenia Boga. A więc oczy uchwaleni one mogą widzieć Boga.

4. Różnica między cielesnymi a niecielesnymi rzeczami jest taka sama, jak między rzeczami niecielesnymi a cielesnymi. Lecz oko niecielesne może widzieć rzeczy cielesne. Zatem i oko cielesne może widzieć rzeczy niecielesne. Wniosek jak wyżej.

5. Wyjaśniając słowa Hioba<sup>5</sup>: „Stanął ktoś, którego twarzy nie rozpoznałem" itd. Grzegorz tak powiada<sup>6</sup>: „Człowiek, który o ile by zechciał zachować przykazanie, stałby się duchowym co do ciała, grzesząc, stał się cielesnym także co do umysłu". Lecz jak tenże autor pisze<sup>7</sup>: Przez to, że stał się cielesnym na umyśle, „to tylko myśli, co ściągnie do duszy poprzez obrazy ciał". A więc, kiedy także co do ciała będzie duchowy — co obiecano świętym po zmartwychwstaniu<sup>8</sup> — również ciałem mógłby widzieć istoty duchowe. Wniosek ten sam, co wyżej.

6. Człowiek tylko w Bogu może znaleźć szczęście. A dozna go nie tylko jego dusza lecz także jego ciało. A więc nie tylko myślą, ale także ciałem mógłby widzieć Boga.

7. Jak Bóg jest obecny w myśli przez swoją istotę, tak również będzie obecny w zmyśle, ponieważ Apostoł pisze<sup>9</sup>, że będzie „wszystkim we wszystkich". Lecz myśl będzie Go widziała przez to, że Jego istota z nią się połączy. A więc również i zmysł mógłby Go widzieć.

*Wbrew temu:* 1. Ambroży pisze": „Boga nie szuka się cielesnymi oczami, ani nie obejmie się Go wzrokiem, ani też nie utrzyma dotykiem", żadnym więc zmysłem nie da się widzieć Boga.

2. Hieronim powiada<sup>11</sup>: „Oczy ciała nie mogą widzieć nie tylko bóstwa Ojca, ale także bóstwa Syna i Ducha Świętego. Mogą Go tylko widzieć oczy umysłu, o których wyrażono się<sup>12</sup>: Błogosławieni czystego serca".

3. Tenże autor powiada<sup>13</sup>: „Cielesne oczy nie mogą widzieć rzeczy niecielesnej. Lecz

Bóg jest jak najbardziej niecielesny. A więc itd.

4. Augustyn tak pisze w dziele *O widzeniu Boga*<sup>1</sup>\*: „Boga nikt nigdy nie widział: albo w tym życiu takim, jakim jest sam w sobie, albo w życiu aniołów tak, jak te widzialne rzeczy, które ogląda się cielesnym patrzeniem”. Otóż życie aniołów oznacza życie szczęśliwe, którym cieszyć się będą zmartwychwstali. A więc itd.

5. U Augustyna czytamy<sup>15</sup>: „W tym znaczeniu Pismo św. mówi o stworzeniu człowieka 'na obraz Bo ga', że zdoła poznać i widzieć Boga". Lecz człowiek jest na obraz Boga według umysłu, a nie według ciała. A więc będzie widział Boga umysłem, a nie ciałem.

*Odpowiedź:* Dana rzecz może podpadać pod zmysł cielesny w dwojaki sposób: pierwszy, sama przez się; drugi, przez przypadłość. /16/ To podpada pod zmysł samo przez się, co samo przez się może wytworzyć wrażenie w zmyśle cielesnym. Otóż dana rzecz może .sama przez się wytworzyć wrażenie albo w zmyśle jako takim, albo w tym zmyśle, o ile jest tym oto zmysłem. Co tym drugim sposobem wytwarza samo przez się wrażenie w zmyśle, zwie się 'właściwym przedmiotem zmysłu'; takim np. jest barwa wobec wzroku i dźwięk wobec słuchu.

Zmysł zaś jako taki posługuje się narządem cielesnym. Nie może przeto przyjąć czegoś inaczej jak tylko cielesnie, gdyż „wszystko, co bywa w czymś przyjmowane, jest w nim na sposób przyjmującego”<sup>16</sup>. I dlatego wszystkie rzeczy postrzegalne wytwarzają wrażenie w zmyśle jako takim przez to, że mają wielkość. Toteż wielkość i wszystko, co z nią się wiąże, jako to ruch, bezruch, liczba itp. zwie się 'wspólnym przedmiotem zmysłu' — samym przez się jednak.

To podpada pod zmysł 'przez przypadłość', co nie wytwarza wrażenia ani w zmyśle jako zmyśle, ani w zmyśle, o ile jest tym oto zmysłem, ale jest połączono z tymi [rzeczami postrzegalnymi], które same przez się wytwarzają wrażenie w zmyśle. Takim np. jest Sokrates, syn Diara, przyjaciel i inne tego pokroju rzeczy, które bywają poznawane w ogólności przez myśl, a w poszczegółach przez władzę osądu rozumującego w człowieku, zaś przez władzę osądu w innych zwierzętach. /17/ Wtedy



zaś o tego pokroju rzeczach mówimy, że je zmysł zewnętrzny, acz przez przypadłość, postrzega, kiedy z tego, co jest samo przez się postrzeżone, ta władza natychmiast bez wahania i wnioskowania pojmuje ową rzecz poznaną, do której samo przez się należy ją poznawać; np. z tego, że ktoś mówi, widzimy, iż żyje. Kiedy zaś ma się inaczej, nie mówi się, że zmysł to widzi, nawet przez przypadłość.

Mówię więc tak: Żadnym sposobem nie można widzieć Boga wzrokiem cielesnym albo postrzegać Go jakimś innym zmysłem jako to, co samo przez się podpada pod wzrok, i to zarówno na ziemi jak i w niebie. Czemu? Bo jeśli pozbawi się zmysł tego, co mu przysługuje jako zmysłowi, już nie będzie zmysłem. Podobnie, jeśli wzrok pozbawi się tego, co należy do wzroku jako takiego, nie będzie wzrokiem. A ponieważ zmysł jako taki dostrzega wielkość, a wzrok, o ile jest takim właśnie zmysłem, dostrzega barwę, dlatego niemożliwe jest, żeby wzrok przyjął coś, co nie jest barwą i wielkością, chyba że wyrazu 'zmysł' użyje się różnoznacznie. A ponieważ w ciele uchwalebnionym będzie ten sam gatunkowo wzrok i zmysł co teraz, dlatego nie może tak być, żeby wzrok widział istotę Bożą jako to, co samo przez się podpada pod wzrok.

Będzie zaś ją widział jako to, co podpada pod wzrok przez przypadłość. Mianowicie z jednej strony wzrok cielesny tak wielką chwałę Boga dostrzeże w ciałach zwłaszcza uchwalebniomych, a nade wszystko w ciele Chrystusa, a z drugiej strony myśl tak jasno będzie widzieć Boga, iż w rzeczach cielesnie widzianych dostrzeże się Boga, tak jak w mowie dostrzega się życie. Chociaż bowiem wtedy nasza myśl nie będzie widzieć Boga ze stworzeń, to jednak będzie Go widzieć w stworzeniach widzianych cielesnie. I o tym sposobie, według którego Bóg może być widziany cielesnie, mówi Augustyn<sup>17</sup> — jasne to jest dla każdego, kto wniknie w jego słowa. A oto co pisze: „Najprawdopodobniej w niebie tak będziemy widzieć ciała — te 'nowe niebiosy i nową ziemię'<sup>18</sup> — że z najjaśniejszą wyrazistością zobaczymy Boga wszędzie obecnego i wszystkimi ciałami zarządzającego: nie tak, jak dla nas tu na ziemi 'niewidzialne Jego przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła'<sup>19</sup>, ale tak jak my, co przebywamy wśród ludzi, baczymy jak żyją, jak bujnie tętni ich życie, skoro tylko to zjawisko wpadnie nam w oczy, już nie wierzymy, ale widzimy, że ludzie ci żyją"<sup>20</sup>.

Na 1. W tych słowach Hiob ma na myśli oko duchowe, o którym św. Paweł powiada<sup>21</sup>: „Niech Bóg da wam światłe oczy serca”.

Na 2. Tych słów Hioba nie należy rozumieć tak, że będziemy widzieć Boga poprzez oczy cielesne, ale tak, że istniejąc w ciele będziemy Go widzieć.

Na 3. Tymi słowami Augustyn w formie zaczepnej i pod warunkiem stawia pytanie, na które chce odpowiedzieć. Jasne to ze słów, które poprzedzają przytoczony tekst<sup>22</sup>: „Oczy niebian należeć będą do zgoła innej, wyższej władzy, skoro za ich pomocą władze te będą mogły widzieć ową niecielesną naturę”. A dopiero potem następują słowa: „Ich siła będzie” itd. A na końcu daje rozstrzygnięcie podane w trzonie artykułu.

Na 4. Wszelkie nasze poznawanie dokonuje się poprzez jakieś odrywanie od materii. I dlatego im forma cielesna bardziej jest oderwana od materii, tym lepszym staje się początkiem poznawania. Stąd to forma istniejąca w materii żadnym sposobem nie jest początkiem poznawania. Jest nim dopiero w jakiś sposób forma istniejąca w zmyśle, o ile forma ta jest odłączona od materii. A jeszcze lepiej jest nim forma istniejąca w naszej myśli. I dlatego oko duchowe, z którego zostaje usunięta przeszkoda w poznawaniu, może widzieć rzecz cielesną. Z tego jednak nie wynika, że oko cielesne, którego siła poznawcza jest niedoskonała z powodu obciążenia materią, może doskonale poznawać te przedmioty, które są niecielesne.

Na 5. Owszem, umysł, który stał się cielesnym, może poznawać tylko to, co otrzymuje od zmysłów; ale to, co otrzymuje, poznaje w sposób niematerialny. Podobnie też i wzrok: to co postrzega, zawsze musi postrzegać w sposób cielesny. Stąd też nie może poznawać tego, co nie może być postrzegane w sposób cielesny.

Na 6. Szczęście jest doskonałością człowieka jako takiego. A ponieważ nie od ciała ma człowiek to, że jest człowiekiem, ale raczej od duszy — zaś ciało należy do istoty człowieka, bo jest doskonalone przez duszę — dlatego szczęście człowieka polega głównie na działaniu duszy i z niej dopiero spływa na ciało na sposób jakiegoś przelewu. Jasne jest to z tego, co już wyżej powiedziano<sup>23</sup>. Ale i nasze ciało będzie cieszyć się jakimś szczęściem. Polegać będzie na tym, że będzie widziało Boga w postrzeganych

zmysłem stworzeniach, a zwłaszcza w ciele Chrystusa.

Na 7. Myśl zdoła chwycić to, co duchowe, zaś wzrok cielesny nigdy. I dlatego myśl może poznawać złączoną z sobą istotę Bożą, a wzrok cielesny tego nie może.

### **Artykuł 3**

#### *CZY ŚWIĘCI WIDZĄCY BOGA PRZEZ ISTOTĘ WIDZĄ WSZYSTKO, CO BÓG SAM W SOBIE WIDZI?*

Zdaje się, że święci widzący Boga przez istotę widzą wszystko, co Bóg sam w sobie widzi<sup>1</sup>, bo:

1. Zdaniem Izydora<sup>2</sup>: „Aniołowie w Słowie Boga widzą wszystko, zanim się stanie”. Lecz jak to widać z ewangelii Mateusza<sup>3</sup>: święci „będą równi aniołom”. A więc i święci, widząc Boga, wszystko będą widzieć.

2. U Grzegorza czytamy<sup>4</sup>: „Skoro tam wszyscy wspólną jasnością Boga oglądają, to czy jest coś, czego by tam nie znali, gdzie znają Wszystkowiedzącego?” A mówi o szczęśliwych w niebie, którzy widzą Boga przez istotę. A więc, kto widzi Boga w Jego istocie, wszystko poznaje.

3. Zdaniem Filozofa<sup>5</sup>: „Gdy myśl poznaje najwznioślejsze przedmioty, łatwiej zdoła poznać najmniejsze”. Lecz najwznioślejszym przedmiotem myśli jest Bóg. Zatem poznanie Boga w najwyższym stopniu zwiększa siłę myśli w poznawaniu. A więc myśl, widząc Boga, poznaje wszystko.

4. Jedyną przeszkodą, z powodu której myśl nie może poznać danej rzeczy, jest to, że ona ją przewyższa. Lecz żadne stworzenie nie przewyższa myśli widzącej Boga, gdyż jak mówi Grzegorz<sup>6</sup>: „Dla duszy widzącej Stworzyciela szczupłym się staje wszelkie stworzenie”. A więc widzący Boga przez istotę poznają wszystko.

5. Wszelka możność bierna, która nie dostąpiła urzeczywistnienia, jest niedoskonała. Lecz w myśli możnościowej naszej duszy jest możność jakby bierna do poznawania wszystkiego, gdyż jak mówi Filozof<sup>7</sup>: Myśl możnościowa jest tym, „dzięki czemu można

stać się wszystkim". Gdyby zatem w tym stanie szczęśliwo ści myśl nie poznawała wszystkiego, pozostałaby nie doskonałą, co jest niedorzecznością.

6. Ktokolwiek patrzy w lustro, widzi to, co się w nim odbija. Lecz w Słowie Boga wszystko odbija się jak w lustrze, bo Ono jest ideą i podobizną wszystkich rzeczy. A więc święci, którzy widzą Słowo przez istotę, widzą wszystkie rzeczy stworzone.

7. *Księga Przysłów* zapewnia<sup>8</sup>: „Sprawiedliwi uzyskają to, czego pragną”. Otóż święci pragną wiedzieć wszystko, ponieważ „wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć”<sup>9</sup>, zaś chwała nie niweczy natury. A więc Bóg udzieli im tego, żeby wszystko poznali.

8. Nieznajomość (*ignorantia*) należy do kar i utrapień obecnego życia. Lecz na skutek chwały usunięte będą ze świętych wszelkie utrapienia i kary, a więc i nieznajomość. Z czego wynika, że poznają wszystko.

9. Szczęście świętych pierwiej jest w duszy niż w ciele. Otóż według św. Pawła<sup>10</sup> ciała świętych będą przekształcone i uchwalenione na podobieństwo ciała Chrystusowego. Zatem i dusze będą uformowane na podobieństwo duszy Chrystusa. Lecz dusza Chrystusa widzi wszystko w Słowie. A więc i wszystkie dusze świętych będą wszystko widzieć w Słowie.

10. Jak zmysł tak i myśl poznają wszystko to, czego podobizna nada im formę i przez to poda im dane o rzeczy. Lecz istota Boża wyraźniej oddaje każdą rzecz i lepiej podaje dane o sobie niż jakakolwiek inna podobizna rzeczy. A ponieważ w owym szczęśliwym widzeniu istota Boża stanie się jakby formą naszej myśli, dlatego wydaje się, że święci widzący Boga wszystko widzą.

11. Zdaniem Komentatora<sup>11</sup>: gdyby myśl czynna była formą myśli możliwościowej, poznawalibyśmy wszystko. Lecz istota Boża jaśniej wszystko przedstawia niż myśl czynna. A więc myśl, widząc Boga po przez istotę, wszystko poznaje.

12. Niżsi aniołowie nie poznają obecnie wszystkiego. I z tego powodu wyżsi aniołowie oświecają ich o rzeczach i sprawach im nieznanach. Lecz po dniu sądu anioł nie będzie oświecał anioła, ponieważ — jak mówi glosa<sup>12</sup> do słów Pawłowych<sup>13</sup> — „ustanie wtedy przełożenstwo”. A więc niżsi aniołowie będą wiedzieć wszystko; i na tej

samej podstawie wszyscy inni święci widzący Boga poprzez istotę.

*Wbrew* temu: 1. Zdaniem Dionizego<sup>14</sup>: aniołowie wyżsi oczyszczają niższych „z niewiedzy”, a przecież aniołowie niżsi widzą istotę Bożą. Zatem anioł widzący istotę Bożą może nie znać niektórych rzeczy. Lecz dusza nie będzie doskonalej widzieć Boga niż anioł. A więc dusze widzące Boga niekoniecznie muszą widzieć wszystko.

2. Według Jana ewangelisty<sup>15</sup>, sam tylko Chrystus „otrzymał od Boga Ducha nie według jakiejś miary”. Lecz Chrystusowi, o ile ma Ducha nie według jakiejś miary, to przysługuje, żeby poznawał wszystko w Słowie. Toteż ewangelista zaraz dodaje<sup>16</sup>: „Ojciec ... oddał wszystko w Jego ręce”. A więc nikomu nie przysługuje poznawać wszystko w Słowie jak tylko Chrystusowi.

3. Im doskonalej poznaje się jakiś początek, tym więcej jego skutków poznaje się przez niego. Lecz niektórzy z widzących Boga w Jego istocie doskonalej niż inni będą poznawać Boga, który jest początkiem wszystkich rzeczy. A więc niektórzy będą więcej poznawać niż inni. Z czego wynika, że nie wszyscy będą widzieć wszystko.

*Odpowiedź*: Bóg, widząc swoją istotę, poznaje w niej wszystko, co jest, co będzie i co było. Wszystko to, jak mówi teologia, poznaje *notitia visionis*—wiedzą patrzenia, ponieważ na podobieństwo widzenia cielesnego poznaje wszystko jako obecne. Ponadto, widząc swoją istotę, poznaje wszystko, co może uczynić, chociaż nigdy tego nie czyni ani nie uczyni. W przeciwnym razie nie znałby doskonale swojej potęgi. Bo tylko wtedy można znać potęgę, jeśli się zna jej przedmioty. Teologia mówi, że Bóg poznaje to *notitia simplicis intelligentiae*—wiedzą gołego myślenia<sup>17</sup>.

Otóż niemożliwe jest, żeby jakaś myśl stworzona, widząca Bożą istotę, poznawała w niej wszystko, co Bóg może uczynić. Czemu? Bo im jakąś zasadę dowodzenia poznaje się doskonalej, tym więcej w niej się widzi. Tak np. człowiek obdarzony głębszym umysłem więcej wyciągnie wniosków z jednej zasady dowodzenia niż ten, kto ma tępy umysł. A ponieważ wielkość potęgi Bożej ocenia się według tego, czego ona może dokonać, dlatego gdyby czyjaś myśl widziała w istocie Boga wszystko, czego Bóg może dokonać, taką samą byłaby jej wielkość doskonałości w poznawaniu, jaką jest wielkość

potęgi Bożej w powodowaniu skutków: i w ten sposób ta myśl ogarniałaby istotę Bożą, co jest niemożliwe dla wszelkiej stworzonej myśli.

Natomiast gdy chodzi o wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia, to czyjaś myśl stworzona poznaje to w Słowie, mianowicie dusza Chrystusa<sup>18</sup>. Co do innych widzących istotę Bożą mamy dwa zdania. Niektórzy sądzą, że wszyscy widzący Boga przez istotę widzą wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia. Ale to nie zgadza się z wypowiedziami świętych<sup>19</sup>. Zaś według nich aniołowie nie znają niektórych rzeczy, a przecież z nauki wiary jest wiadome, że wszyscy oni widzą Boga w Jego istocie.

Z tego powodu inni powiadają tak: Inaczej niż Chrystus, wszyscy inni, choć widzą Boga w Jego istocie, to jednak nie widzą wszystkiego, co Bóg widzi, a to dlatego, ponieważ nie ogarniają istoty Bożej. Niekoniecznie bowiem ten, kto pozna przyczynę, poznaje wszystkie jej skutki, chyba że ją ogarnie, co nie jest dostępne dla myśli stworzonej. I dlatego każdy z widzących Boga poprzez istotę tym więcej w Jego istocie zobaczy, im jaśniej też istotę widzi. I tym się też tłumaczy, że o tym [co ktoś więcej niż inni widzi] jeden może drugiego powiadamiać. Widać z tego, że wiedza aniołów i dusz świętych może powiększać się aż do dnia sądu, tak jak i wszystko inne odnoszące się do nagrody przypadłościowej. Po sądzie zaś nie będzie się powiększać, ponieważ wtedy nastąpi końcowy stan rzeczy. A w tym stanie będzie możliwe, żeby wszyscy poznawali wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia.

Na 1. Słów Izydora: „Aniołowie w Słowie Boga widzą wszystko, zanim się stanie”, nie można odnieść do tego, co Bóg zna wiedzą gołego myślenia tylko, ponieważ to, co Bóg zna tą wiedzą, nigdy się nie stanie; ale należy odnieść je do tego tylko, co Bóg zna wiedzą patrzenia, A o tym również powiada, że nie wszyscy aniołowie poznawają to wszystko, co Bóg zna tą wiedzą, ale być może tylko niektórzy. Ale nawet i ci, którzy poznawają, nie poznawają wszystkiego doskonale. Jedna bowiem rzecz kryje w sobie wiele różnych treści myślą uchwytnych, jako to różne jej właściwości i ustosunkowania. Może przeto tak być, że dwóch społem pozna tę samą rzecz, ale jeden więcej różnych treści dostrzeże niż inny; i tych treści, tych wiadomości jeden dowie się od drugiego.

Toteż Dionizy powiada<sup>20</sup>, że a-niołowie wyżsi pouczają aniołów niższych o treściach rzeczy. I dlatego nawet ci aniołowie, którzy poznawają wszystkie stworzenia, niekoniecznie dostrzegają wszystko, co o nich można wiedzieć.

Na 2. Te słowa Grzegorza pokazują, że to błogosławione widzenie jest wystarczające do tego, aby w nim widzieć wszystko: ze strony istoty Bożej będącej środkiem, którym się widzi, poprzez którą to istotę Bóg widzi wszystko. A że nie widzi się wszystkiego, tłumaczy się niewystarczalnością myśli stworzonej, która nie ogarnia istoty Bożej.

Na 3. Myśl stworzona nie widzi istoty Bożej na miarę tejże istoty, ale na miarę sobie właściwą, a ta jest skończona. A więc przez to, że widzi istotę Bożą, skuteczność myśli w poznawaniu nie musi powiększyć się w nieskończone aż do poznawania wszystkiego.

Na 4. Niemożność poznania czegoś pochodzi nie tylko stąd, że dana rzecz przewyższa myśl, ale także stąd, że nie łączy się z myślą to, co umożliwia poznanie. Tak np. wzrok niekiedy nie widzi kamienia z tego powodu, że obraz kamienia nie jest z nim połączony. Chociaż więc sama istota Boża, w której są idee wszystkich rzeczy<sup>21</sup>, łączy się z myślą tego, kto widzi Boga, to jednak nie łączy się z nią, o ile są w niej idee wszystkich rzeczy, ale o ile jest ideą niektórych rzeczy, a im ktoś pełniej widzi istotę Bożą, tym więcej idei rzeczy w niej zobaczy.

Na 5. Kiedy możność bierna może być wypełniona wieloma doskonałościami uporządkowanymi, to gdy zostanie wypełniona swoją końcową doskonałością, nie uchodzi za niedoskonałą, nawet gdyby brak jej było niektórych poprzednich przystosowań. Wszelkie zaś poznawanie, które doskonali myśl stworzoną, zmierza do poznania Boga jako do celu. Toteż myśl tego, kto widzi Boga w Jego istocie, będzie doskonałą, nawet gdyby niczego innego nie znała. Ani też nie jest doskonalszą przez to, że coś jeszcze innego wraz z Nim poznaje, bo tylko o tyle jest doskonalszą, o ile pełniej Go widzi. Wspaniale to oddaje Augustyn<sup>22</sup>: „Jakże nieszczęśliwy jest ten, kto to wszystko poznał — tj. stworzenia — a Ciebie nie zna. Szczęśliwy, kto zna Ciebie, choćby o tamym wszystkim nic nie wiedział. Kto zaś zna i Ciebie, i tamte rzeczy, nie jest dzięki nim szczęśliwszy, lecz jedynie dzięki Tobie jest szczęśliwy”.

Na 6. To lustro, jakim jest Słowo Boże, jest dobrowolne. A jak ukazuje się temu, komu chce, tak ukazuje w sobie to, co chce. Nie jest zatem podobne do lustra materialnego, w którego mocy nie jest dać się lub nie dać się widzieć.

Można i tak powiedzieć: W zwierciadle materialnym tak rzecz jak i zwierciadło są widziane pod własną formą, jakkolwiek zwierciadło to jest widziane poprzez formę otrzymaną od rzeczy, zaś kamień poprzez własną formę odbitą w innej rzeczy, przez którą poznaje się jedno i drugie. Natomiast w lustrze niestworzonym widzi się coś poprzez formę samego lustra, tak jak widzi się skutek poprzez podobiznę przyczyny i na odwrót. I dlatego nie musi tak być, żeby każdy, kto widzi wieczne lustro, widział wszystko, co w nim się odbija. Kto bowiem widzi przyczynę, niekoniecznie musi widzieć wszystkie jej skutki, chyba że ją ogarnie.

Na 7. To pragnienie świętych, żeby wiedzieć wszystko, spełni się przez to samo tylko, że będą widzieć Boga, tak jak pragnienie tych, którzy pragną posiadać wszystkie dobra, spełni się przez to, że będą posiadać Boga. Jak bowiem Bóg, dzięki temu, że jest doskonałą dobrocią, wystarczająco zaspokaja pragnienie serca, i gdy się Go posiadzie, posiada się poniekąd wszystkie dobra, tak widzenie Go całkowicie wystarcza dla myśli: i to właśnie wyrażają słowa Filipa<sup>23</sup>: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”.

Na 8. Nieznajomość (*ignorantia*), właściwie biorąc, oznacza pozbawienie. W tym znaczeniu jest karą. Jest bowiem niewiedzą tych niektórych rzeczy, które powinno się znać, albo też, które koniecznie musi się znać. Święci zaś w niebie będą mieć znajomość wszystkich takowych rzeczy.

Niekiedy jednak nieznajomość bierze się ogólnie na oznaczenie każdej niewiedzy. I w tym znaczeniu aniołowie i święci w niebie nie będą wiedzieć o niektórych rzeczach. Toteż Dionizy<sup>24</sup> powiada, że aniołowie są oczyszczani „z niewiedzy”. Tak jednak pojmowana nieznajomość nie jest karą i utrapieniem ale jakimś [i niezawinionym] brakiem. Nie ma konieczności, żeby wszelki taki brak został usunięty na skutek chwały. W takim bowiem razie można by było powiedzieć: Linus\* ma brak tego, że nie doszedł do chwały Piotra.



Na 9. Nasze ciało będzie przekształcone i otrzyma chwałę, jaką ma ciało Chrystusa; będzie to jednak tylko podobieństwo, a nie równość: będzie bowiem jasne tak jak ciało Chrystusa ale nie w równym stopniu. Tak samo będzie z naszą duszą: będzie mieć chwałę na podobieństwo duszy Chrystusa, ale nie na równi z nią. Będzie więc mieć wiedzę tak jak dusza Chrystusa, ale nie tak wielką jak ona, tj. taką, żeby wiedziała wszystko tak jak dusza Chrystusa.

Na 10. Wprawdzie istota Boża ma w sobie idee wszystkich rzeczy, to jednak nie połączy się z każdą myślą właśnie jako mająca w sobie idee wszystkich rzeczy. I dlatego argumentacja zarzutu nie prowadzi do pożądanego dla siebie wniosku.

Na 11. Myśl czynna jest formą proporcjonalną do myśli możliwościowej, tak jak i możliwość materii jest proporcjonalna do możliwości naturalnej przyczyny sprawczej: i to tak, żeby wszystko, co jest w możliwości biernej materii lub myśli możliwościowej, było w możliwości czynnej myśli czynnej lub naturalnej przyczyny sprawczej. I dlatego, gdyby myśl czynna stała się formą myśli możliwościowej, to ta druga musiałaby poznawać wszystko, na co się rozciąga moc myśli czynnej. Ale istota Boża nie jest w ten sposób proporcjonalna do naszej myśli. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

Na 12. Nic nie wadzi mówić, że po dniu sądu, kiedy to ludzie i aniołowie dostąpią ostatecznej chwały, wszyscy zbawieni będą znać wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia: tak jednak, że nie wszyscy będą widzieć wszystko w istocie Bożej. Tylko dusza Chrystusa będzie w niej w pełni widziała wszystko, tak jak i obecnie widzi. Inni będą w niej widzieć więcej lub mniej zależnie od stopnia, według którego będą poznawać Boga. Toteż dusza Chrystusa będzie oświecać wszystkie inne dusze o tym, co więcej niż one widzi w Słowie. *Apokalipsa* tak o tym mówi<sup>25</sup>: „Jasność Boga oświeca miasto zbawionych, a jego lampą jest Baranek”. Tak samo inni wyżsi będą oświecać niższych: nie dając im wszakże nowego oświecenia tak, żeby przez to powiększała się wiedza niższych, ale przedłużając jakoś już posiadane oświecenie, ot mniej więcej tak, jak słońce w stanie spoczynku oświetla powietrze. To ma na myśli Daniel pisząc<sup>20</sup>: „Ci, którzy nauczyli wielu ludzi sprawiedliwości, będą świecić jak gwiazdy przez wieki i na

zawsze". A jeśli się mówi, że ustanie przełożenstwo jednego rzędu aniołów nad drugim, to dotyczy to jedynie tych posług, które rządy te obecnie spełniają na rzecz ludzi. Jasne to jest z wyjaśnienia glosy<sup>27</sup> do przytoczonych słów Pawiowych.

## ZAGADNIENIE 93

### SZCZĘŚCIE ŚWIĘTYCH I ICH MIESZKANIA

Obecnie należy omówić szczęśliwość świętych i ich mieszkania. Ujmiemy to w trzy pytania: 1. Czy po sędzie zwiększy się szczęście świętych? 2. Czy stopnie szczęścia noszą nazwę „mieszkania” ? 3. Czy różne mieszkania wyodrębnia się według różnych stopni miłości Boga?

#### Artykuł 1

##### *CZY PO SĄDZIE SZCZĘŚCIE ŚWIĘTYCH BĘDZIE WIĘKSZE NIŻ PRZED NIM?*

Zdaje się, że po sędzie szczęście świętych nie będzie większe niż przed nim<sup>1</sup>, bo:

1. Im bardziej coś zbliża się do podobieństwa Bożego, tym doskonalszy ma udział w szczęściu. Lecz dusza odłączona od ciała bardziej jest podobna do Boga, niż gdy jest złączona z ciałem. A więc jej szczęście jest większe przed ponownym przybraniem ciała niż po nim.

2. Potężniejsza jest siła jednolita niż rozłożona na wiele. Lecz dusza istniejąca poza ciałem bardziej jest jednolita, niż gdy jest złączona z ciałem. Jest za tem potężniejsza w działaniu. Doskonalszy więc ma udział w szczęściu, które polega właśnie na działaniu<sup>2</sup>.

Szczęście polega na działaniu myśli spekulatywnej<sup>3</sup>. Lecz myśl w swoim działaniu nie posługuje się narządem cielesnym. Zatem ciało z powrotem przybrane nie sprawi tego, żeby dusza poznawała w doskonalszy sposób. A więc szczęście duszy nie będzie większe po zmartwychwstaniu.

3. Nic nie może być większe od tego, co nieskończone. Zatem nieskończone złączone ze skończonym nie będzie większe niż samo nieskończone. Lecz dusza zbawiona jeszcze przed ponownym przybraniem ciała cieszy się szczęściem z posiadania

dobra nieskończone go, tj. Boga. Zaś po zmartwychwstaniu ciała nie będzie już cieszyć się z czego innego, co najwyżej z chwały ciała, która jest jakimś dobrem skończonym. A więc radość świętych po ponownym przybraniu ciała nie będzie większa niż przedtem.

*Wbrew* temu: 1. Na temat słów *Apokalipsy*<sup>4</sup>: „Ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych” itd. glosa tak powiada<sup>5</sup>: „Obecnie dusze świętych są 'pod', to znaczy, ich godność nie jest tak wielka, jak to będzie w przyszłości”. A więc ich szczęście po sądzie będzie większe.

2. Jak dobrych w nagrodę spotka szczęście, tak złych — niedola. Lecz po ponownym przybraniu ciał niedola złych będzie większa niż przed nim. Wszak będą ponosić karę nie tylko na duszy ale i na ciele. A więc po zmartwychwstaniu szczęście świętych będzie większe niż przed nim.

*Odpowiedź*: Jest oczywiste, że pod względem zakresu szczęście świętych po zmartwychwstaniu powiększy się, bowiem obejmie ono wtedy nie tylko duszę ale i ciało. Ale i szczęście samej duszy powiększy się pod względem zakresu, jako że dusza nie tylko będzie cieszyć się z własnego dobra, lecz także z dobra, jakie spotka ciało.

Można też powiedzieć, że również i pod względem nasilenia powiększy się szczęście samej duszy. Na ciało bowiem można patrzeć w dwojaki sposób: pierwszy, o ile jest ono doskonałe przez duszę; drugi, o ile nie jest ono doskonałe przez duszę w sposób doskonały, jako że jest w nim coś, co stawia opór duszy w jej działaniach. Otóż jeśli bierzemy pod uwagę pierwszy sposób patrzenia na ciało, to połączenie go z duszą dodaje duszy jakąś doskonałość. Każda bowiem część jest czymś niedoskonałym i dopiero w swojej całości osiąga zupełność, jako że całość tak się ma do części, jak się ma forma do materii. Tak też jest i z duszą: doskonalszą jest w swoim istnieniu naturalnym, gdy jest w całym człowieku, tj. kiedy jest połączona z ciałem, niż gdy jest od niego istotowo oddzielona. Natomiast jeśli bierzemy pod uwagę drugi sposób patrzenia na ciało, to połączenie z nim krępuje doskonałość duszy. Toteż *Księga Mądrości* powiada<sup>6</sup>: „Śmiertelne ciało przygniata duszę”. Jeśli przeto usunie się z ciała to wszystko, co stawia opór działaniu duszy, to zasadniczo doskonalszą będzie dusza istniejąca w takim ciele niż istotowo odeń oddzielona. Im zaś coś jest doskonalsze w istnieniu, tym doskonalej może

działać. Stąd też doskonalsze będzie działanie duszy związanej z takim ciałem niż działanie duszy oddzielonej. A takim właśnie ciałem będzie ciało uchwalebione, które całkowicie będzie podlegało duchowi. A ponieważ szczęście polega na działaniu, dlatego doskonalsze będzie szczęście duszy po ponownym przybraniu ciała niż przedtem: jak bowiem dusza oddzielona od ciała zniszczalnego doskonalej może działać niż z nim związana, tak po związaniu z ciałem uchwalebionym jej działanie będzie doskonalsze niż kiedy była od niego oddzielona. Otóż wszystko, co niedoskonałe, pożąda swojego udoskonalenia. I dlatego dusza oddzielona w naturalny sposób pożąda połączenia się z ciałem. Z powodu też owego pożądania, wywodzącego się z niedoskonałości, jej działanie, które niesie ją ku Bogu, jest mało natężone. To właśnie ma na myśli Augustyn pisząc<sup>7</sup>: „Pożądanie połączenia się z ciałem pęta duszę tak, iż ona nie zdoła całą swoją siłą dążyć do owego najwyższego dobra”<sup>8</sup>.

Na 1. Dusza związana z ciałem uchwalebionym bardziej jest podobna do Boga niż oddzielona, bowiem jako połączona ma doskonalsze istnienie, a im coś jest doskonalsze, tym bardziej jest podobne do Boga. Tak jak i serce, którego doskonałość życia polega na ruchu, bardziej jest podobne do Boga, kiedy jest w ruchu, niż kiedy jest w bezruchu, chociaż Bóg nigdy się nie porusza”.

Na 2. Wprawdzie, bezwzględnie mówiąc, siła oddzielona od materii jest potężniejsza, to jednak ta siła, w której naturze leży to, że ma być w materii, bardziej jest potężna, gdy istnieje w materii, niż gdy jest od niej oddzielona.

Na 3. Wprawdzie dusza nie posługuje się ciałem w czynności myślenia, to jednak doskonałość ciała w jakiś sposób przyczyni się do doskonałości umysłowego działania, jako że na skutek połączenia z ciałem uchwalebionym dusza stanie się w naturze doskonalszą i w następstwie skuteczniejszą w działaniu. I w tym leży znaczeniu samo dobro ciała będzie jakby narzędziowo współdziałać w tym działaniu, które stanowi istotę szczęścia. Podobnie również uczy Filozof mówiąc<sup>10</sup>, że dobra zewnętrzne przyczyniają się jako narzędzia do szczęśliwości życia.

Na 4. Chociaż skończone dodane do nieskończonego nie sprawia, że coś jest większe

(*maius*), sprawia jednak, że czegoś jest więcej (*plus*), jako że skończone i nieskończona czynią dwa, zaś samo nieskończone czyni jeden. Rozciąganie się zaś radości nie oznacza, że ona jest większa, ale że jest jej więcej. Toteż pod względem zakresu — w stosunku do radości, która płynęła z posiadania Boga — radość w niebie powiększy się, bo płynąć będzie zarówno z posiadania Boga jak i z chwały ciała. — Chwała, jakiej dostąpi ciało, przyczyni się również do wzmożenia radości z posiadania Boga. Będzie ona bowiem przyczyniać się do doskonalszego działania duszy, którym ona rwie się ku Bogu. Jak bowiem Filozof powiada<sup>11</sup>: im odpowiadające działanie będzie doskonalsze, tym większa będzie rozkosz.

## Artykuł 2

### *CZY STOPNIE SZCZĘŚCIA POWINNY BYĆ NAZWANE „MIESZKANIAMI”?*

Zdaje się, że stopnie szczęścia nie powinny być nazwane „mieszkaniami”, bo:

1. Ze swojej treści szczęście wyraża nagrodę. Lecz „mieszkanie” nie wyraża czegoś, co by należało do nagrody. A więc [Pismo św.] nie powinno różnych stopni szczęścia nazywać „mieszkaniami”
2. „Mieszkanie” oznacza chyba miejsce. Lecz miejsce, które będzie uszczęśliwiać świętych, nie jest cielesne ale duchowe, a jest nim Bóg, który jest jeden. A więc i mieszkanie jest tylko jedno. Z czego wynika, że różne stopnie szczęścia nie powinny być przez [Pismo św.] nazwane mieszkaniami.
3. Jak w niebie będą ludzie o różnych zasługach, tak obecnie są w czyśćcu ludzie o różnych zasługach i byli w otchłani ojców starotestamentowych. Lecz w czyśćcu i w otchłani nie wyodrębnia się mieszkań. A więc i w niebie nie powinno się ich wyodrębniać.

*Wbrew* temu: 1. Są słowa Pańskie<sup>1</sup>: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele”. Augustyn<sup>2</sup> wyjaśnia, że chodzi tu o różne wielkości zasług.

2. W każdej społeczności istnieje uporządkowana odrębność mieszkań. Otóż *Apokalipsa*\* przyrównuje niebieską ojczyznę do społeczności. Trzeba więc wyodrębnić w niej różne

mieszkania według różnych stopni szczęścia.

*Odpowiedź:* Ruch miejscowy ma pierwszeństwo nad wszystkimi innymi ruchami. Zdaniem Filozofa<sup>4</sup>, nazwy: „ruch”, „odległość” i wszystkie im podobne wywodzą się od ruchu miejscowego i przechodzą na wszystkie inne ruchy. Kresem zaś ruchu miejscowego jest jakieś miejsce, do którego, gdy coś dotrze, pozostaje w nim, spoczywając; w nim też bywa zachowywane. I dlatego w każdym ruchu samo to spoczynienie po dojściu do kresu ruchu zwiemy: „umieszczenie” lub „mieszkanie”. A ponieważ nazwę 'ruch' przenosi się nawet na czynność pożądania i woli, dlatego także samo osiągnięcie kresu ruchu pożądania i woli zwie się mieszkaniem lub umieszczeniem w kresie. Stąd to różne stopnie osiągnięcia ostatecznego kresu zważ się „różnymi mieszkaniami”. W ten sposób jedność „domu” odpowiada powszechności szczęścia, które jest ze strony przedmiotu, zaś wielość „mieszkań” odpowiada tej różnicy, jaka istnieje w szczęściu ze strony zbawionych. Podobnie jest w rzeczach naturalnych: widzimy, że do tego samego miejsca znajdującego się w górze dążą wszystkie ciała lekkie, lecz każde dociera doń tym bliżej, im jest lżejsze: i w ten sposób mają różne mieszkania zależnie od różnicy w lekkości.

Na 1. Ze swojej treści mieszkanie wyraża kres i dopiero w następstwie wyraża nagrodę, która jest kresem zasługi.

Na 2. Wprawdzie miejsce duchowe jest jedno, to jednak różne są stopnie zbliżania się do owego miejsca. I zależnie od tego ustanowiono różne mieszkania.

Na 3. Ci, którzy byli w otchłani i obecnie są w czyścicu, nie doszli jeszcze do swojego kresu. I dlatego w czyścicu lub w otchłani mieszkań się nie wyodrębnia, a tylko w niebie i w piekle, gdzie jest kres dobrych i złych.

### Artykuł 3

#### CZY RÓŻNE MIESZKANIA WYODRĘBNIĄ SIĘ WEDŁUG RÓŻNYCH STOPNI MIŁOŚCI BOŻEJ? /18)

Zdaje się, że różnych stopni mieszkań nie wyodrębnia się według różnych stopni miłości Bożej<sup>1</sup>, bo:

1. U Mateusza czytamy<sup>2</sup>: „Dał każdemu według właściwej dlań zdolności”. Lecz właściwą zdolnością każdego jest jego siła naturalna. A więc również dary łaski i chwały bywają rozdzielane według różnych stopni zdolności naturalnej.

2. Psalmista pisze<sup>3</sup>: „Ty każdemu odpłacisz według jego czynów”. Lecz to, co się odpłaca, jest miarą szczęśliwości. A więc stopnie szczęśliwości będą zależeć od różności czynów, a nie od różności miłości Boga.

3. Nagroda należy się nie za sprawność, ale za czyn. Tę myśl tak wyraża Filozof<sup>4</sup>: „[Na Olimpii] wieńczy się nie tych, którzy są najsilniejsi, lecz tych, którzy biorą udział w igrzyskach”, a także Apostoł<sup>5</sup>: „Jeżeli ktoś staje do zapasów, otrzymuje wieniec tylko [wtedy], jeżeli walczył prawidłowo”. Lecz szczęście jest nagrodą. A więc różne stopnie szczęścia będą według różnych stopni uczynków, a nie według różnych stopni miłości Boga [która jest sprawnością].

*Wbrew temu:* 1. Im ktoś będzie bardziej złączony z Bogiem, tym będzie szczęśliwszy. Lecz miara połączenia się z Bogiem zależy od miary miłości Boga. A więc i różność szczęśliwości będzie zależeć od różnicy w miłości Boga.

2. „Jak zasadniczo jest następstwem zasadniczo, tak bardziej jest następstwem bardziej”<sup>6</sup>. /19/ Lecz posiadanie szczęścia jest następstwem posiadania miłości Bożej. A więc i posiadanie większego szczęścia jest następstwem posiadania większej miłości Boga.

*Odpowiedź:* Dwojaki jest czynnik stanowiący o odrębności mieszkań, czyli stopni szczęścia: bliski i dalszy. Bliskim jest różne usposobienie, które będzie u zbawionych: i od niego będzie zależeć, i to u wszystkich, różność doskonałości w zażywaniu szczęścia. Dalszym zaś czynnikiem jest zasługa, dzięki której zbawieni osiągnęli takie szczęście.

Pierwszym sposobem: mieszkania wyodrębniają się według miłości Boga w niebie, a ona im jest w kimś doskonalsza, tym bardziej uczyni go pojemnym Bożej jasności, zaś w miarę wzrostu tejże jasności wzrośnie doskonałość widzenia Boga.

Drugim sposobem: mieszkania wyodrębniają się według miłości Boga na ziemi. Nasz bowiem uczynek nie jest zasługujący w samej swojej substancji, ale czyni go takim sprawność cnoty nadająca mu formę, tj. odpowiednio go zaprawiająca. Otóż wszystkim cnotom zdolność zasługiwania nadaje miłość Boga, której przedmiotem jest sam cel<sup>7</sup>. I dlatego cała różność w zasługiwaniu sprowadza się do różności miłości Boga. I tak to miłość Boga na ziemi wyodrębnia mieszkania na sposób zasługi.

Na 1. W tym tekście Mateusza zdolność nie oznacza sa. mej tylko naturalnej pojemności, ale oznacza naturalną pojemność połączoną z jakimś usiłowaniem posiadania łaski. Tak rozumiana zdolność będzie jakby materialnym przystosowaniem do miary łaski i chwały: do ich przyjęcia. Natomiast miłość Boża formalnie skutecznie zasługę na chwałę. I dlatego odrębność stopni w chwale raczej bierzemy według stopni miłości Boga niż według stopni wspomnianej zdolności.

Na 2. [Same z siebie] uczynki nie mają [takiej wartości], żeby za nie odpłacano chwałą, chyba że są zaprawione miłością. Stąd też różne stopnie w chwale odpowiadać będą różnym stopniom miłości Boga.

Na 3. Wprawdzie sama sprawność miłości, jak i wszelkiej cnoty, nie jest zasługą, za którą należy się nagroda, jest jednak zaczynem i całym sprawcą tego, że uczynki są zasługujące. Stąd też według jej różności wyznacza się różne nagrody. — Można także dopatrzeć się jakiegoś stopnia w zasługiwaniu z samego rodzaju uczynku, ale nie w odniesieniu do nagrody istotnej, którą jest radość z Boga, ale w odniesieniu do jakiejś nagrody przypadłościowej, którą jest radość z jakiegoś dobra stworzonego.



## ZAGADNIENIE 94

### STOSUNEK ŚWIĘTYCH W NIEBIE DO POTĘPIONYCH

Następnie trzeba nam zastanowić się nad tym, jaki będzie stosunek świętych w niebie do potępionych. Odpowiemy sobie na trzy pytania: 1. Czy święci w niebie będą widzieć kary potępionych, 2. Czy będą im współczuć? 3. Czy będą cieszyć się z ich kar?

#### Artykuł 1

##### *CZY ŚWIĘCI W NIEBIE BĘDĄ WIDZIEĆ KARY POTĘPIONYCH?*

Zdaje się, że święci w niebie nie będą widzieć kar potępieńców, bo:

1. Większa jest przepaść między potępionymi a zbawionymi niż między potępionymi a ludźmi na ziemi. Lecz zbawieni nie zawsze widzą to, co przydarza się ludziom na ziemi. Glosa<sup>1</sup> do słów Izajasza<sup>2</sup>: „Abraham nie poznaje nas” tak powiada: „Zmarli, i to także święci, nie wiedzą, co czynią żyjący, nawet ich dzieci”. Tym bardziej więc nie widzą kar potępieńców.

2. Doskonałość widzenia zależy od doskonałości przedmiotu widzianego. Filozof tak pisze<sup>3</sup>: „Najbardziej doskonałą czynnością zmysłu jest czynność zmysłu najlepiej przystosowanego do widzenia najpiękniejszego spośród przedmiotów podpadających pod zmysł”. A więc i na odwrót, szkarada przedmiotu widzianego wpływa na niedoskonałość widzenia. Lecz u świętych w niebie nie będzie żadnej niedoskonałości. Nie będą przeto widzieć nieszczęść potępieńców, którzy będą szkaradni w najwyższym stopniu.

*Wbrew* temu: Izajasz pisze<sup>4</sup>: „A gdy wyjdą, ujrzą trupy ludzi, którzy się zbuntowali przeciwko Mnie”. Te słowa tak glosa uzupełnia<sup>5</sup>: „Wybrani wyjdą, widząc lub poznając wyraziście, aby tym bardziej zapalać się do chwalenia Boga”.

*Odpowiedź*: Nie powinno się odmawiać świętym niczego tego, co składa się na doskonałość ich szczęśliwości. Każdą zaś rzecz poznaje się lepiej przez zestawienie jej z jej przeciwieństwem, jako że „przeciwieństwa obok siebie położone bardziej się uwydatniają”. Aby więc święci bardziej się radowali ze swego szczęścia i tym większe

za nie Bogu składali dzięki, dano im to, że będą doskonale oglądać karę ponoszoną przez bezbożnych.

Na 1. Głosa ma na uwadze świętych zmarłych według niemożliwości natury: nie ma bowiem potrzeby, żeby naturalnym poznawaniem znali wszystko, co przydarza się żywym. Natomiast święci, którzy są w niebie, jasno poznawają wszystko, co przydarza się ludziom na ziemi i potępionym. Takie jest zdanie Grzegorza<sup>7</sup>; powiada on: „Nie wolno stosować do świętych dusz (słów Hioba<sup>8</sup> : Czy we czci jego synowie ? — On nie wie. Czy wzgardzeni? — Już o tym nie myśli, itd.). Należy raczej wierzyć, że nie ma czegoś takiego na zewnątrz, czego by nie znali ci, którzy mają wewnątrz jasność Boga”.

Na 2. Wprawdzie widziane piękno podnosi doskonałość widzenia, to jednak można widzieć coś szkaradnego bez skażenia widzenia. Istniejące bowiem w duszy wrażenia rzeczy, poprzez które poznaje się przeciwieństwa, nie są w niej przeciwieństwami. Toć i Bóg, którego poznanie jest najdoskonalsze, widzi wszelkie piękne i brzydkie rzeczy.

## Artykuł 2

### *CZY ŚWIĘCI W NIEBIE WSPÓLCZUJĄ NIEDOLI POTĘPIONYCH?*

Zdaje się, że święci w niebie współczują niedoli potępionych, bo:

1. Współczucie pochodzi z miłości Boga. Lecz święci ci będą płonąć najdoskonalszą miłością. Będą więc w największym stopniu współczuć niedoli potępionych.
2. Święci w niebie nigdy nie będą bardziej dalecy od współczucia niż sam Bóg. Lecz Bóg w jakiś sposób współczuje naszej niedoli; przecież zwiemy Go miłosiernym. Tak samo i aniołowie nam współczują. A więc święci w niebie będą współczuć niedoli potępionych.

*Wbrew temu:* Każdy, kto współczuje drugiemu, ma poniekąd udział w jego niedoli. Lecz święci w niebie nie mogą mieć udziału w cudzej niedoli. A więc nie współczują niedoli potępionych.

*Odpowiedź:* Dwojako można żywić w sobie miłosierdzie lub współczucie: po pierwsze,

na sposób uczucia; po drugie, na sposób wyboru. Otóż u świętych w niebie może znaleźć się w niższej części ich jestestwa tylko takie uczucie, które wypływa z wyboru rozumu. Będzie zatem u nich jedynie to współczucie lub miłosierdzie, które wypływa z wyboru rozumu. Wtedy zaś tym sposo. bem z wyboru rozumu rodzi się miłosierdzie lub współczucie, gdy ktoś chce oddalić zło od drugiego. Toteż nie żywimy współczucia wobec tych, od których według sądu rozumu nie chcemy zła oddalić. Otóż grzesznicy, jak długo są na tym świecie, mogą bez uszczerbku dla Boskiej sprawiedliwości być przeniesieni ze stanu niedoli i grzechu w stan szczęśliwości. I dlatego święci w niebie mogą żywić dla nich współczucie i to zarówno na sposób wyboru woli: tak jak o Bogu, aniołach i zbawionych mówi się, że im współczują przez to, iż chcą ich zbawienia, jak i na sposób uczucia: tak jak współczują im dobrzy ludzie żyjący na tym świecie. Lecz w życiu przyszłym grzesznicy nie będą mogli być przeniesieni ze swojej niedoli [do szczęśliwości]. Stąd też nie może być współczucia dla ich niedoli na sposób rozumnego wyboru. I dlatego święci, którzy będą w niebie, nie będą mieć żadnego współczucia dla potępionych.

Na 1. Wtedy miłość do Boga jest zarzewiem współczucia, kiedy powodowani nią chcemy usunięcia czyjejś niedoli. Lecz święci w niebie nie mogą z miłości chcieć usunięcia niedoli z potępionych, bo to sprzeciwia się Boskiej sprawiedliwości. A więc argumentacja zarzutu zawodzi.

Na 2. W tym znaczeniu mówi się o Bogu, że jest miłosierny, ponieważ przychodzi z pomocą tym, którym — zgodnie z porządkiem swojej mądrości i sprawiedliwości — przysługuje uwolnienie od niedoli, a nie w tym, żeby litował się nad potępionymi, chyba karząc mniej niż na to zasługują.

### **Artykuł 3**

#### *CZY ŚWIĘCI W NIEBIE CIESZĄ SIĘ Z KAR PONOSZONYCH PRZEZ BEZBOŻNYCH?*

Zdaje się, że święci w niebie nie cieszą się z kar ponoszonych przez bezbożnych, bo:

1. Cieszyć się z cudzego nieszczęścia świadczy o nienawiści. Lecz u zbawionych nie będzie żadnej nienawiści. Nie będą więc cieszyć się z niedoli potępionych.

2. Święci w niebie będą w najwyższym stopniu po dobru do Boga. Lecz „Bóg nie cieszy się z naszych kar”<sup>1</sup>. A więc również i święci nie będą się cieszyć z kar potępieńców.

3. Żadnym sposobem nie może znaleźć się u świętego w niebie to, co jest godne nagany u człowieka żyjącego na ziemi. Otóż w człowieku żyjącym na ziemi najbardziej godne nagany jest, gdy cieszy się z kar ponoszonych przez innych, zaś najbardziej jest mu zalecone, żeby nad nimi bolał. W żaden więc sposób święci w niebie nie cieszą się z kar potępieńców.

*Wbrew temu:* 1. Psalmista powiada<sup>2</sup>: „Sprawiedliwy się cieszy, kiedy widzi karę” 2. Izajasz pisze<sup>3</sup>: „Wszelka istota patrzeć będzie na trupy ludzi aż do sytości widzenia”. Lecz ta sytość oznacza zadowolenie duszy. A więc zbawieni będą cieszyć się z kar ponoszonych przez bezbożnych.

*Odpowiedź:* Dana rzecz może sprawić radość w dwojaki sposób: po pierwsze, sama przez się; gdy sprawia radość właśnie dlatego, że jest taką. I w ten sposób święci nie cieszą się z kar ponoszonych przez bezbożnych. Po drugie, przez przypadłość, tj. z powodu czegoś dołączonego. I w ten sposób święci będą radować się z kar ponoszonych przez bezbożnych: dostrzegając w nich porządek sprawiedliwości Boskiej i swoje uwolnienie, z którego będą się cieszyć. Tak więc sprawiedliwość Boska i swoje uwolnienie będą same przez się przyczyną radości świętych w niebie, a kary potępionych — przez przypadłość.

Na 1. Cieszyć się z cudzego nieszczęścia jako takiego świadczy o nienawiści. Nie świadczy o niej, gdy cieszymy się z cudzego nieszczęścia z powodu czegoś dołączonego. W ten sposób bowiem niekiedy ten i ów cieszy się nawet z własnego nieszczęścia, np. gdy cieszy się z doznawanych utrapień, jako że one są pożyteczne do zasługi na życie wieczne, stosownie do słów Jakuba<sup>4</sup>: „Za pełną radość poczytujcie to sobie, bracia moi, ilekroć spadają na nas różne doświadczenia”.

Na 2. Wprawdzie Bóg nie cieszy się z kar jako takich, to jednak cieszy się z nich, o ile są wymierzone przez Jego sprawiedliwość.

Na 3. W człowieku żyjącym na ziemi nie jest godne pochwały, gdy cieszy się z cudzych

kar samych w sobie. Jest jednak godne pochwały, jeżeli cieszy się z nich z powodu czegoś łączącego się z nimi. — Inaczej przedstawia się człowiek żyjący na ziemi, a będący w niebie. W pierwszym często powstają uczucia bez sądu rozumu. Niekiedy są one godne pochwały: gdy wskazują na dobre usposobienie duszy, np. wstyd, litość i żal za popełnione zło. W drugim może powstać jedynie takie uczucie, które następuje po sądzie rozumu.

## ZAGADNIENIE 95

### WIANO ŚWIĘTYCH W NIEBIE /20/

Z kolei będzie mowa o wianie, uposażeniu świętych w niebie. Temat ujmemy w pięć pytań: 1. Czy święci w niebie powinni otrzymać jakieś wiano, posag? 2. Czy posag różni się od szczęśliwości? 3. Czy i Chrystusowi należy się posag? 4. Czy i aniołom? 4. Czy wyszczególnienie wiana jest należyte?

### Artykuł 1

#### *CZY W NIEBIE LUDZIE DOSTANĄ JAKIŚ POSAG?*

Zdaje się, że w niebie ludzie nie dostaną żadnego posagu, bo:

1. Według ustaw prawa<sup>1</sup> posag dostaje małżonek dla podołania ciężarom małżeństwa. Lecz święci nie przedstawiają postaci małżonka, ale raczej — jako członkowie Kościoła — postać małżonki, oblubienicy. A więc nie dostają posagu.
2. Według ustaw prawa<sup>2</sup> posag daje ojciec oblubienicy, a nie oblubieńca. Wszystkie jednak dary szczęśliwości daje zbawionym ojciec Oblubieńca, tj. Chrystusa. Stwierdza to Jakub<sup>3</sup>: „Wszelki dar doskonały zstępuje z góry, od Ojca” itd. A więc takowe dary, które dostają zbawieni, nie powinny być nazwane posagiem.
3. W małżeństwie otrzymuje się posag dla łatwiejszego znoszenia ciężarów małżeństwa. Lecz w małżeństwie duchowym nie ma jakichś ciężarów, zwłaszcza według stanu Kościoła tryumfującego. A więc nie należy mu tam wyznaczać jakiegoś posagu.
4. Posag otrzymuje się przy sposobności zawierania małżeństwa<sup>4</sup>. Lecz według stanu

Kościola wojującego małżeństwo duchowe zawiera się z Chrystusem przez wiarę. Jeżeli więc zbawionym przysługują jakieś posagi, to na tej samej podstawie będą przysługiwać także świętym żyjącym na ziemi. Ale im nie przysługują. A więc i zbawionym.

5. Posag należy do dóbr zewnętrznych, które zwa się potocznie majątkiem wniesionym. Lecz nagrody zbawionych będą należeć do dóbr wewnętrznych. Nie powinno się więc ich zwać posagiem.

*Wbrew* temu: 1. Apostoł pisze<sup>0</sup>: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”. Widać z tego, że małżeństwo cielesne symbolizuje małżeństwo duchowe. Otóż w małżeństwie cielesnym oblubienica uposażona wianem przeprowadza się do domu oblubieńca. A ponieważ święci z chwilą dostąpienia szczęśliwości bywają wprowadzani w dom Chrystusa, dlatego chyba otrzymują jakieś wiano.

2. W małżeństwo cielesne posag wnosi się dla jego pociechy. Lecz małżeństwo duchowe niesie więcej pociechy niż cielesne. A więc jak najbardziej domaga się ono wniesienia posagu.

3. Ozdoby oblubienic należą do ich posagu. Lecz święci są wprowadzani do chwały przyozdobieni, jak to opisuje Izajasz<sup>6</sup>: „Przyodział mnie w szaty zbawienia ... jak oblubienicę strojną w swe klejnoty”. A więc święci w niebie będą mieć posag.

*Odpowiedź*: Nie ma wątpliwości, że zbawieni, kiedy są przenoszeni do chwały, otrzymują od Boga dla ich ozdoby jakieś dary i te właśnie dary otrzymały od mistrzów teologii nazwę: wiano, posag. Istnieje także jakieś określenie posagu, o jakim mowa. Brzmi ono: posag jest to stała ozdoba duszy i ciała, wystarczająca do życia i nieustannie zostająca w wiecznej szczęśliwości. Ten opis podano na podobieństwo posagu materialnego. On to jest ozdobą małżonki, daje mężowi środki wystarczające do jej utrzymania i wychowania dzieci, a jednak posag małżonki ma pozostać nienaruszony tak, żeby do niej wrócił po rozwiązaniu małżeństwa.

Gdy chodzi o uzasadnienie tej nazwy, to różnie się wypowiedziano. Według jednych, nazwa ta nie wywodzi się z jakiegoś podobieństwa do małżeństwa cielesnego, ale ze sposobu potocznego wyrażania się; według zaś niego posagiem nazywamy

wszelką zaletę czy ozdobę jakiegokolwiek bądź człowieka. Tak np. o tym, kto odznacza się wiedzą, powiada się, że jest wyposażony w wiedzę. W ten także sposób używał tej nazwy Owidiusz, mówiąc<sup>7</sup>: „I jakimkolwiek posagiem możesz się podobać, to się podobaj”.

Ale ten pogląd nie wydaje się być całkowicie uzasadniony. Jeśli bowiem nadaje się jakąś nazwę na oznaczenie głównie tej, a nie innej rzeczy, to takiej nazwy nie zwykło się przenosić na oznaczanie innych rzeczy inaczej, jak tylko na sposób jakiegoś podobieństwa. A ponieważ według pierwotnego znaczenia nazwa 'posag' odnosi się do małżeństwa cielesnego, dlatego w każdym innym posługiwaniu się nią należy mieć na uwadze jakieś jej podobieństwo do tego, co głównie oznacza.

I dlatego inni tak powiadają: To podobieństwo wywodzi się od posagu, a ten oznacza właściwie dar, który w małżeństwie cielesnym dostaje oblubienica od oblubieńca, kiedy ją wprowadza do swojego domu. Dar ten służy do przyozdobienia oblubienicy. Świadczą o tym słowa Sychema do Jakuba<sup>8</sup>: „Podwyżcie wiano i darów większych żądajcie” oraz nakaz prawa mojżeszowego<sup>9</sup>: „Jeśli ktoś uwiódł dziewicę ... i obcował z nią, uposaży ją i weźmie ją za żonę”. Stąd też i te ozdoby, w które Chrystus ustroi świętych, kiedy będą wprowadzani do domu chwały, noszą nazwę posagu.

Ale ten pogląd jest wyraźnie sprzeczny z tym, co mówią prawnicy, a do nich przecież należy wydawanie sądu w tych sprawach. A oni głoszą<sup>10</sup>: posag we właściwym znaczeniu jest to „wniesienie majątku przez kobietę komuś ze strony męża za ciężar małżeństwa, który dźwiga mąż”. Natomiast to, co oblubieniec daje oblubienicy, zwie się: „podarunkiem na okoliczność zaślubin<sup>11</sup>. I w ten też sposób używa nazwy 'posag' *Księga Królewska*<sup>12</sup>: „Faraon, król egipski ... zdobywszy miasto Gezer ... dał je w posagu swej córce, żonie Salomona”. — Nie obalają tego wyżej przytoczone teksty Pisma św.<sup>13</sup>. Chociaż bowiem zwykle dają posag rodzice panny, to jednak niekiedy zdarza się, że oblubieniec lub jego ojciec daje posag pannie, a nie jej ojciec. Dzieje się to z dwojakiego powodu: albo z wielkiego uczucia do oblubienicy, tak jak to było z Chamorem, który chciał dać posag, jaki raczej powinien przyjąć, z powodu gwałtownej miłości swojego

syna do panny<sup>14</sup>. Albo jest to kara wymierzona oblubieńcowi: za to, że uwiódł dziewicę i zbezczescił ją, ma obowiązek dać jej posag ze swojego majątku, który powinien dać ojciec panny. I ten wypadek ma na uwadze Mojżesz w przytoczonym miejscu<sup>15</sup>.

I dlatego za innymi należy powiedzieć, że jak się już wyżej rzekło: Właściwie mówiąc, w małżeństwie cielesnym posag jest wtedy, kiedy ktoś ze strony kobiety daje go komuś ze strony męża dla podolania ciężarom małżeństwa.

W takim jednak rozumieniu nadal pozostaje trudność, jak to danie posagu kobiecie może odnosić się do posagu niebieskiego, skoro ozdoby, które otrzymuje się wraz z szczęśliwością, dane są duchowej oblubienicy ze strony oblubieńca. Ale to wyjaśnia odpowiedzi na zarzuty.

Na 1. Chociaż w małżeństwie cielesnym posag wyznacza się małżonkowi, to jednak prawo własności i panowania nad nim należy do małżonki. Świadczą o tym ustawy prawa<sup>16</sup> stwierdzające, że po rozwiązaniu małżeństwa posag zostaje przy małżonce. Widać z tego, że również i w małżeństwie duchowym te ozdoby, które daje się duchowej oblubienicy, tj. Kościołowi w jego członkach, należą i do samego oblubieńca, jako że wychodzą na jego chwałę i cześć, i do oblubienicy, jako że jest ona w nie wystrojona.

Na 2. Ojciec oblubieńca, tj. Chrystusa, jest samą tylko osobą Ojca. Ojcem zaś oblubienicy jest cała Trójca Przenajświętsza. Otóż skutki (pojawiające się w stworzeniach) należą do całej Trójcy Przenajświętszej. Toteż ów posag w małżeństwie duchowym, właściwie mówiąc, daje raczej ojciec oblubienicy niż Ojciec Oblubieńca.

A chociaż to danie posagu jest dziełem wszystkich Osób Boskich, to jednak w jakiś sposób można przyznać je poszczególnym Osobom. Osobie Ojca jako dającej. W niej bowiem jest siła twórcza i jej przyznaje się ojcostwo w odniesieniu do stworzeń. W tym ujęciu tym samym jest Ojciec Oblubieńca co i oblubienicy. Osobie Syna przyznaje się je w tym znaczeniu, że dary te są dane ze względu na niego i przez niego. Przyznaje się Duchowi Świętemu, ponieważ w Nim i według Niego są dane: miłość bowiem jest powodem wszelkiego obdarowania.

Na 3. Istotnym celem posagu jest to, co on sprawia, mianowicie pociecha w małżeństwie;



ubocznym celem jest to, co on usuwa, a usuwa ciężar małżeństwa i czyni go lżejszym; tak jak istotnym celem łaski jest czynić człowieka sprawiedliwym, a ubocznym z bezbożnego zrobić sprawiedliwego. Chociaż więc w małżeństwie duchowym nie ma jakichś ciężarów, jest jednak w nim najwyższego stopnia przyjemność. I właśnie dla oprawienia tej przyjemności daje się oblubienicy posag, ażeby dzięki niemu z przyjemnością połączyła się z oblubieńcem.

Na 4. Zwykle nie daje się oblubienicy posagu w chwili jej zaręczyn względnie zaślubin, ale kiedy wprowadza się ją w dom oblubieńca, aby osobiście posiadała oblubieńca. Jak długo zaś prowadzimy to życie, pisze Apostoł<sup>17</sup>: „Jesteśmy pielgrzymami, z dala od Pana". I dlatego te dary, których udziela się świętym w doczesnym życiu, nie nazywają się posagami, ale te, których im się udziela, kiedy są wniesieni do chwały, a w niej będą osobiście rozkoszować się oblubieńcem.

Na 5. Małżeństwo duchowe wymaga wewnętrznej świątliwości, stosownie do słów psalmu<sup>18</sup>: „Cała jej, córki królewskiej, świątliwość jest wewnątrz". Natomiast małżeństwo cielesne wymaga świątliwości zewnętrznej. Ten więc posag, jaki otrzymuje się w małżeństwie duchowym, nie musi być taki, jaki otrzymuje się w małżeństwie cielesnym.

## **Artykuł 2**

### *CZY POSAG JEST TYM SAMYM CO SZCZĘŚLIWOŚĆ?*

Zdaje się, że posag jest tym samym co szczęśliwość, bo:

1. Jak widać z określenia wyżej podanego<sup>1</sup>: „Po sag jest to ozdoba duszy i ciała nieustannie zostająca w Wiecznej szczęśliwości". Lecz szczęśliwość jest jakąś ozdobą duszy. A więc szczęśliwość jest posagiem.
2. Posagiem zwie się to, dzięki czemu oblubienica z przyjemnością łączy się z oblubieńcem<sup>2</sup>. A właśnie w małżeństwie duchowym taką jest szczęśliwość. Zatem szczęśliwość jest posagiem.
3. Według Augustyna<sup>3</sup>, całą substancją szczęśliwości jest widzenie. Lecz widzenie

wymienia się jako jeden ze składników posagu. A więc szczęśliwość jest posagiem.

4. Rozkoszowanie czyni szczęśliwym. Lecz rozkoszowanie jest posagiem. Zatem posag czyni szczęśliwym. A więc szczęśliwość jest posagiem.

5. Zdaniem Boecjusza<sup>4</sup>: szczęśliwość „jest to stan doskonałego samopoczucia powstałego wskutek nagromadzenia i posiadania wszystkich dóbr”. Lecz o stanie zbawionych stanowi posag. A więc posag jest częścią szczęśliwości.

*Wbrew* temu: 1. Posag daje się komuś w darze bez zasług z jego strony. Lecz szczęśliwości nie daje się komuś w darze, ale jest ona zapłatą za zasługi. A więc szczęśliwość nie jest posagiem.

2. Szczęśliwość jest tylko jedna, a posagów jest wiele. A więc szczęśliwość nie jest posagiem.

3. Według Filozofa<sup>5</sup> szczęśliwość jest wewnątrz człowieka i obejmuje to, co w nim jest najpocześniejsze. Lecz posag nosi się również i na ciele. A więc posag nie jest tym samym co szczęśliwość.

*Odpowiedź:* Pytanie to doczekało się dwóch odpowiedzi. Według jednych teologów szczęśliwość i posag są rzeczowo tym samym, a różnią się tylko pojęciowo: bo posag dotyczy małżeństwa duchowego, jakie jest między Chrystusem a duszą, zaś szczęśliwość nie. — Ale jak się wydaje, tak być nie może, ponieważ szczęśliwość polega na działaniu, zaś posag nie jest działaniem, ale raczej jest jakością lub jakimś przystosowaniem.

Według innych i nas należy tak odpowiedzieć: szczęśliwość i posag różnią się także rzeczowo, bo szczęśliwość jest samą tą doskonałą czynnością, którą szczęśliwa dusza łączy się z Bogiem, natomiast posagiem są usprawnienia lub przystosowania, lub wszelkie inne jakości, które są przyporządkowane tejże doskonałej czynności. Zatem posag, wszystkie jego składniki, raczej są przyporządkowane szczęśliwości niż miałyby być w szczęśliwości jako jej części.

Na 1. Właściwie mówiąc, szczęśliwość nie jest ozdobą duszy, ale czymś, co z przyozdobienia duszy wypływa. Jest bowiem jakąś czynnością. Natomiast ozdoba jest

jakimś upiększeniem samego szczęśliwca.

Na 2. Szczęśliwość nie zmierza do złączenia, ale jest samym złączeniem duszy z Chrystusem, a tego dokonuje czynność. Natomiast posag stanowią dary przystosowujące do tego złączenia.

Na 3. 'Widzenie' można dwojako pojmować. Po pierwsze, jako samą czynność: i tak pojmowane nie jest posagiem, ale jest samą szczęśliwością. Po drugie, jako przysposobienie, z którego płynie takowa czynność. Jest nim jasność chwały, którą Bóg oświecła duszę, aby ona zdołała Go widzieć: i tak jest posagiem i podstawą szczęśliwości; nie jest zaś samą szczęśliwością.

Na 4. Odpowiedź na ten zarzut dotyczący rozkoszowania jest podobną jak na zarzut trzeci.

Na 5. Szczęśliwość gromadzi wszystkie dobra nie jako swoje części istotne, ale jakby w jakiś sposób jej przyporządkowane.

### Artykuł 3

#### *CZY CHRYSZTUSOWI PRZYŚLUGUJE MIEĆ POSAG?*

Zdaje się, że Chrystusowi przysługuje mieć posag, bo:

1. Dzięki chwale święci upodobnią się do Chrystusa. Pisze o tym Apostoł<sup>1</sup>: „Chrystus przekształcił nasze poniżone ciało na podobne do swojego chwalebego ciała”. A więc i Chrystus ma posag.
2. W małżeństwie duchowym dostaje się posag na podobieństwo małżeństwa cielesnego. Lecz w Chrystusie istnieje jakieś małżeństwo duchowe, Jemu tylko właściwe, mianowicie dwóch natur w jednej osobie. Toteż mówi się, że w Nim natura ludzka jest zaślubiona ze Słowem. Tak mówi glosa<sup>2</sup> do słów psalmu<sup>3</sup>: „Na słońcu namiot wystawił” itd. oraz *Apokalipsa*<sup>4</sup>: „Oto przybytek Boga z ludźmi”. A więc również i Chrystusowi należy się mieć posag.
3. Zdaniem Augustyna<sup>5</sup>, Chrystus, według reguły Tychoniusza, ze względu na jedność ciała mistycznego, która jest między głową a członkami, nazywa siebie nie tylko

oblubieńcem, ale i oblubienicą. Świadczą o tym słowa Izajasza<sup>6</sup>: „Bóg przyodział mnie ... jak oblubienca, który wkłada zawój, jak oblubienicę strojną w swe klejnoty". A ponieważ oblubienicy należy się posag, trzeba, jak się wydaje, i Chrystusowi go przyznać.

4. Ponieważ Kościół jest oblubienicą, dlatego wszystkim jego członkom należy się posag. Lecz Chrystus jest członkiem Kościoła. Jasne to ze słów Apostoła<sup>7</sup>: „Wy jesteście ciałem Chrystusa i członkami z członka", a glosa dodaje<sup>8</sup>: „tj. z Chrystusa". A więc Chrystusowi należy się posag.

5. Chrystus ma doskonale widzenie, rozkoszowa nie i przyjemność. A te właśnie stanowią posag. A więc Chrystus miał posag.

*Wbrew* temu: 1. Między oblubieńcem a oblubienicą musi istnieć odrębność osób. Lecz w Chrystusie nie ma czegoś osobowo odrębnego od Syna Boga, który jest oblubieńcem, o czym świadczą Jego słowa<sup>9</sup>: „Kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem". A ponieważ posag daje się oblubienicy albo na rzecz oblubienicy, dlatego chyba Chrystusowi nie przysługuje mieć posag.

2. Nie do tej samej osoby należy dawać posag i przyjmować go. Lecz Chrystus jest tym, który daje posag duchowy. A więc nie przysługuje Mu mieć posag.

*Odpowiedź:* Mamy dwa zdania silące się rozwikłać tę trudność. Jedni mówią tak: W Chrystusie jest trojaki zjednoczenie: pierwsze łączy Go z Bogiem więzią miłości; to zwie się 'zezwołone'; drugie łączy Jego ludzką naturę z Boską; to zwie się 'podniosłe'; trzecie, sam Chrystus łączy się z Kościołem. Powiadają więc tak: Ze względu na pierwsze i drugie zjednoczenie Chrystusowi przysługuje mieć posag według tego, co on oznacza; natomiast ze względu na trzecie przysługuje Mu to, co jest posagiem, i to w najwspanialszy sposób, a nie według tego, co on oznacza, jako że w takim zjednoczeniu Chrystus występuje jako oblubieniec, a Kościół jako oblubienica, zaś posag daje się oblubienicy pod względem własności i panowania, aczkolwiek oblubieńcowi daje się go pod względem używania go.

Ale ten pogląd nie wydaje się być słusznym. To bowiem zjednoczenie, w którym Chrystus jednoczy się z Ojcem przez zezwołaną miłość, także o ile jest Bogiem, nie

uchodzi za jakieś małżeństwo, ponieważ nie ma w nim jakiegoś podlegania, a w małżeństwie oblubienica powinna podlegać oblubińcowi.

Nie przysługuje także posag Chrystusowi według tego, co oznacza, ze względu na zjednoczenie natury ludzkiej z Boską w jednej osobie lub przez zgodność woli, i to z trzech powodów: pierwszy, ponieważ w tym małżeństwie, w którym daje się posag, musi być zgodność natury oblubińca i oblubienicy, a tego nie ma w zjednoczeniu natury ludzkiej z Boską. Drugi, ponieważ musi być w nim odrębność osób, zaś natura ludzka w Chrystusie nie jest osobowo odrębna od Słowa. Trzeci, ponieważ posag daje się, kiedy oblubienicę świeżo wprowadza się w dom oblubińca, która z nie zjednoczonej staje się zjednoczoną; i w ten sposób bodajże ten dom do niej należy. Ludzka zaś natura, przybrana przez Słowo w jedność osoby, zawsze była z Nim doskonale złączona.

I dlatego za innymi<sup>10</sup> należy powiedzieć, że albo Chrystusowi nie przysługuje mieć posag według tego, co on oznacza, albo nie tak właściwie jak innym świętym. Natomiast to, co jest posagiem, przysługuje Mu w najwspanialszy sposób.

Na 1. To upodobnienie należy rozumieć według tego, co jest posagiem, a nie według tego, co posag oznacza i który byłby w Chrystusie. To bowiem, w czym upodobniamy się do Chrystusa, nie musi być w ten sam sposób w nas, co w Chrystusie.

Na 2. Nie w całkiem właściwym znaczeniu mówi się, że w tym połączeniu natury ludzkiej ze Słowem natura ta jest oblubienicą, a to dlatego, ponieważ nie jest w nim zachowana odrębność osób, jaka powinna istnieć między oblubińcem a oblubienicą. A jeżeli niekiedy mówi się, że natura ta jest zaślubiona przez to, że jest złączona ze Słowem, to w tym znaczeniu, że ma jakąś czynność oblubienicy: mianowicie bo nierozzerwalnie jest złączona i bo w tym połączeniu natura ludzka jest niższą od Słowa i przez Słowo jest rządzona tak, jak oblubienica przez oblubińca.

Na 3. Owszem, niekiedy mówi się, że Chrystus jest oblubienicą, ale nie w tym znaczeniu, żeby naprawdę nią był, ale w tym, że przybiera sobie osobę swojej oblubienicy, tj. Kościoła, który jest z Nim duchowo złączany. Stosując ten sposób wyrażania się, nic nie wadzi mówić, że Chrystus może mieć posag: nie żeby On sam go miał, ale że go ma

Kościół.

Na 4. Nazwę 'Kościół' bierzemy w dwojakim znaczeniu. Niekiedy oznacza samo tylko ciało, które łączy się z Chrystusem jako jego głową. W tym też tylko znaczeniu Kościół ma znamiona oblubienicy. I w ten sposób Chrystus nie jest członkiem Kościoła, ale jest głową działającą na wszystkie jego członki<sup>11</sup>.

Niekiedy zaś oznacza razem złączone głowę i członki. I tak Chrystus zwie się członkiem Kościoła i spełnia rolę odrębną od wszystkich innych, mianowicie udziela innym życia. Wszelako trzeba zaznaczyć, że nie bardzo właściwie zwie się członkiem, ponieważ członek wyraża jakąś częściowość, zaś w Chrystusie dobro duchowe nie jest częściowe ale w pełni całkowite. Toteż sam On jest całkowitym dobrem Kościoła tak, że On i inni razem wzięci nie stanowią czegoś więcej niż on sam tylko. I w ten sposób mówiąc, Kościół nie tylko oznacza oblubienicę, ale oblubienca i oblubienicę<sup>12</sup>, jako że na skutek ich duchowego połączenia po-wstaie z nich jedno. Chociaż więc Chrystus w jakiś sposób zwie się członkiem Kościoła, to jednak żadnym sposobem nie można Go zwać członkiem oblubienicy. Z czego widać, że nie przysługuje Mu posag według tego, co on oznacza.

Na 5. Rozumowanie zarzutu jest sofizmatem, polegającym na błędnym orzekaniu. /21/ Bowiem widzenie, rozkoszowanie i przyjemność przysługują Chrystusowi, ale nie o ile oznaczają posag.

#### **Artykuł 4**

##### *CZY ANIOŁOWIE MAJĄ POSAG?*

Zdaje się, że aniołowie mają posag, bo:

1. Słowa *Pieśni nad Pieśniami*<sup>1</sup>: „Jedyna jest moja gołąbka” tak glosa wyjaśnia<sup>2</sup>: „Jeden jest Kościół w ludziach i w aniołach”. Lecz Kościół jest oblubienicą; i z tego tytułu członkom Kościoła przysługuje mieć posag. A więc i aniołowie mają posag.

3. Słowo Pańskie': „A wy [bądźcie] podobni do ludzi, oczekujących swego pana, kiedy z uczyty weselnej powróci” tak glosa uzupełnia<sup>4</sup>: „Na weselną ucztę Pan poszedł, kiedy po

zmartwychwstaniu nowy człowiek zaślubił rzesze aniołów". A więc ta rzesza aniołów jest oblubienicą Chrystusa i z tego tytułu aniołom należy się posag.

3. Małżeństwo duchowe polega na duchowym połączeniu. Lecz połączenie duchowe aniołów z Bogiem nie jest mniejsze niż połączenie zbawionych z Bogiem. A ponieważ posag, o jaki obecnie chodzi, daje się z powodu duchowego małżeństwa, dlatego chyba i aniołom przysługuje posag.

4. Małżeństwo duchowe wymaga duchowego oblubieńca i duchowej oblubienicy. Lecz Chrystus jest najwyższym duchem i bardziej co do natury są do Niego podobni aniołowie niż ludzie. A więc raczej może być duchowe małżeństwo Chrystusa z aniołami niż z ludźmi.

5. Większa więź zachodzi między głową a członkami niż między oblubieńcem a oblubienicą. Lecz podobieństwo istniejące między Chrystusem i aniołami jest na tyle wystarczające, żeby Chrystusa zwać „głową aniołów”<sup>6</sup>. A więc na tej samej podstawie jest ono wystarczające, żeby Go zwać oblubieńcem aniołów.

*Wbrew temu:* 1. W komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami* Orygenes<sup>6</sup> rozróżnia cztery osoby: „oblubieńca, oblubienicę, družki i družbów”. I powiada, że aniołowie są „družbami, switą oblubieńca”. A ponieważ posag należy się li tylko oblubienicy, dlatego aniołom chyba posag nie przysługuje.

2. Na skutek wcielenia i męki Chrystus poślubił Kościół. Toteż do niego odnoszą się słowa Sefory<sup>7</sup>: „Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie”. Lecz Chrystus nie był inaczej połączony z aniołami przed męką i wcieleniem, a inaczej ipso nich. A więc aniołowie nie należą do Kościoła w tym znaczeniu, w jakim się mówi, że Kościół jest oblubienicą Chrystusa. A więc nie przysługuje im posag.

*Odpowiedź:* Nie ulega wątpliwości, że to, co należy do posagu duszy, przysługuje aniołom tak jak ludziom. Natomiast według tego, co posag oznacza, nie tak im przysługuje jak ludziom, a to dlatego, że pojęcie oblubienicy nie tak właściwie stosuje się do aniołów jak do ludzi. Bowiem między oblubieńcem a oblubienicą musi być tożsamość natury: żeby byli tego samego gatunku. W ten zaś sposób ludzie są podobni do

Chrystusa, jako że On przybrał naturę ludzką i przez to przybranie stał się podobny do wszystkich ludzi pod względem natury gatunku ludzkiego. Chrystus zaś nie jest podobny do aniołów pod względem jedności gatunku: ani według Boskiej, ani według ludzkiej natury. I dlatego pojęcie posagu nie tak właściwie przystawa do aniołów jak do ludzi.

Jednakże w tym, co się mówi przenieśnię, nie musi być podobieństwo we wszystkim; owszem, jest i niepodobieństwo; ale z tego niepodobieństwa nie można wnioskować, że coś nie orzeka o czymś przenieśnię. A więc z racji wyżej podanej nie można zasadniczo wnioskować, że aniołom posag nie przysługuje, a tylko, że z powodu wyżej podanego niepodobieństwa nie przysługuje im on tak właściwie jak ludziom.

Na 1. Chociaż aniołowie należą do jedności Kościoła, to jednak nie są jego członkami, jako że Kościół zwie się oblubienicą dzięki podobieństwu do Chrystusa co do natury. Toteż nie przysługuje im właściwie mieć posag.

Na 2. To zaślubienie bierze się tu szeroko: w znaczeniu zjednoczenia, które nie ma podobieństwa natury w gatunku. I w ten też sposób nic nie przeszkadza, żeby posag brać w szerokim znaczeniu i takowy przyznać aniołom.

Na 3. Wprawdzie w małżeństwie duchowym zachodzi jedynie połączenie duchowe, to jednak ci, którzy się łączą, muszą dla doskonałego pojęcia małżeństwa mieć podobną co do gatunku naturę. I z tego powodu zaślubianie nie jest właściwie *rzeczą* aniołów.

Na 4. To podobieństwo, którym aniołowie upodobniają się do Chrystusa jako Boga, nie jest takie, żeby wystarczało do doskonałego pojęcia małżeństwa, ponieważ nie ma w nim zgodności co do gatunku: pozostaje nadal między nimi nieskończona przepaść.

Na 5. Zgodnie z zasadą, że głowa ma mieć podobną naturę jak członki, również i Chrystusa nie uważa się właściwie za głowę aniołów.

Należy wszakże zaznaczyć, że chociaż głowa i inne członki są częściami jednostki jednego gatunku, to jednak, jeżeli każde brać z osobna, jeden nie jest tego samego gatunku co inny: ręce mają inny gatunek części niż głowa. Stąd też, mówiąc o członkach samych w sobie, nie musi między nimi zachodzić inna więź, jak tylko proporcji, współzależności: że jeden bierze od drugiego i jeden służy drugiemu. I dlatego ta więź,



która jest między Bogiem a aniołami, raczej stosuje się do pojęcia głowy niż do pojęcia oblubienicy.

## Artykuł 5

### *CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ TRZY POSAGI DUSZY: WIDZENIE, MIŁOWANIE I ROZKOSZOWANIE?*

Zdaje się, że niesłusznie wymienia się trzy posagi duszy: widzenie, miłowanie i rozkoszowanie<sup>1</sup>, bo:

1. Dusza łączy się z Bogiem umysłem, w którym istnieje obraz Boga: w jego pamięci, myśli i woli. Otóż miłowanie dotyczy woli, a widzenie dotyczy myśli. A więc należy jeszcze coś przyjąć, co by odpowiadało pamięci, jako że rozkoszowanie nie należy do pamięci ale raczej do woli.
2. Posag związany ze szczęśliwością ma odpowia dać cnotom życia ziemskiego. Cnoty te łączą nas z Bo giem. Są nimi: wiara, nadzieja i miłość, mające za przedmiot Boga<sup>2</sup>. Otóż miłowanie odpowiada miłości, a widzenie wierze. Trzeba zatem dodać coś jeszcze, co by należało do nadziei, jako że rozkoszowanie raczej wiąże się z miłością.
3. Bogiem rozkoszujemy się li tylko przez miłowanie i widzenie. Jak bowiem uczy Augustyn<sup>3</sup>: W tym znajdujemy rozkosz, co miłujemy dla niego samego. A więc rozkoszowania nie powinno się uważać za inny posag niż miłowanie.
4. Do doskonałej szczęśliwości wymagane jest uchwycenie, tj. otrzymanie, bo Apostoł powiada<sup>4</sup>: „Tak biegnijcie, abyście otrzymali”. A więc należy przyjąć jeszcze czwarty posag.
5. Anzelm tak pisze<sup>5</sup>: Na szczęśliwość duszy skła dają się: „mądrość, przyjaźń, zgoda, władza, cześć, bezpieczeństwo i radość”. Z czego widać, że wyżej po dane trzy posagi nie są wymienione należycie.
6. Augustyn tak kończy swoje dzieło *O państwie Bożym*<sup>6</sup>: „W tej szczęśliwości będziemy Boga bez końca widzieć, bez znudzenia miłować i bez znużenia wysławiać”. A więc do wyżej podanych trzech należy jeszcze dołączyć wysławianie.

7. Boecjusz<sup>7</sup> wymienia pięć rzeczy składających się na szczęśliwość. Oto one: samowystarczalność, którą zapewniają bogactwa; przyjemność, zadowolenie z doznawanych rozkoszy; rozgłos, który daje sława; bezpieczeństwo, które zapewnia władza; poważanie, które daje stanowisko. Z czego widać, że raczej te powinny uchodzić za posag niż wyżej wymienione trzy.

*Odpowiedź:* Wszyscy powszechnie wymieniają trzy posagi duszy, ale w różny sposób. Jedni<sup>8</sup> mówią, że tymi posagami duszy są: widzenie, miłowanie i rozkoszowanie. Drudzy<sup>9</sup>, że widzenie, uchwycenie i rozkoszowanie. Trzeci, że widzenie, przyjemność i uchwycenie. Wszystkie jednak te wyliczenia sprowadzają się do tego samego i w jednakowy sposób ich liczba jest wymieniana.

Otóż wyżej powiedzieliśmy<sup>10</sup>, że posag jest czymś tkwiącym w duszy i służącym tej czynności, na której polega szczęśliwość. W tej zaś czynności należy wyodrębnić : po pierwsze, samą substancję czynności, a jest nią widzenie; po drugie, jej doskonałość, a jest nią przyjemność. Szczęśliwość bowiem musi być „czynnością doskonałą”<sup>11</sup>. Widzenie zaś jest przyjemne z dwóch stron: po pierwsze, ze strony przedmiotu: gdy to, co się widzi, jest przyjemne; po drugie, ze strony widzenia: gdy samo patrzenie jest przyjemne. Tak np. sprawia przyjemność poznawanie złych rzeczy, choć same te złe rzeczy nie sprawiają nam przyjemności. A ponieważ ta czynność, na której polega szczęśliwość, powinna być najdoskonalsza, dlatego wymaga się, żeby to widzenie było z obu stron przyjemne. Otóż żeby widzenie było przyjemne ze strony samego patrzenia, wymagane jest, żeby stało się współnaturalne dla widzącego dzięki jakiemuś usprawnieniu; natomiast żeby stało się przyjemne ze strony przedmiotu widzianego, wymagane jest, żeby sam ów przedmiot widziany był odpowiadający i żeby był złączony [z widzącym].

Tak więc do tego, żeby widzenie było przyjemne ze strony samego patrzenia, wymagane jest usprawnienie, które by dobyło z siebie widzenie. I tak mamy jeden posag, który przez wszystkich jest nazwany 'widzeniem'. Natomiast ze strony przedmiotu widzianego wymagane są dwa czynniki: pierwszym jest odpowiedniość, która jest rzeczą

uczucia. I ze względu na to wymienia się posag przez niektórych zwany 'miłowaniem', przez innych zaś 'rozkoszowaniem' — wiążąc przy tym rozkoszowanie z uczuciem; co bowiem nade wszystko miłujemy, oceniamy za najbardziej nam odpowiadające. Drugim jest połączenie. I ze względu na to wymienia się posag przez niektórych zwany 'uchwyceniem', co oznacza: mieć Boga w obecności i trzymać Go w sobie; przez innych zaś 'rozkoszowaniem', z tym zastrzeżeniem, że ono jest sprawą nie nadziei — tak jak jest w czasie pobytu na ziemi, ale już rzeczywistości — tak jak jest w niebie.

I w ten też sposób owe trzy posagi odpowiadają trzem cnotom teologicznym: widzenie odpowiada wierze, nadziei odpowiada uchwycenie lub rozkoszowanie — według jednego ujmowania, a miłości odpowiada przyjemność lub rozkoszowanie — według drugiego ujmowania. Doskonale bowiem rozkoszowanie: takie, jakie będzie w niebie, zawiera w sobie przyjemność i uchwycenie. Stąd też jedni biorą je za jedno, a inni za drugie.

Niektórzy<sup>12</sup> te trzy posagi przypisują trzem siłom duszy: widzenie — duszy rozumnej, miłowanie — sile pożądlivej, rozkoszowanie — sile bojowej, jako że takowe rozkoszowanie zdobywa się poprzez jakoweś zwycięstwo. Atoli tego nie można brać we właściwym znaczeniu. Siła przecież bojowa i pożądliva nie znajduje się w umysłowej części duszy, ale w zmysłowej<sup>13</sup>, posag zaś umieszcza się w samym umyśle.

Na 1. Pamięć i myśl mają tylko jedną czynność, bo albo myśl jest czynnością pamięci, albo przez myśl rozumie się jakąś władzę duszy: i w takim razie pamięć nie zdobędzie się na czynność inaczej, jak tylko za pośrednictwem myśli, jako że do pamięci należy zatrzymywanie znajomości. Toteż pamięci i myśli odpowiada jedno tylko usprawnienie, mianowicie znajomość, wiedza. I dlatego obojgu odpowiada jeden tylko posag, mianowicie widzenie.

Na 2. Rozkoszowanie odpowiada nadziei, jako że ono wyraża uchwycenie, posiadanie, które zajmie miejsce nadziei. Nie posiadamy bowiem tego, czego się spodziewamy. Toteż z powodu dalekości przedmiotu miłowanego nadzieja poniekąd męczy<sup>14</sup>. Z tego też powodu nie będzie jej w niebie, a zastąpi ją uchwycenie, posiadanie.

Na 3. Rozkoszowanie, o ile wyraża uchwycenie, różni się od widzenia i miłowania, wszelako w inny sposób niż miłowanie różni się od widzenia. Bowiem miłowanie i widzenie oznaczają różne usprawnienia, z których jeden dotyczy myśli, a drugi woli. Natomiast uchwycenie lub rozkoszowanie — gdy się to drugie pojmuje jako uchwycenie — nie oznacza innego usprawnienia niż te dwa, ale oznacza usunięcie przeszkód, które by sprawiały, że umysł nie mógłby połączyć się z Bogiem jako obecnym. A to staje się na skutek tego, że samo usprawnienie chwały uwolni duszę od wszelkiego braku, tak jak uczyni ją samowystarczalną do poznawania bez wyobrażeń i do całkowitego panowania nad ciałem i do innych tego pokroju, które usuwają przeszkody sprawiające, że my obecnie „jesteśmy pielgrzymami, z dala od Pana”<sup>15</sup>.

Na 4 jest jasne z odpowiedzi w trzonie artykułu.

Na 5. We właściwym znaczeniu posag jest bezpośrednim początkiem tej czynności, na której polega doskonała szczęśliwość i przez którą dusza łączy się z Chrystusem. Takim jednak początkiem nie jest to, co Anzelm wylicza. Bo to, co wylicza, w jakiś sposób towarzyszy lub jest następstwem szczęśliwości i to nie tylko w odniesieniu do oblubieńca, do którego spośród wymienionych przezeń tylko 'mądrość' się odnosi, ale także w odniesieniu do innych: albo równych sobie, do których odnosi się 'przyjaźń' — jeśli chodzi o jedność uczuć, i 'zgoda' — jeśli chodzi o jednomyślność w działaniach; albo nierównych sobie, do których odnosi się 'władza' — dzięki której wyżsi rządzą niższymi, oraz 'cześć' — którą niżsi okazują wyższym, albo i w odniesieniu do siebie samego, i do tego należy 'bezpieczeństwo' — ze względu na usunięcie zła oraz 'radość' — ze względu na osiągnięcie dobra.

Na 6. Wysławianie, które Augustyn wymienia jako trzecie, spośród tego, co będzie w niebie, nie jest przystosowaniem do szczęśliwości, ale raczej jest jej następstwem: bo następstwem tego, że dusza połączy się z Bogiem — na czym właśnie polega szczęśliwość — będzie to, że ona poderwie się do wysławiania.

7. Te pięć rzeczy wymienionych przez Boecjusza nie są przystosowaniem do czynności stanowiącej szczęśliwość, ale jakimiś do niej warunkami. Ze względu bowiem na swoją

doskonałość, pełnię, szczęśliwość sama i niezależnie od czegokolwiek ma sama przez się wszystko, czegokolwiek ludzie od różnych rzeczy oczekują. Jasne jest to z nauki Arystotelesa<sup>10</sup>. W myśl tego Boecjusz wykazuje, że one wszystkie znajdują się w prawdziwej szczęśliwości, bo są to te rzeczy, za którymi ludzie uganiają się dla posiadania doczesnej szczęśliwości. One zaś albo odnoszą się do uwolnienia od zła — to 'bezpieczeństwo', albo do zdobycia dobra: bądź to odpowiadającego — to 'zadowolenie' czy przyjemność, bądź też doskonałego, pełnego — to 'samowystarczalność', albo do ukazywania innym swojego dobra — to 'rozgłos' — gdy dobro jednego staje się znane wielu ludziom, i 'poważanie' — gdy daje się wyraz tejże znajomości lub dobra. Poważanie bowiem polega na okazywaniu czci, która jest świadectwem cnoty. Widać z tego jasno, że tych pięciu rzeczy nie można uważać za posag, ale za jakieś warunki szczęśliwości.

## ZAGADNIENIE 96

### AUREOLE — SZCZEGÓLNE ODZNACZENIA DLA ŚWIĘTYCH W NIEBIE /22/

Następnie będzie mowa o aureolach. Narzuca się tu trzynaście pytań: 1. Czy aureola różni się od istotnej nagrody? 2. Czy różni się od owocu, 3. Czy owoc należy się za samą tylko cnotę powściągliwości? 4. Czy słusznie trzem odmianom powściągliwości przyznaje się trzy owoce? 5. Czy aureola należy się dziewicom? 6. Czy należy się męczennikom? 7. Czy nauczycielom wiary? 8. Czy aureola należy się Chrystusowi? 9. Czy a-niołom? 10. Czy należy się ciału ludzkiemu? 11. Czy słusznie wymienia się trzy aureole? 12. Czy najpocześniejszą jest aureola dziewic? 13. Czy ta sama aureola u jednego będzie większa niż u drugiego?

### Artykuł 1

#### *CZY AUREOLA JEST JAKĄŚ INNĄ NAGRODĄ NIŻ NAGRODA ISTOTNA ZWANA 'ZŁOTĄ'?*

Zdaje się, że aureola nie jest jakąś inną nagrodą niż nagroda istotna zwana 'złotą', bo:

1. Nagrodą istotną jest sama szczęśliwość. Lecz według Boecjusza<sup>1</sup>: szczęśliwość

„jest to stan doskonałego samopoczucia powstałego wskutek nagromadzenia i posiadania wszystkich dóbr". Nagroda przeto istotna zawiera w sobie wszelkie dobro, jakie posiada się w niebie. Z czego wynika, że aureola zawiera się w nagrodzie istotnej zwanej złotą (*aurea*).

2. Nie różnicuje gatunku to, że coś jest większe lub mniejsze. Otóż większą nagrodę otrzymają ci, którzy zachowali rady i przykazania, niż ci, którzy zachowali jedynie przykazania. A jeśli w ich nagrodach jest jakaś różnica, to chyba tylko ta, że jedna jest większa od drugiej. A ponieważ aureola oznacza nagrodę należną za spełnianie dzieł doskonałości, dlatego wydaje się, że ona nie wyraża czegoś różnego od nagrody istotnej zwanej złotą. /23/

3. Nagroda odpowiada zasłudze. Korzeniem zaś całej zasługi jest miłość do Boga. A ponieważ aureola odpowiada miłości do Boga, dlatego w niebie nie będzie chyba jakiejś nagrody różnej od nagrody istotnej zwanej złotą.

4. Zdaniem Grzegorza<sup>2</sup>: „Ludzie szczęśliwi w niebie bywają podniesieni i włączani w rzędy anielskie". I dalej Grzegorz<sup>3</sup>: „Chociaż niektórych aniołów obdarzono wspanialej, to jednak niczego nie posiada się tam tylko dla siebie: wszystko bowiem jest udziałem wszystkich, z tym, że to, co posiadają wszyscy, jedni mają w sposób wyższy od innych". Widać z tego, że szczęśliwi w niebie nie będą mieć jakiejś innej nagrody, jak tylko tę wspólną dla wszystkich. A więc aureola nie jest nagrodą różną od nagrody istotnej zwanej złotą.

5. Za wybitniejszą zasługę należy się większa nagroda. Zatem, jeżeli nagroda złota należy się za uczynki nakazane przykazaniem, a aureola — za spełnianie rad ewangelicznych, to aureola będzie czymś doskonalszym niż nagroda złota, a skoro tak, to nie powinno się jej oznaczać zdrobniale. Wynika z tego, że aureola nie jest nagrodą różną od złotej.

*Wbrew* temu: 1. Słowa Biblii<sup>1</sup>: „Zrobisz wieniec złoty" tak glosa wyjaśnia<sup>5</sup>: „Z uwieńczeniem łączy się nowa pieśń, a śpiewają ją przed Barankiem tylko dziewice". Widać z tego, że aureola jest jakimś wieńcem niektórym szczególnie w nagrodę

przyznawanym, a nie wszystkim. Zaś nagroda złota jest przyznawana wszystkim zbawionym. A więc aureola jest czymś innym niż nagroda złota.

2. Za walkę zwycięską należy się wieniec, stosownie do słów Pawłowych<sup>6</sup>: „Zawodnik tylko wtedy otrzyma wieniec zwycięstwa., jeśli walczył prawidłowo”. Gdzie zatem jest szczególny powód do walki, tam powinien być szczególny wieniec zwycięstwa. Otóż w nie których dziedzinach i wypadkach życia istnieje szczególny powód do walki. A więc i za zwycięstwo w nich powinno się otrzymać jakiś szczególny wieniec: i ten wieniec zwiemy aureolą (wianuszek złociutki).

3. Stosownie do słów *Apokalipsy*<sup>7</sup>: „Ujrzałem .. Miasto Świąte . . . zstępujące z nieba” itd. Kościół wojujący zstąpił z tryumfującego. Otóż w Kościele wojującym ludziom za wybitne dokonania przyznaje się szczególne nagrody, odznaczenia; np. zwycięzców wieńczy się wieńcem, a biegaczy medalem i brawami. A więc podobnie powinno być i w Kościele tryumfującym.

*Odpowiedź:* Istotną nagrodą człowieka jest jego szczęśliwość. Polega ona na tym, że nasza dusza łączy się dosikonale z Bogiem i w pełni rozkoszuje się Nim jako doskonale widzianym i miłowanym. Ta właśnie nagroda zwie się przenośnie: 'wieniec' [chwały] lub 'złota': już to ze strony zasługi, której nie nabywa się bez jakiejś walki, gdyż jak pisze Hiob<sup>8</sup>: „Bojowaniem jest życie człowieka na ziemi”; już to ze strony samej nagrody, dzięki której człowiek staje się poniekąd uczestnikiem bóstwa i w następstwie władzy królewskiej, stosownie do słów *Apokalipsy*<sup>9</sup>: „Uczyniłeś nas Bogu naszemu królestwem i kapłanami”. A wieniec (*corona*) jest właściwą oznaką władzy królewskiej. Z tego samego powodu i ta nagroda, którą dodaje się do nagrody istotnej, ma znamię wieńca, korony. Wieniec bowiem ze względu na kształt kolisty wskazuje na jakąś doskonałość i przez to również przysługuje doskonałości zbawionych. To jednak, co się dodaje [do istotnej szczęśliwości], jest od niej mniejsze. Toteż ta naddana nagroda zwie się zdrobniale 'aureola' (wianuszek).

Otóż nagrodzie istotnej zwanej złotą można coś naddać w dwojaki sposób: pierwszy, ze względu na naturę tego, kogo się nagradza. Tak nip. do szczęśliwości duszy

dołącza się nadto chwała, jaka spotka ciało. Toteż niekiedy i ta chwała, jaka spotka ciało, zwie się aureolą. Tak czyni glosa<sup>10</sup> do słów Biblii<sup>11</sup>: „Zrobisz wieniec złoty”. Powiada tak: „Na koniec wkłada się aureolę, gdyż według Pisma św. zbawionych w chwili powrotnego otrzymywania ciał czeka wspanialsza chwała”. Ale my tu nie o takiej aureoli rozprawiamy.

Drugi, ze względu na zasługujące dzieło dokonane. Dzieło to ma wartość zasługi z dwóch stron — z nich także ma to, że jest dobre. Po pierwsze, z korzenia miłości ku Bogu, która wiąże go z celem ostatecznym: i tak należy się zań nagroda istotna, tj. dojście do celu, które jest złote. Po drugie, z samego wybitnego charakteru dzieła, które cieszy się jakąś chwalebnością, uznaniem, ze względu na należyte okoliczności oraz ze względu na stałe usposobienie ducha, które je z siebie dobywa, i ze względu na najbliższy cel: i tak należy się zań jakaś przypadłościowa, dodatkowa nagroda, która zwis się aureolą. I w tym znaczeniu o aureoli mówimy obecnie. W tym znaczeniu aureola oznacza coś naddanego nagrodzie złotej, mianowicie jakąś radość z dzieł przez siebie dokonanych, które mają cechy wspaniałego zwycięstwa, a ta radość jest czymś innym niż ta, która płynie z połączenia się z Bogiem, a która zwie się złotą radością.

Na 1. Nagroda istotna zawiera w sobie wszystkie dobra konieczne do doskonałego życia człowieka i polega na doskonałym jego działaniu. Może jednak być coś nadto do niej dodane, nie jako konieczne do doskonałego działania, bez czego nie mogłaby się ostać, ale że po dodaniu tego szczęśliwość staje się jaśniejsza, wyraźniejsza. Toteż to dodanie raczej dotyczy jej wystawności i jakiejś okazałości. Tak, jak zdaniem Filozofa<sup>12</sup> szczęście ziemskie podnosi szlachetne urodzenie, piękno ciała i inne tego pokroju, bez których ono może się obyć. I tak właśnie ma się aureola do szczęśliwości nieba.

Na 2. Zawsze zasługuje więcej ten, kto zachowuje rady i przykazania, niż ten, kto zachowuje tylko przykazania: o ile wartość zasługi dokonanego dzieła ujmujemy od strony wybitnego charakteru dzieła, nie zawsze zaś, o ile wartość zasługi ocenia się od strony korzenia miłości. Niekiedy bowiem ktoś zachowuje same tylko przykazania z większą miłością niż ten, kto zachowuje przykazania i rady. Ale częściej jest na odwrót,



jako że według Grzegorza<sup>11</sup>: „Miłość dowodzi się i okazuje w czynach”. A więc nie sama tylko istotna nagroda bardziej spotęgowana zwie się aureolą, ale to, co się teź nagrodzie nadto dodaje: obojętne czy posiadacz aureoli ma nagrodę istotną większą, czy mniejszą, czy równą nagrodzie istotnej tego, kto nie ma aureoli.

Na 3. Miłość do Boga jest źródłem zasługi, a nasz uczynek jest jakby narzędziem, którym się zasługuje. Żeby zaś osiągnąć skutek, wymagane jest należyte przystosowanie zarówno pierwszego poruszającego jak i narzędzia. I dlatego w skutku osiąga się coś ze strony pierwszego źródła, co jest główne, oraz coś ze strony narzędzia, co jest drugorzędne. Toteż i w nagrodzie jest coś ze strony miłości, mianowicie nagroda złota, i coś z wybitnego charakteru uczynku, mianowicie aureola.

Na 4. Wszyscy dobrzy aniołowie wysłużyli swoją szczęśliwość jednym wybitnym czynem, mianowicie tym, że zwrócili się ku Bogu. Toteż żadna taka szczególna nagroda nie znajduje się w jednym, której by w jakiejś mierze nie miał inny. Natomiast ludzie wysługują szczęśliwość różnymi wybitnymi czynami. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

Wszelako to, co jeden z ludzi wydaje się mieć w szczególny sposób dla siebie tylko, mają poniekąd wspólnie wszyscy: w tym znaczeniu, że na skutek ożywiającej ich doskonałej miłości każdy uważa dobro innego za swoje. Tej jednak radości, którą jeden cieszy się z dobra drugiego, nie można zwać aureolą, ponieważ nie jest dana za jego zwycięstwo, ale raczej odnosi się do zwycięstwa cudzego, jako że wieniec wkłada się samym zwycięzcom, a nie za zwycięstwo współradującego się.

Na 5. Większa jest wspaniałość zasługi, która pochodzi z miłości Boga, niż ta, która pochodzi z wybitnego charakteru czynu, tak jak „cel”, który miłość ma na uwadze, „jest ważniejszy niż środki do celu”<sup>14</sup>, do których należą także nasze uczynki. Toteż i nagroda odpowiadająca zasłudze opartej na miłości, żeby nie wiem jak małą była, większą jest od jakiegokolwiek bądź nagrody odpowiadającej czynności o wybitnym charakterze. I dlatego mówi się zdrobniale '*aureola*' (wianuszek złociutki), ponieważ oznacza coś mniejszego w stosunku do nagrody złotej (*aurea*).

## Artykuł 2

### *CZY AUREOLA RÓŻNI SIĘ OD OWOCU?*

Zdaje się, że aureola nie różni się od owocu<sup>1</sup>, bo:

1. Za tę samą zasługę nie należą się różne nagrody. Lecz jak mówi glosa<sup>2</sup> do słów Mateusza<sup>3</sup>: Tej samej zasłudze odpowiada aureola i „owoc stokrotny”, mianowicie dziewictwa. A więc aureola jest tym samym co owoc.

2. Według Augustyna<sup>4</sup>, owoc stokrotny należy się męczennikom. I dlatego należy się dziewicy. Zatem owoc jest jakąś nagrodą wspólną dziewicom i męczennikom. Tym samym jednak grupom należy się aureola. A więc aureola jest tym samym co owoc.

3. Szczęśliwość zawiera w sobie tylko dwie nagrody, mianowicie istotną i przypadłościową, która jest dodana do istotnej. Lecz jak już powiedziano<sup>5</sup>: do istotnej nagrody dodaje się nadto aureolę. Jasne to z Pisma św.<sup>6</sup>. Powiada ono, że aureola jest włożona na wieniec złoty. Lecz owoc nie jest nagrodą istotną, bo gdyby był, należałby się wszystkim zbawionym w niebie. A więc jest tym samym co aureola.

*Wbrew temu:* 1. Co nie dzieli się w ten sam sposób, nie oznacza tego samego. Lecz owoc i aureola nie dzielą się tak samo. Aureola dzieli się na aureolę dziewic, męczenników i nauczycieli wiary, zaś owoc na owoc żonatych, wdów i dziewic. A więc owoc nie jest tym samym co aureola.

2. Gdyby owoc był tym samym co aureola, komukolwiek należałby się owoc, należałaby się i aureola. Ale to nie jest prawdą, ponieważ owoc należy się wdowieństwu, nie zaś aureola. A więc itd.

*Odpowiedź:* To, co mówi się przenieśnie, można brać rozmaicie, zależnie od stosowania różnych właściwości tego, od czego wywodzi się przenieśnia. A ponieważ w rzeczach cielesnych owocem zwie się to, co ziemia rodzi, dlatego owoc rozmaicie stosuje się do spraw duchowych, zależnie od różnych stanów i właściwości, jakie można spotkać w owocach cielesnych. A owoc cielesny ma słodycz, która krzepi, gdy się go spożywa. Jest także tym, do czego dochodzi działanie natury. I wreszcie jest tym, czego się z uprawy

oczekuje: z zasiewu lub z jakiegokolwiek bądź innego sposobu.

Niekiedy więc owoc bierze się duchowo na oznaczenie tego, co krzepi jako cel ostateczny. I w tym znaczeniu mówimy: rozkoszować się Bogiem: doskonale w niebie, a niedoskonale na ziemi. I z tego znaczenia wywodzi się rozkoszowanie, które jest posagiem. Obecnie jednak nie mówimy o owocu w tym znaczeniu.

Niekiedy zaś owoc bierze się na oznaczenie tego, co krzepi tylko, choć nie jest ostatecznym celem. W ten właśnie sposób cnoty zwą się owocami, jako że one, zdaniem Ambrożego<sup>7</sup>: „Krzepią ducha czystą słodyczą”. I tak też mówi o nich Apostoł<sup>8</sup>: „Owoce ducha jest: miłość, radość” itd. I również o takie owoce nie chodzi nam w obecnym artykule.

Można jeszcze brać owoc duchowy na podobieństwo owocu cielesnego, o ile owoc cielesny jest jakimś pożytkiem, którego oczekuje się z pracy włożonej w uprawę. Chodzi o to, żeby owoc oznaczał tę nagrodę, jaką człowiek otrzymuje za trud pracy, jakiej podejmuje się w tym życiu. I w tym znaczeniu owocem zwie się wszelka nagroda, jaką będzie się miało za nasze prace. W tym też znaczeniu używa słowa owoc św. Paweł<sup>9</sup>: „Teraz . . . jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego — życie wieczne”. I w tym również znaczeniu nie mówimy obecnie o owocu.

Natomiast mamy na myśli ten owoc, który rodzi się z nasienia. O takim bowiem owocu mówi p. Jezus w ewangelii<sup>10</sup>, dzieląc go na „trzydziestokrotny, sześćdziesięciokrotny i stokrotny”. Wtedy zaś owoc zdoła zrodzić się z nasienia, jeśli siła tkwiąca w nasieniu jest na tyle skuteczna, żeby mogła wchłonąć soki ziemi i przemienić w swoją naturę. A im bardziej ta siła jest skuteczna i ziemia jest do tego lepiej przygotowana, tym w następstwie owoc jest obfitszy. Otóż tym duchowym nasieniem, które w nas zostało zasiane, „jest słowo Boże”<sup>11</sup>. Stąd też im ktoś bardziej otwiera się na duchowość, a odchodzi od ciała, tym obfitszy jest w nim owoc słowa Bożego. W tym więc tkwi różnica między owocem a nagrodą złotą i aureolą, że nagroda złota polega na radości z posiadania Boga; aureola na radości z wielkości, doskonałości dokonanych dzieł; natomiast owoc polega na radości z samego wewnętrznego urobienia osoby, i to

według stopnia uduchowienia, a stopień ten zależy od korzystania z nasienia słowa Bożego.

Niektórzy podają inną różnicę między aureolą a owocem. Mówią, że aureola należy eię walczącemu, stosownie do słów Pawłowych<sup>12</sup>: „Otrzymuje wieniec tylko wtedy, jeżeli walczył przepisowo”, zaś owoc należy się pracującemu, stosownie do słów *Księgi Mądrości*<sup>13</sup>: „Wspaniałe są owoce włożonej pracy”. Drudzy powiadają, że nagroda złota odnosi się do skierowania się ku Bogu, zaś aureola i owoc odnoszą się do środków do celu wiodących, ale tak, że owoc bardziej odnosi się do woli, a aureola raczej do ciała.

Ponieważ jednak praca i walka dotyczą tego samego człowieka i pod tym samym względem, a nagroda ciała zależy od nagrody duszy, dlatego nie mogłaby według powyższych zachodzić różnica między owocem, nagrodą złotą i aureolą, chyba pojęciowa tylko. A tak być nie może, ponieważ niekiedy przyznaje się owoc tym, którym nie przyznaje się aureoli.

Na 1. Całkowicie uzasadnione jest zdanie, że tej samej zasłudze odpowiadają różne nagrody, a to ze względu na istniejące w niej różne punkty widzenia. I tak dziewictwu odpowiada nagroda złota, jako że pod naporem miłości zachowuje się je ze względu na Boga. Aureola przysługuje mu z tego względu, że jest jakimś wybitnym dziełem doskonałości noszącym znamię wyśmienitego zwycięstwa. Owoce zaś przysługuje mu z tego względu, że człowiek dzięki dziewictwu odchodzi od ciała i przenosi się w kierunku duchowości.

Na 2. Według swojego właściwego znaczenia, a o takim obecnie mówimy, owoc nie jest nagrodą wspólną męczennikom i dziewicom, ale trzem stopniom powściągliwości. A glosa<sup>14</sup> przyznająca męczennikom o-woce stokrotny bierze 'owoc' w szerokim znaczeniu: o ile owocem zwie się wszelkie wynagrodzenie; innymi słowy: owoc stokrotny oznacza wynagrodzenie, jakie się należy za wszelkie wybitne dzieła doskonałości.

Na 3. Owszem, aureola jest jedną z nagród przypadłościowych dodaną nagrodzie istotnej, ale nie każda nagroda przypadłościowa jest aureolą, a tylko jest nią nagroda za wybitne

dzieła doskonałości, przez które człowiek w najwyższym stopniu upostaca w sobie Chrystusa, odnosząc zwycięstwo w walce, o jakim wyżej była mowa<sup>15</sup>. Jest więc słuszne, żeby za zerwanie z cielesnym życiem należała się jakaś inna jeszcze przypadłościowa nagroda, która zwie się owocem.

### Artykuł 3

#### CZY OWOC NALEŻY SIĘ ZA SAMĄ TYLKO CNOTĘ POWŚCIĄGLIWOŚCI?

Zdaje się, że owoc nie należy się za samą tylko cnotę powściągliwości, bo:

1. Słowa Pawłowe<sup>1</sup>: „Inny jest blask słońca” itd. glosa tak wyjaśnia<sup>2</sup>: „Do blasku słońca przyrównuje się godność tych, którzy przynoszą owoc stokrotny; do blasku księżycy tych, którzy przynoszą owoc sześćdziesięciokrotny; do blasku gwiazd, którzy — trzydziestokrotny”. Lecz według myśli Apostoła ta różność blasku dotyczy wszelkiej różnicy w szczęśliwości. A więc różne owoce nie powinny odpowiadać samej tylko powściągliwości.
2. Nazwa 'owoce' (*fructus*) wywodzi się od rozkoszowania, owocowania (*fruitio*). Lecz rozkoszowanie należy do nagrody istotnej, a ta należy się za wszystkie cnoty. A więc itd.
3. Owoc należy się za wysiłek, stosownie do słów Biblii<sup>3</sup>: „Wspaniałe są owoce dobrych wysiłków”. Lecz większy jest wysiłek w męczeństwie niż w umiarkowaniu lub w powściągliwości. A więc owoc nie odpowiada samej tylko powściągliwości.
4. Trudniej jest nie przekroczyć miary w spożywaniu pokarmów, które są konieczne do życia, niż jej nie przekroczyć w życiu płciowym, bez którego można utrzymać się przy życiu. Większego więc wysiłku wymaga wstrzeźliwość niż powściągliwość. Z czego wynika, że owoc bardziej przystaje do wstrzeźliwości niż do powściągliwości.
5. Owoc wyraża pokrzepienie; ono zaś można znaleźć zwłaszcza w celu. A ponieważ cnoty teologiczne mają za przedmiot cel, mianowicie Boga, dlatego chyba im przede wszystkim winien owoc odpowiadać.

*Wbrew* temu: Glosa<sup>4</sup> do słów Mateusza<sup>5</sup> przyznaje owoc dziewictwu, wdowieństwu i powściągliwości małżeńskiej, które są częściami powściągliwości.

*Odpowiedź:* Owoc jest to jakaś nagroda należąca się człowiekowi za to, że z życia cielesnego przechodzi do życia duchowego. I dlatego owoc odpowiada zwłaszcza tej cnocie, która człowieka uwalnia od podlegania ciału. To zaś sprawia powściągliwość. Dusza bowiem podlega ciału zwłaszcza na skutek rozkoszy płciowych tak dalece, że — zdaniem Hieronima<sup>6</sup>: W momencie stosunku płciowego Duch prorocstwa nie dotyka serc proroków, a według Filozofa<sup>7</sup>: „Doznając rozkoszy płciowej, nikt nie może o czymkolwiek myśleć”. I dlatego owoc odpowiada raczej powściągliwości niż innej cnocie.

Na 1. Ta glosa bierze nazwę 'owoc' w szerokim znaczeniu, o ile każde wynagrodzenie zwie się owocem.

Na 2. Owszem, rozkoszowanie wywodzi się od owocu i ma jakieś do niego podobieństwo. Ale nam nie chodzi o to podobieństwo, gdy obecnie mówimy o owocu.

Na 3. Owoc, o którym obecnie mówimy, nie odpowiada wysiłkowi ze względu na zmęczenie, ale ze względu na wysiłek, dzięki któremu nasiona wydają owoce. Toteż i same zbiory żniw Pismo św. nazywa pracą<sup>8</sup>: w tym znaczeniu, że ze względu na nie się pracuje, albo że zdobywa się je pracą. Podobieństwo zaś owocu — o ile on powstaje z nasienia — raczej daje się przymierzyć do powściągliwości niż do męstwa, ponieważ na skutek uczuć występujących w męstwie człowiek nie podlega ciału tak, jak na skutek namiętności, które powściągliwość opanowuje.

Na 4. Wprawdzie rozkosze związane z używaniem pokarmów są bardziej konieczne niż związane z życiem płciowym, to jednak nie są one tak gwałtowne. Toteż z ich powodu dusza nie podlega zbyt ciału.

Na 5. W artykule 'owoc' nie bierzemy w znaczeniu rozkoszowania i pokrzepiania się osiągniętym celem, ale w innym. I dlatego wywody zarzutu do niczego nie prowadzą.

## Artykuł 4

### CZY SŁUSZNIE TRZEM CZĘŚCIOM POWŚCIĄGLIWOŚCI PRYZNANO TRZY OWOCE? /24/

Zdaje się, że niesłusznie trzem częściom wstrzemięźliwości przyznano trzy owoce<sup>1</sup>, bo:

1. Apostoł wymienia dwanaście owoców Ducha Świętego<sup>2</sup>: „Radość, pokój” itd. Wydaje się więc, że nie należy mówić tylko o trzech.

2. Owoce oznacza jakąś szczególną nagrodę. Lecz nagroda wyznaczona dziewicom, wdowom i żonatym nie jest szczególną, ponieważ wszyscy zbawieni należą jakoś do tych trzech grup, a nikt nie będzie zbawiony nie mając powściągliwości. Powściągliwość zaś wystarczająco dzieli się na te trzy grupy i je obejmuje. Niesłusznie więc przyznaje się tym trzem grupom trzy owoce.

3. Jak wdowieństwo przewyższa powściągliwość małżeńską, tak dziewictwo przewyższa wdowieństwo. Otóż nie tak samo sześćdziesięciokrotność przewyższa trzydziestokrotność, jak stokrotność przewyższa sześćdziesięciokrotność : ani według proporcjonalności a-rytmetycznej, ponieważ sześćdziesięciokrotność przewyższa trzydziestokrotność o trzydzieści, zaś stokrotność przewyższa sześćdziesięciokrotność o czterdzieści; ani według proporcjonalności geometrycznej, ponieważ sześćdziesięciokrotność ma się w podwójnej proporcji do trzydziestokrotności, stokrotność zaś ma się do sześćdziesięciokrotności w ponad dwie trzecie, ponieważ zawiera całość i jej dwie trzecie. Niesłusznie więc przymierzono owoce trzem stopniom powściągliwości.

4. To, co w Piśmie św. jest napisane, ma wiecznotrwałość, bo jak powiada Łukasz<sup>3</sup>: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą”. Natomiast to, co powstało z ustanowienia ludzi, codziennie może ulegać zmianie. Na podstawie więc tego, co jest z ustanowienia ludzi, nie można uzasadniać tego, co jest powiedziane w Piśmie św. Widać z tego, że Beda<sup>4</sup> nienależycie uzasadnia przydzielanie owych owoców, gdy mówi tak: Owoce trzydziesty należy się małżonkom, ponieważ na obrazowej tablicy matematycznej (*repraesentatio in abaco*) liczbę 'trzydzieści' oznaczono stykiem czubków palca dużego i

wskazującego, poniekąd całujących się: i tak liczba ta oznacza pocałunki małżonków. Dalej, liczbę 'sześćdziesiąt' oznaczono stykiem palca wskazującego ze środkowym stawem kciuka: i tak przez to, że palec wskazujący leży na kciuku uciskając go, liczba ta oznacza uciski, jakich wdowy doznają na tym świecie. Licząc w ten sposób dalej, przechodzimy od lewej do prawej i dochodzimy do stu. Stąd też ta liczba oznacza dziewictwo: ono bowiem ma w sobie znamię dostojenstwa anielskiego. Aniołowie bowiem są po prawicy, tj. w chwale, a my ze względu na niedoskonałość obecnego życia jesteśmy po lewicy.

*Odpowiedź:* Powściągliwość, której odpowiada owoc, doprowadza człowieka po pozbyciu się cielesności do jakiejś duchowości. I dlatego według różnych stopni duchowości, którą sprawia powściągliwość, wyodrębniamy różne owoce. Jest bowiem duchowość, konieczna i ponad miarę. Konieczna występuje wtedy, gdy człowiek nie traci należytej postawy ducha na skutek rozkoszy ciała, tj. gdy używa rozkoszy ciała według należytego porządku rozumu. I to jest duchowość małżonków. Duchowość ponad miarę polega na tym, że człowiek dzięki niej całkowicie zrywa z tego rodzaju rozkoszami ciała gaszącymi ducha. Ma ona dwie postacie. Bo albo odnosi się do każdego czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego — i to jest duchowość dziewic, albo dotyczy jakiegoś tylko czasu — i to jest duchowość wdów.

Zachowującym przeto powściągliwość małżeńską daje się owoc trzydziestokrotny; wdowią — sześćdzie-sięciofrotny; dziewicom — stokrotny: na tej podstawie, jaką podaje Beda<sup>5</sup>.

Można także podać inne uzasadnienie oparte na samej naturze liczb. Tak więc liczba 'trzydzieści' powstaje z pomnożenia trzy razy dziesięć. „Bo liczba 'trzy' obejmuje wszystko" — pisze Filozof<sup>6</sup> i ma w sobie jakąś doskonałość wspólną wszystkim, mianowicie doskonałość początku, środka i końca. Słusznie przeto liczbę 'trzydzieści' przymierzono do małżonków. Od małżonków bowiem nie żąda się innej doskonałości poza wspólną wszystkim, bez której nie może być zbawienia, a doskonałość ta polega na zachowaniu dziesięciorga przykazań, które właśnie oznacza liczba 'dziesięć'.



Liczba 'sześć', która pomnożona przez dziesięć daje sześćdziesiąt, ma doskonałość z części: ponieważ składa się ze wszystkich swoich części razem zebranych. Słusznie przeto odpowiada wdowieństwu, które znamionuje doskonale zerwanie z rozkoszami ciała, gdy chodzi o wszystkie okoliczności, które są jakby częściami cnotliwego uczynku: wdowieństwo bowiem nie używa rozkoszy ciała ani z żadną osobą, ani w żadnym miejscu i tak dalej z innymi okolicznościami. Czego nie można powiedzieć o powściągliwości małżeńskiej.

Liczba 'sto' słusznie odpowiada dziewictwu, bo 'dziesięć', z którego pomnożenia przez siebie powstaje sto, jest granicą liczb. Tak samo i dziewictwo wyznacza granicę duchowości, ponieważ już niczego z duchowości nie można do niego dorzucić. Liczba bowiem 'sto', jako że jest liczbą kwadratową, bierze swą doskonałość z figury. Zaś figura kwadratowa jest doskonała z tego powodu, że z każdej strony ma równość, jako że ma wszystkie boki równe. Toteż przysługuje dziewictwu, które strzeże nieskazitelności jednakowo równo przez każdy czas.

Na 1. W tym tekście mówi się o owocach nie w tym znaczeniu, w jakim my tu o nich rozprawiamy.

Na 2. Nic nie zmusza twierdzić, że owoc jest nagrodą nie wszystkim zbawionym przysługującą. Nie tylko bowiem nagroda istotna jest wspólna wszystkim, ale także i jakaś nagroda przypadłościowa: np. radość z tych uczynków, bez których nie ma zbawienia. Można jednak mówić, że owoce nie przysługują wszystkim zbawionym. Jasne to na przykładzie tych, którzy żyli niepowściągliwie i dopiero nawrócili się przy końcu życia. Takowym bowiem nie należy się owoc, a tylko istotna nagroda.

Na 3. Odrębność owoców raczej ujmuje się według gatunków i figur liczb, niż według ich wielkości. Wszelako i ze względu na większą wielkość można dać uzasadnienie tejże odrębności. Żonaty bowiem wstrzymuje się od pożycia z nie swoją; wdowa zaś — ze swoim i z nie swoim. Jest więc podstawa do podwojenia tak, jak sześćdziesięciokrotność jest podwojeniem trzydziestokrotności. Natomiast stokrotność powstaje z dodania do sześćdziesięciokrotności czterdziestokrotności, która znów powstaje z pomnożenia cztery

razy dziesięć. Zaś 'cztery' jest pierwszą liczbą mocną i sześcienną. I właśnie takowe dodanie przysługuje dziewictwu, które do doskonałości wdowieństwa dołącza wieczystą nieskazitelność

Na 4. Wprawdzie to obrazowe przedstawienie liczb jest z ustanowienia, z wymysłu ludzkiego, to jednak w jakiś sposób opiera się na naturze rzeczy, jako że liczby są oznaczane stopniowo według kolejności palców, stawów i styków.

## Artykuł 5

### *CZY ZA DZIEWICTWO NALEŻY SIĘ AUREOLA?*

Zdaje się, że za dziewictwo nie należy się aureola<sup>1</sup>, bo:

1. Gdzie jest większa trudność w działaniu, tam należy się większa nagroda. Lecz wstrzymywanie się od rozkoszy ciała większą sprawia trudność wdowom niż dziewicom. Mówi bowiem Hieronim<sup>2</sup>: Im większą trudność sprawia komuś wstrzymywanie się od ponętnych rozkoszy, tym większa czeka go nagroda; a mówi to, żeby je zalecić wdowom. Także i Filozof powiada<sup>3</sup>: „Dziewczęta, które oddają się rozpuście, stają się coraz bardziej rozwiązłe .. . Równocześnie wspomnienie doznanej przyjemności obudzą w nich większe pożądanie połączenia płciowego". A więc aureola, która jest najwyższą nagrodą, raczej należy się wdowom niż dziewicom.

2. Jeżeli za dziewictwo należy się aureola, to przede wszystkim znalazłaby się tam, gdzie jest najdoskonalsze dziewictwo, a więc w najświętszej Maryi Dziewicy, którą wysławiamy jako Pannę nad Pannami. Atoli aureola jej się nie należy. Skoro bowiem nie była zakazana zarzewiem skazitelności, nie podejmowała żadnej walki w powściągnięciu się. A więc aureola nie należy się dziewictwu.

3. Nie należy się wspaniała nagroda za to, co nie było chwalebne przez cały czas. Lecz zachowanie dziewictwa nie uważano by za chwalebne w stanie niewinności, ponieważ wtedy obowiązywało przykazanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię"<sup>4</sup>. Także w czasie Prawa, kiedy to bezpłodne uchodziły za przeklęte. A

więc dziewictwu nie należy się aureola.

4. Nie ta sama nagroda należy się za dziewictwo zachowane, co za dziewictwo utracone. Lecz niekiedy należy się nagroda za dziewictwo utracone, np. gdy jakąś dziewicę z powodu wyznawania Chrystusa tyran rzucił do domu rozpusty. A więc aureola nie przysługuje dziewictwu.

5. Tak wspaniała nagroda nie należy się za to, co jest w każdym z natury. Lecz każdy człowiek dobry i zły ma dziewictwo z urodzenia. A więc dziewictwu nie należy się aureola.

6. Jak się ma wdowieństwo do owocu sześćdziesięciokrotnego, tak się ma dziewictwo do owocu stokrotnego i do aureoli. Lecz nie każdej wdowie należy się owoc sześćdziesięciokrotny, ale — jak niektórzy mówią — tylko tej, która ślubowała wdowieństwo. Wydaje się więc, że nie każdemu dziewictwu należy się aureola, ale tylko zachowanemu na mocy ślubu.

7. Nagroda nie należy się za to, co jest z konieczności, jako że wszelka zasługa musi płynąć z woli. Otóż niektórzy są dziewicami z konieczności, np. z natury zimni i rzezańcy. A więc nie zawsze dziewictwu należy się aureola.

*Wbrew temu:* 1. Glosa<sup>5</sup> do słów Biblii: „Zrobisz wieniec złoty (*corona aureola*)” tak powiada: „Do uwieńczonych należy nowa pieśń, którą dziewice śpiewają wobec Baranka, tj. 'ci, którzy towarzyszą Barankowi, dokądkolwiek idzie'<sup>7</sup>”. A więc ta nagroda, która należy się dziewictwu, zwie się aureolą.

2. Glosa<sup>8</sup> do słów Izajasza<sup>9</sup>: „Tak mówi Pan: Rzezańcom ... dam imię lepsze od synów i córek”, tak powiada: „Dam im własną i wspaniałą chwałę”. Lecz „rzezańcy, którzy ze względu na królestwo niebieskie sami uczynili się niezdolnymi do małżeństwa”<sup>10</sup> zwa się dziewicami. A więc dziewictwu należy się jakaś wspaniała nagroda: i ta zwie się aureolą.

*Odpowiedź:* Gdzie jest wybitny charakter zwycięstwa, tam należy się szczególny wieniec. Otóż zachowując dziewictwo człowiek odnosi jakieś osobliwe zwycięstwo nad ciałem, przeciwko któremu nieustannie toczy walkę, jak to pisze Apostoł<sup>11</sup>: „Pożądliwości ciała przeciwne są duchowi, a duch walczy przeciwko ciału” itd. Toteż

dziewictwu należy się szczególny wieniec, który zwie się aureolą. I z tym powszechnie zgadzają się wszyscy teologowie. Ale któremu dziewictwu ona się należy, nie wszyscy jednakowo się wypowiadają.

Niektórzy powiadają, że aureola należy się za obecnie istniejące dziewictwo. Stąd też ta, która obecnie zachowuje dziewictwo, będzie miała aureolę, o ile należy do liczby zbawionych. — Ale to nie wydaje się słuszne, bo według powyższego aureolę będą mieć także te, które mają wolę wyjścia za mąż, ale nim to skuteczniły, umarły.

Toteż inni sądzą, że aureola należy się stanowi, a nie obecności istniejącej, w tym znaczeniu, że te tylko dziewice zasługują na nagrodę, które ślubem zobowiązały się do pozostania w stanie dziewictwa i do zachowania go. — Ale i to nie wydaje się słuszne, ponieważ ktoś może z taką samą wolą zachować dziewictwo nie ślubując, jak ten, kto je ślubuje.

I dlatego można inaczej odpowiedzieć: Wszelka zasługa należy się za uczynek cnoty dokonany z miłości do Boga<sup>12</sup>. Dziewictwo zaś o tyle należy do rodzaju cnoty, o ile wieczysta nieskazitelność duszy i ciała jest rzeczą wyboru. Jasne to jest z tego, co wyżej powiedziano<sup>13</sup>. Stąd też w tym tylko dziewicom właściwie należy się aureola, które miały postanowienie zachowania dziewictwa na zawsze: czy to postanowienie utwierdziły ślubem, czy też nie (a mówiąc to, biorę aureolę we właściwym znaczeniu: jako jakąś nagrodę przyznaną za zasługę), nawet gdy to postanowienie kiedyś zostało przerwane — z zachowaniem wszakże nienaruszoności ciała. Byleby tylko zaistniało na końcu życia: bo dziewictwo duszy da się naprawić, ale nie dziewictwo ciała<sup>14</sup>.

Jeśli zaś aureolę weźmiemy w szerokim znaczeniu: w znaczeniu wszelkiej radości, jaką dziewice będą mieć w niebie ponad radość istotną, to wówczas aureola będzie przysługiwać tym, które zachowały nie-naruszoność ciała, nawet gdy nie miały postanowienia zachowania dziewictwa na zawsze. Nie ulega bowiem wątpliwości, że będą cieszyć się z nienaruszoności ciała, podobnie jak i niewinni z (tego, że byli wolni od grzechu, nawet gdyby nie mieli sposobności do grzechu, jak np. niemowlęta ochrzczone. Ale to nie jest właściwe oznaczanie aureoli, ale bardzo ogólne.

Na 1. Trzeba tak powiedzieć: W tym powściągnięciu pod jakimś względem większą walkę toczą dziewice, a pod jakimś względem — wdowy, o ile ich sytuacja pozostaje niezmiennie taka sama. Dziewice bowiem płoną żądzą i także pragnieniem doświadczenia osobistego. Ono zaś pochodzi z jakiejś jakby ciekawości, która sprawia, że człowiek chętniej widzi to, czego nigdy nie widział. A także niekiedy powiększa w nich żądzę złudne mniemanie, że rozkosz jest większa niż jest nią naprawdę, oraz niezważanie na te niekorzyści, jakie z tego pokroju rozkoszy wypływają. I z tego względu wdowy mniejszą staczają walkę: większą jednak ze względu na wspomnienie doznanych rozkoszy. Zresztą jedno nie przesądza o drugim zależnie od różnych usposobień człowieka, bo jednych bardziej porusza to, a innych co innego. Cokolwiek by się jednak powiedziało o wielkości tej walki, to jest pewne, że doskonalsze jest zwycięstwo dziewic niż wdów. Najdoskonalszym bowiem i najpiękniejszym rodzajem zwycięstwa jest nigdy nie ulec wrogowi. A wieniec nie należy się za walkę, ale za zwycięstwo w walce.

Na 2. Co do tego mamy dwa zdania. Według jednych najświętsza Maryja Dziewica nie ma aureoli w nagrodę za dziewictwo, jeżeli bierzemy aureolę we właściwym znaczeniu, mianowicie o ile dotyczy walki. Ma jednak coś większego od aureoli ze względu na najdoskonalsze postanowienie zachowania dziewictwa<sup>15</sup>.

Według innych ma aureolę w jej właściwym znaczeniu, i to najwspanialszą. Bo wprawdzie nie czuła w sobie walki, to jednak jakąś walkę prowadziła, tylko że na skutek potęgi cnoty do tego stopnia ciało było jej podległe, iż tego pokroju walka była dla niej nieodczuwalna. — Ale to zdanie nie wydaje się być słuszne. Bowiem według wiary najświętsza Dziewica z powodu swojego doskonałego uświęcenia była całkowicie wolna od zarzewia grzechu i skłonności do niego<sup>16</sup>. Wobec czego niezbożnie jest mówić, że była w niej jakaś walka ze strony ciała. Taka walka pochodzi li tylko z zarzewia grzechu i skłonności do niego, a i pokusa ze strony ciała nie mogłaby być bez grzechu, jak to jasne jest z glosy<sup>17</sup> do słów Pawiowych<sup>18</sup>: „Dany mi został oścień dla ciała mego”.

Toteż należy powiedzieć, że ma aureolę we właściwym znaczeniu, aby przez to

podobną była do innych /lonków Kościoła, który jest dziewicą i pielęgnuje dziewictwo. A chociaż nie toczyła walki z pokusą ze strony ciała, toczyła ją jednak z pokusą ze strony wroga, który — jak o tym pisze Mateusz<sup>19</sup> — nawet samego Chrystusa nie uszanował.

Na 3. Dziewictwu należy się aureola głównie z tego powodu, że ma wyższość nad innymi stopniami powściągliwości. Gdyby więc Adam nie zgrzeszył, dziewictwo nie świadczyłoby o jakiejś doskonałości i wyższości nad powściągliwością małżeńską. Podówczas bowiem „małżeństwo byłoby we czci pod każdym względem i łożo nieskalane”<sup>20</sup>, bez żadnej szkarady pożądliwości. Nie zachowywanoby wtedy dziewictwa, ani też za niego nie należałaby się aureola. Kiedy jednak zmieniło się położenie natury ludzkiej, dziewictwo nabrało szczególnego blasku. I dlatego przyznaje się mu szczególną nagrodę.

Również i w czasie prawa mojżeszowego, kiedy to należało szerzyć kult Boga także przez akt cielesny, zgoła nie było chwalebne powstrzymanie się od cielesnego stosunku. Stąd też i za postanowienie [wstrzymania się od niego] nie wyznaczano jakiejś szczególnej nagrody, chyba że ono pochodziło z natchnienia Bożego, jak to się mniema o Jeremiaszu i Eliaszu<sup>21</sup>, o których małżeństwie nic Pismo św. nie mówi.

Na 4. Gdyby jakaś dziewica została zgwałcona, nie traci przez to aureoli, byleby tylko nadal nienaruszenie trwała w postanowieniu zachowania na zawsze dziewictwa i o ile w żaden sposób nie godziła się na ten akt przemocy. Ani też nie traci przez to dziewictwa<sup>22</sup>: czy ta dziewica została zgwałcona za wiarę, czy też z jakiegokolwiek innej przyczyny. A jeśli to wycierpiała za wiarę, będzie to dla niej zasługujące i będzie należało do rodzaju męczeństwa. Świadoma tego św. Łucja wyraziła się<sup>21</sup>: „Jeśli mnie zgwałcisz wbrew mej woli, wola zachowania czystości podwoi moją nagrodę”: nie w tym znaczeniu, żeby miała dwie aureole, ale w tym, że otrzyma dwie nagrody: jedną za strzeżenie dziewictwa, drugą za doznaną krzywdę. A nawet gdyby tak zgwałcona poczęła, to jednak nie traci przez to zasługi dziewictwa. Nie dorówna wszakże matce Chrystusa, w której do nieskazitelnosci duszy dołączyło się nienaruszenie ciała<sup>24</sup>.

Na 5. Dziewictwo jest każdemu wrodzone z natury pod względem tego, co jest w nim

materialne. Natomiast postanowienie zachowania na zawsze nieskazitelności, dzięki któremu dziewictwo jest zasługujące, nie jest wrodzone z natury, ale pochodzi z daru łaski.

Na 6. Nie każdej wdowie należy się owoc sześćdziesięciokrotny, ale tej tylko, która postanowiła żyć we wdowieństwie, nawet gdyby nie złożyła odpowiedniego ślubu — podobnie jak powiedziano o dziewictwie<sup>21</sup>.

Na 7. Jeżeliby zimni i rzezańcy mieli wolę zachowania na zawsze nieskazitelności, nawet gdyby mieli możliwość spółkowania, należy ich uważać za dziewice i zasługują na aureolę, „z tego bowiem co konieczne, czynią cnotę”<sup>26</sup>. Gdyby zaś mieli wolę, o ile by mogli, wejść w związek małżeński, na aureolę nie zasługują. Toteż Augustyn pisze<sup>27</sup>: „Którym członek męski nie dopisuje tak, że nie mogą rodzić, jak np. rzezańcy, wystarczy, że stają się chrześcijanami i strzegą przykazań Boga. Mają jednak mieć tę wolę, aby, o ile by mogli, wejść w związek małżeński i zrównać się z żonatymi chrześcijanami”.

## Artykuł 6

### *CZY MĘCZENNIKOM NALEŻY SIĘ AUREOLA?*

Zdaje się, że męczennikom nie należy się aureola<sup>1</sup>, bo: 1. Aureola jest nagrodą za dzieła nadobowiązkowe. Toteż Beda<sup>2</sup>, wyjaśniając słowa Biblii<sup>3</sup>: „Uczynisz wieniec złoty” itd. tak powiada: „Można słusznie sądzić, że chodzi o nagrodę dla tych, którzy — dobrowolnie wybierając drogę doskonalszego życia — wzbijają się ponad powszechnie obowiązujące przykazania”. Lecz ponieść śmierć za wyznawanie wiary niekiedy jest sprawą konieczności, a nie czymś nadobowiązkowym. Jasne to ze słów Pawłowych<sup>4</sup>: „Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej ustami ... do zbawienia”. A więc męczeństwu nie zawsze należy się aureola.

2. Zdaniem Grzegorza<sup>5</sup>: Im bardziej z wolną wolą świadczy się posługi, tym one są milsze. Lecz w męczeństwie jest jak najmniej z wolnej woli, skoro jest kaźnią gwałtem stosowaną przez drugiego. A więc aureola, którą przyznaje się za wybitną zasługę, nie należy się męczeństwu.

3. Męczeństwo polega nie tylko na zewnętrznym poniesieniu śmierci, lecz także na wewnętrznej postawie woli. Toteż Bernard<sup>6</sup> wyodrębnia trzy rodzaje męczenników: woli bez śmierci, np. Jan ewangelista; woli i śmierci, np. św. Szczepan; śmierci bez woli, np. święci Młodziankowie. Gdyby przeto męczeństwu należała się aureola, to raczej należałaby się męczeństwu z woli niż męczeństwu zewnętrznemu, jako że zasługa pochodzi z woli. Ale tego się nie przyjmuje. A więc męczeństwu nie należy się aureola.

4. Katusze ciała są mniejsze niż katusze duszy, które są wewnętrznymi bólami i wewnętrznymi mękami serca. Atoli także i wewnętrzne katusze są jakimś męczeństwem. Świadczą o tym słowa Hieronima<sup>7</sup>: „Słusznie mówi się, że Boga Rodzicielka była Dziewicą i Męczennicą, aczkolwiek ukończyła życie w spokoju” Stąd słowa: „A twoją własną duszę miecz przeniknie”<sup>8</sup> tj. ból z powodu śmierci Syna. A ponieważ aureola nie należy się za ból wewnętrzny, dlatego i za zewnętrzny się nie należy.

5. Także i sama pokuta uchodzi za jakieś męczeństwo. Pisze bowiem Grzegorz<sup>9</sup>: „Chociaż nie grożą nam prześladowania, ma jednak i nasz spokojny czas swoje męczeństwo; bo wprawdzie nie kładziemy pod topór naszego karku cielesnego, to wewnątrz duszy duchowym mieczem uśmiercamy cielesne pożądania”. Pokucie jednak polegającej na zewnętrznych uczynkach nie należy się aureola. A więc nie należy się i zewnętrznemu męczeństwu.

6. Nie należy się aureola za czyn niedozwolony. Lecz jak uczy Augustyn<sup>10</sup>: nie jest dozwolone targnąć się na swoje życie. A jednak Kościół sławi niekiedy męczeństwa tych, którzy uciekając przed wściekłością tyranów targnęli się na swoje życie. Historia Kościoła<sup>11</sup> mówi to o niektórych niewiastach z Aleksandrii. Nie zawsze więc męczeństwu należy się aureola.

7. Niekiedy zdarza się, że ktoś za wiarę został ciężko zraniony i żył potem jeszcze przez jakiś czas i zmarł z tego powodu. Jest pewne, iż jest męczennikiem. Chyba jednak takowemu nie należy się aureola, ponieważ jego walka nie trwała aż do śmierci. A więc nie zawsze za męczeństwo należy się aureola.

8. Niejeden więcej cierpi z powodu utraty doczesnych dóbr niż z osobiście doznanej



krzywdy. Świadczy o tym to, że dla osiągnięcia korzyści znosi wiele trudów. Gdyby przeto takowym z powodu Chrystusa zabrano dobra doczesne, to chyba należy ich uznać za męczenników. Ale takim bodajże nie należy się aureola. Wniosek ten sam, co wyżej.

9. Męczennikiem chyba jest ten, kto poniósł śmierć za wiarę. Izydor tak pisze<sup>12</sup>: „Takowi zwą się męczennikami lub świadkami, ponieważ z powodu świadectwa danego Chrystusowi cierpieli męki, aż do poniesienia śmierci walczyli o prawdę”. Otóż niektóre cnoty są wyższe niż wiara, jako to sprawiedliwość, miłość do Boga itp., które nie mogą istnieć bez łaski; a jednak nie należy się im aureola. A więc chyba i męczeństwu ona się nie należy.

10. Jak prawda wiary jest od Boga, tak i każda inna prawda jest od Niego. Ambroży tak to wyraża<sup>13</sup>: „Wszelka prawda, ktokolwiek by ją wypowiedział, pochodzi od Ducha Świętego”. Jeżeli przeto ponoszące mu śmierć za prawdę wiary należy się aureola, z tego samego powodu należy się również ona ponoszącemu śmierć za każdą inną prawdę. Ale tak chyba nie jest.

11. Dobro wspólne jest ważniejsze niż dobro osobiste. Lecz takiemu, kto w słusznie prowadzonej wojnie zginął w obronie Rzeczypospolitej, nie należy się aureola. A więc nie należy się ona również temu, kto zginął w obronie wiary w sobie samym. Z czego widać, że aureola nie należy się za męczeństwo.

12. Wszelka zasługa pochodzi z wolnej woli. Lecz Kościół niekiedy sławi męczeństwa tych, którzy nie mieli używania rozumu i wolnej woli; nie zasłużyli przeto na aureolę. Widać z tego, że nie wszystkim męczennikom należy się aureola.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Augustyna<sup>14</sup>: „O ile wiem, nikt nie odważył się wyżej stawiać dziewictwo niż męczeństwo”. Lecz dziewictwu należy się aureola. A więc i męczeństwu.

2. Wieniec należy się walczącemu. Lecz w męczeństwie występuje szczególna trudność walki. A więc należy się mu szczególna aureola.

*Odpowiedź:* W człowieku rozgrywa się dwojaka walka: jedna na płaszczyźnie ducha przeciw wewnętrznym pożądliwościom; druga przeciw katuszom z zewnątrz zadawanym. Przeto jak za najdoskonalsze zwycięstwo odniesione nad pożądliwością

ciała, tj. za dziewictwo, należy się szczególna nagroda, zwana aureolą, tak również aureola należy się i za najdoskonalsze zwycięstwo odniesione nad napastliwością z zewnątrz.

Najdoskonalsze zaś zwycięstwo odniesione nad katuszami zadawanymi z zewnątrz poznaje się: po pierwsze, po ogromie zadawanych katuszy. Otóż spośród wszystkich katuszy zadawanych z zewnątrz szczególne miejsce ma śmierć", tak jak wśród namiętności wewnętrznych szczególnie groźną jest pożądlivość seksualna. I dlatego, gdy ktoś odnosi zwycięstwo nad śmiercią i tym, co się z nią wiąże, najdoskonalej zwycięża. Po drugie, doskonałość zwycięstwa poznaje się po sprawie, za którą się walczy, kiedy więc walczy się za najszczytniejszą sprawę, a jest nią sam Chrystus. I te dwa czynniki dostrzega się w męczeństwie. Jest ono bowiem śmiercią poniesioną za Chrystusa, jako że „nie tyle zadawane katusze czynią kogoś męczennikiem, ale sprawa, dla której się je cierpi"<sup>16</sup>. I dlatego za męczeństwo należy się aureola, tak jak i za dziewictwo.

Na 1. Poniesienie śmierci dla Chrystusa samo w sobie jest dziełem nadobowiązkowym. Nie każdy bowiem ma obowiązek wyznać swoją wiarę wobec prześladowcy. W danym jednak wypadku wyznanie to jest konieczne do zbawienia; wtedy mianowicie, gdy ktoś schwytyany przez prześladowcę jest pytany o swoją wiarę, którą ma obowiązek wyznać. Nie wynika jednak z tego, że nie zasługuje na aureolę. Aureola bowiem nie należy się za dzieło nadobowiązkowe jako takie, ale za dzieło mające w sobie jakąś wybitną doskonałość. Stąd też, gdy taka doskonałość pozostaje, nawet gdy nie jest nadobowiązkowa, zasługuje na aureolę.

Na 2. Męczeństwu nie należy się jakaś nagroda z tego powodu, że ktoś z zewnątrz stosuje gwałt, ale z tego powodu, że ktoś je dobrowolnie przyjmuje: bo zasługujemy tylko tym, co jest wewnątrz nas. A im to, co ktoś dobrowolnie znosi, jest trudniejsze i bardziej sprzeczne z wolą, tym bardziej wola znosząca to dla Chrystusa okazuje się mocniej w Nim utwierdzona. I dlatego należy się jej wspanialsza nagroda.

Na 3. Są takie czyny, w których — w samym ich dokonywaniu się — występuje jakaś

gwałtowność rozkoszy lub trudności. I w takowych zawsze dokonanie się czynu zwiększa charakter zasługi na nagrodę lub karę, jako że w samym dokonywaniu się wola na skutek gwałtowności czynu musi odejść od stanu, w którym była przedtem. I dlatego, z zachowaniem równości we wszystkim innym, ten, kto w rzeczywistości popełnia grzech nieczysty, bardziej grzeszy niż ten, kto jedynie przyzwala na czyn, bo w samym dokonywaniu się wola powiększa się. Podobnie jest z męczeństwem. Ponieważ w samym jego dokonywaniu się występuje największa trudność, sama wola, samo pragnienie męczeństwa nie osiąga tej zasługi, która ze względu na trudność należy się za czyn męczenników. Może jednak osiągnąć zasługę drugiego, mając na uwadze korzeń zasługiwania, jako że ktoś z większą miłością Bożą może chcieć ponieść męczeństwo, które już inny poniósł. Toteż męczennik z woli, tj. z pragnienia, może swoją wolą wysłużyć sobie nagrodę istotną większą lub mniejszą od tej, która należy się męczennikowi. Natomiast aureola należy się za trudność, która występuje w samym dokonaniu się męczeństwa. I dlatego jedynie męczennikom z woli nie należy się aureola.

Na 4. Jak rozkosze dotyku, których dotyczy umiarkowanie<sup>17</sup>, zajmują szczególne miejsce wśród przyjemności wewnętrznych i zewnętrznych, tak bóle dotyku górują nad wszystkimi innymi boleściami. I dlatego za tę trudność, która występuje w znoszeniu bólu w dotyku — a chodzi o biczowanie itp. — należy się aureola i to bardziej niż za trudność w znoszeniu bólu wewnętrznego. Z tytułu jednak ponoszenia bólu wewnętrznego nie uważa się kogoś we właściwym znaczeniu ze męczennika, chyba według jakiegoś podobieństwa. I w ten właśnie sposób wyraża się Hieronim.

Na 5. Właściwie mówiąc umartwienia pokutne nie są męczeństwem. Nie są bowiem tym, co zmierza do zadania śmierci. Zmierzają jedynie do ujarznienia ciała. I godne nagany będzie takie umartwienie, które przekracza tę miarę. Uważa się jednak pokutę za taką z powodu podobieństwa do katuszy męczeństwa. A te umartwienia pokutne pod względem długotrwałości przewyższają katusze męczeństwa, ono zaś przewyższa je pod względem napięcia.

Na 6. Zdaniem Augustyna<sup>18</sup>, nikomu nie wolno targnąć się na własne życie, i to bez

względu na przyczynę, chyba że się to czyni z natchnienia Bożego, aby okazaniem pogardy dla śmierci dać przykład męstwa. A co do tych, o których mówi zarzut, to wierzy się, że oni zadali sobie śmierć z natchnienia Bożego. Z tego też powodu Kościół sławi ich męczeństwo.

Na 7. Jeżeli ktoś za wiarę został śmiertelnie raniony i żył jeszcze przez jakiś czas, to nie ulega wątpliwości, że zasługuje na aureolę. Przykładem św. Cecylia<sup>19</sup>, która jeszcze trzy dni żyła, oraz liczni męczennicy zmarli dopiero w więzieniu<sup>20</sup>. — A nawet gdyby nie został śmiertelnie ranny, jednak umarł z ran, wierzy się, że zasługuje na aureolę. Według niektórych, nie zasługuje na aureolę, jeśli zmarł wskutek własnej beztroski lub niedbalstwa. Wszelako ta niedbałość nie doprowadziłaby go do śmierci, gdyby nie rana otrzymana za wiarę. W ten sposób rana otrzymana za Chrystusa jest pierwszą okolicznością śmierci. Toteż z tego powodu nie traci chyba aureoli, o ile ta niedbałość nie byłaby taką, która by wskazywała na śmiertelne przewinienie, bo wtedy straci zarówno nagrodę złotą, jak i aureolę. — Gdyby zaś na skutek przydarzenia się czegoś nie zmarł po otrzymaniu zadanej mu śmiertelnej rany, albo otrzymał rany, które nie są śmiertelne, ale jeszcze cierpiąc więzienie zmarł, zasługuje na aureolę. Stąd to w Kościele sławi się męczeństwa niektórych świętych zmarłych w więzieniu wskutek jakichś ran długo przedtem otrzymanych, np. Marcelego Papieża<sup>21</sup>.

Męczennikiem więc staje się i zasługuje na aureolę ten, kto w jakikolwiek sposób cierpiał aż do śmierci dla Chrystusa, na skutek zadanych katuszy, czy one były powodem śmierci, czy też nie. Jeżeli zaś wskutek nich nie cierpiał aż do śmierci, to nie uchodzi za męczennika. Przykładem Sylwester, którego Kościół nie sławi jako męczennika, ponieważ ukończył życie w pokoju, aczkolwiek przedtem wycierpiał niemało.

Na 8. Jak umiarkowanie nie. dotyczy rozkoszy z posiadania pieniędzy lub zaszczytów itp., ale jedynie rozkoszy dotyku<sup>22</sup>, tak również, zdaniem Filozofa<sup>23</sup>, męstwo dotyczy niebezpieczeństw śmierci jako swojego szczególnego przedmiotu. I dlatego aureola należy się jedynie za krzywdy szkodzące bezpośrednio własnemu ciału, takie, z których zwykle następuje śmierć. Nie staje się przeto męczennikiem i nie zasługuje na aureolę

ten, kto dla Chrystusa cierpi utratę dóbr doczesnych, cierpi na sławie lub coś podobnego. — Nikt też nie kocha w sposób uporządkowany rzeczy zewnętrznych bardziej niż własne ciało. Zaś miłość nie trzymająca się porządku nie przyczynia się do zasługi na aureolę. — Ani też bólu spowodowanego utratą rzeczy doczesnych nie można zrównywać z bólem spowodowanym zabiciem ciała i z innymi tego rodzaju<sup>24</sup>.

Na 9. Przyczyną wystarczającą do męczeństwa jest nie tylko wyznanie wiary, lecz także wszelka inna cnota nie obywatelska (*non politica*) ale włana, mająca na celu Chrystusa. Każdym bowiem czynem cnoty może ktoś stać się świadkiem Chrystusa, w tym znaczeniu, że dzieła, których Chrystus w nas dokonuje, są świadectwami Jego dobroci. Toteż niektóre dziewice poniosły śmierć za dziewictwo, które chciały zachować; np. św. Agnieszka i niemało innych, a Kościół sławi ich męczeństwo .

Na 10. Celem i przedmiotem prawdy wiary jest Chrystus. I dlatego wyznanie jej połączone z poniesieniem męki zasługuje na aureolę nie tylko ze strony celu ale także ze strony materii. Natomiast wyznanie każdej innej prawdy nie jest wystarczającą przyczyną do męczeństwa ze względu na materię, ale tylko ze względu na cel. Dajmy na to, gdyby ktoś wolał wpierv zginąć, niż wypowiadając jakiegokolwiek kłamstwo zgrzeszyć przeciw niemu.

Na 11. Nad wszelkie dobro stworzone ważniejsze jest dobro niestworzone. Wszelki przeto cel, czy będzie nim dobro wspólne, czy prywatne, nie może postępkowi przynieść takiej dobroci, wartości, jaką przynosi cel niestworzony: gdy mianowicie czyni się coś dla Boga. I dlatego nie zasługuje na aureolę ten, kto ponosi śmierć za dobro wspólne nie odniesione do Chrystusa. Lecz gdy je odniesie do Chrystusa, zasłuży na aureolę i będzie męczennikiem. Np. gdy broni rzeczypospolitej przed napaścią wrogów, którzy usiłują zniszczyć wiarę Chrystusa, i w takiej obronie poniósł śmierć,

Na 12. Niektórzy tak mówią<sup>26</sup>: Dzieciom zamordowanym przez Heroda z powodu Chrystusa zostało mocą Bożą przyspieszone używanie rozumu, podobnie jak i Janowi Chrzcicielowi, gdy jeszcze był w łonie matki<sup>27</sup>. Według tego zdania, były prawdziwie męczennikami i w rzeczywistości, i z woli, no i mają aureolę.

Niektórzy zaś tak mówią: Te dzieci były tylko męczennikami w rzeczywistości, a nie z woli. I to chyba ma na myśli Bernard, wyodrębniając, jak wyżej podano<sup>28</sup>, trzy rodzaje męczenników. Według tego nie dociągają do doskonałej treści męczeństwa. Mają jednak coś z męczeństwa z tego powodu, że zostały umęczone dla Chrystusa, a także i aureolę, ale nie według jej doskonałej treści, ale według jakiegoś udziału, w tym znaczeniu, że cieszą się ze śmierci poniesionej w ofierze dla Chrystusa, podobnie jak powiedzieliśmy<sup>251</sup> o dzieciach ochrzczonych, że będą mieć jakąś radość z niewinności i z nienaruszenia ciała.

## Artykuł 7

### *CZY NAUCZYCIELOM WIARY NALEŻY SIĘ AUREOLA?*

Zdaje się, że nauczycielom wiary nie należy się aureola, bo:

1. Wszelka nagroda, jaką będzie się mieć w życiu przyszłym, odpowiada jakiemuś czynowi cnoty. Lecz głoszenie kazań i nauczanie nie jest czynem jakiejś cnoty. A więc za nauczanie i głoszenie kazań nie należy się aureola,
2. Nauczanie i głoszenie kazań są owocem nauki i wysiłku. Lecz to, co będzie w przyszłości nagrodzone, nie jest nabyte ludzkim wysiłkiem, ponieważ nabytkami naturalnymi nie zasługujemy. A więc nikt nie otrzyma aureoli za nauczanie i głoszenie kazań.
3. Wywyższenie w życiu przyszłym odpowiada uniżeniu w życiu obecnym, bo „kto się poniża, będzie wywyższony”<sup>1</sup>. Lecz w nauczaniu i głoszeniu kazań nie ma uniżania. Owszem, jest tu raczej sposobność do pychy. Toteż glosa<sup>2</sup> do Mateusza<sup>3</sup> powiada: Diabeł „zwiódł wielu nadętych zaszczytnym tytułem magistra”. Wyda je się więc, że za głoszenie kazań i za nauczanie nie należy się aureola.

*Wbrew temu:* 1. Glosa<sup>4</sup> do słów Apostoła<sup>5</sup>: „Abyście wiedzieli . . . czym jest przemożny ogrom”, tak powiada: „Święci nauczyciele wiary będą mieć jakiś wzrost [chwały] ponad to, co powszechnie inni mieć będą”. A więc itd.

2. Glosa<sup>6</sup> do słów *Pieśni nad Pieśniami*<sup>7</sup>: „Oto przede mną winnica moja” tak powiada:

„Pokazuje, jak szczególną nagrodę przygotowuje jej nauczycielom". A więc nauczyciele będą mieć szczególną nagrodę. I ta nagroda zwie się aureolą.

*Odpowiedź:* Jak przez męczeństwo i dziewictwo człowiek odnosi najdoskonalsze zwycięstwo nad ciałem i światem, tak również najdoskonalsze zwycięstwo odnosi nad diabłem nie tylko przez to, że nie ulega napastującemu diabłu, ale również przez to, że go wypędza zarówno od siebie jak i od innych. A czyni to przez głoszenie słowa Bożego i przez nauczanie wiary. I dlatego za głoszenie słowa Bożego i za nauczanie wiary należy się aureola, tak jak i za dziewictwo i męczeństwo.

Nie wolno też mówić — jak to niektórzy czynią — że ona należy się tylko dostojnikom, którzy z obowiązku mają głosić kazania i nauczać, ale trzeba mówić, że ona należy się wszystkim, którzy zgodnie z prawem wykonują tę czynność. A dostojnikom, choć ciąży na nich obowiązek głoszenia kazań, nie należy się, chyba że rzeczywiście oddają się kaznodziejstwu: bo wieniec nie należy się za stan, ale za rzeczywiście toczoną walkę, stosownie do słów Apostoła<sup>8</sup>: „Otrzyma wieniec tylko ten, kto walczył jak się należy".

Na 1. Głoszenie kazań i nauczanie wiary są czynem jakiejś cnoty, mianowicie miłosierdzia. Stąd też zalicza się je do jałmużn duchowych<sup>9</sup>.

Na 2. Wprawdzie możliwość nauczania i głoszenia kazań niekiedy jest owocem wysiłku naukowego, to jednak zrobienie użytku z nabytej nauki pochodzi od woli zaprawionej miłością wlaną przez Boga. Z czego widać, że jej czynność może być zasługująca.

Na 3. Wywyższenie w tym życiu nie zmniejsza nagrody w życiu iprzyszłym, chyba temu, kto w życiu „szuka własnej chwały"<sup>10</sup>. Kto zaś takowe wywyższenie obraca na pożytek innych, raczej z niego otrzyma zapłatę. A mówiąc, że za nauczanie należy się aureola, mam na myśli to nauczanie, które poucza o tym, co należy do zbawienia, przez które to nauczanie zwycięża się diabła i wypędza się go z serc ludzi, za pomocą jakby jakiejś duchowej broni, o której tak pisze Apostoł<sup>11</sup>: „Oreż naszego bojowania nie jest cielesny ale duchowy".

## Artykuł 8

### CZY CHRYSZTUSOWI NALEŻY SIĘ AUREOLA?

Zdaje się, że Chrystusowi należy się aureola, bo:

1. Aureola należy się za dziewictwo, męczeństwo i nauczanie. Ale to wszystko było zwłaszcza w Chrystusie. A więc Jemu zwłaszcza przysługuje aureola.
2. Wszystko, co jest najdoskonalsze w rzeczach ludzkich, należy przede wszystkim przyznać Chrystusowi. Lecz nagroda aureoli należy się za najwybitniejsze zasługi. A więc i Chrystusowi się ona należy.
3. Cyprian powiada<sup>1</sup>: „Dziewictwo nosi w sobie obraz Boga”. A więc w Bogu istnieje wzorzec dziewictwa. Z czego chyba wynika, że Chrystusowi jako Bogu przysługuje aureola.

*Wbrew temu:* 1. O aureoli mówi się, że jest to radość z upostacenia w sobie Chrystusa. Lecz nikt nie upostaca lub nie staje się podobny do siebie samego; jasne to z nauki Filozofa<sup>2</sup>. A więc Chrystusowi nie należy się aureola.

2. Nagroda Chrystusa nigdy się nie powiększa. Lecz Chrystus od chwili swojego poczęcia nie miał aureoli, ponieważ wtedy nie prowadził walki. A więc i potem nigdy jej nie miał.

*Odpowiedź:* Co do tego są dwa zdania. Według jednych Chrystus ma aureolę we właściwym jej znaczeniu. Wszak walczył i zwyciężył, a w następstwie za to otrzymał wieniec we właściwym jego znaczeniu.

Staranniej jednak rzecz rozpatrzywszy trzeba tak powiedzieć: Owszem, Chrystusowi przysługuje to, co oznacza się mianem nagrody złotej (*aurea*), nie przysługuje Mu jednak to, co oznacza się mianem aureoli. Aureola bowiem jest nazwą zdrobniałą i z tego powodu wyraża to, co się posiada częściowo, w pomniejszeniu, a nie w całej pełni. Toteż tylko tym przysługuje mieć aureolę, którzy mają doskonałość zwycięstwa w jakiejś częściowej, pomniejszonej postaci na wzór Tego, który ziścił w sobie ipelną treść doskonałego zwycięstwa. Otóż Chrystus ziścił w sobie tę główną i



pełną treść zwycięstwa, a dzięki Jego zwycięstwu wszyscy inni stają się zwycięzcami. Świadczą o tym teksty Pisma św.: „Ufajcie, jam zwyciężył świat”<sup>3</sup> oraz „Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy”<sup>4</sup>. Wynika z tego, że Chrystusowi nie przysługuje mieć aureoli, ale to, skąd biorą początek wszystkie aureole. Stąd też *Apokalipsa* wyraża się<sup>5</sup>: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie”. I dlatego za innymi należy powiedzieć tak: Wprawdzie to, co jest w Chrystusie, nie jest tym, co aureola właściwie oznacza, jest jednak wyższe od wszelkiej aureoli.

Na 1. Chociaż Chrystus był najprawdziwiej dziewicą, męczennikiem i nauczycielem, to jednak przysługująca za nie nagroda przypadłościowa nie ma w Chrystusie jakiejś znaczącej się wielkości w porównaniu z wielkością Jego nagrody istotnej. Stąd też nie ma aureoli według tego, co ona oznacza.

Na 2. Wprawdzie w odniesieniu do nas ludzi aureola należy się za najdoskonalsze dzieło, to jednak 'aureola' jako nazwa zdrobniała oznacza jakieś częściowe posiadanie doskonałości otrzymanej od tego, w którym ona istnieje w pełni. Toteż wskazuje na jakieś pomniejszenie. I w ten sposób nie istnieje w Chrystusie, jako że w Nim wszelka doskonałość istnieje najpełniej.

Na 3. Wprawdzie dziewictwo ma w jakiś sposób swój wzorzec w Bogu, to jednak nie według jednego znaczenia. Niezniszczoność bowiem Boga, którą naśladuje dziewictwo, nie w tym samym znaczeniu jest w Bogu, co w jakiejś dziewicy.

## Artykuł 9

### *CZY ANIOŁOM NALEŻY SIĘ AUREOLA?*

Zdaje się, że aniołom należy się aureola, bo:

1. Hieronim<sup>1</sup>, mówiąc o dziewictwie, tak pisze: „Życ w ciele poza ciałem to raczej życie anielskie niż ludzkie”. A glosa<sup>2</sup> do słów Pawłowych<sup>3</sup> powiada: „Dziewictwo jest działem anielskim”. A ponieważ dziewictwu należy się aureola, dlatego wydaje się, że i

aniołom ona się należy.

2. Ważniejsza jest nieskazitelność ducha niż nieskazitelność ciała. Lecz w aniołach dobrych znajduje się nieskazitelność ducha, ponieważ nigdy nie zgrzeszyli. Raczej więc im należy się aureola niż ludziom o nie skazitelnym ciele, którzy przecież kiedyś zgrzeszyli.

3. Za nauczanie należy się aureola. Lecz aniołowie, zdaniem Dionizego<sup>4</sup>, pouczają nas: „oczyszczając, oświecając i doskonaląc”. A więc należy się im aureola przynajmniej za nauczanie.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Apostoła<sup>5</sup>: „Ten tylko otrzyma wieniec, kto walczył jak się należy”. Lecz walka u aniołów nie występuje. A więc nie należy się im aureola.

2. Aureola nie należy się za taki czyn, który nie był wykonany poprzez ciało. Toteż miłującym dziewictwo, męczeństwo i nauczanie nie należy się aureola, jeżeli ich nie urzeczywistnili na zewnątrz [cieleśnie]. Lecz aniołowie są niecieleśni. A więc nie mają aureoli.

*Odpowiedź:* Aniołom nie należy się aureola. Uzasadnia się to tym, że aureola należy się za jakąś doskonałość [za jakąś postawę, czyn] o wybitnej zasłudze. To zaś, co u ludzi świadczy o doskonałości zasługi, aniołowie mają z natury lub też dotyczy to ich wspólnego stanu albo wreszcie samej ich nagrody. I dlatego aniołowie nie mają aureoli z tego samego powodu, z jakiego aureola należy się ludziom.

Na 1. W tym znaczeniu uważa się dziewictwo za życie anielskie, że dzięki łasce Bożej dziewice odzwierciedlają to, co aniołowie mają z natury. Wszak u aniołów nie jest cnotą to, że zgoła powstrzymują się od rozkoszy ciała, skoro tego rodzaju rozkosze wcale u nich istnieć nie mogą.

Na 2. Wieczysta nieskazitelność ducha wysługuje aniołom nagrodę istotną. Jest bowiem konieczną do zbawienia, jako że u nich po upadku nie może nastąpić naprawa".

Na 3. Te czynności, według których aniołowie nas pouczają, należą do ich chwały i do ich powszechnego stanu. Toteż tego rodzaju czynnościami nie zasługują na aureolę.

## Artykuł 10

### CZY RÓWNIEŻ I CIAŁU NALEŻY SIĘ AUREOLA ?

Zdaje się, że również i ciała należy się aureola, bo:

1. Nagroda istotna jest ważniejsza, niż przypadłościowa. Lecz posag, który należy do nagrody istotnej, jest nie tylko ozdobą duszy ale także i ciała. A więc i aureola, która należy do nagrody przypadłościowej.

2. Za grzech popełniony poprzez ciało należy się kara zarówno duszy jak i ciała. A więc i za zasługę do konaną poprzez ciało należy się nagroda zarówno duszy jak i ciała. Lecz zasługa na aureolę dokonuje się po przez ciało. A więc także i ciała należy się aureola.

3. W ciałach męczenników ukaże się jakieś piękno ich mocy ducha i to w samych ich bliznach. Augustyn tak tę myśl wyraża<sup>1</sup>: „Sam nie wiem, czemu pałamy taką miłością do świętych męczenników, że w tym królestwie chcielibyśmy oglądać na ich ciałach blizny ran otrzymanych za wyznanie imienia Chrystusa. I chyba będziemy je widzieć. Nie będzie w nich bowiem zniekształcenia ale dostojność, oraz jaśnieć będzie jakieś piękno w ich ciele: nie ciała, ale mocy ducha". A więc aureola męczenników będzie chyba również i w ich ciele.

*Wbrew* temu: 1. Dusze, które obecnie są w raju, mają aureole. Nie mają jednak ciał. A więc właściwym podmiotem aureoli nie jest ciało ale dusza.

2. Wszelka zasługa pochodzi od duszy. Zatem i cała nagroda powinna być w duszy.

*Odpowiedź:* Aureola właściwie jest w duszy. Jest bowiem radością z tych dzieł, za które ona się należy. Lecz jak radość z nagrody istotnej zwanej złotą ze swojej nadobfitości przelewa na ciało jakąś piękność, która jest jakąś jego chwałą, tak i radość z aureoli przelewa na ciało jakieś piękno. Widać z tego, że aureola jest głównie w duszy, ale na skutek jakiegoś przelewania się błyszczy także w ciele.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na zarzuty.

Należy jednak zaznaczyć, że owo piękno ran, które ukażą się w ciałach męczenników, nie może zwać się aureolą. Niektórzy przecież męczennicy nie będą mieć blizn, a będą mieć aureole, np. utopieni w morzu albo zmarli w więzieniu z głodu i brudu.

## Artykuł 11

### CZY NALEŻYCIE WYMIENIA SIĘ TRZY AUREOLE: DZIEWIC, MĘCZENNIKÓW I KAZNODZIEJÓW?

Zdaje się, iż nienależycie wymienia się trzy aureole: dziewic, męczenników i kaznodziejów, bo:

1. Aureola męczenników odpowiada cnocie męstwa; aureola dziewic — cnocie umiarkowania; aureola nauczycieli wiary — cnocie roztropności. Wydaje się więc, że powinna być jeszcze czwarta aureola, która by odpowiadała cnocie sprawiedliwości.
2. Glosa<sup>1</sup> do *Księgi Wyjścia*<sup>2</sup> tak powiada: „U Mateusza czytamy<sup>3</sup>: 'Jeżeli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania'. Te słowa ewangelii obiecują życie wieczne tym, którzy przestrzegają przykazań Pańskich. Im też należy się za to wieniec złoty. Dopiero na ten wieniec nakłada się aureolę. Otrzymują ją zaś ci, którzy pójdą za radą Pańską<sup>4</sup>: 'Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim' ". A więc aureola należy się ubóstwu.
3. Przez ślub posłuszeństwa człowiek całkowicie poddaje się Bogu. Zatem na ślubie posłuszeństwa polega najwyższa doskonałość. Chyba więc należy się mu aureola.
4. Ludzie dokonują wiele jeszcze innych nadobowiązkowych, bohaterskich czynów, z powodu których w przyszłym życiu będą mieli szczególną radość. A więc poza tymi trzema są jeszcze inne liczne aureole.
5. Jak ktoś szerzy wiarę głoszeniem kazań i nauczaniem, tak samo czyni to i pisaniem książek. A więc i takim należy się aureola, która byłaby czwartą.

*Odpowiedź:* Aureola jest jakąś uprzywilejowaną nagrodą odpowiadającą uprzywilejowanemu zwycięstwu. I dlatego odpowiednio do trzech uprzywilejowanych

zwycięstw w trzech walkach grożących każdemu człowiekowi rozróżniamy trzy aureole. I tak w walce z ciałem ten odnosi najwspanialsze zwycięstwo, kto całkowicie wstrzymuje się od rozkoszy seksualnych, które spośród rozkoszy są najsilniejsze. I dlatego dziewictwu należy się aureola. Ta walka, jaką toczy się ze światem, uchodzi za szczególną, w której wytrzymujemy prześladowanie ze strony świata aż do poniesienia śmierci. I dlatego męczennikom, którzy z tej walki wychodzą zwycięsko, należy się druga aureola. Wreszcie w walce, jaką toczy się z diabłem, to zwycięstwo uchodzi za wybitne, gdy ktoś odpędza wroga nie tylko od siebie, ale także z serc innych ludzi, a czyni to przez nauczanie wiary i jej głoszenie. I dlatego nauczycielom wiary i jej głosicielom należy się trzecia aureola.

Niektórzy wyodrębniają trzy aureole według trzech sił duszy tak, żeby trzy aureole odpowiadały najważniejszym czynnościom trzech sił duszy. I tak najważniejszą czynnością duszy rozumnej jest głoszenie innym prawd wiary. I za tę czynność należy się aureola nauczycieli. Najważniejszą czynnością duszy bojowej jest pokonanie śmierci dla Chrystusa. I za tę czynność należy się aureola męczenników. Najważniejszą zaś czynnością duszy pożądlivej jest całkowite powstrzymanie się od największych rozkoszy. I za to należy się aureola dziewic.

Jeszcze inni wyodrębniają trzy aureole według tego, w czym najszlachetniej upodabniamy się do Chrystusa. On zaś był pośrednikiem między Ojcem a światem. Był więc nauczycielem, ponieważ ujawnił światu prawdę otrzymaną od Ojca. Był męczennikiem, ponieważ zniósł prześladowanie ze strony świata. Był dziewicą, ponieważ zachował w sobie niewinność. I dlatego w najdoskonalszy sposób upodobniają się do Niego nauczyciele wiary, męczennicy i dziewice. Im też należy się aureola.

Na 1. W przejawach sprawiedliwości nie widać jakiejś walki, tak jak ją się widzi w przejawach innych cnót. — Ani też nie jest prawdą, że nauczanie jest przejawem roztropności. Raczej jest przejawem miłości lub miłosierdzia, jako że takowe postawy ducha skłaniają nas do spełniania takowej czynności. Albo także jest przejawem mądrości jako kierującej.

Można też za innymi powiedzieć, że sprawiedliwość występuje we wszystkich cnotach, i dlatego nie należy się jej aureola w szczególny sposób.

Na 2. Wprawdzie ubóstwo jest dziełem doskonałości, nie zajmuje jednak czołowego miejsca w jakiejś duchowej walce. Przywiązanie bowiem do dóbr doczesnych jest mniej napastliwe niż pożądlivość ciała lub prześladowanie godzące we własne ciało. Toteż ubóstwu nie należy się aureola. Natomiast należy się mu władza sędownicza z powodu upokorzenia towarzyszącego ubóstwu. Przytoczona zaś glosa bierze aureolę w znaczeniu szerokim, jako wszelką nagrodę otrzymaną za wybitną zasługę.

Podobnie należy odpowiedzieć Na 3 i Na 4.

Na 5. Również i tym, którzy piśmiennictwem szerzą świętą naukę, należy się aureola, jako że pisanie dzieł jest też jakimś sposobem nauczania.

## Artykuł 12

### *CZY SPOŚRÓD INNYCH AUREOLA DZIEWIC JEST NAJWAŻNIEJSZA?*

Zdaje się, że aureola dziewic jest spośród innych najważniejsza<sup>1</sup>, bo:

1. *Apokalipsa* pisze<sup>2</sup> o dziewicach, że „Towarzyszą Barankowi, dokądkolwiek idzie” i że „nikt inny nie mógł śpiewać tej pieśni”, jaką one śpiewały. A więc dziewice mają wspanialszą aureolę.

2. Cyprian powiada<sup>3</sup>, że dziewice są: „Świetniejszą częścią owczarni Chrystusa”. A więc należy się im większa niż innym aureola.

3. Podobnie wydaje się, że najważniejszą jest aureola męczenników, ponieważ Haymo tak pisze<sup>4</sup>: „Nie wszystkie dziewice mają pierwszeństwo przed zamężnymi, ale w szczególności te, które w znoszeniu okrucieństw męczeństwa, zachowując przy tym dziewictwo, zrównały się z zamężnymi męczennicami”. A więc męczeństwo daje dziewictwu wyższość nad innymi stanami. A więc męczeństwu należy się wspanialsza aureola.

4. Podobnie wydaje się, że najwspanialsza aureola przypada nauczycielom wiary.

Kościół bowiem wojujący wzoruje się na Kościele tryumfującym. Otóż w Kościele wojującym największa cześć należy się nauczycielom wiary. Tak to wyraża Apostoł<sup>5</sup>: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem”. A więc i w Kościele tryumfującym należy się im większa aureola.

*Odpowiedź:* Wyższość jednej aureoli nad drugą można ujmować dwojako: po pierwsze, od strony walki, w znaczeniu: tę aureolę należy uznać za większą, która należy się za mężniejszą walkę. Stosownie do tego aureola męczenników góruje nad innymi aureolami w jeden sposób, a aureola dziewic góruje nad innymi aureolami w inny sposób. Walka bowiem męczenników jest sama w sobie mężniejszą i okrutniej doskwierająca. Natomiast walka z ciałem jest bardziej niebezpieczna, jako że jest bardziej długotrwała i zagraża bardziej z bliska. Po drugie, od strony sprawy, za którą się walczy. Według tego aureola nauczycieli wiary jest spośród innych najwspanialsza. Ta bowiem walka obraca się około dóbr duchowych, inne zaś około doznań zmysłowych.

Atoli wyższość ujmowana od strony walki jest dla aureoli czymś bardziej istotnym, ponieważ aureola z właściwej sobie treści dotyczy walki i zwycięstwa. Również i trudność walki ujmowanej od strony samej walki jest większa niż ta trudność walki, która pochodzi z naszej strony, jako nam bliższej. I dlatego, zasadniczo mówiąc, aureola męczenników jest spośród wszystkich wspanialsza. I dlatego glosa" do słów Mateusza<sup>7</sup>: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie" itd. powiada, że od tego ósmego błogosławieństwa, odnoszącego się do męczenników, wszystkie pozostałe biorą swoją doskonałość. Z tego to również powodu Kościół w wymienianiu świętych przed nauczycielami wiary i dziewicami stawia męczenników. — Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, żeby pod jakimś względem inne aureole uważać za wspanialsze.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

### Artykuł 13

#### *CZY JEDEN POSIADA WIĘKSZĄ AUREOLĘ DZIEWICTWA, MĘCZEŃSTWA LUB NAUCZANIA NIŻ KTOŚ INNY?*

Zdaje się, że jeden nie posiada większej aureoli dziewictwa, męczeństwa lub nauczania niż ktoś inny, bo:

1. To, co osiągnęło granicę, nie może być większe lub mniejsze. Lecz aureola należy się za dzieła, które osiągnęły granice doskonałości. A więc aureola nie może być większa lub mniejsza.

2. Dziewictwo nie może być większe lub mniejsze. Oznacza bowiem jakieś wyrzeczenie, a przeczenia nie mogą być większe lub mniejsze. A więc i nagroda za dziewictwo, mianowicie aureola, nie może być większa lub mniejsza.

*Wbrew temu:* Aureolę wkłada się na wieniec złoty. Lecz wieniec, nagroda złota, jest większa w jednym niż w drugim. A więc i aureola.

*Odpowiedź:* Ponieważ zasługa jest w jakiś sposób przyczyną nagrody, dlatego nagrody muszą się różnić w zależności od różnicy w zasługach, jako że coś może stać się większe lub mniejsze na skutek zwiększenia się lub zmniejszenia się przyczyny. Zasługa zaś na aureolę może być większa i mniejsza. A więc i aureola może być większa i mniejsza.

Należy jednak wiedzieć, że zasługa na aureolę może być większa w dwojaki sposób: pierwszy, ze strony korzenia; drugi, ze strony dzieła. Może bowiem być jakichś dwóch, z których jeden z mniejszej miłości do Boga znosi większe katusze męczeństwa albo bardziej oddaje się kaznodziejstwu, albo w większym stopniu stroni od rozkoszy ciała. Tak więc zwiększeniu zasługi ze strony korzenia, tj. miłości, nie odpowiada zwiększenie aureoli, ale zwiększenie nagrody złotej. Natomiast zwiększeniu zasługi ze strony dokonywanego dzieła odpowiada zwiększenie aureoli. Może przeto tak być, że ten, kto w męczeństwie mniej zasługuje i mniejszą otrzyma nagrodę istotną, za męczeństwo będzie miał większą aureolę.

Na 1. Zasługi, którym należą się aureole, nie osiągają granicy doskonałości zasadniczo, a



tylko pod względem gatunku; tak jak ogień pod względem gatunku jest najsubtelniejszym ciałem. Nic więc nie wadzi, żeby jedna aureola była większa od drugiej tak, jak jeden ogień jest subtelniejszy od drugiego ognia.

Na 2. Jedno dziewictwo może być większe od drugiego z powodu większego stronienia od tego, co jest dziewictwu przeciwne, w znaczeniu: w tej dziewictwo jest większe, która bardziej unika okazji do jego utracenia. W ten zaś sposób wyrzeczenia się mogą być większe. To tak, jak byś powiedział: człowiek jest bardziej ślepy, ponieważ bardziej jest odległy od widzenia.

## **ZAGADNIENIE 97**

### **KARA POTĘPIONYCH**

Następnie zastanowimy się nad losem potępionych po sądzie. Najpierw będzie mowa o ich karach i ogniu, jaki będzie męczył ich ciała; z kolei — o tym, co dotyczy ich woli i myśli (z. 98); wreszcie — o sprawiedliwości i miłosierdziu Boga wobec potępionych (z. 99). Zagadnienie pierwsze nasuwa siedem pytań: 1. Czy w piekle potępieni ponoszą samą tylko karę ognia? 2. Czy robak, który będzie ich męczył, jest cielesny? 3. Czy występujący u nich płacz jest cielesny? 4. Czy ciemności ich są cielesne? 5. Czy ogień, który będzie ich męczył, jest cielesny? 6. Czy jest tego samego gatunku, co nasz ogień? 7. Czy ów ogień jest pod ziemią?

### **Artykuł 1**

#### ***CZY W PIEKLE POTĘPIENI PONOSZĄ SAMĄ TYLKO KARĘ OGNIĄ?***

Zdaje się, że w piekle potępieni ponoszą samą tylko karę ognia, bo:

1. Mateusz<sup>1</sup>, mówiąc o ich potępieniu, wzmiankuje tylko o ogniu; powiada: „Idźcie, przekleńci, w ogień wieczny”.
2. Jak kara czyścica należy się za grzech lekki, tak kara piekła należy się za grzech śmiertelny. Lecz we dług Pisma św. w czyścicu jest tylko kara ognia. Świadczą o tym

słowa Pawłowe<sup>2</sup>: „Dzieło każdego ... okaże się w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest”.

A więc i w piekle będzie jedynie kara ognia.

3. Zmiana kary na przeciwną przynosi ochłodę; np. gdy ktoś z gorąca zostaje przeniesiony w chłód. Lecz potępieni nie doświadczą żadnej ochłody. Nie będzie więc tam różnych kar, a tylko sama kara ognia.

*Wbrew* temu: 1. Psalmista mówi<sup>3</sup>: „On sprawi, że węgle ogniste i siarka będą padać na grzeszników; wiatr palący będzie udziałem ich kielicha”.

2. Hiob pisze<sup>4</sup>: „Przejdą z wód śnieżnych do nadmiernego gorąca”.

*Odpowiedź*: Według Bazylego<sup>3</sup>: w końcowym oczyszczeniu świata nastąpi rozdzielenie elementów: wszystko, co czyste i szlachetne, pozostanie w górze na chwałę szczęśliwych, zaś wszystko, co nieszlachetne i brudne, będzie wrzucone do piekła na karę potępionych, aby jak wszelkie stworzenie Boga było dla szczęśliwych materia radości, tak żeby wszystkie stworzenia wzmagaly katusze potępionych, stosownie do słów *Księgi Mądrości*<sup>6</sup>: „Razem z Nim świat będzie walczył przeciw nierozumnym”.

Odpowiada to również sprawiedliwości Boskiej: aby jak wskutek grzechu, odchodząc od Jednego, położyli swój cel w rzeczach materialnych, które są liczne i rozmaite, tak żeby również w wieloraki sposób i od wielu doświadczali katuszy.

Na 1. Ogień kryje w sobie potężną moc działającą. Toteż sprawia największy ból. I z tego powodu mianem ognia oznacza się wszelką mękę, która bardzo doskwiera.

Na 2. Celem kary czyśćca nie jest głównie zadawanie cierpienia, ale oczyszczenie. Toteż powinno się ono dokonywać za pomocą samego tylko ognia, jako że on ma najostrzejszą siłę oczyszczającą. Natomiast celem kary wymierzonej potępionym nie jest oczyszczenie. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 3. Potępieni będą przechodzić z najsilniejszego gorąca w najsilniejszy chłód bez odczuwania jakiegokolwiek ochłody. W piekle bowiem doświadczanie od czegoś z zewnątrz nie będzie polegać na zmianie ciała: z jego poprzedniego naturalnego stanu [w doświadczanie od czegoś przeciwnego], tak, że przeciwległe doświadczanie — sprowadzając do zrównania

lub umiaru — spowodowałyby ochłodę, tak jak się to obecnie dzieje. Ale to doznawanie cierpienia będzie spowodowane działaniem niematerialnym: tak jak to rzeczy postrzegalne działają na zmysł, no i są odczuwane, wtłaczając wrażenia w narząd według istnienia niematerialnego, a nie według istnienia materialnego<sup>7</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY ROBAK, KTÓRY BĘDZIE MĘCZYŁ POTĘPIONYCH, BĘDZIE ROBAKIEM CIELESNYM?*

Zdaje się, że robak, który będzie męczył potępionych, będzie robakiem cielesnym, bo:

1. Ciało nie może doznawać męki ze strony roba ka duchowego. Lecz ciało potępionych będzie doznawać męki ze strony robaka, bo w Piśmie św. czytamy: „Pan wszechmocny ukarze ich w dzień sądu, ześle w ich ciało ogień i robactwo, i jęczeć będą z bólu na wie ki”<sup>1</sup> oraz „Karą dla ciała bezbożnego człowieka jest ogień i robak”<sup>2</sup>. A więc ów robak będzie cielesny.

2. Augustyn pisze<sup>3</sup>: „Jedno i drugie, tj. ogień i robak, będą karą dla ciała”.

*Wbrew temu:* Są słowa Augustyna<sup>4</sup>: „Różni różnie wyjaśniają, czym jest ta kara na złych, a chodzi o nie-ugaszony ogień i o tak bardzo dokuczliwego robaka: jedni oba odnoszą do ciała; drudzy — do duszy; trzeci odnoszą ogień we właściwym znaczeniu do ciała, a robaka przenośnie do duszy: i to wydaje się być bardziej zbliżone do prawdy”.

*Odpowiedź:* Po dniu sądu nie pozostanie na odnowionym świecie jakieś zwierzę albo jakieś ciało powstałe ze zmieszania się elementów (z wyjątkiem tylko ciała ludzkiego). Zwierzę bowiem nie ma w sobie czegoś, co by zmierzało ku niezniszczalności, a i po dniu sądu nie będzie rodzenia i śmierci<sup>5</sup>. Stąd też nie należy myśleć, że ów robak toczący potępionych jest materialny, ale że jest duchowy" i są nim zgryzoty czy wyrzuty sumienia. Zwą się 'robakiem', ponieważ powstają ze zgnilizny grzechu. Gnębią duszę, tak jak cielesny robak powstały ze zgnilizny, tocząc, męczy ciało.

Na 1. W tych tekstach same dusze potępionych są nazwane ciałami potępionych, a to

dlatego, że były podległe ciału.

Albo można i tak powiedzieć: Robak duchowy będzie męczył ciało, jako że to, czego doznaje dusza, ma swój oddźwięk w ciele: i to zarówno teraz, jak i w przyszłym życiu.

Na 2. Augustyn mówi to dla jakiegoś zestawienia. Nie chce przez to bez zastrzeżeń twierdzić, że ów robak jest materialny. Jego myśl jest taka: Raczej należało by twierdzić, że ów ogień i robaka trzeba pojmować materialnie, niż żeby oba pojmować duchowo, bo w tym drugim wypadku potępieni nie ponosiliby żadnej kary cielesnej. Jasne jest to, gdy się starannie przyjrzy jego słowom tak, jak tamże są wypowiedziane.

### Artykuł 3

#### *CZY PŁACZ POTĘPIONYCH BĘDZIE CIELESNY?*

Zdaje się, że płacz, który będzie u potępionych, będzie cielesny, bo:

1. Jakaś glosa<sup>1</sup> do słów Łukasza<sup>2</sup> powiada: Ów płacz, którym Pan grozi odrzuconym, może dowodzić prawdziwości zmartwychwstania ciał. Nie mógłby zaś, gdyby ów płacz był jedynie duchowy. A więc itd.

2. Smutek w ponoszeniu kary odpowiada rozkoszy w popełnianiu grzechu, stosownie do słów *Apokalipsy*<sup>3</sup>: „Ile się wynosiła i żyła w rozkoszach, tyle zadajcie jej męczarni i smutku". Lecz grzesznicy w grzechu doznawali rozkoszy wewnętrznej i zewnętrznej. A więc będzie także u nich płacz zewnętrzny.

*Wbrew* temu: Płacz cielesny jest jakimś wypływem łez. Lecz w ciałach potępieńców nie może bez końca zachodzić wypływ, skoro niczego się w nich nie uzupełnia braniem pokarmu. Wszelka przecież rzecz skończona wyczerpuje się, jeśli czegoś z niej stale ubywa. A więc w potępionych nie będzie płaczu cielesnego.

*Odpowiedź:* Płacz cielesny ma dwa przejawy. Pierwszym jest wylew łez. Jeśli chodzi o niego, w potępionych nie może pojawić się płacz cielesny. Po dniu bowiem sądu, kiedy to już ustanie ruch pierwszego ciała poruszalnego, nie będzie już jakiegoś powstawania,

zanikania lub zmieniania się. Gdy tymczasem w wypływaniu łez musi następować powstawanie tej cieczy, która cieknie w postaci łez. Stąd też z tego punktu widzenia płacz cielesny nie mógłby się pojawić u potępionych.

Drugim jest jakiś wstrząs i zmiana wyrazu całej twarzy i oczu. I z tego punktu widzenia po zmartwychwstaniu płacz mógłby się pojawić u potępionych. Ciało bowiem potępionych będą doznawać cierpień nie tylko z zewnątrz lecz także od wewnątrz, w tym znaczeniu, że doznawanie duszy znajduje swój oddźwięk w ciele — dobry lub zły. I z tego względu płacz ciała świadczy o jego zmartwychwstaniu i odpowiada rozkoszy doznanej w grzechu, który był popełniony zarówno w duszy jak i w ciele.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

#### **Artykuł 4**

##### *CZY POTĘPIENI BĘDĄ PRZEBYWAĆ W CIEMNOŚCIACH CIELESNYCH?*

Zdaje się, że potępieni nie będą przebywać w ciemnościach cielesnych', bo:

1. Na temat słów Hioba<sup>2</sup>: „Gdzie wieczny strach przebywa” tak Grzegorz<sup>3</sup> pisze: „Tam w piekle ogień nie świeci dla pocieszenia. Czyni to jednak rozmyślnie dla czegoś, mianowicie aby jeszcze większe zadawać katusze: odrzuceni bowiem przy blasku płomieni będą widzieć swoich naśladowców, których ze świata pociągnęli za sobą”. A więc nie będzie tam ciemności cielesnych.

2. Potępieni będą widzieć swoją karę, to bowiem ma się przyczynić do zwiększenia ich udęki. Niczego jednak nie widzi się bez światła. A więc nie będzie tam mroków cielesnych.

3. Po ponownym przybraniu ciała potępieni będą mieć władzę wzroku. Na darmo jednak by ją mieli, gdyby dzięki niej czegoś nie widzieli. A ponieważ niczego nie widzi się bez światła, dlatego wydaje się, że nie będą tam zgoła bez światła.

*Wbrew temu:* 1. Mateusz pisze<sup>4</sup>: „Zwiążcie mu ręce i nogi i wyrzucicie go na zewnątrz, w ciemności”. A Grzegorz<sup>5</sup> tak uzupełnia te słowa: „Gdyby ów ogień wydawał światło,

wcale by się nie wyrażono: Wrzucicie go w ciemności zewnętrzne".

2. Słowa psalmu<sup>6</sup>: „Głos Pana przecinający płomień ognia" Bazyli<sup>7</sup> tak wyjaśnia: „Moc Boża przetnie i oddzieli jasność ognia od jego siły palącej tak, że jasność przyniesie radość szczęśliwym w niebie, a paląca siła ognia zadawać będzie potępionym katusze". A więc potępieni tonąc będą w ciemnościach cielesnych.

Niejedno także dotyczące kar potępionych podaliśmy wyżej<sup>8</sup>.

*Odpowiedź:* Ułożenie piekła będzie takie, żeby jak najbardziej pogłębiało niedolę potępionych. Po to więc będzie tam światło i ciemności, żeby jak najdotkliwiej przyczyniały się do ich nieszczęścia. Otóż samo z siebie światło jest czymś przyjemnym. Poświadcza to Filozof<sup>9</sup>, mówiąc: „Działanie zmysłu wzroku jest jak najbardziej miłe, bo dzięki temu wiele poznajemy". Przez przypadłość jednak może się zdarzyć, że widzenie sprawia udękę; wtedy mianowicie, gdy widzimy coś nam szkodzącego albo sprzecznego z naszą wolą. Pod względem przeto widzenia światła lub ciemności miejsce piekła w ten sposób powinno być ułożone, żeby niczego nie widziało się wyraźnie, ale żeby w jakichś mrokach widziało się jedynie to tylko, co może przynieść sercu udękę. I dlatego zasadniczo mówiąc, miejsce to będzie mroczne. Z rozporządzenia jednak Bożego jest tam nieco światłości: tyle, ile wystarcza do widzenia tego, co duszy może przynieść udękę. Zadoścczyni temu samo naturalne położenie miejsca, jako że w środku ziemi, gdzie znajduje się piekło, może być jedynie ogień zanieczyszczony, niespokojny i jakby kopający.

Niektórzy wszakże dopatrują się przyczyny tych ciemności w natłoku razem zmasowanych ciał potępieńców : bo one z powodu nadmiernej ilości tak dalece wypełnią miejsca piekła, że nie pozostanie tam nic z powietrza. W ten sposób nie będzie tam niczego przezroczystego, co by mogło być podmiotem światła i ciemności, chyba tylko oczy potępionych, które będą zaćmione.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

## Artykuł 5

### *CZY OGIEŃ PIEKŁA, KTÓRY CIAŁOM POTĘPIONYCH ZADAWAĆ BĘDZIE KATUSZE, BĘDZIE CIELESNY?*

Zdaje się, że ogień piekła, który ciałom potępionych zadawać będzie katusze, nie jest cielesny, bo:

1. Damascen pisze<sup>1</sup>: „Diabeł, złe duchy, człowiek szatana, tj. antychryst, bezbożnicy i grzesznicy zostaną wtrąceni w ogień wieczny: nie materialny, z jakim mamy obecnie do czynienia, ale jaki zna sam Bóg”. Lecz wszystko, co cielesne, jest materialne. A więc ogień piekła nie jest cielesny.

2. Dusze potępionych odłączone od ciała są wrzucone w ogień piekła. Otóż Augustyn<sup>2</sup> o tym miejscu, do którego uda się dusza po śmierci, tak powiada: „Mnie mam, że ono jest duchowe, a nie cielesne”. A więc ów ogień nie jest cielesny.

3. Nasz ogień cielesny w swoim sposobie działania nie jest uzależniony od stopnia winy tego, kogo pali, ale raczej od miary rzeczy: od tego, czy ona jest sucha lub mokra. Ten sam przecież ogień, jak widzimy, zadaje ból zarówno sprawiedliwemu jak i bezbożnemu. Natomiast ogień piekła w swoim sposobie działania jest uzależniony od stopnia winy tego, kto ponosi karę. Grzegorz<sup>3</sup> tak tę myśl wyraża: „Wprawdzie ogień piekła jest jeden, ale nie w jeden sposób katuszuje wszystkich grzeszników: każdy bowiem z nich taką od czuje karę, jakiej wymaga jego wina”. A więc ogień piekła nie jest cielesny.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Grzegorza<sup>4</sup>: „Nie wątpię, że ogień piekła jest cielesny. Pewne też jest, że w nim ciała cierpią męki”.

2. W *Księdze Mądrości* czytamy<sup>5</sup>: „Świat będzie walczył przeciw nierozumnym”. Nie cały jednak świat walczyłby przeciw nierozumnym, gdyby ponosili jedynie karę duchową, a nie cielesną. A więc będą ponosić karę ognia cielesnego.

*Odpowiedź:* Mamy wiele wypowiedzi na temat ognia piekła. Niektórzy bowiem filozofowie, np. Awicenna, nie wierząc w zmartwychwstanie, głosili, że karę ponosi

sama tylko dusza. Nie uważali też za słuszne, żeby dusza, która jest niecielesna, karana była ogniem cielesnym. Toteż zaprzeczali zdaniu, że ten ogień, którym źli mieliby być karani, jest ogniem cielesnym. Według nich cokolwiek mówi się o przyszłej karze wymierzonej duszom po śmierci, w której stosuje się rzeczy cielesne, mówi się przenośnie. Jak bowiem dobre dusze nie będą znajdować rozkoszy i przyjemności w jakiejś rzeczy cielesnej, a tylko w duchowej, co stanie się na skutek osiągnięcia swojego celu, tak i męka złych będzie tylko duchowa i polegać będzie na smutku z powodu odcięcia się od celu, którego pragnienie tkwi w samej ich naturze. Toteż zarówno wszystko to, co mówi się o rozkoszy dusz po śmierci, a co wydaje się dotyczyć rozkoszy cielesnej, np. że doznają ochłody, śmieją się itp., jak i wszystko, co mówi się o ich męce, a wydaje się dotyczyć ich cielesnego karania, należy rozumieć jako podobieństwo, np. że palą się w ogniu, czują męczący ich smród itp. Duchową bowiem rozkosz i smutek, skoro są nieznanne pospólstwu, należy obrazowo przedstawiać na podobieństwo rozkoszy i smutków cielesnych tak, aby ludzi bardziej pobudzić do ich pragnień lub bojaźni.

A ponieważ karą ponoszona przez potępionych będzie nie tylko kara utraty [nieba] odpowiadająca odwróceniu się [od Boga], co zaistniało w winie, lecz także kara zmysłów, odpowiadająca zwróceniu się [ku stworzeniom], dlatego powyższy sposób karania należy uznać za niewystarczający i za nie do przyjęcia. I dlatego sam Awicenna dodaje inny jeszcze sposób<sup>7</sup>. Powiada tak: Dusze złych po śmierci nie będą ponosić kar ze strony ciał, ale ze strony podobieństw ciał; nip. gdy we śnie wspomniane podobieństwa cisną się do wyobraźni, człowiekowi wydaje się, że ponosi różne męczące kary. I ten także sposób karania wydaje się przyj, mować Augustyn, co wyraźnie można wyczytać w jego komentarzu do *Księgi Rodzaju*<sup>8</sup>.

Ale ten sposób wyjaśniania nie wydaje się być słuszny. Wyobraźnia bowiem jest to jakaś władza duszy posługująca się narządem cielesnym. Nie może więc tak być, żeby widziadła takowej wyobraźni powstawały w duszy odłączonej od ciała tak, jak powstają w duszy śniącego. Toteż Awicenna, aby uniknąć tej niestosowności, powiedział<sup>9</sup>, że dusze odłączone od ciała posługiwały się jako jakby narządem jakąś częścią ciała niebieskiego; do tego to ciała podobne być musi ciało ludzkie po to, żeby je mogła



doskonalić dusza rozumna, jako że ona jest podobna do poruszycieli niebieskiego ciała. Głosząc tak, Awicenna poszedł w jakiejś mierze za poglądem starożytnych filozofów utrzymujących, że dusze powracają do współrównych sobie gwiazd.

Ale to w świetle nauki Filozofa jest zgoła niedorzeczne. Wszak dusza posługuje się ściśle określonym narządem cielesnym, tak jak rzemieślnik określonymi narzędziami. Nie może przeto przechodzić z ciała w ciało, jak to — według relacji Filozofa<sup>10</sup> — głosił Pitagoras. — Jak zaś należy odpowiedzieć na słowo Augustyna, powiemy niżej<sup>11</sup>.

Zostawmy na boku to, co mogło by się powiedzieć o ogniu zadającym katusze duszom odłączonym od ciała<sup>12</sup>. Natomiast o tym ogniu, który po zmartwychwstaniu będzie zadawał katusze ciałom potępionych, należy powiedzieć, że będzie cielesny. Ciału bowiem nie można wymierzyć odpowiadającej mu innej kary, jak tylko karę cielesną. Toteż Grzegorz<sup>13</sup>, uzasadnia cielesność ognia piekielnego właśnie tym, że po zmartwychwstaniu odrzuceni będą wtrąceni w ogień piekła. Także i Augustyn<sup>14</sup> — jak podaje Magister<sup>15</sup> — wyraźnie stwierdza, że ten ogień, jaki będzie męczył ciała, jest cielesny. A obecnie o to nam chodzi. — W jaki zaś sposób dusze potępionych cierpią od tego ognia cielesnego, powiedzieliśmy wyżej<sup>16</sup>.

Na 1. Damascen zasadniczo nie przeczy temu, że ów ogień jest materialny, ale że „nie jest materialny tak, jak materialny jest ogień, z którym na co dzień mamy do czynienia”, a to dlatego, że pod względem niektórych właściwości różni się od tego ognia.

A można i tak powiedzieć: Ów ogień nie zmienia ciał w sposób materialny, a tylko dla ich karania działa na nie jakimś niematerialnym działaniem<sup>17</sup>. Jeśli zaś mówi się o nim, że nie jest materialny, to nie ze względu na jego substancję, ale ze względu na skutek karania w ciałach, i jeszcze większy w duszach.

Na 2. To zdanie Augustyna można rozumieć w następujący sposób: W tym znaczeniu mówi się o tym miejscu, do którego dusze po śmierci będą wtrącone, że nie jest cielesne, ponieważ w nim dusza nie przebywa cielesnie, tj. w ten sposób, w jaki ciała są w miejscu, ale w inny, duchowy sposób: tak jak aniołowie są w miejscu<sup>18</sup>.

Albo można powiedzieć, że Augustyn — jak to nieraz czyni w tym dziele —

wyraża tylko przypuszczenie, niczego nie rozstrzygając.

Na 3. Ów ogień piekła będzie narzędziem karzącej sprawiedliwości Boskiej. Narzędzie zaś działa nie tylko właściwą sobie mocą i we właściwy sobie sposób, lecz także mocą głównej przyczyny działającej i według tego, jak jest przez nią kierowane. Chociaż więc ogień z właściwej sobie mocy nie może odpowiednio do stopnia winy sprawiać niektórym większego, a niektórym mniejszego cierpienia, może jednak to czynić, gdy jego czynnością pokieruje porządek sprawiedliwości Boskiej. Tak jak przemyślność kowala swoim działaniem kieruje ogniem pieca tak, żeby osiągnął zamierzony skutek.

## Artykuł 6

### *CZY ÓW OGIEŃ JEST TEGO SAMEGO GATUNKU, CO TEN OGIEŃ CIELESNY, Z JAKIM MAMY NA CO DZIEŃ DO CZYNIENIA?*

Zdaje się, że ów ogień nie jest tego samego gatunku, co ten ogień cielesny, z jakim mamy na co dzień do czynienia, bo:

1. Augustyn<sup>1</sup> powiada — a powtarza za nim Magister<sup>2</sup>: „Sądzę, że nikt nie wie, czym jest ogień wieczny, chyba tylko ten, komu Duch Boży to ukaże”. Lecz wszyscy, albo prawie wszyscy, znają naturę naszego ognia. A więc ogień piekła nie jest tej samej natury lub gatunku, co nasz ogień.

2. Wyjaśniając słowa Hioba<sup>3</sup>: „Nie wzniecony ogień go strawi” Grzegorz tak mówi<sup>4</sup>: „Ogień cielesny, żeby mógł istnieć, potrzebuje cielesnej podpałki: nie zdoła zaistnieć, jeśli się go nie wznieci, ani trwać, jeśli się go nie podtrzyma. Inaczej jest z ogniem piekła: chociaż jest cielesny i w samym sobie pali cielesnie odrzuconych, nie jest wzniecony ludzkim wysiłkiem ani nie jest podtrzymywany drewnem, ale raz stworzony, trwa nieugaszony, nie potrzebuje zapalenia i nie brak mu żaru”. A więc nie ma tej samej natury, co ten ogień, z którym na co dzień mamy do czynienia.

3. Według Filozofa<sup>5</sup>: 'wieczne' i 'zniszczalne' to różne pojęcia, i nawet nie łączy ich jeden wspólny rodzaj. Lecz nasz ogień jest zniszczalny, ów zaś jest wieczny; mówi

bowiem Mateusz<sup>6</sup>: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny”. A więc nie jest tego samego gatunku.

4. Do natury tego ognia, którego używamy na co dzień, należy to, że świeci. Lecz ogień piekła nie świeci. Pisze bowiem Hiob<sup>7</sup>: „Światło grzesznika zagaśnie”. A więc ogień piekła ma inną naturę niż nasz ogień.

*Wbrew* temu: 1. Filozof pisze<sup>8</sup>: „Wszelka woda jest gatunkowo taka sama jak każda inna woda”. A więc na tej samej podstawie także wszelki ogień jest gatunkowo ten sam, co każdy inny ogień.

2. W *Księdze Mądrości* czytamy<sup>9</sup>: „Przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę”. Lecz ludzie grzeszą przez postrzegalne rzeczy tego świata. A więc słuszne jest, żeby przez nie same byli karani.

*Odpowiedź*: Według Filozofa<sup>10</sup> spośród pozostałych e-lementów ogień wykazuje największą siłę w działaniu. Toteż inne ciała są dla niego materią. W materii zaś znajduje się dwojako: bo albo jest we właściwej sobie materii — gdy jest w swojej sferze, /25/ albo jest w materii obcej: czy nią jest ziemia, np. gdy jest w węglu, czy jest nią powietrze, np. gdy jest w płomieniu. Jakimkolwiek sposobem by się znajdował, zawsze jest tym samym co do gatunku — gdy chodzi o samą naturę ognia. Może zaś występować różnica co do gatunku między ciałami, które są materią ognia. Toteż płomień i węgiel różnią się co do gatunku, tak samo drzewo żarzące się i żelazo rozżarzone. Obojętne jest tu dla nas, czy stały się ogniste wskutek zewnętrznej siły, czy też od wewnętrznego naturalnego czynnika, jak to się dzieje z siarką.

Jest więc oczywiste, że ogień piekła — gdy chodzi o samą naturę ognia — jest tego samego gatunku, co ogień, jaki jest u nas. Nie jest natomiast nam znane, w jakiej jest materii: czy we właściwej sobie, czy też, jeśli w obcej, to w której materii. I z tego względu ogień ów ujmowany od strony materii może różnić się gatunkowo od tego, jaki jest u nas.

Ów ogień ma jednak niektóre właściwości różne od naszego, np. nie potrzebuje podpalania ani podtrzymywania drewnem. Atoli te różnice nie wskazują na różność

gatunkową, gdy chodzi o to, co stanowi naturę ognia.

Na 1. W tym tekście Augustyn ma na myśli to, co jest w owym ogniu materialne, a nie samą naturę ognia.

Na 2. Ogień, jakiego używamy, jest podtrzymywany drewnem i zapalany przez człowieka. Jest bowiem sztucznie i na siłę wprowadzany w obcą mu materię. Natomiast ów ogień nie potrzebuje drewna, które by go podtrzymywało, bo albo istnieje we właściwej mu materii, albo jest w materii obcej, ale przez naturę od czynnika wewnętrznego. Nie zapalił go więc człowiek, ale Bóg, który ustanowił tę naturę. To miał na myśli Izajasz pisząc<sup>11</sup>: „Tchnienie Pana niby potok siarki je (palenisko) rozпали”.

Na 3. Jak ciała potępionych będą tego samego gatunku, jakiego są obecnie, chociaż obecnie są zniszczalne, a wtedy zaś — z rozporządzenia Boskiej sprawiedliwości i na skutek ustania ruchu nieba — będą niezniszczalne, tak jest i z ogniem piekła, który ciała te będzie karmił.

Na 4. świecenie nie przysługuje ogniowi według każdego sposobu jego bytowania, bo istniejąc we właściwej sobie materii, nie świeci. Toteż — jak mówią filozofowie — nie świeci we właściwej sobie sferze. Również istniejąc w jakiejś obcej mu materii, ogień nie świeci; np. gdy znajduje się w zaciemnionej materii, która jest ziemią, np. w siarce. Także i na skutek gęstego dymu jego jasność ulega zaciemnieniu. Że ów ogień piekła nie świeci, nie jest wystarczającym argumentem na to, żeby nie był tego samego gatunku.

## Artykuł 7

### *CZY ÓW OGIENŃ ZNAJDUJE SIĘ POD ZIEMIĄ?*

Zdaje się, że ów ogień nie znajduje się pod ziemią, bo:

1. Hiob<sup>1</sup> powiada o człowieku potępionym, że „Bóg wypędzi go ze świata”. A więc ogień, który będzie nę kał potępionych, nie jest pod ziemią, ale poza światem.
2. „Nic z tego, co jest przeciwne naturze i przez przypadłość, nie może być wieczne”<sup>2</sup>. Lecz ów ogień będzie w piekle trwał wiecznie. Nie będzie więc tam przeciw

swojej naturze, ale zgodnie ze swoją naturą. Ale ogień może być pod ziemią li tylko wbrew swojej naturze. A więc ogień piekła nie znajduje się pod ziemią.

3. Po dniu sądu wszystkie ciała potępionych będą cierpieć katusze w ogniu piekła. Lecz ciała te wypełnią miejsce. A znajdzie się w nim ogromna masa potępionych, ponieważ — jak pisze Kohelet<sup>3</sup>: „Poczet głupich jest nieprzeliczony”. Zatem przestrzeń mieszcząca ów ogień musi być przeogromna. Trudno jednak chyba jest przyjąć, żeby wewnątrz ziemi istniała tak wielka czeluść, skoro części ziemi z natury ciąży do środka. A więc ów ogień nie jest pod ziemią.

4. W *Księdze Mądrości* czytamy<sup>4</sup>: „Przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę”. Lecz zli popełniali grzechy na ziemi. A więc ogień wymierzający im karę nie powinien być pod ziemią.

*Wbrew temu*: 1. Izajasz pisze<sup>5</sup>: „Podziemny szeol poruszył się przez ciebie, na zapowiedź twego przyjścia”. A więc ogień piekła jest pod nami.

2. A Grzegorz tak się wypowiada<sup>6</sup>: „Nie widzę żadnej przeszkody, aby wierzyć, że piekło znajduje się pod ziemią”.

3. Głosa wśródliniowa<sup>7</sup> do słów Jonasza<sup>8</sup>: „Rzu cięś mnie ... we wnętrze morza” tak powiada: „tj. w piekło. Przemawiają za tym słowa Mateusza<sup>9</sup>: 'w sercu ziemi', bo jak serce znajduje się w środku zwie rzęcia, tak piekło, jak się przyjmuje, znajduje się w środku ziemi”.

*Odpowiedź*: Augustyn<sup>10</sup>, a za nim Magister<sup>11</sup>, tak powiadają: „Mniemam, że nikt nie wie, w której części świata znajduje się piekło, chyba tylko ten, komu Duch Boży to objawił”. Stąd to Grzegorz<sup>12</sup>, pytany o to, odpowiada: „W tej sprawie nie śmiem czegoś pochopnie rozstrzygać. Niektórzy bowiem uważali, że piekło znajduje się w jakiejś części ziemi, zaś inni, że jest pod ziemią”. To drugie jednak zdanie uważa za prawdopodobniejsze i uzasadnia w dwojaki sposób: Po pierwsze, ze samej treści nazwy piekła (chodzi o łacińską nazwę piekła — *infernus*). /26/ Mówi tamże: „Jeżeli dlatego mówimy 'piekło — *infernus*', bo leży niżej, *in-feriuSj*, to gdy ziemia ma się ku niebu, piekło powinno mieć się ku ziemi”. Po drugie, powołując się na słowa *Apokalipsy*<sup>13</sup>: „Nikt nie mógł ani na

niebie, ani na ziemi, ani pod ziemią otworzyć księgi". Przy czym słowa „na niebie” odnosi do aniołów, „na ziemi” — do ludzi żyjących w ciele, „pod ziemią” — do dusz znajdujących się w piekle<sup>14</sup>.

Również i Augustyn<sup>15</sup> uważa za bardziej stosowne umieszczenie piekła pod ziemią i daje na to dwa uzasadnienia: Pierwsze, „ponieważ dusze zmarłych grzeszyły miłością ciała, dlatego czyni się z nimi to, co zwykle czyni się ze zmarłym ciałem, mianowicie żeby zostały umieszczone pod ziemią”. Drugie, ciężkość przysługuje ciału, smutek — duchowi, a lekkość — radości. Zatem „jak na płaszczyźnie ciała wszystko, co leży niżej — o ile trzyma się porządku siwojej ciężkości — jest cięższe, tak i na płaszczyźnie ducha wszystko, co jest niżej, jest smutniejsze”. Innymi słowy: jak odpowiednim miejscem na radość wybranych jest niebo empirejskie, tak odpowiednim miejscem na smutek potępionych jest najniższy pokład ziemi. — Ani też nie powinno nas poruszać to, co Augustyn tamże pisze, mianowicie: „mówi się lub mniema, że piekło jest pod ziemią”, ponieważ w dziele *Odwołania*<sup>16</sup>, odwołuje to i powiada: „Widzę teraz, że raczej należało po prostu uczyć, że piekło znajduje się pod ziemią, niż zastanawiać się nad tym, dlaczego mówi się czy wierzy się, że jest pod ziemią”.

Według niektórych jednak filozofów miejsce piekła będzie się znajdować pod orbitą ziemską, ale nad powierzchnią ziemi, od strony nam przeciwległej. Tak chyba głosi Izydor<sup>17</sup>. Oto co mówi: „Słońce i księżyc ustaną w tym układzie, w jakim zostały stworzone: aby bezbożni, cierpiący męki [piekła], nie korzystali z ich światła”. A to uzasadnienie nie miałoby żadnego znaczenia, gdyby się twierdziło, że piekło jest pod ziemią. Wyżej zaś wyłożyliśmy<sup>18</sup>, jak te słowa można wyjaśnić. — Filozof<sup>19</sup> przedstawia pogląd Pitagorasa<sup>20</sup> na tę sprawę. Według niego miejscem kar jest sfera ognia, którą umieścił w środku całego świata.

Bardziej jednak zgodne z Pismem św. jest zdanie, że piekło znajduje się pod ziemią<sup>21</sup>.

Na 1. W powiedzeniu Hioba: „Bóg wypędzi go ze świata” wyraz 'świat' oznacza okrąg ziemski, tj. glob. I tak też wyjaśnia te słowa Grzegorz<sup>22</sup>, mówiąc: potępiony „zostanie

wypędzony ze świata, ponieważ z chwilą ukazania się najwyższego Sędziego zostanie usunięty z tego świata, w którym przewrotnie się panoszył". Wyrazu 'świat' nie należy więc rozumieć w znaczeniu wszechświata, jakoby miejsce kar znajdowało się poza całym wszechświatem.

Na i2. W tym miejscu [w środku ziemi] ogień będzie utrzymywany przez wieczność z rozporządzenia Boskiej sprawiedliwości, aczkolwiek [zasadniczo biorąc] żaden z elementów nie może według swojej natury być przez wieczność poza swoim miejscem, zwłaszcza gdy w rzeczach trwa stan powstawania i zanikania. A ogień osiągnie tam szczytową skalę ciepła, ponieważ jego ciepło zbierze się zewsząd z powodu otaczającego go zewsząd chłodu ziemi.

Na 3. Piekło będzie na tyle obszerne, że wystarczy na pomieszczenie ciał potępieńców. Według bowiem *Księgi Przypowieści*<sup>23</sup>, należy ono do „trzech rzeczy nigdy nie sytych”. Ani też nie ma w tym nic nierozumnego, żeby mocą Bożą w sercu ziemi utrzymywała się tak wielka czeluść, która zdołałaby pomieścić ciała wszystkich potępionych.

Na 4. Słowa: „Przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę” mają na myśli li tylko główne narzędzia popełniania grzechu. Skoro bowiem w człowieku grzeszy dusza i ciało, dlatego i jedno, i drugie ponosi karę. Nie musi zaś ponosić się kary w tym samym miejscu, w którym się grzeszyło. Inne bowiem należy się miejsce żyjącym na świecie, a inne potępionym.

A można i tak powiedzieć: Ten tekst ma na myśli kary, które człowiek ponosi w tym życiu, jako że każda wina ma dołączoną do siebie karę, stosownie do słów Augustyna<sup>24</sup>: „Wszelki bezład w duszy jest dla niej samej karą”.

## ZAGADNIENIE 98

### WOLA I MYŚL POTĘPIONYCH

Pod koniec należy omówić to, co odnosi się do woli i myśli potępionych. Wyczerpiemy to w dziewięciu pytaniach: 1. Czy wola potępionych jest zła? 2. Czy

niekiedy żałują za zło, jakie uczynili? 3. Czy woleliby nie istnieć niż istnieć? 4. Czy chcieliby, żeby inni nie byli potępieni? 5. Czy nienawidzą Boga? 6. Czy mogą nadal zasługiwać na karę? 7. Czy mogą posługiwać się posiadaną wiedzą? 8. Czy myślą niekiedy o Bogu? 9. Czy widzą chwałę szczęśliwych w niebie?

## Artykuł 1

### *CZY CAŁA WOLA POTĘPIONYCH JEST ZŁA?*

Zdaje się, że nie cała wola potępionych jest zła<sup>1</sup>, bo:

1. Dionizy powiada<sup>2</sup>: Złe duchy „požadają tego, co dobre i najlepsze: istnieć, żyć, myśleć”. A ponieważ ludzie potępieni nie są w gorszym położeniu niż złe duchy, dlatego chyba i oni mogą mieć dobrą wolę.

2. Tenże Dionizy mówi<sup>3</sup>, że zło jest zgoła „niechciane”. Jeżeli przeto potępieni czegoś chcą, to chcą tego, o ile jest dobrem, lub wydaje się im być dobrem. Lecz wola, która sama przez się prze ku dobru, jest dobra. A więc potępieni mogą mieć dobrą wolę.

3. Będą tacy potępieni, którzy z tego świata, w którym żyli, wynieśli niektóre usprawnienia w cnotach; np. poganie, którzy mieli cnoty obywatelskie. Lecz takowe usprawnienia w cnotach i ich przejawy świadczą o woli godnej pochwały. A więc w niektórych potępionych może być wola godna pochwały.

*Wbrew* temu: 1. Wola zatwardziała może chylić się li tylko ku złu<sup>4</sup>. Lecz ludzie potępieni, tak jak i złe duchy, będą zatwardziali. A więc ich wola nigdy nie może być dobra.

2. Jak się ma wola szczęśliwych w niebie do dobra, tak się ma wola potępionych do zła. Lecz dobrzy nigdy nie mają złej woli. A więc i potępieni nie mają dobrej woli.

*Odpowiedź*: W potępionych można wyodrębnić dwojaką wolę: z własnego wyboru i naturalną. Wola naturalna nie pochodzi od nich samych, ale od Twórcy natury. Bo to on wszczepił w naturę tę skłonność, która zwie się wolą naturalną. A ponieważ natura ich pozostaje ta sama, dlatego pod tym względem wola naturalna może być w nich dobra.



Natomiast wola z własnego wyboru pochodzi od nich samych, w tym znaczeniu, że w ich mocy jest skłonić swoją chęć ku temu lub owemu. I takowa wola jest w nich tylko zła. Tłumaczy się to tym, że stanowczo odwrócili się od ostatecznego celu prawej woli, a tylko taka wola może być dobra, która jest ukierunkowana ku temuż celowi. Toteż nawet gdy chcą jakiegoś dobra, to jednak nie chcą tego tak dobrze, żeby przez to ich wole uważać za dobrą.

Na 1. Mówiąc to, Dionizy ma na myśli wolę naturalną, która jest skłonnością natury ku jakiemuś dobru. Ale potępieni swoją złością psują także i tę naturalną skłonność, jako że tego dobra, którego pragną w sposób naturalny, pożądamy w jakichś złych okolicznościach.

Na 2. Zło jako zło nie porusza woli, chyba że się je uważa za dobro. Atoli ze złej ich woli pochodzi, że to, co jest złem, uważają za dobro. I dlatego ich wola jest zła.

Na 3. W duszy odłączonej nie pozostają usprawnienia w cnotach obywatelskich. Te bowiem cnoty doskonałą jedynie w życiu obywatelskim, którego nie będzie po śmierci. A gdyby nawet pozostawały, nigdy nie przejawiałyby się w czynach; byłyby jakby związane wskutek zatwardziałości duszy.

## **Artykuł 2**

### *CZY POTĘPIENI ŻAŁUJĄ ZA ZŁO, KTÓRE CZYNILI?*

Zdaje się, że potępieni nigdy nie żałują za zło, które czynili<sup>1</sup>, bo:

1. Zdaniem Bernarda<sup>2</sup> potępiony zawsze chce tej swojej nieprawości, jakiej się dopuścił. A więc nigdy nie żałuje za popełniony grzech.

2. Chcieć nie grzeszyć jest świadectwem dobrej woli. Lecz potępieni nie będą mieli dobrej woli. A więc nigdy nie będą chcieć nie grzeszyć. Wniosek ten sam, co wyżej.

3. Według Damascena<sup>3</sup>: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym dla aniołów upadek”. Lecz wola anioła po upadku jest nieodwracalna do tego stopnia, że już nie może odstać od tego wyboru, przez który raz zgrzeszył<sup>4</sup>. A więc również i potępieni nie mogą żałować za

grzechy przez nich popełnione.

4. Większa będzie przewrotność potępionych w piekle niż grzeszników na tym świecie. Wszelako na tym świecie niektórzy nie żałują za grzechy popełnione: albo z powodu zaślepienia umysłu<sup>5</sup>, np. heretycy, albo z powodu zatwardziałości", np. ci, „którzy się cieszą, gdy popełnili coś złego, i radość im sprawiają rzeczy najgorsze" — jak czytamy w *Księdze Przypowieści*<sup>7</sup>. A więc również i potępieni w piekle nie żałują za grzechy.

*Wbrew* temu: 1. *Księga Mądrości* tak mówi o potępionych<sup>8</sup>: „Powiedzą pełni żalu do samych siebie”.

2. Według Filozofa<sup>9</sup>: „Ludzie źli nie przestają żałować tego, co zrobili”. Zaraz bowiem napelnia ich smutek z tego, w czym pierwiej znajdowali przyjemność. A ponieważ potępieni są w najwyższym stopniu złymi, dlatego tym bardziej żałują.

*Odpowiedź*: W dwojaki sposób można żałować za coś. Po pierwsze, za samą rzecz; po drugie, za coś towarzyszącego jej. Pierwszym sposobem żałuje za grzech ten, kto zobrzydza sobie grzech dlatego, że jest grzechem. Drugim zaś sposobem żałuje za grzech ten, kto nienawidzi go z powodu czegoś dołączonego do niego; np. z powodu kary lub czegoś podobnego. Źli więc, istotnie mówiąc, nie będą żałować za grzechy, ponieważ pozostaje w nich wola złości grzechu. Będą jednak żałować ze względu na to, co jest dołączone do grzechu, jako że będą cierpieć z powodu kary ponoszonej za grzech.

Na 1. Potępieni chcą swojej nieprawości, natomiast wzdrygają się przed karą. W ten sposób przez przypadłość żałują z powodu popełnionej nieprawości.

Na 2. Chcieć nie grzeszyć z powodu szkarady nieprawości jest świadectwem dobrej woli. Ale tego nie będzie w potępionych.

Na 3. Chociaż u potępionych nie będzie jakiegoś odwrócenia się [od złego], w jakiś jednak sposób będą żałować za grzechy, bo nie uciekają od tych grzechów, jakich przedtem pożądali, ale od czegoś innego, mianowicie od kary.

Na 4. Żeby nie wiem jak ludzie na świecie byli zatwardziali, z ubocznych względów żałują za swoje grzechy, jeśli za nie ponoszą karę, bo jak mówi Augustyn<sup>10</sup>: „Widzimy,

że nawet najdziksze zwierzęta wstrzymują się od największych rozkoszy z powodu bólu zadawanego im chłostą".

### Artykuł 3

#### *CZY POTĘPIENI Z PEŁNĄ POCZYTALNOŚCIĄ I ŚWIADOMOŚCIĄ ROZUMU MOGĄ CHCIEĆ NIE ISTNIEĆ?*

Zdaje się, że potępieni nie mogą z pełną poczytalnością i świadomością rozumu chcieć nie istnieć<sup>1</sup>, bo:

1. Augustyn pisze<sup>2</sup>: „Zważ, jak wielkim dobrem jest istnienie, którego chcą zarówno szczęśliwi jak i nieszczęśliwi”, bo lepiej jest być nawet nieszczęśliwym niż wcale nie istnieć.

2. Augustyn tak rozumuje<sup>3</sup>: Przedkładanie czegoś nad czymś zakłada wybór. Lecz nieistnienia nie można wybierać, skoro nie ma pozoru dobra, jako że jest niczym. A więc dla potępionych nieistnienie nie może być bardziej pożądane niż istnienie.

3. Należy bardziej unikać większego zła. Lecz nieistnienie jest największym złem. Gładzi bowiem całko wicie dobro do tego stopnia, że niczego nie pozostawia. Bardziej więc należy unikać nieistnienia niż istnienia nieszczęśliwego. Wniosek ten sam, co wyżej.

*Wbrew temu:* 1. W *Apokalipsie* czytamy<sup>4</sup>: „W owe dni ludzie szukać będą śmierci, ale jej nie znajdą”.

2. Niedola potępionych przewyższa wszelką niedolę tego świata. Otóż dla wyjścia z niedoli tego świata niejeden pragnie śmierci. Syrach tak pisze<sup>5</sup>: „O śmierci, dobry jest twój wyrok dla człowieka biednego i pozbawionego siły, dla starca zgrzybiałego, nękanego troskami o wszystko, zbuntowanego, i tego, co stracił cierpliwość”. O wiele bardziej dla potępionych nieistnienie staje się pożądane i to ze świadomego wyboru.

*Odpowiedź:* Nieistnienie można pojmować dwojako. Po pierwsze, samo w sobie. I tak żadną miarą nie może być pożądane, ponieważ nie ma jakiegoś znamienia dobra, a jest

tylko czystą jego utratą. Po drugie, o ile pozbawia udęczonego i nieszczęśliwego życia. I tak nieistnienie nabiera znamienia dobra, ponieważ, jak mówi Filozof<sup>6</sup>, nie mieć zła, jest jakimś dobrem. I w ten właśnie sposób dla potępionych lepiej jest nie istnieć niż istnieć w niedoli. Toteż Mateusz pisze<sup>7</sup>: „Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził” a słowa Jeremiasza<sup>8</sup>: „Niech będzie przeklęty dzień, w którym się urodziłem” itd. tak glosa Hieronima<sup>9</sup> uzupełnia: „Lepiej jest nie istnieć niż źle istnieć”. I z tego punktu widzenia potępieni świadomie mogą woleć nie istnieć.

Na 1. Słowa Augustyna należy rozumieć w ten sposób: nie można wybierać nieistnienia samego w sobie; można, ale z ubocznych względów, mianowicie o ile kończy niedolę. Zaś słów: wszyscy z natury pragną istnieć i żyć „nie trzeba odnosić do życia niegodziwego i zepsutego ani do życia wśród cierpień” — jak mówi Filozof<sup>10</sup>.

Na 2. Jak powiedzieliśmy<sup>11</sup>, samego w sobie nieistnienia nie można woleć; można, ale z ubocznych względów.

Na 3. Owszem, nieistnienie jest największym złem, o ile pozbawia istnienia, Jest jednak bardzo dobre, o ile pozbawia tej niedoli, która spośród wszelkiego zła, jest złem największym. I w ten właśnie sposób ten i ów woli nie istnieć.

#### **Artykuł 4**

##### *CZY W PIEKLE POTĘPIENI CHCĄ, ŻEBY I INNI, KTÓRZY NIE SĄ POTĘPIENI, PODZIELILI ICH LOS?*

Zdaje się, że w piekle potępieni nie chcą, żeby inni, którzy nie są potępieni, podzielili ich los, bo:

1. Łukasz opisuje<sup>1</sup>, jak bogacz prosi za swoimi braćmi: „Żeby i oni nie przyszli na to miejsce męki”. A więc na tej samej podstawie również i inni potępieni nie chcieliby, żeby przynajmniej ich krewni nie byli wtrąceni do piekła.

2. Grzeszne uczucia nie opuszczą potępionych. Otóż niektórzy potępieni pałali grzeszną miłością do niektórych nie potępionych. Nie chcieliby zatem ich zła, to znaczy

potępienia.

3. Potępieni nie chcą zwiększenia swojej męki. Gdyby jednak wielu zostało potępionych, zwiększyła by się ich męka, tak jak radość zbawionych zwiększa się w miarę zwiększania się ich liczby. A więc potępieni nie chcieliby, żeby zbawieni zostali potępieni.

*Wbrew* temu: 1. Glosa<sup>2</sup> do słów Izajasza<sup>3</sup>: „Powstali ze swoich tronów” tak powiada: „Pociechą dla złych jest, że mają wielu współtowarzyszów mąk”.

2. Potępionych w najwyższym stopniu pożera zazdrość. Boleją więc nad szczęśliwością zbawionych i pragną ich potępienia.

*Odpowiedź:* Jak w niebie szczęśliwi będą pałać najgorętszą miłością, tak w piekle potępieni będą pałać najzacieklejszą nienawiścią. Toteż gdy święci radować się będą na widok wszystkich dobrych, tak przeciwnie, źli będą boleć na ich widok, a patrząc na ich szczęśliwość doznawać będą największych mąk. Izajasz tak to opisuje<sup>4</sup>: „Niech ujrzą ku swemu zawstydzeniu zazdrosną dbałość Twoją o lud, ogień zaś zgotowany dla Twych wrogów niech ich pożre”. I dlatego chcieliby, żeby wszyscy zbawieni zostali potępieni.

Na 1. Tak wielka zazdrość pożerać będzie potępionych, że nawet — skoro sami znajdują się w największym nieszczęściu — zazdrościć będą krewnym chwały. Przecież i na tym świecie to się zdarza, gdy wzmoże się zazdrość. Wszelako mniej będą zazdrościć krewnym niż innym. I większą byłaby ich udreka, gdyby wszyscy krewni zostali potępieni, a inni zbawieni, niż gdyby niektórzy tylko z ich bliskich zostali zbawieni. I tym się tłumaczy prośba bogacza o uchronienie braci przed potępieniem. Wiedział bowiem, że niektórzy z nich będą od niego uchronieni. Wolałby jednak, żeby jego bracia wraz ze wszystkimi innymi zostali potępieni.

Na 2. Według Filozofa<sup>3</sup>, miłość nie oparta na szlachetnych zasadach jest krucha i łatwo się kończy, zwłaszcza miłość między złymi ludźmi. Stąd też potępieni nie dochowają przyjaźni z tymi, których nieuporządkowanie kochali. Ich wola jednak pozostanie przewrotna w tym, że nadal będą lubować się w przyczynie grzesznego uczucia miłości.

Na 3. Wprawdzie udreka poszczególnych zwiększy się na skutek mnogości potępionych,

to jednak ich nienawiść i zazdrość tak dalece się spotęgują, iż raczej woleliby z wieloma doznawać większych mąk niż mniejszych samemu.

## Artykuł 5

### *CZY POTĘPIENI NIENAWIDZĄ. BOGA?*

Zdaje się, że potępieni nie mają nienawiści do Boga<sup>1</sup>, bo:

1. Według Dionizego<sup>2</sup>, wszyscy miłują to dobro i piękno, które jest przyczyną wszelkiego dobra i piękna. A tym właśnie jest Bóg. A więc nikt nie może mieć Boga w nienawiści.

2. Nikt nie może nienawidzić samej dobroci, podobnie jak nikt nie może chcieć samej złości, jako że, zdaniem Dionizego<sup>3</sup>, zło jest zgoła „niechciane”. Lecz Bóg jest samą dobrocią. Nikt więc nie może Go mieć w nienawiści.

*Wbrew* temu: Psalmista skarży się<sup>4</sup>: „Zawsze podnosi zgiełk pycha tych, którzy Cię nienawidzą”.

*Odpowiedź:* Uczucie budzi się na skutek poznania dobra lub zła. Otóż Boga poznać można w dwojaki sposób. Po pierwsze, w samym sobie: tak jak poznają Go święci w niebie, którzy widzą Boga w Jego istocie. Po drugie, w Jego skutkach: tak jak poznajemy Go my i potępieni. Tak więc Bóg sam w sobie, skoro sama Jego istota jest dobrocią, nie może się czyjejs woli nie podobać. Stąd też ktokolwiek by Go widział przez istotę, nie mógłby Go mieć w nienawiści. Natomiast niektóre skutki spowodowane przez Boga budzą odrazę we woli, jako że sprzeciwiają się [niejednokrotnie] temu, czego ona chce. I w tym właśnie znaczeniu może ktoś nienawidzić Boga: nie w samym sobie, ale z powodu skutków.

Co do potępionych, to oni poznając Boga po skutku sprawiedliwości, jakim jest kara, mają Go w nienawiści, podobnie jak i kary, które ponoszą.

Na 1. Dionizy ma na myśli skłonność naturalną. Ale jak już powiedziano<sup>5</sup>, ta skłonność w potępionych uległa zepsuciu na skutek rozmyślnej przewrotności ich woli.

Na 2. Argumentacja zarzutu byłaby słuszna, gdyby potępieni oglądali Boga w samym sobie jako dobrego przez istotę.

## Artykuł 6

### *CZY POTĘPIENI MOGĄ NADAL ZASŁUGIWAĆ NA KARĘ?*

Zdaje się, że potępieni mogą nadal zasługiwać na karę<sup>1</sup>, bo:

1. Według Magistra<sup>2</sup>, potępieni mają „złą wolę”. Lecz tą złą wolą, jaką tu na ziemi mieli, zasługiwali sobie na karę. Gdyby więc i tam, w piekle, nie mogli zasługiwać sobie na karę, wynosiliby jakąś korzyść ze swego potępienia.

2. Potępieni znajdują się w tym samym położeniu, co złe duchy. Lecz po swym upadku złe duchy zasłużyły na karę. Dlatego też, jak opisuje *Księga Rodzaju*<sup>4</sup>, Bóg wymierzył karę wężowi za to, że człowieka doprowadził do grzechu. A więc i potępieni mogą ciągle jeszcze zasługiwać na karę.

3. Postępek nieuporządkowany, grzeszny, pochodzący z wolnej woli nie zwalniałby od zasługi na karę, chociaż by zachodziła jakaś konieczność, którą by sam spowodował, gdyż, jak pisze Filozof<sup>4</sup>: „Za czyny popełnione po pijanemu pijak zasługuje na podwójną karę”. Lecz potępieni sami dla siebie byli przyczyną własnej zatwardziałości i z powodu niej odczuwają jakaś konieczność grzeszenia. A ponieważ ich postęпки nieuporządkowane pochodzą z wolnego wyboru, dlatego nie znajdują usprawiedliwienia i zasługują na karę.

*Wbrew temu:* 1. W podziale karę przeciwstawiamy winie. Lecz przewrotna wola w potępionych pochodzi z zatwardziałości, która jest ich karą. A więc przewrotna wola w potępionych nie jest winą, na skutek której zasługiwaliby na karę.

2. Z chwilą nadejścia ostatniego kresu już nie zostanie jakaś możliwość postępu w dobrem lub złem. Lecz potępieni, osobliwie w dniu sądu, dojdą do ostatniego kresu swojego potępienia, jako że wtedy, zdaniem Augustyna<sup>5</sup>: „dwa państwa będą mieć swój kres”. A więc po dniu sądu potępieni nie będą swoją przewrotną wolą zasługiwać nadal na karę,

bo w przeciwnym razie zwiększałoby się ich potępienie.

*Odpowiedź:* Należy odróżnić stan potępionych przed dniem sądu i po dniu sądu. Otóż wszyscy i powszechnie zgadzają się z tym, że po dniu sądu już nie będzie zasługiwania na nagrodę lub karę. A to dlatego, że zasługa na nagrodę lub karę ma na celu osiągnięcie jakiegoś coraz to dalszego dobra lub zła. Po dniu zaś sądu nastąpi ostateczne wypełnienie się miary wszelkiego dobra i zła tak, że już niczego dalszego z dobra lub ze zła nie będzie dodane. Stąd też dobra wola w zbawionych nie będzie zasługą ale nagrodą, a zła wola w potępionych nie będzie zasługą ale karą tylko. Bo jak mówi Filozof<sup>6</sup>: „O szczęściu rozstrzyga działanie zgodne z nakazami cnoty, przeciwne zaś jej działanie — o nieszczęściu”.

Natomiast gdy chodzi o stan przed dniem sądu, to według niektórych zbawieni będą zasługiwać na nagrodę, a potępieni — na karę.

Ale to nie może odnosić się do nagrody istotnej albo kary głównej, ponieważ pod tym względem jedni i drudzy osiągnęli kres. Może to się jednak odnosić do nagrody przypadłościowej albo do kary drugorzędnej, które mogą zwiększać się aż do dnia sądu. A dotyczy to zwłaszcza złych duchów lub dobrych aniołów, jako że na skutek spełniania ich obowiązku jedni garną się do zbawienia, z czego rośnie radość dobrych aniołów, zaś inni do potępienia, z czego rośnie kara złych duchów.

Na 1. Największą niekorzyścią jest to, że doszło się do szczytu wszelkiego zła. Z czego wynika, że potępieni już nie mogą nadal zasługiwać na karę. Widać z tego, że nie wnoszą korzyści z grzechu.

Na 2. Do obowiązku ludzi potępionych nie należy pociągać innych do potępienia się, tak jak to należy do obowiązku złych duchów, z powodu czego zasługują na drugorzędną karę.

Na 3. Potępieni nie dlatego są zwolnieni od zasługi na karę, ponieważ zachodzi u nich konieczność grzeszenia, ale dlatego, że doszli do szczytu wszelkiego zła.

Wszelako ta konieczność popełniania grzechu, której sami jesteśmy przyczyną, usprawiedliwia od winy: z tego powodu, że jest jakąś koniecznością, ponieważ wszelki



grzech powinien być dobrowolny. A jeśli nie usprawiedliwia, to z tego powodu, że pochodzi od woli poprzedzającej. W ten sposób cała zasługa na karę za drugą winę należy się chyba za pierwsze przewinienie.

## Artykuł 7

### *CZY POTĘPIENI BĘDĄ MOGLI POSŁUGIWAĆ SIĘ WIEDZĄ, JAKĄ NA TYM ŚWIECIE POSIADALI?*

Zdaje się, że potępieni nie będą mogli posługiwać się wiedzą, jaką na tym świecie posiadali, bo:

1. W dociekaniach wiedzy znajduje się wielka przyjemność. Lecz potępieni nie będą odczuwać żadnej przyjemności. A więc nie będą mogli korzystać z wiedzy uprzednio posiadanej w jakiegokolwiek jej postaci.

2. Cierpienia potępionych są większe niż wszelkie udręki tego świata. Lecz gdy ktoś na tym świecie przeżywa bardzo wielkie utrapienia, nie może swobodnie zajmować się wyprowadzaniem naukowych wniosków, bo te doznawane utrapienia odrywają od dociekań. Tym bardziej więc nie będzie można tego w piekle.

3. Potępieni podlegają czasowi. Lecz, jak mówi Filozof<sup>1</sup>, sama długość czasu jest przyczyną zapominania. A więc potępieni nie będą pamiętać tego, co tu znali.

*Wbrew temu:* 1. Łukasz podaje<sup>2</sup>, że bogaczowi potępionemu powiedziano: „Wspomnij, że za życia otrzymałeś swoje dobra” itd. A więc będą rozpamiętywać to, co tu poznali.

2. Jak już powiedziano<sup>3</sup>, w duszy odłączonej pozostaną umysłowe formy poznawcze. Gdyby przeto nie mogli posługiwać się nimi, na darmo by w nich pozostały.

*Odpowiedź:* Jak ze względu na pełną szczęśliwość świętych niczego nie będzie w nich takiego, co by nie było materią radości, tak niczego nie będzie w potępionych, co by nie było dla nich materią i przyczyną smutku. Ani też nie będzie brakowało czegoś z tego, co by mogło przyczynić się do ich smutku tak, żeby ich nieszczęście było całkowite. Otóż rozpamiętywanie niektórych poznanych rzeczy pod jakimś względem sprawia radość:

albo od strony samych poznanych rzeczy, gdy się je miłuje, albo od strony samego poznawania, gdy jest należyte i doskonałe. Ale może też być powodem smutku: zarówno ze strony rzeczy poznawanych, które są takie, że mogą sprawić smutek, jak i strony samego poznawania — a chodzi o jego niedoskonałość, np. gdy ktoś zauważa, że nie dociąga do tego, aby poznać jakąś rzecz, a tak pragnąłby doskonałości w tym jej poznawaniu.

Tak więc u potępionych występować będzie rzeczywiste rozpamiętywanie tego wszystkiego, co pierwiej wiedzieli. Będzie to jednak dla nich materią smutku, a nie powodem do radości. Rozważać bowiem będą zarówno wszelkie zło, jakiego się dopuścili i za które zostali potępieni, jak i wszelkie miłowane dobro, jakie utracili, a jedno i drugie przyprawi ich o mękę. Męczyć ich będzie także świadomość tego, że posiadana przez nich wiedza spekulatywna o rzeczach jest niedoskonała i że utracili jej najwyższą doskonałość, którą mogli osiągnąć.

Na 1. Wprawdzie dociekania naukowe same w sobie są przyjemne, to jednak z ubocznego względu mogą być powodem smutku. I tak właśnie będzie u potępionych.

Na 2. Na tym świecie dusza łączy się ze zniszczalnym ciałem [i zależy od niego w swoim umysłowym działaniu]. Stąd też jej działanie doznaje utrudnienia, gdy ciało odczuwa cierpienie. Natomiast w przyszłości dusza nie będzie tak dalece uzależniona od ciała. I żeby nie wiem jak ciało było dręczone, zawsze dusza będzie mogła jak najjaśniej rozpamiętywać wszystko to, co może być dla niej powodem smutku.

Na 3. Czas jest przyczyną zapominania przez przypadłość; w tym znaczeniu, że ruch, którego czas jest miarą, jest przyczyną przemiany. Lecz po dniu sądu nie będzie ruchu nieba. A więc i nie mogłoby być zapominania wskutek jakiegokolwiek bądź długości czasu. Natomiast przed dniem sądu dusza odłączona nie podlega zmianie i nie traci swojego stanu na skutek ruchu nieba.

## Artykuł 8

### *CZY POTĘPIENI BĘDĄ MYŚLEĆ O BOGU?*

Zdaje się że potępieni niekiedy będą myśleć o Bogu, bo:

1. Nienawidzić rzeczywiście można tylko to, o czym się myśli. Lecz jak mówi Magister<sup>1</sup>, potępieni będą mieć Boga w nienawiści. A więc będą niekiedy o Nim myśleć.
2. Potępionych toczyć będą zgryzoty sumienia. Lecz sumienie cierpi zgryzoty z powodu wykroczeń przeciw Bogu. Będą więc niekiedy myśleć o Bogu.

*Wbrew* temu: Najdoskonalszym myśleniem człowieka jest, kiedy on myśli o Bogu. Lecz potępieni znajdują się w najnieodoskonalszym stanie. A więc nie będą myśleć o Bogu.

*Odpowiedź:* W dwojaki sposób można ujmować Boga. Po pierwsze, w samym sobie i według tego, co jest Mu właściwe, mianowicie o ile jest źródłem wszelkiej dobroci. I tak w żaden sposób nie można o Nim myśleć bez doznawania przyjemności. Toteż potępieni żadną miarą nie mogą w ten sposób myśleć o Bogu. Po drugie, według tego, co jest Dlań jakby przypadłościowe w Jego skutkach, np. gdy karze lub coś podobnego. I takowe wspomnianie Boga może spowodować smutek. W ten też sposób potępieni będą myśleć o Bogu.

Na 1. Potępieni będą mieć Boga w nienawiści jedynie z powodu kary i zakazania tego, co dogadza ich złej woli. Toteż patrzeć będą na Niego jedynie jako na karzącego i zakazującego.

Jest to zarazem odpowiedź Na 2, ponieważ wtedy tylko sumienie odczuwa wyrzuty z powodu grzechu, gdy sprzeciwia się Bożemu przykazaniu.

## Artykuł 9

### *CZY POTĘPIENI WIDZĄ CHWAŁĘ ŚWIĘTYCH W NIEBIE?*

Zdaje się, że potępieni nie widzą chwały świętych w niebie, bo:

1. Bardziej odległą jest od nich chwała świętych niż to, co dzieje się na świecie. Lecz

oni nie widzą tego, co dzieje się z nami na świecie. Toteż Grzegorz<sup>1</sup>, wyjaśniając słowa Hioba<sup>2</sup>: „Czy we czci jego synowie?” itd., tak powiada: „Jak ci, którzy jeszcze żyją, nie wiedzą, w jakim miejscu znajdują się dusze zmarłych, tak zmarli, którzy ongiś żyli w ciele, nie wiedzą, jak układa się życie tych, którzy obecnie żyją w ciele”. O wiele bardziej więc nie mogą widzieć chwały świętych w niebie.

2. Nigdy nie zezwala się potępionym na to, na co w tym życiu zezwolono świętym na mocy wielkiego przywileju. Otóż św. Pawłowi na mocy wielkiego przywileju zezwolono na widzenie tego życia, które przez wieczność święci prowadzą z Bogiem. Czytamy o tym w *Liście do Koryntian*<sup>3</sup>, a glosa daje powyższe wyjaśnienie<sup>4</sup>. A więc potępieni nie będą widzieć chwały świętych w niebie.

*Wbrew* temu: Łukasz powiada<sup>5</sup>: „Bogacz, pogrążony w mękach, podniósł oczy i ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie”.

*Odpowiedź*: Przed dniem sądu potępieni będą widzieć szczęśliwych w chwale, ale nie w ten sposób, żeby poznawali ich chwałę taką, jaką jest. Poznają jedynie, że są w jakiejś nie do oceny chwale. I to wywoła w nich przerażenie: już to z powodu zazdrości bolejąc nad ich szczęśliwością, już to z powodu tego, że stracili tak wielką chwałę. *Księga Mądrości* tak pisze o nich<sup>6</sup>: „Na ich widok wstrząśnięci zostaną straszliwym przerażeniem”. Po dniu sądu będą całkowicie pozbawieni widzenia szczęśliwych w niebie. Nie zmniejszy się przez to ich męka, ale zwiększy. Wszak zostanie w nich pamięć chwały, którą widzieli podczas sądu lub przed nim. I to przyprawi ich o katusze. Do tego jeszcze będą cierpieć z tego powodu, że nawet nie uznano ich godnymi widzenia tej chwały, na jaką sobie święci zasłużyli.

Na 1. To, co dzieje się na tym świecie — o ile by to widzieli — nie tak okrutnie męczyłoby potępionych w piekle, jak widok chwały świętych w niebie. Toteż nie w takiej mierze bywa ujawniane potępionym to, co tu się dzieje, jak gdy chodzi o chwałę świętych. A spośród tego, co tu się dzieje, ujawniane im bywa to tylko, co może zwiększyć ich smutek.

Na 2. Św. Paweł nie tylko widział to życie, które święci w niebie prowadzą z Bogiem, ale

go doświadczył i wzmocnił swoją nadzieję dostąpienia go w przyszłości. A tego nie można powiedzieć o potępionych. A więc nie zachodzi podobieństwo.

## ZAGADNIENIE 99

### MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA WOBEC POTĘPIONYCH

Na koniec zastanowimy się nad sprawiedliwością i miłosierdziem Boga wobec potępionych. Stawiamy sobie pięć pytań: 1. Czy sprawiedliwość Boska wymierza grzesznikom karę wieczną? 2. Czy na skutek miłosierdzia Bożego skończy się kiedyś wszelka kara tak ludzi jak i złych duchów, 3. Czy skończy się przynajmniej kara ludzi? 4. Czy przynajmniej kara chrześcijan? 5. Czy tych, którzy spełniali uczynki miłosierdzia?

#### Artykuł 1

##### *CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ BOSKA WYMIERZA GRZESZNIKOM KARĘ WIECZNĄ? /27/*

Zdaje się, że sprawiedliwość Boska nie wymierza grzesznikom kary wiecznej<sup>1</sup>, bo:

1. Kara nie powinna przekraczać winy. Jak to czy tamy w Biblii<sup>2</sup>: „Winowajcy wymierzą chłostę w liczbie odpowiadającej przewinieniu”. Lecz wina jest doczesna. A więc kara nie powinna być wieczna.
2. Z dwóch grzechów śmiertelnych jeden jest większy od drugiego. Zatem za jeden należy się większa kara niż za drugi. Żadna jednak kara nie może być większa niż kara wieczna, która jest nieskończona. Nie za każdy więc grzech śmiertelny należy się kara wieczna. A jeśli nie należy się za jeden, nie należy się za żaden, skoro odległość między nimi nie jest nieskończona.
3. Sprawiedliwy sędzia wymierza karę jedynie dla poprawy. Toteż Filozof powiada<sup>3</sup>: „Kary są jak gdyby zabiegami leczniczymi”. Lecz wymierzanie bezbożnym kary wiecznej nie przyczyni się ani do ich poprawy, ani do poprawy innych, ponieważ wówczas nie będzie ta kich, którzy by przez to mogli się poprawić. A więc sprawiedliwość Boska nie wymierza za grzechy kary wiecznej.

4. Jeżeli danej rzeczy nie chcemy ze względu na nią samą, to możemy ją chcieć jedynie ze względu na jakiś pożytek. Otóż nie ma takiego, kto by chciał kary Boskiej ze względu na nią samą; nikt przecież nie lubuje się w ponoszonych karach. A ponieważ żadnego pożytku nie może przynieść wiecznotrwałość kary, dlatego wydaje się, że Bóg nie wymierza za grzech kary trwającej przez wieczność.

5. Zdaniem Filozofa<sup>4</sup>: nic z tego, co jest przez przypadłość, nie jest wieczne. Lecz kara należy do tych rzeczy, które istnieją przez przypadłość, jako że jest przeciw naturze. Nie może więc być wieczna.

6. Sprawiedliwość Boska wymaga chyba tego, żeby grzesznicy obrócili się w nicość, bo za niewdzięczność powinno się utracić otrzymane dobrodziejstwa. Otóż wśród różnych dobrodziejstw Boga mamy także samo istnienie. Chyba zatem jest sprawiedliwe, żeby grzesznicy, którzy okazali się niewdzięczni wobec Boga, stracili samo istnienie. Lecz jeśliby obrócili się w nicość, ich kara nie mogłaby być wieczna. Nie jest więc chyba zgodne ze sprawiedliwością Boga, żeby karał grzeszników na wieczność.

*Wbrew* temu: 1. Mateusz" przytacza słowa Pańskie: „Pójdą ci, tj. grzesznicy, na mękę wieczną”.

2. Jak się ma nagroda do zasługi, tak się ma kara do winy. Lecz zgodnie ze sprawiedliwością Boską za doczesną zasługę należy się wieczna nagroda. Jan bo wiem podaje takie słowa Pańskie<sup>6</sup>: „Wolał Ojca mego jest, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne”. A więc i zgodnie ze sprawiedliwością Boską za winę doczesną należy się kara wieczna.

3. Według Filozofa<sup>7</sup> w wymierzaniu kary bierze się pod uwagę godność tego, przeciwko komu popełnio no grzech. Toteż większą karę otrzymuje ten, kto spoliczkował księcia niż kogokolwiek innego. Lecz każdy, kto popełnia grzech śmiertelny, grzeszy przeciw Bogu. Przekracza bowiem Jego przykazania, a cześć Jemu na leżną oddaje komuś innemu przez to, że co innego sta wia sobie za cel. A majestat Boga jest nieskończony. Każdy więc, kto popełnia grzech śmiertelny, godzien jest kary nieskończonej. Widać z tego, że słusznie za grzech śmiertelny wymierza się karę

wieczną.

*Odpowiedź:* Wielkość kary oceniamy: po pierwsze, według jej ostrości; po drugie, według jej długotrwałości. Wielkość kary pod względem jej ostrości odpowiada wielkości winy: bo im kto ciężiej grzeszył, tym większa kara będzie mu wymierzona, w myśl słów *Apokalipsy*<sup>8</sup>: „Ile się wynosiła i opływała w rozkosze, tyle zadajcie jej katuszy i smutku”. Długotrwałość zaś kary — jak zauważa Augustyn<sup>9</sup> — nie odpowiada długotrwałości winy. Np. za cudzołóstwo, którego popełnienie zabiera mało czasu, nie otrzymuje się krótkotrwałej kary, i to nawet według ludzkiego ustawodawstwa. Natomiast długotrwałość kary zależy od postawy osobnika grzeszącego. Niekiedy bowiem ten, kto w jakiejś społeczności popełnia grzech, swoim grzesznym postępowaniem zasługuje na to, aby całkowicie został usunięty ze społeczeństwa: albo przez skazanie go na wieczne wygnanie, albo na karę śmierci. Niekiedy jednak nie zasługuje aż na to, żeby był całkowicie wyłączony z grona obywateli. Żeby takowy stał się porządnym członkiem społeczności, przedłuża mu się lub skraca karę, jak tego wymaga jego leczenie tak, żeby mógł żyć w społeczeństwie jako porządny i spokojny obywatel.

Podobnie ma się rzecz w społeczności Boga: Sprawiedliwość Boska wymaga tego, aby całkowicie z niej został usunięty ten, kto swoim grzesznym postępowaniem na to zasłużył. A zasługuje na to każdym grzechem, który jest wykroczeniem przeciw miłości Bożej, albowiem miłość ta jest węzłem jednoczącym też społeczność. I dlatego za grzech śmiertelny, godzący wprost w samą miłość Bożą, grzesznik, wyłączony na wieczność ze społeczności świętych, zostaje skazany na wieczną karę, bo jak mówi Augustyn<sup>10</sup>: „Czym jest wyłączenie ludzi z tej śmiertelnej społeczności karą pierwszej śmierci, tym jest usunięcie ludzi z tej nieśmiertelnej społeczności karą drugiej śmierci”<sup>11</sup>. A to, że kary, jaką wymierza społeczność świecka, nie uważa się za wieczną, dzieje się przez przypadłość: albo dlatego, że człowiek nie pozostaje na zawsze [na świecie], albo dlatego, że zawodną jest także sama społeczność. Gdyby przeto człowiek żył na wieki wieków, kara wygnania lub niewoli, jaką stosuje ustawodawstwo ludzkie, na zawsze by w nim pozostały. — Są również tacy, którzy tak grzeszą, że przez to nie zasługują na

całkowite wyłączenie z grona świętej społeczności, a chodzi o popełniających lekkie grzechy. Kara takowych będzie krótsza lub dłuższa zależnie od tego, czy wymagają większego lub mniejszego oczyszczenia. To zaś zależy od tego, jak głęboko przylgnęły do nich grzechy. I temu to oczyszczeniu służą kary tego świata i czyśćca według wyroku sprawiedliwości Boskiej. Mamy także i inne, podawane przez świętych pisarzy, powody, czemu to za grzech doczesny niektórzy sprawiedliwie zostają skazani na karę wieczną. Pierwszy: ponieważ zgrzeszyli przeciw dobru wiecznemu, gardząc życiem wiecznym. Augustyn tak to wyraża<sup>12</sup>. Grzesznik „stał się godnym zła wiecznego, bo zabił w sobie dobro, które mogło stać się wiecznym”. Drugi powód: ponieważ człowiek na wieczność przywiązał się do grzechu. Grzegorz<sup>13</sup> tak tę myśl wyraża: „Rzeczą wielkiej sprawiedliwości sprawującego sądy jest [tak zawyrokować], aby nie byli wolni od męki ci, którzy nigdy nie chcieli być wolni od grzechu”. Można temu postawić taki zarzut: Niektórzy popełniający grzechy śmiertelne obiecują poprawę swojego życia i z tego właśnie powodu, jak się wydaje, nie zasługiwaliby na wieczną karę. Na to można tak odpowiedzieć, jak to czynią niektórzy: Grzegorz ma na myśli wolę przejawiającą się w czynach. Kto bowiem własną wolą wpada w grzech śmiertelny, sam stawia się w położenie, z którego nie może się wydostać inaczej, jak tylko z Bożą pomocą. Przez to więc, że chce grzeszyć, chce w następstwie pozostawać w grzechu na zawsze. Człowiek bowiem jest „wiatrem idącym” — mianowicie grzech „a nie wracającym się” własną mocą<sup>14</sup>. Weźmy np. człowieka, który sam rzucił się do studni, z której bez pomocy [z zewnątrz] nie mógłby się wydostać. O takim można by powiedzieć, że — cokolwiek by on innego miał na myśli — chce w niej pozostać na zawsze. — A można, i to lepiej, tak na to odpowiedzieć: Przez to, że popełnia grzech śmiertelny, człowiek obiera stworzenie za cel swojego życia. A ponieważ temu celowi jest przyporządkowane całe życie, dlatego przez to samo całe swoje życie przyporządkowuje temu celowi i chciałby na zawsze pozostać w grzechu, jeśliby mu to uchodziło bezkarnie. I to właśnie ma na myśli Grzegorz<sup>15</sup>, wyjaśniając słowa Hioba<sup>10</sup>: „Będzie mu się zdawała przepaść jakoby się starzała”. Powiada tak: „Dlatego grzesznicy do końca czynili nieprawość, ponieważ ich życie miało koniec. Woleliby jednak żyć bez końca, by mogli bez końca pozostawać w



nieprawości: bardziej bowiem pragną grzeszyć niż żyć". Trzeci powód: dlatego kara za grzech śmiertelny jest wieczna, bo jest on wykroczeniem przeciw Bogu, który jest nieskończony. A ponieważ kara nie może natężyć się w nieskończoność, jako że stworzenie nie jest zdolne mieć jakiejś nieskończonej jakości, dlatego wymaga się, żeby przynajmniej była nieskończona co do długo trwałości.

Jest jeszcze czwarty powód tego samego: Wina pozostaje na wieczność. Nie może być bowiem odpuszczona bez łaski, a tej człowiek nie może otrzymać po śmierci. Nie może zaś kara skończyć się, jak długo trwa wina.

Na 1. Kara nie powinna być równa winie pod względem długo trwałości, co chyba stosuje także świeckie ustawodawstwo.

Albo za Grzegorzem<sup>17</sup> należy powiedzieć tak: Wprawdzie wina jest w rzeczywistości doczesna, to jednak pod względem woli jest wieczna.

Na 2. Wielkość grzechu odpowiada wielkości kary pod względem jej ostrości. I dlatego za nierówne grzechy śmiertelne będą wymierzone nierówne kary pod względem ostrości, a równe pod względem długo trwałości.

Na 3. Kary wymierzone tym, którzy nie są całkowicie wyrzuceni ze społeczności państwowej, mają na celu ich poprawę. Natomiast kary wymierzone tym, którzy są całkowicie wyrzuceni ze społeczności państwowej, nie mają na celu ich poprawy. Mają jednak przyczynić się do poprawy i spokoju pozostałych obywateli społeczności. W myśl tego wieczne potępienie bezbożnych ma na uwadze poprawę tych, którzy obecnie żyją w Kościele. Jako że kary przyczyniają się do poprawy nie tylko wtedy, kiedy są wymierzone, ale także wtedy, kiedy są wyznaczane.

Na 4. Trwające przez wieczność kary ponoszone przez bezbożnych nie będą zgoła bezużyteczne. Owszem, są pożyteczne, i to z dwóch powodów: pierwszy, by ukazała i zachowała się w nich sprawiedliwość Bo-sika; a ona sama w sobie jest miłą Bogu<sup>18</sup>. Grzegorz tak tę myśl wyraża<sup>19</sup>: „Wszechmocny Bóg, ponieważ jest miłosierny, nie cieszy się z męki nieszczęśliwych; ponieważ jest sprawiedliwy, na wieki nie przestaje brać odwetu nad grzesznikami”.

Drugi, aby wybrani mieli z nich radość; widzą bowiem w nich sprawiedliwość Boga i zarazem mają świadomość tego, że ich uniknęli. Toteż psalmista mówi<sup>20</sup>: „Ucieszy się sprawiedliwy, bo zobaczy pomstę”; a Izajasz powiada<sup>21</sup>: Bezbożni „nasyca wzrok” — „świętych” — jak glosa uzupełnia<sup>22</sup>. I to właśnie miał na myśli Grzegorz pisząc<sup>23</sup>: „Wszyscy bezbożni przeznaczeni na wieczne męki ponoszą karę za własną nieprawość. A ponosić ją będą także i po to, aby wszyscy sprawiedliwi widzieli w Bogu radości, jakich doznali, w nich zaś uświadamiali sobie katusze, jakich uniknęli; i żeby tym bardziej przez wieczność mieli poczucie tego, ile zawdzięczają łasce Bożej, im jaśniej dostrzegają kary wymierzone na wieczność za grzechy, nad którymi za jej pomocą odnieśli zwycięstwo”.

Na 5. Chociaż [bezwzględnie mówiąc] kara jest czymś przypadłościowym dla duszy, to jednak napawa ją wprost, o ile jest ona splamiona winą. A ponieważ wina pozostanie w niej na zawsze, dlatego i kara będzie na zawsze.

Na 6. Właściwie mówiąc, kara odpowiada winie zależnie od istniejącego w niej nieporządku, a nie według godności tego, przeciw komu popełniono wykroczenie. Bo gdyby tak było, za każdy grzech należałaby się kara nieskończona pod względem ostrości. Chociaż więc przez to, że ktoś grzeszy przeciw Bogu — Dawcy istnienia, zasługuje na utratę istnienia, to jednak, zważywszy na sam nieporządek postępu, nie należy mu się u-trata istnienia, ponieważ zasługa na nagrodę lub karę zakłada istnienie. Ani też istnienie nie ginie lub ulega zanikowi na skutek nieporządku grzechu. I dlatego pozbawienie kogoś samego istnienia nie może być należyłą karą za jego winę.

## **Artykuł 2**

### *CZY NA SKUTEK MIŁOSIĘDZIA BOŻEGO SKOŃCZY SIĘ KIEDYŚ WSZELKA KARA ZARÓWNO LUDZI JAK I ZŁYCH DUCHÓW? /28/*

Zdaje się, że na skutek miłosierdzia Bożego skończy się kiedyś wszelka kara, zarówno ludzi jak i złych duchów<sup>1</sup>, bo:

1. W *Księdze Mądrości* czytamy<sup>2</sup>: „Miłujesz wszystkie stworzenia, Panie, ponieważ

wszystko możesz". Lecz wśród tych „wszystkich stworzeń" znajdują się także i złe duchy, boć i one są stworzeniami Boga. A więc i ich kara kiedyś się skończy.

2. Św. Paweł pisze<sup>3</sup>: „Bóg oddał wszystkich w jarzmo grzechu, aby wszystkim okazać miłosierdzie". Lecz Bóg oddał złe duchy w jarzmo grzechu, tj. dopuścił, aby oddali się w jarzmo grzechu. Wydaje się więc, że kiedyś okaże im miłosierdzie.

3. Anzelm tak się wypowiada<sup>4</sup>: „Nie jest sprawiedliwe, żeby Bóg pozwolił całkowicie zgiąć temu stworzeniu, które uczynił dla szczęśliwości". A ponieważ wszelkie rozumne stworzenie zostało stworzone dla szczęśliwości, dlatego nie jest chyba sprawiedliwe, że by pozwolono mu całkowicie zgiąć.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Pańskie<sup>5</sup>: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny przygotowany diabłu i jego aniołom". A więc będą ponosić karę wieczną.

2. Jak dobrzy aniołowie stali się szczęśliwymi wskutek zwrócenia się ku Bogu, tak źli aniołowie stali się nieszczęśliwymi wskutek odwrócenia się od Boga. Gdyby zatem niedola złych aniołów kiedyś się skończyła, to i szczęśliwość dobrych miałaby koniec, a to nie licuje.

*Odpowiedź:* Augustyn<sup>6</sup> przytacza błąd Orygenesusa utrzymującego, że złe duchy dzięki miłosierdziu Bożemu kiedyś będą uwolnione od kar. Ale ten błąd został przez Kościół odrzucony z dwóch powodów: pierwszy, ponieważ wyraźnie sprzeciwia się powadze Pisma św. Ono zaś mówi<sup>7</sup>: „A diabła, który ich zwodzi, wrzucono do jeziora ognia i siarki, tam gdzie jest bestia i fałszywy prorok. I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków", a tych słów Pismo św. zwykle używa na oznaczenie wieczności.

Drugi, ponieważ z jednej strony zanadto poszerza zakres miłosierdzia Boga, a z drugiej strony zbyt go zawęża. Na tej samej bowiem chyba podstawie aniołowie pozostają w wiecznej szczęśliwości, co źli aniołowie ponoszą wieczną karę. Jak przeto ów błąd utrzymuje, że złe duchy i dusze potępionych kiedyś będą uwolnione od kary, tak też i utrzymuje, że aniołowie i dusze zbawionych kiedyś ze szczęśliwości wrócą do udręceń obecnego życia.

Na 1. Bezwzględnie rzecz biorąc, Bóg okazuje miłosierdzie wszystkim. Wszelako Jego

miłosierdziem kieruje porządek mądrości. To nam tłumaczy, że ono nie rozciąga się na niektórych, tych mianowicie, którzy okazali się niegodni miłosierdzia. Chodzi o złe duchy i potępionych, którzy są zatwardziali w złości. Można jednak mówić, że i wobec nich Bóg postępuje miłosiernie, ponieważ karze ich mniej niż na to zasługują, nigdy jednak nie uwalnia ich całkowicie od kary wiecznej.

Na 2. W tym tekście chodzi o okazywanie miłosierdzia poszczególnym odłamom ludzi, a nie poszczególnym ludziom w każdym ich odłamie. Chodzi też o ludzi w obecnym ziemskim stanie życia. Bo przecież Bóg okazał miłosierdzie zarówno żydom jak i poganom, ale nie każdemu z pogan i nie każdemu z żydów.

Na 3. Myśl Anzelma przedstawia się tak: Nie jest sprawiedliwe itd., gdy chodzi o to, co przystoi dobroci Boga. A chodzi mu o stworzenie według swojego rodzaju. Nie przystoi bowiem dobroci Boga, żeby cały jeden rodzaj stworzeń nie dotarł do tego celu, dla którego został stworzony. Nie przystoi zatem, żeby wszyscy ludzie oraz wszyscy aniołowie zostali potępieni. Nic jednak nie przeszkadza, żeby niektórzy z ludzi lub z aniołów zginęli na wieki, ponieważ zamiar woli Bożej uskutecznia się w innych, tych, którzy zostają zbawieni.

### Artykuł 3

#### *CZY MIŁOSIERDZIE BOŻE ZEZWOLI NA TO, ŻEBY LUDZIE PONOSILI KARĘ WIECZNA?*

Zdaje się, że miłosierdzie Boże nie dopuści do tego, żeby ludzie cierpieli karę wieczną, bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy<sup>1</sup>: „Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną”. Glosa<sup>2</sup> do tych słów powiada, że w tym tekście 'duch' znaczy tyle, co gniew. A ponieważ gniew Boga jest niczym innym, jak Jego karą, dlatego ludzie nie będą cierpieć kary przez wieczność.

2. Miłość świętych do Boga pobudza ich w obecnym życiu do modlitwy za nieprzyjaciół. W niebie święci będą pałać jeszcze doskonalszą miłością. Będą się więc tam modlić za nieprzyjaciół. A chyba ich modlitwy nie mogą iść na marne, gdyż są jak

najbardziej miłe Bogu. A więc na skutek modlitw świętych miłosierdzie Boże uwolni kiedyś potępionych od kary.

3. To, że Bóg zapowiedział potępionym karę wieczną należy do proroctw groźących<sup>1</sup>. Lecz takie proroctwo nie zawsze się spełnia. Przykładem proroctwo o zburzeniu Niniwy, która przecież nie została zburzona, jak to przepowiedział prorok, który nawet odczuwał żal z tego powodu<sup>4</sup>. Wydaje się więc, że o wiele bardziej groźenie karą wieczną dzięki miłosierdziu Bożemu zmieni się na łagodniejszy wyrok, kiedy nikomu nie przyniosłby smutku, lecz radość dla wszystkich.

4. Na to samo wskazują słowa psalmu<sup>5</sup>: „Czy Bóg w gniewie odrzuca na wieki?” Lecz gniew Boga to tyle, co Jego kara. A więc Bóg nie będzie karał ludzi na wieki.

5. Słowa Izajasza<sup>6</sup>: „A ty wyrzucony jesteś” itd. tak glosa<sup>7</sup> uzupełnia, mając na myśli diabła: „Chociaż wszystkie dusze kiedyś będą mieć odpocznienie, ty nigdy”. Wydaje się więc, że wszystkie dusze ludzkie będą kiedyś mieć odpocznienie od kar.

*Wbrew* temu: 1. Są słowa Mateusza<sup>8</sup> odnoszące się zarazem do wybranych i do odrzuconych: „Pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego”. Nie licuje zaś głosić, że to życie sprawiedliwych kiedyś się skończy. A więc i nie licuje głosić, że skończy się męka odrzuconych.

2. Damascen powiada<sup>9</sup>: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym jest dla aniołów upadek”. Lecz aniołowie po upadku nie mogli się już poprawić. A więc i ludzie po śmierci. A skoro tak, to męka odrzuconych nigdy się nie skończy.

*Odpowiedź:* Według Augustyna<sup>10</sup>, niektórzy — odstępując nieco od nauki Orygenesusa — utrzymywali, że złe duchy będą przez wieczność cierpieć karę, natomiast wszyscy ludzie zostaną kiedyś od niej uwolnieni, i to nawet niewierzący. Ale ten pogląd jest zgoła nierozumny. Jak bowiem złe duchy są zatwardziałe w złości i dlatego ponoszą karę wieczną, tak i zatwardziałe są dusze ludzi, którzy umierają bez miłości Bożej, gdyż jak mówi Damascen<sup>11</sup>: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym jest dla aniołów upadek”.

Na 1. W tym tekście 'człowiek' oznacza cały rodzaj ludzki. Na skutek przyjścia Chrystusa i dokonanego przezeń pojednania ustał kiedyś gniew Boga na cały rodzaj ludzki. Lecz ci,

którzy nie chcieli istnieć lub pozostawać w tym pojednaniu, utrwaliли w samych sobie na zawsze gniew Boży. Nie dano nam bowiem żadnego innego sposobu pojednania, jak tylko przez Chrystusa.

Na 2. Zdaniem Augustyna<sup>12</sup> i Grzegorza<sup>13</sup>: dlatego święci w tym życiu modlą się za nieprzyjaciół, aby nawrócili się do Boga, póki jeszcze mogą się nawrócić. Gdyby bowiem było nam wiadome, że są przewidziani na śmierć, nie modlilibyśmy się bardziej za nimi niż za złymi duchami. A ponieważ po tym życiu umierającym bez łaski nie będzie już dany czas na nawrócenie się, dlatego żadnych modlitw za nimi się nie odprawia: ani przez Kościół wojujący, ani przez tryumfujący. A tu należy modlić się za nimi: „aby Bóg dał im łaskę nawrócenia ... i wyrwania się z siideł diabła” — jak pisze Apostoł<sup>14</sup>.

Na 3. Wtedy tylko proroctwo grożące karą ulega zmianie, kiedy zmienia się | postępowanie i j zasługa tego, do którego groźba jest zwrócona. Toteż Jeremiasz pisze<sup>15</sup>: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciwko któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać”. A ponieważ [postępowanie i j zasługi potępionych nie mogą się zmienić, dlatego groźba kary na nich zawsze się spełni. — Mimo to jednak proroctwo grożące karą zawsze w jakiś sposób się spełnia. Bo jak pisze Augustyn<sup>16</sup>: „Została zburzona ta Niniwa, która była złą, a zbudowana ta, jakiej nie było: stały bowiem mury i domy, a zburzone zostało miasto w zepsutych obyczajach”.

Na 4. Te słowa psalmu mają na myśli „naczynia zmiłowania”<sup>17</sup>, które nie uczyniły się niegodnymi miłosierdzia. W tym bowiem życiu, które z powodu różnych utrapień jest jakimś gniewem Boga, gniew ten zmienia na lepsze naczynia zmiłowania. Toteż psalmista dodaje<sup>18</sup>: „Tej zmiany dokonała prawica Najwyższego”.

Albo można tak powiedzieć: Psalmista ma na myśli miłosierdzie, które nieco łagodzi gniew i karę, a nie całkowicie uwalniające, jeżeli się je rozciąga także na potępionych. Toteż nie mówi: „Czy Bóg ... od gniewu powstrzymał miłosierdzie swoje?”,

ale „w gniewie”<sup>19</sup> bo kara nie będzie całkowicie zniesiona, ale będzie trwać nadal, a miłosierdzie przyczyni się do jej łagodzenia.

Na 5. Ta glosa nie twierdzi bezwzględnie, ale daje jakieś niemożliwe przypuszczenie, a to dla wyolbrzymienia wielkości grzechu samego diabła lub Nabuchodonozora.

#### **Artykuł 4**

##### *CZY PRZYNAJMNIEJ KARA CHRZEŚCIJAN SKOŃCZY SIĘ KIEDYŚ DZIĘKI MIŁOSIERDZIU BOŻEMU? /29/*

Zdaje się, że przynajmniej kara chrześcijan na skutek miłosierdzia Bożego kiedyś się skończy, bo:

1. Marek podaje takie słowa Pańskie<sup>1</sup>: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony”. Lecz to odnosi się do wszystkich chrześcijan. A więc na końcu wszyscy chrześcijanie będą zbawieni.

2. Nasz Pan tak zapowiada<sup>2</sup>: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne”. Lecz to jest powszechnym pokarmem i napojem chrześcijan. A więc ostatecznie wszyscy chrześcijanie dostąpią zbawienia.

3. Apostoł pisze<sup>3</sup>: „Ten, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam jednak będzie zbawiony, lecz tak jakby przez ogień”. A mówi to o tych, którzy mieli już fundament wiary<sup>4</sup>. Wszyscy więc takowi będą na końcu zbawieni.

*Wbrew temu:* 1. Są słowa Apostoła<sup>5</sup>: „Niegodziwi nie posiadą 'królestwa Bożego’”. Lecz niektórzy chrześcijanie są niegodziwi. Nie wszyscy przeto chrześcijanie posiadą królestwo Boże, a co za tym idzie, będą ukarani na wieczność.

2. Św. Piotr pisze<sup>6</sup>: „Lepiej bowiem byłoby im nie znać drogi prawdy, aniżeli poznawszy ją odwrócić się od podanego im świętego przykazania”. Lecz ci, którzy nie poznali drogi prawdy, będą ponosić karę wieczną. A więc i chrześcijanie, którzy od poznanej odeszli.

*Odpowiedź:* Augustyn tak pisze<sup>7</sup>: byli tacy, którzy nie wszystkim ludziom obiecywali uwolnienie od kary wiecznej, ale samym tylko chrześcijanom. A i co do tego różnie się

wypowiadali. Jedni bowiem mówili, że ktokolwiek przyjął sakramenty wiary, /30/ będzie wolny od kary wiecznej. — Ale to jest niezgodne z prawdą, ponieważ niektórzy przyjmują sakramenty wiary, a nie mają wiary, „bez której niemożliwe jest podobać się Bogu” — głosi *List do Hebrajczyków*<sup>8</sup>.

Toteż inni utrzymywali, że tylko ci będą wolni od wiecznej kary, którzy przyjęli sakramenty wiary i trzymali się wiary katolickiej. — Ale przeciw temu można chyba powiedzieć, że niekiedy ten i ów ma wiarę katolicką, ale potem odchodzi od niej: takowi zasługują na większą karę, a nie mniejszą; świadczą o tym słowa Piotra<sup>9</sup>: „Lepiej byłoby im nie znać drogi prawdy, a-niżeli poznałszy ją cofnąć się wstecz”. — Jasne również jest, że bardziej grzeszą herezjarchowie, którzy porzuciwszy wiarę katolicką tworzą nową herezję, niż ci, którzy od początku [życia] idą za jakąś herezją.

I dlatego inni głosili, że sami tylko ci są wolni od kary wiecznej, którzy do końca trwają w wierze katolickiej, chociaż by nie wiem jakie zbrodnie na nich ciążyły. — Ale to jest jawnie sprzeczne z Pismem św., które uczy: „Wiara bez uczynków jest martwa”<sup>10</sup> oraz „Nie każdy, który Mi mówi: Panie, Panie!, wejdzie do królestwa niebieskiego”<sup>11</sup>. Wiele jest jeszcze innych tekstów Pisma św., które popełniającym grzechy grożą karą wieczną.

Nie wszyscy więc ci, którzy do końca życia trwają w wierze, będą wybawieni od kary wiecznej, ale oprócz wiary muszą przy końcu życia być wolni od wszystkich innych przewinień.

Na 1. Pan Jezus mówi o wierze uformowanej, „która działa przez miłość”<sup>12</sup>, i ktokolwiek w niej umiera, będzie zbawiony. Sprzeciwia się jej nie tylko błąd niewiary, lecz także wszelki grzech śmiertelny.

Na 2. Słowa Pańskie nie mają na myśli tych, którzy tylko sakramentalnie spożywają — bo takowi niekiedy niegodnie spożywając, jak mówi Apostoł<sup>13</sup>: „Wyrok potępiający sobie spożywają i piją” — ale tych, którzy spożywają duchowo: którzy przez miłość wcielają się w Niego. Tego bowiem wcielenia dokonuje sakramentalne spożywanie, o ile jest godnie przyjmowane. Toteż gdy chodzi o moc Sakramentu, spożywanie to prowadzi



do życia wiecznego, chociaż może ktoś na skutek grzechu pozbawić się takowego owocu, nawet gdy przedtem godnie przyjmował.

Na 3. W tym tekście Apostoła przez 'fundament' należy rozumieć wiarę zaprawioną miłością. Kto by na takiej wierze budował grzechy lekkie, „poniesie szkodę”, ponieważ będzie za nie karany przez Boga. Ostatecznie jednak „będzie zbawiony, lecz tak jakby przez ogień” albo doczesnych utrapień, albo przez ogień kary czyścicowej po śmierci.

## Artykuł 5

### *CZY BĘDĄ PONOSIĆ KARĘ WIECZNĄ CI, KTÓRZY SPEŁNIAJĄ UCZYNKI MIŁOSIĘRZDZIA? CZY TEŻ TYLKO CI, KTÓRZY ZANIEDBUJĄ JE SPEŁNIAĆ?*

Zdaje się, że wszyscy ci, którzy spełniają uczynki miłosierdzia, nie będą ponosić kary wiecznej, ale jedynie ci, którzy zaniedbali je czynić, bo:

1. Pismo św. powiada: „Sąd bez litości nad tym, kto nie czynił miłosierdzia”<sup>1</sup> oraz „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”<sup>2</sup>.
2. Mateusz<sup>1</sup> opisuje sąd Pana nad wybranymi i od rzuconymi. Lecz sąd ów będzie jedynie z uczynków miłosierdzia. A więc niektórzy otrzymają karę wieczną jedynie za niespełnianie dzieł miłosierdzia. Wniosek ten sam, co wyżej.
3. U Mateusza czytamy<sup>4</sup>: „Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili”; i nieco niżej: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom” itd. Z tego chyba widać, że miłosierni, którzy innym przebaczą winy, sami otrzymają przebaczenie grzechów. A więc nie otrzymają kary wiecznej.
4. Słowa Pawiowe<sup>5</sup>: „Pobożność jest przydatna do wszystkiego” tak glosa Ambrożego wyjaśnia<sup>6</sup>: „Cała nauka chrześcijańska streszcza się w praktyce miłosierdzia i pobożności. Jeśli ktoś za nią idzie, nawet gdyby ulegał wybrykom ciała, niechybnie będzie skarcony, ale nie zginie. Kto by zaś miał same tylko grzechy ciała, będzie cierpiał wieczyste kary”. A więc ci, którzy oddają się dziełom miłosierdzia, nawet gdy ulegają grzechom cielesnym, nie otrzymają kary wiecznej. Wniosek ten sam, co wyżej.

*Wbrew* temu: 1. Apostoł pisze<sup>7</sup>: „Ani rozpustnicy . . , ani cudzołożnicy . . . nie odziedziczą królestwa Bożego”. Wielu jednak oddających się dziełom miłosierdzia jest takowych. Nie wszyscy więc miłosierni osiągną królestwo wieczne. Z tego widać, że niektórzy z nich otrzymają karę wieczną.

2. Jakub tak mówi<sup>8</sup>: „Choćby ktoś przestrzegał całego prawa, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie”. Ktokolwiek więc zachowuje prawo w tym, co dotyczy dzieł miłosierdzia, a zaniedbuje innych dzieł, staje się winnym (przekroczenia prawa. Z czego widać, że poniesie karę wieczną.

*Odpowiedź*: Jak podaje Augustyn<sup>9</sup>, niektórzy mniemali, że nie wszyscy, którzy wyznają wiarę katolicką, będą uwolnieni od kary wiecznej, ale tylko ci, którzy oddają się uczynom miłosierdzia, choćby byli obarczeni innymi przestępstwami. — Ale tego nie da się utrzymać. Bez miłości bowiem nie może coś podobać się Bogu. Bez niej też nic nie może być pożyteczne do życia wiecznego. A są wypadki, że niektórzy spełniają uczynki miłosierdzia, a nie mają miłości Bożej. Toteż takowym spełnianie uczynków miłosierdzia nic nie pomoże do zasłużenia na życie wieczne albo do uchronienia się od kary wiecznej. Jasne to z nauki św. Pawła w *Liście do Koryntian*<sup>10</sup>. Niedorzeczność tego poglądu ukazuje się wyraziście na przykładzie grabieżców, którzy wiele grabią, a przy tym litościwie udzielają potrzebującym niektórych rzeczy.

I dlatego należy tak odpowiedzieć: Tych, którzy umierają w grzechu śmiertelnym, nie uchroni od kary wiecznej ani wiara, ani uczynki miłosierdzia, nawet po jakiegokolwiek bądź przestrzeni czasu.

Na 1. Miłosierdzia dostąpią ci, którzy świadczą miłosierdzie w sposób uporządkowany. Nie świadczą go zaś w ten sposób ci, którzy są wobec siebie niemiłosierni, ale raczej źle postępując, szkodzą sobie. Stąd też takowi nie dostąpią miłosierdzia tak, żeby zostali całkowicie uwolnieni od kary. Bóg jednak okaże im miłosierdzie w ten sposób, że złagodzi nieco z należącej im kary.

Na 2. Jeżeli Pismo św. mówi, że sąd będzie jedynie z uczynków miłosierdzia, to nie w tym znaczeniu, że niektórzy poniosą karę wieczną za samo tylko ich niespełnianie, ale w

tym, że od kary wiecznej będą uwolnieni ci, którzy wprawdzie popełniali grzechy, ale spełnianiem uczynków miłosierdzia wyprosili sobie ich przebaczenie: „czyniąc sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości”<sup>11</sup>.

Na 3. To powiedzenie Pańskie odnosi się do tych, którzy poroszą o odpuszczenie swojej winy, a nie do tych, którzy uporczywie trwają w grzechu. I dlatego na skutek uczynków miłosierdzia sami tylko pokutujący [za grzechy] dostąpią miłosierdzia uwalniającego już całkowicie [od nich i od kary wiecznej].

Na 4. Głosa Ambrożego mówi o takich wybrykach, które są grzechem lekkim. Od niego zaś po odbyciu o-czyszczających kar można być uwolnionym na skutek uczynków miłosierdzia. Te zaś kary nazywa skarceniami.

Albo jeżeli mówi o wybrykach będących grzechem śmiertelnym, to głosę tę należy tak rozumieć: chodzi o tych, którzy żyjąc na tym świecie, z ułomności popadli w cielesne grzechy i spełnianiem uczynków miłosierdzia usposabiają się do pokuty. Toteż taki „nie zginie”, tj. przez spełnianie takich uczynków usposabia się do niezginienia.

UZUPEŁNIENIE DO SUPPLEMENTUM CZĘŚCI TRZECIEJ SUMY  
TEOLOGICZNEJ ANIELSKIEGO DOKTORA, SW. TOMASZA Z AKWINU OP.

**ZAGADNIENIE 100**

O CZYŚĆCU /31/

(z komentarza św. Tomasza do 4 Sent., d. 21. q. 1)

Zagadnienie czyścica nasuwa osiem pytań: 1. Czy po tym życiu nastąpi czyściec? 2. Czy miejsce, w którym dusze podlegają oczyszczeniu, jest tym samym, co miejsce, w którym potępieni odbywają karę wieczną? 3. Czy kara czyścica przewyższa wszelką doczesną mękę tego życia? 4. Czy ta kara jest dobrowolna? 5. Czy dusze w czyścicu są karane przez złe duchy? 6. Czy kara czyścica jest skutecznym prześlągnięciem za winę grzechu lekkiego? 7. Czy ogień czyścica uwalnia od kary, jaka się należy za grzech? 8. Czy od tej kary jeden bywa prędzej uwolniony niż drugi ?

**Artykuł 1**

*CZY PO TYM ŻYCIU NASTĄPI CZYŚCIEC? /32/*

Zdaje się, że po tym życiu nie będzie czyścica, bo:

1. W *Apokalipsie* czytamy<sup>1</sup>: „Błogosławieni umarli, którzy umierają w Panu już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich znojów”. Z tych słów wynika, że tych, którzy umierają w Panu, nie czeka po obecnym życiu jakiś oczyszczający znoj. Nie czeka on również tych, którzy nie w Panu umierają, jako że już nie mogą być oczyszczeni. A więc po tym życiu nie będzie czyścica.

2. Jak się ma miłość Boża do wiecznej nagrody, tak się ma grzech śmiertelny do kary wiecznej. Lecz umierający w grzechu śmiertelnym natychmiast bywają wtrąceni w męki wieczne. A więc i umierający w miłości natychmiast otrzymują nagrodę. Jak z tego widać, nie czeka ich jakiś czyściec po tym życiu.

3. Bóg, który jest w najwyższym stopniu miłosierny, skłonniejszy jest do nagradzania dobra niż do kara nia zła. Lecz jak ci, (którzy są w stanie miłości Bożej,

czynią jakieś zło nie zasługujące na karę wieczną, tak i ci, którzy są w grzechu śmiertelnym, niekiedy czynią coś przedmiotowo dobrego, co nie zasługuje na wieczną nagrodę. Jeżeli przeto te dobre uczynki spełniane przez tych, co będą potępieni, nie będą po tym życiu nagradzane, to i te złe uczynki nie powinny być karane po tym życiu.

Wniosek ten sam, co wyżej.

*Wbrew temu:* 1. W *Księdze Machabejskiej* czytamy<sup>2</sup>: „Święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłych, aby byli od grzechów uwolnieni”. Otóż nie należy modlić się za umarłych, którzy są w niebie, bo oni niczego nie potrzebują. Ani też za tych, którzy są w piekle, bo oni nie mogą być uwolnieni od grzechów. A więc po tym życiu są jacyś nie uwolnieni jeszcze od grzechów, którzy jednak mogą być od nich uwolnieni. Takowi mają miłość, bez której nie ma odpuszczenia grzechów, jako że — według *Księgi Przysłów*<sup>3</sup>: „Miłość zakrywa wszelki grzech”. Toteż nie spotka ich śmierć wieczna, bo — jak Jan pisze<sup>4</sup>: „Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki”. Ani też nie będą wprowadzeni do chwały, dopóki wpierv nie zostaną oczyszczeni, bo według *Apokalipsy*<sup>5</sup>: nie dostąpi jej żaden nieczysty. A więc po tym życiu pozostaje jakieś oczyszczenie.

2. Grzegorz z Nisy tak pisze<sup>6</sup>: „Jeśli ktoś uległy wobec Chrystusa-Przyjaciela nie zdołał dostatecznie oczyścić się z grzechów w tym życiu, po zejściu z tego świata będzie od nich uwolniony płomieniem ognia czyścicowego”. A więc po tym życiu pozostaje jeszcze jakieś oczyszczenie.

*Odpowiedź:* Z tego, co już wyżej ustalono<sup>7</sup>, łatwo można wywnioskować, że po tym życiu istnieje czyściec. Na skutek bowiem skruchy zostaje zgładzona wina. Nie zostaje jednak doszczętnie zgładzona powinność poniesienia kary. Nie zawsze też po odpuszczeniu grzechów śmiertelnych zostają zgładzone grzechy lekkie. A sprawiedliwość Boska wymaga tego, żeby za grzech ponieść należną karę. Wynika z tego, że ten, kto umiera po żałowaniu za grzechy i otrzymaniu rozgrzeszenia, ale przed należytych odpokutowaniem za nie, po tym życiu odbywa karę.

I dlatego ci, którzy zaprzeczają istnieniu czyścica, występują przeciw

sprawiedliwości Boskiej. Ich zdanie jest więc błędne i obce wierze. Toteż Grzegorz do wyżej<sup>8</sup> wymienionych słów dodaje: „To wszem wobec głosimy trzymając się dogmatu wiary i tak wierzymy”. /33/

Taką też jest nauka powszechnego Kościoła „modlącego się za zmarłych, aby byli od grzechów uwolnieni”<sup>9</sup>, a to odnosić się może jedynie do tych, którzy są w czyśćcu. A ktokolwiek sprzeciwia się powadze Kościoła, wpada w herezję.

Na 1. Ów tekst *Apokalipsy* mówi o znoju nieodłącznie związanym ze spełnianiem [na tym świecie] uczynków zasługujących na niebo, a nie o znoju cierpienia oczyszczającego [po śmierci].

Na 2. Według Dionizego<sup>10</sup> „zło” nie ma przyczyny doskonałej, ale „powstaje z osobliwych uchybień”; natomiast „dobro powstaje z jednej doskonałej przyczyny”. I dlatego wszelkie uchybienie jest przeszkodą do osiągnięcia doskonałego dobra, nie każde zaś dobro jest przeszkodą w dopełnieniu się miary jakiegoś zła, bo żadne zło nie może istnieć bez jakiegoś dobra. Stąd też grzech lekki jest dla mającego miłość, jak długo podlega oczyszczeniu, przeszkodą do osiągnięcia doskonałego dobra, tj. życia wiecznego. Natomiast grzechowi śmiertelnemu nie może stanąć na przeszkodzie jakiegokolwiek dołączonego dobra tak, żeby on natychmiast nie doszedł do najgorszego zła.

Na 3. Kto wpada w grzech śmiertelny, uśmierca wszystkie dobre uczynki przedtem spełnione, a i te, które Spełnia będąc w grzechu śmiertelnym, są martwe. Obrażając bowiem Boga, zasługuje na utratę wszystkiego dobra otrzymanego od Niego. Toteż tego, kto umiera w grzechu śmiertelnym, nie czeka po śmierci jakaś nagroda tak, jak niekiedy tego, kto zmarł w miłości, czeka kara, jako że miłość nie zawsze gładzi wszelkie napotkane zło, ale tylko to, które jest jej przeciwne.

## Artykuł 2

### *CZY DUSZE PODLEGAJĄ OCZYSZCZENIU W TYM SAMYM MIEJSCU, W KTÓRYM POTĘPIENI CIERPIĄ KARĘ?*

Zdaje się, że dusze podlegają oczyszczeniu nie w tym samym miejscu, w którym potępieni cierpią karę<sup>1</sup>, bo:

1. Kara potępionych jest wieczna. Mateusz wyraźnie mówi<sup>2</sup>: „Pójdą ci w ogień wieczny”. Lecz jak Magister powiedział<sup>3</sup>, ogień czyścowy jest czasowy. A więc jedni i drudzy nie cierpią kary jednocześnie w tym samym ogniu. Z czego widać, że i miejsca muszą być odrębne.
2. Na oznaczenie kary piekła Pismo św. używa kilku nazw: np. „ogień, siarka i wiatr palący”<sup>4</sup>. Natomiast na oznaczenie kary czyścica używa tylko jednej nazwy, mianowicie „ogień”. A więc nie są karani tym samym ogniem i w tym samym miejscu.
3. Hugo od św. Wiktora pisze<sup>5</sup>: [Dusze czyścowe] „prawdopodobnie w tych miejscach cierpią karę, w których popełniały grzech”. Również i Grzegorz<sup>6</sup> opowiada, jak to German, biskup Kapui, spotkał Paschazjusza odbywającego karę czyścica w kąpielisku. A więc [dusze czyścowe] podlegają oczyszczeniu nie w miejscu piekła, ale na tym świecie.

*Wbrew temu:* 1. Grzegorz tak powiada<sup>7</sup>: „Jak w tym samym ogniu złoto lśni blaskiem, a plewa dymi, tak w tym samym ogniu grzesznik pali się, a wybrany oczyszcza”. A więc ogień czyścica i piekła jest ten sam. Z czego wynika, że dusze czyścowe i potępieni są w tym samym miejscu.

2. Przed przyjściem Chrystusa ojcowie starotestamentowi znajdowali się w godniejszym miejscu niż to miejsce, w którym obecnie dusze po śmierci podlegają oczyszczeniu, jako że nie było tam jakiejś kary zmysłowej. Lecz miejsce to było połączone z piekłem albo było tym samym co piekło. W przeciwnym razie w Składzie Apostolskim nie powiedziano by o Chrystusie zstępującym do otchłani, że „zstąpił do piekieł”. A więc czyściec jest w tym samym miejscu, co piekło, albo blisko niego<sup>8</sup>.

*Odpowiedź:* W Piśmie św. nie znajduje się jakiś tekst wyraźnie orzekający o miejscu czyśćca, ani też nie można na to podać przekonywujących rozumowych dowodów. Prawdopodobnie jednak miejsce czyśćca jest dwojakie. Zdanie to bardziej zgadza się z wypowiedziami świętych i opiera na objawieniu danym wielu ludziom. Jedno jest wyznaczone prawem powszechnie i zwykle obowiązującym wszystkie dusze. Według tego miejsce czyśćca jest miejscem niższym, połączonym z piekłem tak, że ten sam ogień, który męczy potępionych w piekle, oczyszcza również sprawiedliwych w czyścicu — z tym zastrzeżeniem, że potępionym należy się gorsze miejsce, ponieważ gorsze były ich zasługi na karę. Drugie miejsce czyśćca zależy od. szczególnego rozporządzenia Bożego. Według tego piszą niektórzy o różnych miejscach na ziemi, w których [ponoć] ten i ów odbywa karę: albo dla pouczenia żyjących, albo dla pobudzenia ich do niesienia pomocy zmarłym. Chodzi o to, żeby żyjący, znając ich mękę, złagodzili ją na skutek modlitw Kościoła.

Niektórzy jednak sądzą, że według powszechnego prawa miejsce czyśćca jest tam, gdzie człowiek grzeszył. — Ale to chyba nie jest prawdopodobne. Człowiek przecież równocześnie może [w jednym miejscu] odbywać karę za grzechy, które popełnił w różnych miejscach.

Jeszcze inni powiadają, że według powszechnego prawa dusze zmarłych odbywają karę na ziemi, jako że co do stanu są w środku między Bogiem a nami. — Ale to nic nie mówi, ponieważ nie otrzymują kary za to, że są nad nami, ale za to, co jest w nich najniższe, mianowicie za grzech.

Na 1. Ogień czyścicowy jest wieczny co do substancji, ale jest czasowy co do skutku, [co do oczyszczania].

Na 2. Celem kary piekła jest zadawanie katuszy. I dlatego wszyscy dają jej nazwy od tego, co na tym świecie zwykle nas męczy. Natomiast celem kary czyśćca jest przede wszystkim oczyszczanie z pozostałości grzechu. I dlatego czyścicowi przypisuje się samą tylko karę ognia. Ogień bowiem ma to do siebie, że oczyszcza i trawi.

Na 3. Dowody podane w tym zarzucie mają na myśli to, co dzieje się na szczególne



zarządzenie, a nie to, co obowiązuje według powszechnego prawa.

### Artykuł 3

#### *CZY KARA CZYŚĆCA PRZEWYŻSZA WSZELKĄ DOCZESNĄ MĘKĘ TEGO ŻYCIA?*

Zdaje się, że kara czyścica nie przewyższa wszelkiej doczesnej męki tego życia, bo:

1. Im coś jest bardziej wrażliwe i czułe na zranienie, tym większego doznaje cierpienia. Lecz ciało jest bardziej wrażliwe niż dusza odłączona: już to dlatego, że ciało i ogień działający nań — to przeciwieństwo, już to dlatego, że ma materię, która może przyjmować jakość nań działającą, czego nie można powiedzieć o duszy. Wynika z tego, że większe jest cierpienie, jakiego ciało doznaje na tym świecie, niż to, które oczyszcza duszę po śmierci.

2. Kara czyścica jest skierowana wprost przeciw grzechom lekkim. Lecz za grzechy lekkie, skoro są najłżejszymi grzechami, należy się najłżejsza kara, bo „chłosta ma być wymierzona według miary wykroczenia”<sup>1</sup>. A więc kara czyścica jest najłżejsza. /34/

3. Powinność poniesienia kary, skoro jest skutkiem winy, jest większa lub mniejsza zależnie od tego, czy wina jest większa lub mniejsza. Lecz w tym, któremu wina została już odpuszczona, wina nie może być większa lub mniejsza. A więc w tym, któremu wina śmiertelna została odpuszczona i za nią nie zadośćuczynił w pełni, powinność odbycia kary nie zwiększa się w chwili śmierci. Lecz w tym życiu nie było w nim tej powinności w odniesieniu do najcięższej kary. A więc kara, którą będzie cierpiał po śmierci, nie będzie dlań cięższa od wszelkiej kary tego życia.

*Wbrew* temu: 1. Augustyn tak pisze<sup>2</sup>: „Ów ogień czyścica będzie dokuczliwszy niż którakolwiek z kar, jakie człowiek na tym świecie może poczuć, zobaczyć lub pomyśleć”.

2. Im kara jest powszechniejsza, tym jest większa. Lecz dusza odłączona, skoro jest niezłożona, cała ponosi karę. Nie tak zaś jest z ciałem. A więc kara, jaką cierpi dusza odłączona, jest większa niż wszelka kara, którą cierpi ciało.

*Odpowiedź:* Kara czyścica jest dwojaka: jedną jest poniesiona szkoda; polega ona na odłożeniu widzenia Boga; drugą jest kara zmysłu; jest nią cierpienie zadawane przez ogień cielesny. Jedna i druga kara, i to nawet najmniejsza, przewyższa największą mękę tego świata.

Im bardziej bowiem czegoś się pragnie, tym nieobecność tego jest bardziej nieznośna. Otóż trawiąca dusze święte tęsknota za najwyższym dobrem, po tym życiu potęguje się do najwyższego stopnia. Dzieje się to dlatego, że już nie tamuje jej ciężar ciała, a także, ponieważ już nastałby czas rozkoszowania się najwyższym dobrem, gdyby coś nie stanęło na przeszkodzie. I dlatego dusze te jak najbardziej boleją z powodu tego odłożenia.

Podobnie, ponieważ ból nie jest zranieniem, ale „odczuwaniem zranienia”<sup>3</sup>, dlatego tym bardziej kogoś boli jakieś zranienie, im bardziej jest wrażliwy na zadawany ból. Toteż zranienia w miejscach najbardziej wrażliwych sprawiają największy ból. Otóż wszelkie odczuwanie cielesne pochodzi od duszy. I dlatego, gdy coś raniącego godzi wprost w samą duszę, z konieczności musi jej sprawić największy ból. Zakładamy na razie, że dusza cierpi od ognia cielesnego. Ale o tym będzie mowa niżej<sup>4</sup>. — I dlatego kara czyścica zarówno jako poniesienie szkody, jak i jako kara zmysłu przewyższa wszelkie cierpienie tego świata.

Niektórzy uzasadniają to tym, że cała dusza ponosi karę, a nie ciało. — Ale to być nie może. Bo gdyby to było prawdą, męka potępionych byłaby po zmartwychwstaniu mniejsza niż przed nim, co jest błędne.

Na 1. Wprawdzie dusza jest mniej wrażliwa niż ciało, to jednak lepiej poznaje cierpienie. A gdzie jest większe poznanie cierpienia, tam ból jest większy, nawet gdyby zadawane cierpienie było mniejsze.

Na 2. Dokuczliwość tej kary *zależy* nie tyle od wielkości grzechu, co od usposobienia czy od stopnia wrażliwości karanego, bo ten sam grzech jest surowiej karany tam niż tu. Np. ten, kto ma delikatniejszy układ psychoorganiczny — przy tych samych nałożonych karach — bardziej cierpi karę, niż ktoś inny nie mający tak delikatnego układu. A jednak

sędzia wymierzając obydwom te same kary za te same winy, słusznie czyni.

W świetle tego jasna jest odpowiedź Na 3.

#### Artykuł 4

##### *CZY KARA TA JEST DOBROWOLNA?*

Zdaje się, że kara ta jest dobrowolna, bo:

1. Ci, którzy przebywają w czyścicu, mają serce należycie ustawione. Lecz według Augustyna<sup>1</sup>, należyte ustawienie serca polega na dostosowaniu swojej woli do woli Bożej. Zatem gdy Bóg chce, żeby ponosili karę, znoszą ją dobrowolnie.

2. Każdy mądry człowiek chce tego, bez czego nie można dojść do zamierzonego celu. Lecz ci, którzy są w czyścicu, zdają sobie sprawę z tego, że nie mogą dostąpić chwały, jeśli wpierw nie odbędą kary. A więc chcą ponosić karę.

*Wbrew temu:* Nikt nie prosi o uwolnienie od kary, którą cierpi dobrowolnie. Lecz ci, którzy są w czyścicu, proszą o uwolnienie. W *Dialogach* Grzegorz daje na to wiele przykładów<sup>2</sup>. A więc nie znoszą tej kary dobrowolnie.

*Odpowiedź:* W dwojaki sposób coś jest dobrowolne: pierwszy, wolą bezwzględną. I tak żadna kara nie jest dobrowolna, bo w tym tkwi sedno kary, iż jest przeciw woli. Drugi, Wolą warunkową; tak np. wypalenie rany jest dobrowolne dla osiągnięcia zdrowia. I w tym znaczeniu dana kara może być dobrowolna z dwóch powodów: pierwszy, ponieważ skutek kary zdobywamy jakieś dobro. W ten to sposób sama wola podejmuje jakąś karę, czego przykładem jest zadośćuczynienie [w sakramencie pokuty], albo ochotnie ją przyjmuje i nie chce, żeby jej nie było, tak jak to zachodzi w męczeństwie. Drugi, bo chociaż kara nie przysparza nam żadnego dobra, jednakże bez niej nie możemy dojść do dobra; przykładem śmierć naturalna. W tym wypadku wola nie podejmuje kary i chciałaby uwolnić się od niej, ale znosi ją: i ze względu na to karę tę uważa się za dobrowolną. I w tym właśnie znaczeniu kara czyścica jest dobrowolna.

Według niektórych, kara ta nie jest w jakiś sposób dobrowolna. Mówią: dusze są

nader przygniecione męką. Nie wiedzą nawet, że ta kara je oczyszcza, i sądzą, że są potępione. — Ale to zdanie jest błędne. Bo gdyby nic nie wiedziały o swoim uwolnieniu, nie prosiłyby o pomoc, a przecież często to czynią.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

## Artykuł 5

### *CZY DUSZOM W CZYŚĆCU ZADAJĄ MĘCZARNIE ZŁE DUCHY?*

Zdaje się, że duszom w czyścću zadają męczarnie złe duchy, bo:

1. Magister pisze<sup>1</sup>: Dusze w czyścću „będą mieć jako katów wymierzających karę tych, którzy je skusili do grzechu”. Lecz złe duchy kuszą nie tylko do grzechu śmiertelnego, ale także do lekkiego, jeśli już niczego innego wskórać nie zdołają. A więc i w czyścću będą one męczyć dusze za popełnione grzechy lekkie.
2. Sprawiedliwi mają czas na oczyszczenie się z grzechów w tym i po tym życiu. Lecz jak to widać z *Księgi Hioba*<sup>2</sup>, w tym życiu sprawiedliwych oczyszczają nieszczęścia zsyłane przez diabła. A więc i po tym życiu będą dla oczyszczenia karceni przez złe duchy.

*Wbrew* temu: To jest niesprawiedliwe, żeby ten, kto nad kimś odniósł tryumf, po tryumfie stał się mu podległy. Lecz ci, którzy są w czyścću, odnieśli tryumf nad złymi duchami, umierając bez grzechu śmiertelnego. A więc nie będą im podlegać ani doznawać od nich cierpień.

*Odpowiedź* Jak po dniu sądu sprawiedliwość Boska zapali ten ogień, który będzie przez wieczność zadawał męczarnie potępionym, tak również i teraz za sprawą samej tylko sprawiedliwości Boskiej wybrani bywają oczyszczani po tym życiu, a uczyni to bez posługi złych duchów, których okazali się zwycięzcami i bez posługi aniołów, którzy by przecież swoich współobywateli nie męczyli tak okrutnie. Jest jednak możliwe, że poprowadzą je na miejsce kaźni. Także i złe duchy, którym męki ludzi sprawiają uciechę, towarzyszą im i są przy nich w ich oczyszczaniu: już to, aby nasycić się z ich męczarni,

już to, aby z ich wyjścia z ciała wynieść coś tam dla siebie.

Natomiast na tym świecie, kiedy to jest jeszcze czas na walkę, ludzie są męczeni zarówno przez złych aniołów jako przez wrogów, co widać na przykładzie Hioba<sup>3</sup>, jak i przez dobrych aniołów; przykładem Jakub, któremu anioł wywichnął staw biodrowy podczas zmagania się z nim<sup>4</sup>. Również i Dionizy wyraźnie głosi<sup>5</sup>, że dobrzy aniołowie niekiedy karcą ludzi.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

## **Artykuł 6**

### *CZY MĘKI CZYŚĆCA SĄ SKUTECZNYM PRZEBŁAGANIEM ZA WINĘ GRZECHU LEKKIEGO?*

Zdaje się, że męki czyścica nie są skutecznym przebłaganiem za winę grzechu lekkiego, bo:

1. Słowa Jana<sup>1</sup>: „Istnieje taki grzech, który sprowadza śmierć” itd., tak glosa wyjaśnia<sup>2</sup>: „Na próżno żąda się odpuszczenia po śmierci tego, czego nie naprawiło się w tym życiu”. A więc po tym życiu wina żadnego grzechu nie będzie odpuszczona.
2. Ten sam wpada w grzech i jest z niego uwolniony. Lecz dusza po śmierci nie może wpaść w grzech lekki. A więc nie może też być od niego uwolniona.
3. Zdaniem Grzegorza<sup>3</sup>, takim każdy pojawi się na sądzie, jakim wyszedł z ciała, bo jak pisze Kohelet<sup>4</sup>: „Gdzie drzewo upadnie, tam leży”. Jeśli przeto ktoś wyszedł z tego życia z grzechem lekkim, na sądzie pojawi się z grzechem lekkim. Widać z tego, że czyściec nie będzie przebłaganiem za grzech lekki.
4. Jak już powiedziano<sup>8</sup>, grzech uczynkowy może być zgładzony li tylko przez skruchę. Lecz po tym życiu nie będzie już skruchy. Wszak ona jest uczynkiem za służącym, a wtedy nie będzie zasługiwania ani na grobę, ani na karę, bo jak mówi Damascen<sup>6</sup>: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym dla aniołów upadek”. A więc po tym życiu wina grzechu lekkiego nie będzie w czyścicu odpuszczona.

5. Grzech lekki pojawia się z powodu istniejącego w nas zarzewia [zła—skutku grzechu pierwородnego]. Toteż jak już powiedziano<sup>7</sup>, w pierwszym stanie Adam nie popełniłby grzechu lekkiego. Lecz po tym życiu w czyścicu w duszy odłączonej nie będzie zmysłowości, bo to zarzewie odpadnie, jako że Apostoł zwię je<sup>8</sup>: „prawem ciała”. Zatem w czyścicu nie będzie grzechu lekkiego. A skoro tak, to ogień czyścicowy nie może być przebłaganiem za niego.

*Wbrew temu:* 1. Według Grzegorza<sup>9</sup> i Augustyna<sup>10</sup>, niektóre winy lekkie są odpuszczane w przyszłym życiu. Nie może tu chodzić o karę, bo pod tym względem wszystkie winy, nawet najcięższe, gdy chodzi o powinność odbycia kary, są zmazane ogniem czyścica. A więc ogień czyścica oczyszcza winę grzechu lekkiego.

2. Jak powiedziano", przez Pawłowe<sup>12</sup>: „drewno, trawę i słomę” rozumie się grzechy lekkie. Lecz czyściec strawi owo drewno, trawę i słomę. A więc same także winy lekkie bywają po tym życiu odpuszczane.

*Odpowiedź:* Niektórzy tak powiadali: po zakończeniu życia nikomu już nie odpuszcza się winy jakiegokolwiek grzechu. Jeśli przeto ktoś umiera obciążony winą śmiertelną, jest potępiony i nie może już otrzymać odpuszczenia. Nie może zaś tak być, żeby umierał w grzechu lekkim bez grzechu ciężkiego<sup>13</sup>, ponieważ sama łaska końcowa zmywa winę lekką. Grzech bowiem lekki pochodzi stąd, że człowiek, mając Chrystusa za fundament<sup>14</sup>, zbyt miłuje jakieś dobro doczesne. To zaś wykroczenie pochodzi ze skażenia pożądlivością. Stąd też gdy łaska całkowicie zwycięży skażenie pożądlivością — jak to było w N.M. Pannie<sup>15</sup> — nie pozostanie już miejsca na jaikąś winę lekką. A ponieważ z chwilą śmierci całkowicie ta pożądlivość słabnie i zanika doszczętnie, dlatego władze duszy stają się całkowicie uległe łasce, a wina lekka zostaje przepędzona.

Ale to zdanie jest samowolne zarówno samo w sobie jak i w swoim założeniu. Jest samowolne samo w sobie, ponieważ sprzeciwia się wypowiedziom świętych i ewangelii. A ich wypowiedzi, jak mówi Magister<sup>10</sup>, nie można odnosić jedynie do odpuszczenia kary za grzechy lekkie, bo kary te — czy to za lekkie, czy to za śmiertelne grzechy — będą w przyszłości odpuszczone. A według Grzegorza<sup>17</sup>, tylko lekkie winy zostają po

tym życiu odpuszczone. — Ani też niewystarczające jest to, co mówią; a mówią, że to odnosi się szczególnie do grzechów lekkich, by ktoś nie sądził, że nic ciężkiego nie będzie się za nie cierpieć, ponieważ odpuszczenie kary raczej usuwa ciężkość kary, aniżeli ją wprowadza.

Okazuje się też samowolne w swoim założeniu. Upadek bowiem sił ciała, jaki pojawia się w ostatnich chwilach życia, nie usuwa skażenia pożądlivością ani też go nie osłabia w swoim korzeniu, a tylko w jego przejawach; jasno to widać na przykładzie ciężko chorych. Dalej, upadek ów nie uśmierza władz duszy tak, żeby stały się uległe łasce, ponieważ wtedy dopiero następuje prawdziwe uśmierzenie władz duszy i poddanie ich łasce, kiedy niższe władze są posłuszne wyższym, te zaś „mają upodobanie w prawie Bożym”<sup>18</sup>; a to nie może się pojawić w takim stanie, skoro czynności obu władz są wstrzymane. Chyba że przez to uśmierzenie rozumie się zawieszenie walki, jak to się zdarza u śpiących. Z tego jednak powodu nie mówi się o śnie, że on osłabia pożądlivość lub uśmierza siły duszy, albo że je poddaje łasce.

Ponadto, nawet gdyby się przyjęło, że ów upadek sił ciała osłabia pożądlivość w samym korzeniu i władze duszy poddaje łasce, to jeszcze nie wystarczało by to do oczyszczenia już popełnionej winy lekkiego grzechu, aczkolwiek wystarczało by do uniknięcia tejże winy na przyszłość, bo jak już powiedziano<sup>19</sup>, grzech uczynkowy, także lekki, nie zostaje odpuszczony bez wzbudzenia aktu skruchy., jakkolwiek by ona była silna habitualnie. /35/ Niekiedy bowiem tak się zdarza, że ktoś umiera podczas snu i nieprzytomności, jest w stanie łaski, a zasnął w grzechu lekkim. Takowy nie może przed śmiercią wzbudzić sobie aktu żalu za grzech lekki.—Powiadają oni na to tak: Jeśli nie miał aktu żalu lub (postanowienia ogólnego lub szczegółowego, to grzech lekki zamieni się w śmiertelny z tego powodu, że „lekki staje się śmiertelnym, gdy się ma w nim upodobanie”. Ale tak nie można mówić. Nie każde przecież upodobanie w grzechu lekkim sprawia grzech śmiertelny, bo gdyby tak było, każdy grzech lekki stawałby się śmiertelnym, jako że każdy grzech lekki podoba się, sikoro jest dobrowolny, ale sprawia to takie tylko upodobanie, które jest już rozkoszowaniem się, na którym — jak mówi Augustyn<sup>20</sup> — polega „wszelka ludzka przewrotność, kiedy to my znajdujemy rozkosz i

cel w rzeczach użytkowych". Jak iz tego widać, takie upodobanie sprawiające grzech śmiertelny jest aktualnym, czynkowym upodobaniem, jako że wszelki grzech śmiertelny polega na dokonaniu jakiegoś czynku. Może bowiem zaistnieć taki wypadek, że ktoś popełnił grzech lekki, a potem zgoła już o nim nie myśli: ani o jego odpuszczeniu, ani o przywiązaniu do niego, ale myśli np. o tym, że trójkąt ma trzy kąty równe dwom prostym, i tak myśląc, zasnął i umarł. — Jasne więc jest, że to zdanie jest zgoła nierozumne.

I dlatego wraz z innymi należy tak powiedzieć: U tego, kto umiera w stanie łaski, wina grzechu lekkiego zostaje po śmierci odpuszczona na skutek ognia czyścicowego. Ta bowiem kara poniekąd dobrowolna mocą łaski będzie mieć siłę przebłagania za wszelki grzech, który może wraz z łaską istnieć w duszy.

Na 1. Głosa ma na myśli grzech śmiertelny. — Albo można tak powiedzieć: Chociaż w tym życiu wina nie została naprawiona sama w sobie, została jednak naprawiona w postaci zasługi, bo mianowicie tu na ziemi człowiek zasłużył sobie na to, żeby tam w czyścicu była owa kara dlań zasługującą.

Na 2. Grzech lekki ma swoją przyczynę w skażeniu zarzewiem, którego nie będzie w duszy odłączonej przebywającej w czyścicu. I dlatego dusza ta nie może popełnić grzechu lekkiego. Natomiast odpuszczenie wina grzechu lekkiego ma swoją przyczynę w woli zaprawionej miłością i łaską, która zostanie w duszy odłączonej przebywającej w czyścicu. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

Na 3. Grzechy lekkie nie zmieniają stanu człowieka, bo ani nie gubią, ani nie zmniejszają miłości do Boga<sup>21</sup>. A według niej mierzy się wielkość darmowej\* dobroci duszy. I dlatego dusza pozostaje taką, jaką była pierwiej bez względu na to, czy grzechy lekkie będą odpuszczane lub popełniane.

Na 4. Po śmierci nie może już być zasługiwania na nagrodę istotną. Natomiast jak długo człowiek w jakiś sposób jest jeszcze w drodze do nieba, może zasługiwać na jakąś nagrodę dodatkową. I dlatego w czyścicu może istnieć uczynek zasługujący na odpuszczenie wina grzechu lekkiego.



Na 5. Wprawdzie grzech lekki pochodzi ze skłaniającego doń zarzewia, to jednak jego owoc — wina, jest w duszy. I dlatego nawet po zniszczeniu zarzewia wina może nadal pozostawać.

## Artykuł 7

### *CZY OGIEŃ CZYŚĆCOWY UWALNIA OD KARY NALEŻĄCEJ SIĘ ZA GRZECH? /36/*

Zdaje się, że ogień czyścicowy nie uwalnia od kary należącej się za grzech, bo:

1. W każdym oczyszczaniu chodzi o usunięcie brudu. Lecz kara ze swego pojęcia nie wyraża jakiegoś brudu. A więc ogień czyścicowy nie uwalnia od kary.
2. Przeciwnieństwo może być oczyszczone li tylko przez swoje przeciwnieństwo. Lecz kara nie jest przeciwnieństwem kary. A więc karą czyścica nie można być oczyszczonym od powinności odbycia kary.
3. Słowa Pawłowe<sup>1</sup>: „Będzie zbawiony, lecz tak jak by przez ogień” itd., tak glosa uzupełnia<sup>2</sup>: „Ten ogień jest próbą, doznawaniem męczarni, o której Syrach powiada<sup>3</sup>: „Piec wystawia na próbę naczynia garncarza”. A więc człowiek wywiązuje się ze wszystkich ciężących na nim kar znoszeniem udręk tego świata, a zwłaszcza śmierci, będącej największą z udręk, a nie ogniem czyścicowym.

*Wbrew temu:* Jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, kara czyścica jest cięższa niż wszelka męka tego świata. Lecz człowiek wywiązuje się z ciężącej na nim kary znoszeniem udręk tego świata w duchu zadośćuczynienia za nią. O wiele bardziej więc znoszeniem mąk czyścica.

*Odpowiedź:* Każdy, na kim spoczywa jakaś powinność wobec kogoś, uwalnia się od niej przez to, że się z niej wywiąże. A ponieważ obowiązek poniesienia czegoś doczesnego za grzech jest niczym innym, jak powinnością odbycia kary, dlatego przez to, że ktoś ponosi karę, jaką mu się należy, zostaje uwolniony od obowiązku wywiązywania się z niej. I w tym właśnie znaczeniu kara czyścica uwalnia od tego obowiązku.

Na 1. Wprawdzie obowiązek wywiązania się z ciężącej powinności sam w sobie nie wyraża brudu, to jednak z przyczyny swojej ma na uwadze brud — jego usunięcie.

Na 2. Wprawdzie kara nie jest przeciwnieństwem kary, to jednak jest przeciwnieństwem

powinności odbycia kary. Dlatego bowiem ciąży obowiązek odbycia kary, że się jej nie wycierpiało, a należało się ją odcierpieć.

Na 3. Te same słowa Pisma św. mają niekiedy wieloraki sens. Toteż i w tym tekście Pawiowym „ogień” może oznaczać albo utrapienia obecnego życia, albo kary czyśćca. Jedne i drugie mogą oczyścić z grzechów lekkich. Wyżej<sup>5</sup> zaś powiedzieliśmy, że śmierć naturalna nie wystarcza.

## Artykuł 8

### *CZY OD TEJ KARY JEDEN MOŻE BYĆ UWOLNIONY PRĘDZEJ NIŻ DRUGI?*

Zdaje się, że od tej kary jeden nie może być prędzej uwolniony niż drugi, bo:

1. Im wina jest cięższa i powinność poniesienia kary większa, tym surowszą karę nakłada się w czyśćcu. Lecz jaką jest proporcja kary surowszej do winy cięższej, taką samą jest proporcja kary lżejszej do winy lżejszej. A więc tak samo szybko bywa uwolniony od kary jeden, jak i drugi.

2. Pod względem długotrwałości za nierówne zasługi na nagrodę i karę wymierza się równą zapłatę: tak w niebie, jak i w piekle. Wydaje się więc, że podobnie jest w czyśćcu.

*Wbrew* temu: Jest przyrównanie Apostoła<sup>1</sup>, w którym on oznacza różnice między grzechami lekkimi przez „drewno, trawę i słomę”. Otóż każdy widzi, że drewno dłużej wytrzymuje ogień niż trawa i słoma. A więc jeden grzech lekki dłużej jest karany w czyśćcu niż drugi.

*Odpowiedź:* Niektóre grzechy lekkie silniej przywarły do duszy niż inne, jako że przywiązanie do nich z większą siłą skłaniało do nich i mocniej w nich tkwiło. A ponieważ to, co silniej przywarło do czegoś, trudniej daje się oczyścić, dlatego niektórzy w czyśćcu dłużej niż inni ponoszą męki: w miarę tego, jak ich przywiązanie do grzechów lekkich było głębsze.

Na 1. Ostrość kary odpowiada właściwie wielkości winy; natomiast długotrwałość odpowiada zakorzenieniu się winy i wady w podmiocie. Toteż może tak być, że ktoś

może być dłużej w czyścicu, a przy tym mniejsze ponosić męki; a może być i na odwrót.

Na 2. Grzech śmiertelny, za który należą się męki piekła, oraz miłość do Boga, za którą należy się nagroda raju, po tym życiu wkorzenia się nieporuszalnie w podmiot. I dlatego ta sama jest długotrwałość tu i tam dla wszystkich. Inaczej jest z grzechem lekkim, za który odbiera się karę w czyścicu. Jasne to jest z tego, co wyżej powiedziano<sup>2</sup>.

## **ZAGADNIENIE 101**

### **KARA ZA GRZECH PIERWORODNY /37/**

(Z Komentarza św. Tomasza do 2 Sent., d. 33, q. 2)

Co do tego nasuwają się dwa pytania: 1. Czy za grzech pierworodny po śmierci należy się kara zmysłowa, a chodzi o tych, którzy umierają w samym tylko grzechu pierworodnym? 2. Czy ci, którzy umierają w samym tylko grzechu pierworodnym, doznawają w duszy jakiegoś wewnętrznego duchowego bólu?

### **Artykuł 1**

#### ***CZY ZA SAM W SOBIE GRZECH PIERWORODNY NALEŻY SIĘ KARA ZMYSŁOWA?***

/38/

Zdaje się, że za sam w sobie grzech pierworodny należy się kara zmysłowa, bo:

1. Augustyn powiada<sup>1</sup>: „Wierz mocno i wcale nie wątpij w to, że niemowlęta, które bez sakramentu chrztu zeszyły z tego świata, będą cierpieć katusze". Lecz katusze oznaczają karę zmysłową. A więc niemowlęta, które będą ponosić karę za sam tylko grzech pierworodny, będą cierpieć karę zmysłową.
2. Za większą winę należy się większa kara. Lecz wina pierworodna jest większym grzechem niż grzech lekki, ponieważ więcej jest w niej z odwrócenia [się od Boga], jako że pozbawia łaski, natomiast grzech lekki daje się pogodzić z łaską. I dalej, za winę pierworodną otrzymuje się karę wieczną, za winę zaś lekką — karę czasową. A ponieważ za grzech lekki należy się kara zmysłowa, to o wiele bardziej należy się ona za grzech

pierworodny.

3. Surowiej karane są grzechy po tym życiu niż w życiu obecnym, gdzie można doznawać miłosierdzia. Lecz w tym życiu grzechowi pierworodnemu odpowiada kara zmysłowa. Dzieci bowiem mające sam tylko grzech pierworodny cierpią wiele kar zmysłowych, i to nie niesprawiedliwie. A więc i po tym życiu należy się zań kara zmysłowa.

4. Jak w grzechu uczynkowym zachodzi odwrócenie [się od Boga] i zwrócenie się [ku rzeczom doczesnym], tak i w grzechu pierworodnym jest coś odpowiadają cego temu odwróceniu się, mianowicie utrata pierwotnej sprawiedliwości, oraz coś odpowiadającego temu zwróceniu się, mianowicie pożądlivość. Lecz za grzech uczynkowy należy się kara zmysłowa z powodu zwrócenia się [ku pożądlivości]. A więc należy się ona i za grzech pierworodny z powodu pożądlivości.

5. Ciała dzieci po zmartwychwstaniu albo będą podlegać cierpieniom, albo nie będą im podlegać. Otóż ciało ludzkie może nie podlegać cierpieniom albo dzięki szczególnemu przywilejowi, mianowicie wolności od cierpień, jak go mają święci w niebie; albo z powodu pierwotnej sprawiedliwości, jak to było w stanie nie winności<sup>2</sup>. Zatem ciała dzieci albo będą mieć przywilej wolności od cierpień, i wtedy będą chwalebne, no i wtedy nie będzie różnicy między dziećmi ochrzczonymi a nie ochrzczonymi, co jest herezją, albo będą mieć pierwotną sprawiedliwość, i wtedy nie będzie w nich grzechu pierworodnego, ani też nie będą karane za grzech pierworodny, co również jest herezją. — Zostaje więc pierwszy wypadek: że podlegają cierpieniom. Wszystko bowiem, co podlega cierpieniom, z konieczności cierpi na skutek obecności czynnika działającego na ciało. Wynika z tego, że ciała dzieci będą cierpieć karę zmysłową ze strony działających na nie ciał postrzegalnych.

*Wbrew* temu: 1. Zdaniem Augustyna<sup>3</sup>, kara ponoszona przez dzieci, które mają jedynie grzech pierworodny, „jest najłagodniejszą ze wszystkich kar”. Lecz taką by nie była, gdyby były męczone karą zmysłową, jako że kara ognia piekielnego jest najcięższą. A więc nie będą cierpieć kary zmysłowej.

2. Ostrość kary zmysłowej odpowiada rozkoszy grzesznie doznawanej, stosownie do słów *Apokalipsy*<sup>4</sup>: „Ile się wynosiła i żyła w rozkoszach" itd. Lecz w grzechu pierworodnym nie ma jakiejś rozkoszy, jak nie ma i działania; a według Arystotelesa<sup>5</sup>, rozkosz wiąże się zawsze z działaniem. A więc za grzech pierworodny nie należy się kara zmysłowa.

*Odpowiedź*: Kara powinna być współmierna do winy, stosownie do słów Izajasza<sup>8</sup>: „Miarą kary według miary winy, gdy będziesz odrzucona, osądzisz ją". Otóż ta dziedziczna wada, mająca charakter winy, nie istnieje w nas na skutek odebrania nam lub zniszczenia w nas jakiegoś dobra nieodłącznego od natury ludzkiej i wypływającego z jej pierwiastków, ale na skutek odebrania nam lub zniszczenia w nas czegoś, co zostało nadane naturze. I jeżeli ta wina ciąży na danym człowieku, to tylko dlatego, że ma taką naturę, która tego dobra została pozbawiona, a chodzi o dobro, które miało w nim być i mogło się w nim utrzymać. I dlatego żadna inna kara nie należy się za winę pierworodną, jak tylko pozbawienie tego celu, do którego zmierzało odebrane dobro, a do którego to celu natura ludzka sama przez się dotrzeć nie zdoła. Dobrem tym jest widzenie Boga. Toteż właściwą i jedyną karą za grzech pierworodny jest po śmierci brak tego widzenia. Gdyby bowiem człowiek po śmierci za grzech pierworodny cierpiał jeszcze inną karę — karę zmysłową, nie cierpiałby już jej z tego powodu, że ma winę pierworodną, ponieważ kara zmysłowa dotyczy tego, co jest właściwe osobie, jako że takowa kara jest cierpieniem tej oto poszczególnej osoby. Jak przeto wina pierworodna nie powstała w niej" na skutek jej działania, tak i kara nie powinna polegać na jej cierpieniu, a jedynie tylko na braku tego, czego sama z siebie natura nie zdołałaby osiągnąć. Co do innych doskonałości i dóbr, które są nieodłączne od ludzkiej natury i wypływają z jej pierwiastków, to żadnej straty nie poniosą ci, którzy zostali potępieni za sam tylko grzech pierworodny.

Na 1. W tym tekście 'katusze' nie oznaczają kary zmysłowej, a tylko jedynie karę poniesienia szkody polegającej na braku widzenia Boga. Podobnie i nazwą 'ogień' Pismo św. zwykło często przedstawiać wszelką karę.

Na 2. Spośród wszystkich grzechów najmniejszy jest grzech pierworodny, ponieważ jak najmniej jest w nim z dobrowolności. Nie jest bowiem dobrowolny wolą tej osoby, ale jedynie wolą tego, który był początkiem ludzkiej natury. Natomiast grzech uczynkowy, a także i lekki, jest dobrowolny wolą tego, w którym jest. I dlatego mniejsza kara należy się za grzech pierworodny niż za grzech lekki.

Nie sprzeciwia się temu to, że grzech pierworodny nie daje się pogodzić z łaską. Utrata bowiem łaski nie ma charakteru winy, ale kary, chyba że ta utrata jest z woli człowieka. Gdzie zatem jest mniej z dobrowolności, tam mniej jest z kary.

Również nie sprzeciwia się temu to, że za uczynkowy grzech lekki należy się kara czasowa, ponieważ dzieje się to przez przypadłość z tego powodu, że umierający w samym tylko grzechu lekkim jest w stanie łaski i jej mocą zostaje oczyszczony z kary. Bo gdyby grzech lekki znajdował się w kimś bez łaski, ponosiłoby się zań wieczną karę.

Na 3. Nie tak samo jest z karą zmysłową przed śmiercią, co po śmierci. Przed śmiercią kara zmysłowa [a więc i cierpienie] jest spowodowane działaniem sił natury: czy to chodzi o cierpienie kary zmysłowej od wewnątrz ciała, np. gorączka lub coś podobnego, czy też o cierpienie kary zmysłowej na zewnątrz, mp. oparzenie lub coś podobnego. Natomiast po śmierci żadna siła natury nie będzie działać [na ciało], jak tylko sam porządek sprawiedliwości Boskiej: nie będzie więc działać ani na duszę odłączoną, na którą, co jest oczywiste, ogień w naturalny sposób nie może działać, ani też na ciało po zmartwychwstaniu, ponieważ wtedy ustanie wszelkie działanie naturalne, a ustanie ono na skutek ustania ruchu pierwszego ciała poruszalnego, który jest przyczyną wszelkiego ruchu i przemiany cielesnej!

Na 4. Ból odczuwany przez zmysły odpowiada rozkoszy zmysłowej z grzechu uczynkowego, który jest zwróceniem się ku rzeczom doczesnym. Natomiast pożądlivość stale przebywająca i nieprzejawiająca się w uczynkach, jaka istnieje w grzechu pierworodnym, nie sprawia rozkoszy. I dlatego takiej pożądlivości nie odpowiada ból odczuwany przez zmysły jako kara.

5. Ciała dzieci nie będą wolne od cierpienia z powodu braku w nich możliwości cierpienia,

ale z powodu braku działającego na nie [cielesnego] czynnika zewnętrznego. Po zmartwychwstaniu bowiem żadne ciało nie będzie, działaniem natury, działać na inne ciało, zwłaszcza dla jego zniszczenia. Wtedy bowiem będzie tylko działanie mające na celu wymierzanie kary, jak tego wymaga porządek sprawiedliwości Boskiej. Toteż te ciała nie będą cierpieć kary, którym ze sprawiedliwości Boskiej nie należy się kara zmysłowa. Natomiast ciała świętych będą wolne od cierpień z tego powodu, że nie będzie już w nich możliwości cierpienia<sup>8</sup>. I dlatego wolność od cierpień będzie dla nich przywilejem, a nie będzie ona nim w dzieciach.

## Artykuł 2

### *CZY DZIECI NIEOCHRZCZONE BĘDĄ CIERPIEĆ NA DUSZY MĘKĘ DUCHOWĄ?*

/39/

Zdaje się, że dzieci nieochrzczone będą cierpieć w duszy mękę duchową, bo:

1. Zdaniem Chryzostoma<sup>1</sup> dla potępionych większą karą będzie to, że nie będą cieszyć się widzeniem Boga, niż to, że będą paleni ogniem piekła. Lecz dzieci te nie będą cieszyć się widzeniem Boga. A więc będą z tego powodu cierpieć duchową mękę.
2. Nie może nie sprawiać męki to, że się nie ma tego, co się chce mieć. Lecz dzieci chciałyby mieć widzenie Boga. Inaczej ich wola byłaby uczynkowo przewrotna. A ponieważ go nie mają, dlatego wydaje się, że z tego powodu cierpią mękę.
3. A może powiesz: nie cierpią męki, ponieważ wiedzą, że nie z własnej winy są go pozbawione. Odpowiadam: wolność od winy nie zmniejsza bólu z ponoszonej kary, ale go zwiększa. Nie cierpi bowiem mniej ten, kto nie z własnej winy został wydziedziczony lub okaleczony. A więc również i ból dzieci nie ginie z tego powodu, że nie z własnej winy są pozbawione tak wielkiego dobra.
4. Jak się mają dzieci ochrzczone do zasługi na dobre Chrystusa, tak się mają dzieci nieochrzczone do zasługi na złe Adama. Lecz dzieci ochrzczone dzięki zasłudze Chrystusa otrzymują nagrodę życia wiecznego. A więc i nieochrzczone cierpią ból z tego

powodu, że na skutek zasługi na złe Adama są pozbawione życia wiecznego.

5. Nie może nie sprawiać bólu, gdy jest nieobecne to, co się kocha. Lecz dzieci mają naturalne poznanie Boga i z tego też powodu kochają Go w sposób naturalny. A ponieważ na wieki są od Niego odłączone, dla tego wydaje się, że tego nie mogą znosić bez bólu.

*Wbrew temu:* 1. Jeżeli dzieci nieochrzczone po śmierci cierpią ból wewnętrzny, to albo boleją z powodu winy, albo z powodu kary. Jeżeli z powodu winy, to ów ból doprowadza je do rozpacz, skoro już nie mogą być oczyszczone z tej winy. Lecz taki ból u potępionych jest robakiem — zgryzotą sumienia. Zatem dzieci miałyby zgryzoty sumienia. A skoro tak, to już — jak mówi Magister<sup>2</sup> — ich kara nie byłaby „najłagodniejsza”. — Jeżeli zaś boleją z powodu kary, to — ponieważ ich kara sprawiedliwie pochodzi od Boga — ich wola występowałaby przeciw sprawiedliwości Boskiej, i w ten sposób uczynkowo stałaby się przewrotną. A tego nie przyjmuje się. Nie cierpią więc żadnego wewnętrznego bólu.

2. Trzeźwy rozum nie dopuści do tego, żeby człowiek martwił się z powodu tego, co w nim jest nie do uniknięcia. Toteż Seneka<sup>3</sup> powiada, że człowiek mądry nie ulega zmartwieniu. Lecz dzieci mają trzeźwy rozum nie zniekształcony żadnym grzechem uczynkowym. Nie będą więc martwić się z tego powodu, że ponoszą taką karę, której w żaden sposób nie mogły uniknąć.

*Odpowiedź:* Pytanie to doczekało się trzech odpowiedzi: Jedni mówią tak: Dzieci nie będą cierpieć żadnego bólu, ponieważ ich rozum jest do tego stopnia zamroczony, że nie zdają sobie sprawy ze straty tego, co utraciły. — Ale to zdanie nie jest chyba słuszne. Nieprawdopodobne bowiem jest, żeby dusza oswobodzona z ciężaru ciała nie poznawała przynajmniej tego, czego można dociec rozumem, a nawet wiele więcej.

Toteż inni powiadają: Dzieci te mają doskonałe poznanie tego wszystkiego, na co rozciąga się naturalne poznawanie. Poznają Boga i są świadome tego, że są pozbawione Jego widzenia; z tego też powodu cierpią jakiś ból. Wszelako ten ból łagodzić będzie świadomość, że nie z własnej woli wpadły w tę winę, za którą zostały potępione. — Ale



również i to zdanie nie wydaje się prawdopodobne. Przecież takowy ból z powodu utraty tak wielkiego dobra, zwłaszcza bez nadziei odzyskania, nie może być mały. Ich więc kara nie byłaby „najłagodniejszą”, — Ponadto, z tego samego zgoła powodu nie cierpią bólu zmysłowego i z zewnątrz zadawanego, co nie cierpią bólu wewnętrznego. Wszak ból z ponoszenia kary odpowiada rozkoszy doznanej z grzechu. Stąd też po usunięciu rozkoszy z grzechu pierwotnego wykluczony jest wszelki ból z kary za niego.

I dlatego jeszcze inni tak twierdzą: Dzieci te mają doskonałe poznanie tego wszystkiego, na co rozciąga się naturalne poznawanie; są świadome tego, że są pozbawione życia wiecznego; znają też przyczynę, z powodu której są z niego wykluczone, a jednak nie cierpią w jakiś sposób z tego powodu. A jak się to dzieje, zobaczmy:

Człowiek o trzeźwym rozumie nie cierpi z tego powodu, że nie ma tego, co przekracza jego siły, a jedynie z tego powodu, że nie ma tego, co w jakiś sposób jest w stanie to mieć. Np. żaden mądry człowiek nie cierpi z tego powodu, że nie zdoła latać jak ptak, lub że nie jest królem albo cesarzem, ponieważ to mu się nie należy. Cierpiałby jednak, gdyby go pozbawiono tego, co w jakiś sposób jest zdolny posiadać. Powiadam więc talk: Każdy człowiek mający używanie wolnej woli ma w sobie jakąś możliwość osiągnięcia życia wiecznego. Może bowiem przygotować się na przyjęcie łaski, dzięki której wysłuży sobie życie wieczne. I jeśli tego zaniedbał, będzie doznawał największego bólu, jako że stracił to, co mogło stać się jego [szczęściem]. Otóż dzieci nigdy nie były w takim stanie, żeby mogły osiągnąć życie wieczne, bo ani ono nie należało się im z pierwiastków natury, jako że ono przekracza wszelką siłę natury, ani też nie mogły mieć właściwych im uczynków, którymi by osiągnęły tak wielkie dobro. Toteż wcale nie będą boleć z powodu braku widzenia Boga. Owszem, cieszyć się będą z tego, że tak wielce korzystać będą z rzeczy pochodzących z dobroci Bożej i z doskonałości naturalnych.

Nie można też mówić, że one mogły osiągnąć życie wieczne: nie przez swoją czynność, ale przez czynność innych wobec nich, tak jak inne ochrzczone dzieci, będące w tym samym położeniu osiągnęły życie wieczne. Bo to już jest rzeczą wyjątkowej łaski,

żeby ktoś otrzymał nagrodę bez własnego uczynku. Stąd też brak takowej łaski nie spowoduje w zmarłych bez chrztu dzieciach większego smutku, niż w mądrych osobach to, że nie spadają na nich te liczne zaszczyty, które spadają na innych im podobnych.

Na 1. Potępieni za grzech uczynkowy byli w stanie osiągnięcia życia wiecznego. Mieli bowiem używanie wolnej woli. A jak powiedziano<sup>4</sup>, u dzieci tego nie było. Nie tak samo więc jest z jednymi, co z drugimi.

Na 2. Wprawdzie, jak uczy Filozof<sup>5</sup>, wola dotyczy rzeczy możliwych i niemożliwych, to jednak wola należycie ustawiona i w pełni świadoma dotyczy jedynie tego, ku czemu ktoś jest w jakiś sposób ukierunkowany. I ludzie boleją, jeżeli nie uda się im ziszczyć tejże woli.

Nie boleją zaś, jeżeli nie udaje się im ziszczyć tej woli, która dotyczy rzeczy niemożliwych. Bo takowa nie powinna zwać się wolą, ale raczej chciejnością czy zachcianką, jako że człowiek zasadniczo tego nie chce, ale chciałby, o ile byłoby to możliwe<sup>6</sup>.

Na 3. Każdy człowiek jest ukierunkowany ku temu, żeby mieć własne dziedzictwo albo członki swojego ciała. Toteż nic dziwnego, że boleje z powodu ich straty: czy stracił to z własnej, czy też z cudzej winy. Jak z tego widać, nie można tego stosować do dzieci, co czyni zarzut.

Na 4. Według św. Pawła<sup>7</sup>: dar Chrystusa przewyższa grzech Adama. Toteż dzieci nieochrzczone nie muszą mieć tyle ze zła, co dzieci ochrzczone mają z dobra.

Na 5. Owszem, dzieci nieochrzczone są odłączone od Boga, gdy chodzi o to połączenie, które dokonuje się przez chwałę. Nie są jednak zgola od Niego odłączone. Przecież łączą się z Nim przez korzystanie z udzielonych im dóbr naturalnych. I w ten również sposób mogą cieszyć się Nim naturalnym poznawaniem i miłowaniem.

Koniec Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu w polskim przekładzie: 3122 artykułów.

Deo gratias

## ADORO TE DEVOTE

*Św. Tomasz z Akwinu*

Uwielbiam nabożnie, Jezu, Bóstwo Twe.

W tych oto postaciach utaiłeś je.

Tobie cały umysł mój poddaje się,

Bo nad Tobą myśląc, nie ogarnia Cię.

Zmysły: wzrok, smak, dotyk zawód czynią nam I tylko słuchowi ufnie wiary dam:

Wierzę słowom, które wyrzekł Boży Syn: To najczystsza prawda: Oto wiary czyn!

Na krzyżu ukryłeś tylko bóstwo Twe.

Tu i człowieczeństwo utaiłeś Swe.

Ja w oboje wierzę: tam być, proszę Cię,

Gdzie łotr dobry chciał być, Jezu, przyjmij mię.

Jak niewierny Tomasz Twych nie widzę ran: Lecz wyznaję z wiarą, żeś mój Bóg i

Pan. Abym wierzył mocniej Tobie — pomóż mi: Kochał Cię serdeczniej, żywiej

ufał Ci.

Tyś pamiątką śmierci i Chleb żywy sam.

Życia Swego zdroje przekazujesz nam.

Spraw, bym dla mej duszy z Ciebie życie brał

I Twej obecności błogą radość znał.

Dobry Pelikanie, Jezu Panie nasz, Ty mnie nieczystego w Krwi Swej obmyj z

zmaż: Wszak jedna jej kropla tak wielką ma moc, Że całego świata gładzi zbrodni  
noc.

Zasłoniętą teraz widzę postać Twą.

Tęsknię za tym, Jezu, usłysz prośbę mą:

Żebym ujrział Twoją odsłoniętą twarz,

Patrząc na Twą chwałę, szczęścia doznał wraz. Amen.

*Przełożył o. Pius Belch OP*

## ODNOŚNIKI DO TEKSTU

(Wyjaśnienie skrótów użytych poniżej można znaleźć w tomie 13 na stronach 299-301)

### ZAGADNIENIE 87

art. 1

1. 4 Sent., d. 43, c. 3 (QR II, 9%).
2. Glossa Lombardi: PL 191, 1346. — Orygenes, 2 In Rom. 2, 15: PG 14, 894.  
Rz 2, 15.
3. Iz 35, 10. Tłum. z tekstu. Por. Ap 21, 4.
4. 20 de Civ. Dei 14 : PL 41, 680.
5. 1 Sm 16, 7.
6. 2 Kor 5, 10; raczej Rz 14, 10.
7. Rz 2, 15n. Tłum. z tekstu.
8. Ap 20, 12.  
20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.
10. De Iudiciaria Potestate: PL 1%, 1182.
11. Augustyn, 1. c.
12. 1. c.
13. Na 1.
14. Na 1.
10. Por. 1. 22, 2 na 4; z. 23, 3 na 2; /186/; t. 2 str. 183. 194. 310.  
17 2 de Consol., prosa 4: PL 63, 677.

art. 2

1. Mt 22, 30; Łk 20, 36.

2. Patrz 1. 107, 1, t. 8, str. 60nn.
3. 4 Sent., d. 17, c. 5 (QR II, 855). — Cf. Gracjan, Decretum, p. 2, causa 33, q. 3 De poenitentia, d. 1, append. ad can. 87 (RF I, 1184).
4. In Hebr., hom. 31: PG 63, 217.
5. 1 Kor 4, 5.
6. Glossa interl. (VI, 38v); Glossa Lombardi: PL 191, 1566. — Haymo, In 1 Cor 4, 5: PL 117, 532. Vide Ambrosiaster, In Cor 4, 5 : PL 17, 214; Rabanus Maurus, 9 Enarr. in Epist. Pauli, 1 Cor 4, 5: PL 112, 45.
7. Łk 7, 37.
- 8 Mt 26, 69; Mk 14, 66; Łk 22, 55; J 18, 17 i 25. 9. 2 Sm 11; 24, 10.
10. 4 Sent., d. 43, c. 5 QR II. 998).
11. Na 1.
12. 2 de Fide Orth 15: PG 94, 932. Patrz Arystot., 4 Ethic. 9 nr 1: 1128b11. Etyka Nikomach., przeł. D. Gromska, PWN 1982, str. 157.

art. 3

1. Mdr 5, 8.
2. 2 Topie. 10 nr 1: 114b34. Arystot., Topiki etyki, przeł. K. Leśniak, PWN 1978, str. 56.
3. Hi 8, 22.
4. Glossa ordin. (III, 23 f). — Cf. Grzegorz W., 8 Moral. 53: PL 75, 857; Rupert, In Iob 8, 22: PL 168, 1004.
5. 20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.
6. Albert W., 4 Sent., d. 43, a 14.
7. Patrz 1. 12, 8. t. 1, str. 217 nn.

6. 20 de Civ. Dei 14 : PL 41, 680.

7. Tamże.

## ZAGADNIENIE 88

### art. 1

1. Na 1, 9. Tłum. z tekstu.

2. Mt 25, 31nn.

3. Mt 12, 41.

4. J 5, 29. Tłum. z tekstu.

5. Rdz. 2, 2.

6. J 5, 17.

7. Hbr 11, 39n.

8. 2 Kor 5, 10.

### art. 2

1. Por. 3. 59, 5, t. 26, str. 299nn.

1. 20 de Civ. Dei 1: PL 41, 569.

2. 4 Sent., d. 47, c. 3 (QR II, 1019).

3. 26 Moral. 29: PL 76, 379.

4. Patrz niżej z. 90, 1.

1. 20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.

2. Ap 20, 12.

3. Rz 2, 15n.

1. 20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.

10. Mt 25, 34n.

11. Rz 2, 12.

art. 3

1. Patrz Suippl. z. 73, 1; z, 77, 2, t. 33 oraz 3. 10, 2 na 1 i 2, t. 24, str. 191n.
2. Dn 9, 24nn.
3. Łk 12, 56.
4. Patrz Iz 3, 14.
5. Mt 24, 3nn; Łk 21, 7nn; Mk 13, 3nn.
6. 1 Kor 10, 11. Patrz Hbr. 1, 2; 9, 26; Ga 4, 4.
7. 1 J 2, 18.
8. Ad Hesychium, epist. 199, c. 1: PL 33, 905.
9. Mk 13, 32. Patrz Mt 24, 36.
10. 1 Tes 5, 2. Patrz Mt 24, 43nn; 2 P 3, 10; Ap 3, 3; 16, 15.
11. Patrz 1. 14, 8, t. 2, str. 59n.
12. Dz 1, 7.
13. Iz 45, 15.
14. Ps 49, 3, W,
15. De Die Iudicii Ad Hesychium, epist. 199, c. 9 PL 33, 914.
16. Patrz 1. 8, 3, t. 1, str. 154nn; z. 43, 3, t. 3, str. 212nn.
17. Mt 24, 3; Mk 13, 3; Łk 21 7.
18. 1 Tes 2.
19. Dz 2, 16n. Patrz przypis do tego tekstu.
20. Patrz Jl 2, 28nn, W. i Bibl. Tys. 3, 1nn.
21. De Die Iudicii Ad Hesychium, epist. 199, c. 6: PL 33, 910.
22. L. 6, c. 7: PG 20, 535.



23. c. 52: PL 23, 695.

24. 83 QQ, q. 58 : PL 40, 43.

25. 2 Tes 2, 2.

art. 4

1. J 19, 13.

2. J 19, 17.

3. 1 Tes 4, 17.

4. Jl 4, 2.

5. Dz 1, 11.

6. Dz 1, 12.

7. Ef 4, 10.

1. Albert W., 4 Sent., d. 48, a. 6 ad ult.

2. Dz 1, 9.

ZAGADNIENIE 89

art. 1

1. J 5, 22n.

2. Mt 19, 28.

3. Iz 3, 14, W.

4. Mt 12, 14. Patrz Jon 3, 5-10.

5. Mdr 3, 8.

6. Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 3, q. 25, n. 5, a. 2; Bonawentura, 4 Sent., d. 48, a. 1, q- 1.

Mt 19, 27n.

7. Patrz 1 Tes 4, 17.

8. Mt 19, 28.
10. Dn 7, 10; Ap 5, 1; 20, 12.
11. (t 1173) De Iudic. Potest.: PL 1%, 1182.
12. Tamże.
13. Tamże.
14. Patrz 1. 106, 1. t. 8, str. 51nn.
15. 1. 107, 2. t. 8, str. 63n.

art. 2

1. Mt 19, 28.
2. J 5, 45.
3. Glossa interl. (V, 203v). — Beda, In J 5, 45: PL 92, 704.
4. J 12, 48.
5. J 5, 27.
6. Hi 36, 6, W.
7. Mt 19, 27n; por. Mk 10, 28n; Łk 18, 28nn; 22, 30.
8. Glossa ordin. (V, 60 A). — Grzegorz W., 10 Moral. 31: PL 75, 950.
9. Mt 23, 12; Łk 14, 11; 18, 14.
10. art. poprz.
10. Arystoteles, 3 Ethic. 3: 1112- b24. Gromska, str. 86.
11. Mt 5, 3; Łk 6, 20.
12. Mt 19, 27n.
13. 20 de Civ. Dei 5: PL 41, 663.
14. Dz 1, 26.
10. Cf. Bonawentura, 4 Sent., d. 47, a. 1, q. 1.

11. Tamże.
10. Łk 8, 14; Mt 13, 22; Mk 4, 19.
11. Flp 2, 8.
12. Iz 53, 7, W.
10. Flp 3, 21; por. 1 Kor 15, 26n; Hbr 2, 8; Flp 2, 8.

art. 3

1. Mt 25, 31.
2. Patrz 1. 108, 5 na 6 i a. 6, t. 8, str. 81-87.
3. Mt 22, 30.
4. J 5, 27.
5. Mt 13, 41.
6. Patrz art. 1.
7. Glossa ordin. (V, 77 A). — Jan Chryzostom, In Mat., hom. 79: PG 58, 717.

art. 4

1. 1 Kor 15, 24.
1. Glossa ord. : PL 114, 547 A; Glossa Lombardi: PL 191, 1679 C. — Cf. Haymo, In 1 Kor 15, 24 : PL 117, 597 A; Augustyn, 83 QQ, q. 69 nr 4 : PL 40, 76; Magister, 4 Sent., d. 47, c. 5.
2. 4 Sent., d. 47, c. 5 (QR II, 1021).
3. Div. Nom., c. 4, § 23: PG 3, 725.

art. 5

1. Mt 19, 28.
2. ps. 1, 5. Tłum. dostos.
3. Dz 10, 42.

4. Ap. 1, 7.
5. 6 Dz 10, 42.
6. 20 de Civ. Dei 5: PL 41, 663.
7. J 3, 18. W.

art. 6

1. J 3, 18, W.
1. 11 de Gen. ad Litt. 17: PL 34, 438.
2. 34 Moral. 7: PL 76, 726.
3. Hi 41, 16, W.
4. 2 Kor 5, 10; por. Rz 14, 10.
5. 1 Kor 3, 12.
6. 1 Kor 7, 32.
7. 1 Kor 3, 12.
8. 2 Tm 2, 4.-
10. Dn 4, 24.
11. Glossa interl. do J 3, 17 (V, 196r); Glossa ordin. do J 3, 17 (V 1% A). — Cf. August In Joan. 3, 17, tr. 12: PL 35, 1490.
12. 34 Moral. 7: PL 76, 725.

art. 7

1. J 3, 18.
2. 4 Sent., d. 47, c. 3 (QR II, 1019).
3. 26 Morał. 27: PL 76, 379.
4. Hbr 11, 6.

art. 8

1. 1 Kor 6, 3.
2. Hi 40, 10 i 28. Patrz przypis w Bibl. Tys. Hi 40, 15.
3. Mk 1, 24. Tłum. z tekstu.
4. Glossa ordin. (V, 92 A). — Beda, 1 In Mk 1, 24 : PL 92, 141.
5. 2 P 2, 4.
6. Na 1, 9. Tłum. z tekstu.
7. J 16, 11.

#### ZAGADNIENIE 90

##### art. 1

1. Patrz 3. 59, 2, t. 26, str. 293nn.
2. Syr 7, 6. Tłum. dostos.
3. J 5, 22n.
4. Dn 7, 9.
5. Div. Nom., c. 10, § 2: PG 3, 937.
6. In Joan. 5, 26, tr. 19 : PL 35, 1552.
7. 4 Sent., d. 48, c. 3 (QR II, 1024).
8. J 5, 27.
9. Hi 36, 17. Tłum. własne.
10. U Bonawentury, 4 In Sent., d. 48, a. 1, q. 1, sed contra 2 (QR IV, 984). Druga część glosy u Ruperta, In Iob 36, 17 : PL 168, 1138. Patrz Augustyn, Serm. ad Popul., s. 127, c. 7: PL 38, 711.
11. Rz 14, 4.
12. Ps. 99, 3, W.
13. Rz 14, 9.

14. Dz 10, 42.
15. Kol 1, 20. Tłum. Sew. Kowalski.
16. Mt 28, 18.
17. Ps 8, 7; 1 Kor 15, 27; Hbr 2, 8.
18. Dn 7, 13n.
19. Rdz 1, 26n; Mdr 2, 23.
20. 3 de Fide Orth. 15: PG 94, 1049. 1010.
21. Hbr. 9, 14.
22. Patrz 3. 56, 2, t. 26, str. 262nn.

art. 2

1. Glossa interl. (5, 240r). — Augustyn, In Joan. 19, 37, tr. 120: PL. 35, 1954; Beda, In Joan. 19, 37 : PL 92, 916.
2. J 19, 37; Za 12, 10.
3. Mt 24, 30.
4. In Mat., hom. 76: PG 58, 698.
5. J 10, 9.
6. Raczej Alcherus Claravallensis, De Spir. et Anima 9: PL 40, 785.
7. Iz 33, 17. Thim. dostos.
8. Glossa ordin. (V, 202 B). — Augustyn, In Joan. 5, 21, tr. 29: PL 35, 1553.
9. J 5, 21. Tłum. z tekstu.
10. Łk 21, 27. Tłum. z tekstu.
11. 1 Tm 2, 5.
12. J 17, 22.
13. z. 85, 2 na 3, t. 33.
14. Iz 26, 11.
15. Glossa interl. (IV, 49v). — Haymo, In Iz 26, 11: PL 116, 840.

art. 3

1. art. potprz. na 4.
2. Enarr. in Psalm., ps. 118, 20, ser. 8: PL 37, 1522.
3. Cf. De Causis, prop. X, 99; S. Th. lec. 10, nn 253n; prop. XII, 103, 6, Th. lec. 12, nn 273-276.
4. 7 Wyznania 16: PL 32, 744. Przeł. Z. Kubiak, Pax 1982, str. 123.
5. J 17, 3.
6. 1 Metaph. 1 nr 1: 980a21.
7. 1 Topie. 13 (15) nr 5: 106a- 38. — Cf. 10 Ethic. 2: 1173- bl6.
- 8 De Hebdom.: PL 64, 1311. 9. Patrz 2-2. 34, 1, t. 16, str. 189nn.

#### ZAGADNIENIE 91

##### art. 1

1. Patrz z. 74, 1, t. 33.
2. Koh 1, 9.
3. Rdz 2, 2.
4. Augustyn, 4 de Gen. ad Litt. 12: PL 34, 304; Beda, 1 In Pn-  
tat., super Gen. 2, 2: PL 91, 202; 1 In Hexaem., super Gen.  
2, 2: PL 91, 34; Glossa or din. do Gen. 2, 2 (I, 34 C); Glossa interl. do Gen 2, 2 (1,  
34r).
5. 1 Cael. et Mund. 2 nr 12: 269b6; cf. 2, 3 nr 1: 268a17.
6. Cf. Arystot., 8 Phys. 1 nr 15: 252a19; Simplicius, In De Ca elo, I, (CG VII, 293.  
25).
7. 2 peri Archon 3: PG 2, 128; L. 3, c. 5: PG 2, 331.
8. Iz 65, 17; 66, 22. Patrz 2 P 3,13.

9. Ap 21, 1.
10. Syr 13, 15.
11. Arystot., 8 Phys. 2 nr 2: 252- b26.
12. Ps 8, 7. Tłum. Miłosz.
13. Rz 1, 20. Tłum. z tekstu.
14. Patrz 1. 12, 1, t. 1, str. 196nn.
15. Patrz 1. 12, 3, t. 1, str. 201 nn.
16. 2 de Gener. 11 nr 9: 338bl6.

art. 2

1. Patrz z. 74, 4, t. 33.
2. Rdz 8, 22.
3. Jr 31, 35n.
4. Rdz 1, 14.
5. 2 de Caelo et Mundo 12 nr 5: 292b7.
6. 2 de Caelo et Mundo 1 nr 3: 284a14.
7. Senten. ex Aristot. collectae F : PL 90, 995 inter opera Bedae. — Cf. Arystot, 1 de Caelo 4: 271a31-33.
8. 8 Phys. 1 nr 11: 251b21.
9. Ap 10, 6n, W.
10. 1 Kor 15, 52.
11. Iz 60, 20.
12. 2 de Gener. 10 nr 2: 336a25.
13. 2 Metaph. 2 nr 9: 994b15.
14. Arystot., 8 Phys. In: 250b11- 253a21; 2 de Caelo 1 : 284-a2-b5. Empedokles i



Pitagoras patrz z. 77, 1 odp., t. 33.

15. Bonawentura, 4 Sent., d. 48, a. 2, q. 2.

16. art. poprz.

17. Rdz 8, 22.

18. Pwt 4, 19.

19. art. poprz.

20. Glossa ord. (VI, 19 B); Glossa Lombardi: PL 191, 1445.

— Ambrosiaster, In Rom 8, 22: PL 17, 131.

21. Rz 8, 22.

22. 1 de Caelo et Mundo 2 nr 12: 269b2; cf. L. 2, c. 1 nr 3: 284a14.

23. Patrz wyżej z. 88, 3 oraz z. 77, 2, t. 33.

24. 1 In de Caelo et Mundo, comm. 5 (V, 5 E).

25. Wbrew 4.

26. Wbrew 5.

art. 3

1. Patrz z. 74, 4, t. 33.

2. art. poprz.

3. Iz 30, 26.

4. Rdz 1, 16.

5. Iz 60, 19.

6. Ap 21, 23.

7. Ptolomeusz, 1 Syntaxis Mathematica sive Almagestum 6 (HB I, 1, 20); Theon Smyrnaeus Platonius, De Astronomia 4 (MT 158). — Cf. Awerroes, 2 In de Caelo et Mundo, comm. 110 (V, 171 G).

8. Iz 30, 26.
9. Rz 8, 19 i 22.
10. Glossa ordin. (VI, 19 B); Glossa Lombardi: PL 191, 1445.  
— Ambrosiaster, In Rom 8, 22: PL 17, 131.
11. Mdr 13, 5.
12. Syr 43, 9.
13. Patrz z. 74, 1 i 2, t. 33.
14. Arystot., 3 Phys. 2: 201b27- 202a3.
15. Glossa interl. (IV, 57v). — Haymo, 2 In Iz 30, 26: PL 116, 169.
16. Iz 30, 26. I/. Rdz 3, 17n.
18. a. 1.
19. Patrz na 3.
20. Patrz niżej z. 97, 7.
21. 3 Doctor Perplex. 13 (FR 274).
22. Iz 30, 26; 60, 19. Patrz żarz. 4 i 5; wbrew 1.
23. 2 Doctor Peiplex. 29 (FR 204, 207).
24. Patrz Iz 13, 10; Jr 4, 23; Ez 32, 7; Jl 2, 10.
25. Patrz 1-2. 9, 5, t. 9, str. 192nn.

art. 4

1. Patrz z. 74, 5, t. 33.
2. Patrz niżej z. 97, 7.
3. Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30.
4. Ap 21, 1.
5. Glossa ordin. (VI, 19 B); Glossa Lombardi: PL 191, 1445.

— Ambrosiaster, In Rom 8, 22: PL 17, 131.

6. Rz 8, 22.

7. Patrz z. 85, 1, t. 33.

8. Mt 22, 30.

9. 2 de Anima 7, nr 2: 418a7. 10 Patrz niżej z. 97, 4.

art. 5

1. Rdz 1, 12-25. Patrz 1. 69-72, t. 5, str. 177-202.

2. art. poprz. wbrew 2.

3. 2 de Gener. 10 nr 7: 336b27.

4. tamże nr 1: 336a15.

5. Rdz 9, 3.

6. 1 Kor 15, 53.

7. Patrz 1. 66, 2, t. 5, str. 145nn.

8. w odp. oraz z. 74, 1 na 3, t. 33.

ZAGADNIENIE 92

art. 1

1. Patrz 1. 12, 1, t. 1, str. 196nn; 1-2. 3, 8, t. 9, str. 77nn.

2. J 1, 18.

3. In Joan., hom. 15: PG 59, 98.

4. Mt 22, 30; Łk 20, 36.

5. Div. Nom. 1, § 1: PG 3, 588; 4, § 3: PG 3, 697.

6. Tamże 4, § 3: PG 3, 697.

7. Myst. Theol. 1, § 1: PG 3, 997.

8. Epist. 1 Ad Caium Monachum : PG 3, 1065.

9. Epist. 5 Ad Dorotheum: PG 3, 1073.
10. 3 Metaph. 8 (82va).
11. 3 de Anima 4 nr 12: 430a3.
12. Cael. Hier. 2, § 3: PG 3, 140.
13. 1 de Fide Orth. 4: PG 94, 800.
14. Arystot., 1 Phys. 4: 187b7n.
15. 15 Epist. 147 Ad Paulinam 15:  
PL 33, 613.
16. Ps 36 (35), 10.
17. 1 Kor 13, 12.
18. Tamże.
19. 1 J 3, 2.
20. 1 Kor 15, 24.
21. Glossa ordin. (VI, 58 A); Glossa Lombardi: PL 191, 1679. — Haymo, In 1 Cor 15,  
24: PL 117, 596.
22. J 14, 21.
23. Wj 33, 20.
24. 18 Moral. 54: PL 76, 93.
25. Wj 33, 18.
26. Ps 80 (79), 20.
27. J 14, 8.
28. U Awerroesa, 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 1 (VI2, 175 D, 178 A).
29. Tamże (*VI*<sup>2</sup>, 178 A) oraz Epist. De Intellectu (IX, 157 B).
30. 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 1 (175 D, 178 A). — a Epist. De Intellectu (IX,

157 B).

31. Arystot., 3 de Anima 8 : 431- b22-26.

32. In Joan., hom. 15 : PG 59, 98.

33. Epist. 147 Ad Paulinam 5 : PL 33, 601.

34. U Alfarabiego nie ma takiego argumentowania. Co do Awempace, patrz Awerroes, 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 3 (VI2, 181 A).

35. 5 Metaph. 5 (90ra).

36. Alfarabi, De Intellectu (68vb). Patrz u Awerroesa, 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 3 (VI2, 180 E) ex libro De Intellectu et Intellecto. — Co do Awempace, patrz Awerroes, miejsce przytoczone, który podaną treść wziął z Epist. Continualionis Intellectus cum Homine (VI2, 180 E) i z De Anima (VI2, 181 Q).

37. 1 Kor 13, 12.

38. 3 Metaph. 8 (82va).

39. Cf. De Causis, prop. 10, 99; prop. 12, 103.

40 De Anima 3 (SA 1H, 107. 29) sive De Intellectu et Intellecto interprete Rolando Cremonensi (TH 76). — Cf. Awerroes, 3 De Anima, comm. 36, dign, p. 1 (VI2, 175 E, 177 A). Albert W., 3 de Anima, tr. 3, c. 6 (BO V, 378).

41. 3 de Anima, comm. 36, digr., ip. 5 (VI2, 185 C).

42. 8 (9) Metaph. 9 nr 6 : 1051- c29.

43. 2 Seat., d. 1, c. 6 (QR I, 311).

44. Epist. 147 Ad Paulinam 6 : PL 33, 603.

45. Patrz 1. 12, 7, t. 1, str.. 213nn.

46. In Joan., hom. 15 : PG 59, 99.

47. J 1, 18.

48. Serm. ad Popul., senn. 117, c. 2 : PL 38, 662.
  49. 1 J 1, 5.
  50. Patrz 1. 12, 2 na 3, t. 1, str. 201.
  51. Patrz 1. 14, 2. 5. 6., t. 2, sir. 44n, 50-57; z. 56 i 57, t. 4, str. 189-210.
  52. 3 de Anima 4 nr 12 : 430a3.
  53. 3 de Anima, comm. 15 (V12, 159 F).
  54. 6 de Naturalibus, De An., p. 5, c. 6 (25vb).
  55. 3 de Anima, comm. 5 (VI2, 138 F, 149 E, 151 D); comm. 36, digr., p. 5 (VI2, 135 C).
  56. w odp. i na 3.
  57. 3 Phys. 7 nr 6 : 207b35.
  58. Epist. 147 Ad Paulinam 15 : PL 33, 613.
  59. 1 J 3, 2.
  60. 1 Kor 13, 12.
  61. Patrz 1. 12, 5, t. 1, str. 208nn.
  62. w odp.
- art. 2
1. Patrz 1. 12, 3, L 1, sir. 201nn.
  2. Hi 42, 5.
  3. Hi 19, 26. Tłum. z tekstu.
  4. 22 de Civ. Dei 29 : PL 41, 799.
  5. Hi 4, 16.
  6. 5 Moral. 34 : PL 75, 712.
  7. Tamże PL 75, 713.

8. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Łk 20, 36; 1 Kor 15, 44.
9. 1 Kor 15, 28.
10. L. 1 super Luc. 1, 11 : PL 15, 1624.
11. L. 1 in Iz 6, 1 : PL 24, 94.
12. Mt 5, 8.
13. Raczej Augustyn, Epist. 147 Ad Paulinam 23 : PL 33, 621,
14. Tamże c. 11 : PL 33, 609.
15. 14 de Trin. 4 : PL 42, 1040.
16. De Causis, prop. 10, 99 i 12, 103
17. 22 de Civ. Dei 29 : PL 41, 800.
18. 2 P 3, 13; Iz 65, 17; 66, 22; Ap 21, 1.
19. Rz 1, 20.
20. Patrz 1. 12, 3 na 2, t. 1, str. 203.
21. Ef 1, 18.
22. 22 de Civ. Dei 29 : PL 41, 798.
23. z. 81, 1, t. 33.

art. 3

1. Patrz 1. 12, 8, *i.* 1, str. 217nn; z. 106, 1 na 1, t. 8, str. 53. 2.
2. 1 Sent. 10 : PL 83, 556.
3. 3 Mt 22, 30; Mk 12, 25; Łk 22, 36.
4. 4 Dialog. 33 : PL 77, 376.
5. 3 de Anima 4 nr 5: 429b3.
6. 2 Dialog. 35 : PL 66, 200.
7. 3 de Anima 5 nr 1 : 430a14.

8. Prz 10, 24.
9. Arystot., 1 Metaph. 1 : 980a- 21.
10. Flp 3, 21.
11. 3 de Anima, comcn. 36, digr., p. 5 (VI2, 183 D).
12. Glossa ordin. (VI, 58 B); Glossa Lombardi : PL 191,  
1679. — Cf. Haymo, In 1 Cor 15, 24 : PL 117, 597; Augustyn, 83 QQ, q. 69: PL 40, 76.
13. 1 Kor 15, 24.
14. Cael. Hier., c. 10, § 3: FG 3, 273; Eccl. Hier., c. 6, p. 3, § 6 : PG 3, 537.
15. J 3, 34. Tłum. dostos.
16. J 3, 35.
17. Patrz 1. 14, 9 odp., t. 2, str. 61n.
18. Patrz 3. 10, 2, t. 24, str. 189nn.
19. Dionizy, Eccl. Hier., c. 6, p. 3, § 6: PG 3, 537; Hieronim, 2 In Eph 3, 10 : PL, 26,  
515; Chryzostom, In Eph. hom. 7 : PG 62, 49.
20. Div. Nom., c. 4, § 2: PG 3, 696.
21. Patrz 2. 15, t. 2, str. 81-88.
22. 5 Wyznania 4 : PL 32, 708. Kubiak, str. 71.
23. J 14, 8.
24. Patrz wbrew 1.
25. Ap 21, 23. Tłum. z tekstu.
26. Dn 12, 3.
27. Glossa ord. do 1 Kor 15, 24 (VI, 58 B); Glossa Lombardi do 1 (Kor 15, 24: PL  
191, 1679; cf. Glossa ord. Do Ap 21, 23 (VI, 273 F); Glossa interl. do Ap 22, 5 (VI,  
274v). — Rabanus Maurus, 11 Enarr. in Epist. Pauli: 1 Kor 15, 24: PL 112, 146.



## ZAGADNIENIE 93

### art. 1

1. Patrz 1. 62, 9 na 3, t. 5, str. 52; 1-2. 4, 5, t. 9, str. 87nn.
2. Patrz 1-2. 3, 2, t. 9, str. 61nn.
3. Patrz 1-2. 3, 5, t. 9, str. 69nn.
4. Ap 6, 9.
5. Glossa ordin. VI, 250 A). — Haymo, 2 In Ap 6, 9 : PL 117, 1029.
6. Mdr 9, 15.
7. 12 De Gen. ad Litt. 35 : PL  
34, 483.
8. Dusza oddzielona: patrz 1. 88 i 89, t. 7, str. 52-82.
9. Patrz wyżej z. 75, 1 na 4, t. 33.
10. 1 Ethic. 8 nr 16: 1099a33; 9 nr 7 : 1099b27.
11. 10 Ethic. 4 nr 5 : 1174b19.

### art. 2

1. J 14, 2.
2. In Joan. 14, 2, tr. 67 : PL  
35, 1812.
3. Ap 21.
4. 8 Phys. 9 nr 3: 265b17.

### art. 3

1. Patrz 1. 12, 6, t. 1, str. 210nn.
2. Por. Mt 25, 15.

3. Ps 62 (61), 13. Podobnie Prz 24, 12; Syr 16, 12nn; Mt 16, 27; Rz 2, 6n; 1 Kor 3, 13nn; Tm 4, 14; Ap 2, 23; 14, 13; 20, 12n; 22, 12.
4. 1 Ethic. 8 nr 9 : 1099a4. Gromska, str. 26.
5. 2 Tm 2, 5.
6. Arystot., 5 Topie. 8 : 137b33. Leśniak, str. 142.
7. Patrz 2-2. 23, 7 i 8, t. 16, str. 22nn.

#### ZAGADNIENIE 94

##### art. 1

1. Glossa interl. (IV, 102v). — Haymo, In Iz 63, 16 : PL 116, 1059.
2. Iz 63, 16.
3. 10 Ethic. 4 nr 5: 1174b14. Gromska, str. 367.
4. Iz 66, 24.
5. Glossa ordin. (IV, 108 E). — Haymo, In Iz 64, 24: PL 116, 1085.
6. Arystot., 3 Rhet. 17 : 1418b4.
7. 12 Moral. 21: PL 75, 999.
8. Hi 14, 21.

##### art. 3

1. Patrz Tb 3, 22, W.
2. Ps 58 (57), 11.
3. Iz 66, 24. Tłum. dostos.
4. Jk 1, 2. Patrz Mt 5, 10; Rz 5, 3.

#### ZAGADNIENIE 95

##### art. 1

1. Cf. Codex, L. 5, tit. 12, leg. 20 Pro oneribus (KR II, 205b); Dig., L. 23, tit. 3, leg. 7 Dotis fruotum (KR I, 336a), leg. 56, Si is (KR I, 339b), leg. 76 Si pater (KR I 341 b). — Vide Raymiundus de Pennafort, Summa, L. 4, tit. 25, § 1 (534a).
  2. Cf. Codex, L. 5, tit. 11, leg. 7 Si pater (KR II, 204a); Dig., L. 23, tit. 2, leg. 19 Cap. 35 (KR I, 331b); tit. 3, leg. 5 Profectkia dos est (KR I, 335b).
  3. Łk 1, 17.
  4. Cf. Dig., L. 23, tit. 3, leg. 3 Dotis appellatio (KR I, 335b).
  5. Ef 5, 32.
  6. Iz 61, 10.
  7. 1 Ars Amatoria, v. 594 (DD 176).
  8. Rdz 34, 12, W.
  9. Wj 22, 16.
  10. Cf. Raymundus de Pennafort, Summa, L. 4, tit. 25, § 1 (534a). — Vide Henricus Hostiensis, Summa, L. 4, rubr. De dotibus promittendis et constituendis § 4 (508ra).
  11. Cf. Raymundus etc, Summa, L. 4, tit. 25, § 2 (534b).
  12. 1 Krl 9, 16.
  13. Rdz 34, 12, W oraz Wj 22, 16.
  14. Rdz 34, 8-12.
  15. Wj 22, 16.
  16. Dig., L. 24, tit. 3, leg. 1 Dotium causa (KR I, 356a); leg. 2 Solutio matrimonio (KR I, 356b).
  17. 2 Kor 5, 6.
  18. Ps 44, 14, W. Tłum. dostos.
- art. 2
1. art. paprz. odp.

2. Patrz art. poprz. na 3.
3. Cf. Enarr. in Psaln. 90, 16, ser. 2: PL 37, 1169; 1 de Trin. 8: PL 42, 831.
4. 3 de Cons., prosa 2: PL 63, 724.
5. 10 Bthic. 7 nr 1: 1177a2.

art. 3

1. Flp 3, 21.
2. Glossa ordin. (III, 110 F); Glossa 'Lombardi: PL 191, 208. — Augustyn, Enarr. in Psalm. 18, 6, enarr. 2: PL 36, 161.
3. Ps 19 (18), 5n.
4. Ap 21, 3.
5. 3 de Doctr. Christ. 31: PL 34, 82.
6. Iz 61, 10.
7. 1 Kor 12, 27, W.
8. Glossa Lombardi: PL 191, 1657; Cf. glossa interl. (VI, 53r). Cf. Bruno Carthus., In 1 Cor 12, 27 : PL 153, 191; Hervaeus, In 1 Cor 12, 27: PL 181, 950.
9. J 3, 29.
10. Cf. Innocenty V, 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 2.
11. Patrz 3. 8, 1, t. 24, str. 157nn.
12. Patrz Mt 25, 1.

art. 4

1. Pnp 6, 9.
2. Cf. inter opera Cassiodori, In Cant 6, 8 : PL 70, 1091; in ter opera Isidori, In Cant 6, 8 : PL 83, 1128; Beda, 5 In Cant 6, 8 : PL 91, 1182; Alcuinus, In Cant 6, 8 : PL 100, 658; Haymo, In Cant 6, 8 : PL 117, 339; Anselmus Laud., In Cant 6, 8 : PL 162, 1217; Bruno Sign., In Cant 6, 8 : PL 164, 1273 i inni.

3. Łk 12, 36.
4. Glossa ordin. (V, 158 E). — Beda, 4 In Luc 12, 36 : PL 92, 495.
5. Patrz 3. 8, 4, t. 24, str. 164nn; Koi 2, 10.
6. Super Cantica, Prol., interprete Rufino : PG 13, 63.
7. Wj 4, 25.

art. 5

1. Patrz 1. 12, 7 na 1, t. 1, str. 215n; 1-2. 4, 3, t. 9, str. 83n.
2. Patrz 1-2. 62, t. II, str. 152- 159; 2-2. 27, 1 i 2 i obj. 53, str. 101-104. 326n.
3. 1 de Doctr. Christ. 4: PL 34, 20.
4. 1 Kor 9, 24. Patrz odnośnik 1.
5. Eadmerus, De Similit. 48 : PL 159, 627.
6. 22 de Civ. Dei 30 : PL 41, 802.
7. 3 de Consol., prosa 10 : PL 63, 764.
8. Guilielmus Altis., 4 Summa Au- rea, de Dotibus animarum.
9. Bonawentura, 4 Sent., d. 49, p. 1, q. 5.
10. a. 2.
11. Arystot., 1 Ethic. cc. 6, 13 : 1098a12-17; 1102a5n.
12. Bonawentura, 4 Sent., d. 49,  
p. 1, q. 5.
13. Patrz 1. 81, 2; z. 82, 5, t. 6, str. 145nn. 161nn.
14. Patrz Prz 13, 12; 1-2. 32, 3 na 2, t. 10, str. 113.
15. 2 Kor 5, 6.
16. 1 i 10 Ethic. 5 nr 7, 7 nr 4 : 1097M4, 1177a32.

## ZAGADNIENIE 96

### art. 1

1. 3 de Consol., prosa 2 : PL 63, 724.
2. 2 In Evang., hom. 34 : PL 76, 1255. Cf. Magister, 2 Sent., d. 9, c. 6 (QR I, 349).
3. Grzegorz, tamże: PL 76, 1252.
4. Wj 25, 25.
5. Glossa ordin. (I, 178 B). Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 410.
6. 2 Tm 2, 5.
7. Ap 21, 2.
8. Hi 7, 1. Patrz 1 Kor 9, 7; 2 Tm 2, 3n.
9. Ap 1, 6; 5, 10; 1 P 2, 9; Kol 1, 13 itd.
10. Glossa ordin. (I, 178 B). — Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 410.
11. Wj 25, 11.
12. Cf. 1 Ethic. 8 nr 14 : 1099- a24.
13. 2 In Evang., hom. 30 : PL 76, 1220.
14. Arystot., 1 Rhet. 7 : 1365a37.

### art. 2

1. Patrz 1-2. 70, t. 11, str. 250- 259; 2-2. 8, 8, t. 15, str. 106nn.
2. Glossa ordin. (V, 45 A). — Rabanus Maurus, 4 In Mat 13, 23: PL 107, 946. — Vide Augustyn, De Yirginitate 45 : PL 40, 423; Beda, 3 In Luc 8, 8 : PL 92, 430.
3. Mt 13, 23; 19, 29.
4. De Virgin. 45 : PL 40, 423.
- Cf. Glossa ordin. do Mt 13, 23 (V, 45 A).

5. art. poprz.
  6. Wj 25, 25.
  7. De Parad. 13 : PL 14, 325; 1 de Spir. S. 12 : PL 16, 764. — Vide Magister, 1 Sent. d. 1, c. 3 (QR I, 19).
  8. Ga 5, 22n.
  9. Rz 6, 22.
  10. Mt 13, 3; Mk 4, 3nn; Łk 8, 5nn.
  11. Łk 8, 11.
  12. 2 Tm 2, 5.
  13. Mdr 3, 15.
  14. Glossa ordin. do Mt 13, 23 (V, 45 A).
  15. art. poprz.
- art. 3
1. 1 Kor 15, 41.
  2. Glossa ordin. (VI, 59 A) Glossa Lombardi : PL 191, 1686.  
— Ambrosiaster, In 1 Cor 15, 41 : PL 17, 283.
  3. Mdr 3, 15.
  4. Glossa ordin. (V, 45 A). — Rabanus Maurus, 4 In Mat. 13, 23 : PL 107, 946. Cf. Augustinus, De Virgin. 45 : PL 40, 423; Beda, 3 In Luc 8, 8 : PL 92, 430.
  5. Mt 13, 23.
  6. Epist. 22 Ad Eustoch.: PL 22, 409. Cf. Origines, In Num., hom. 6 : PG 12. 610.
  7. 7 Ethic. 11 nr 4 : 1152bl8.
  8. Por. ps 128 (127), 2; J 4, 38.

art. 4

1. Patrz 1-2. 70, 3 na 2, t. 11, str. 256n.
2. Ga 5, 22n.
3. Łk 21, 33.
4. 3 In Luc 8, 15 : PL 92, 432.
- Vide Hieronymus, Adv. Iovin.: PL 23, 223.
5. Tamże.
6. 1 de Caelo et Mundo 1 na 2 : 268a9. O niebie, przełożył Paweł Siwek, PWN 1980, str. 3.

art. 5

1. Patrz 2-2. 152, t. 22, str. 118- 133.
2. Epist. 123 Ad Ageruch: PL 22, 1047.
3. 7 Hist. Animal. 1 nr 4 : 581- b20. Zoologia, przełożył Paweł Siwek, PWN 1982, str. 282n.
1. Rdz 1, 28.
2. Glossa ordin. (I, 178 B). — Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 410.
1. Wj 25, 25.
2. Ap 14, 4.
3. Glossa interl. (IV, 93r). — Augustyn, De Virgin. 25 : PL 40, 409.
1. Iz 56, 4n.
10. Mt 19, 12.
11. Ga 5, 17. Sew. Kowalski.
12. Patrz 1-2. 114, 4, t. 14, str. 212nn.
13. In Sent., L. 4, d. 33, q. 3, a. 1 i 2.



14. Patrz 2-2. 152, 3 na 3, t. 22, str. 127n.
  15. Patrz 3. 28, t. 25, str. 169- 183.
  16. Patrz 3, 27, 3, t. 25, str. 156nn.
  17. Glossa ordin. (VI, 76 E); Glossa Lombardi: PL 192, 84. — Augustyn, 19 de Civ. Dei 4 : PL 41, 629.
  18. 2 Kor 12, 7.
  19. Mt 4, 1-11; Mk 1, 13; Łk 4, 1-13.
  20. Hbr 13, 4.
  21. Cf. Hieronymus, epist. 22 Ad Eustoch. : PL 22, 408.
  22. Patrz 2-2. 152, 1 na 4, t. 22, str. 121n.
  23. Brevarium Rom., die 13 dec, in festo s. Luciae, ad Mat.,271  
lec. 6 (I, 947). 2 Mombridus. Sanatuarium, Passio s. Luciae (II, 108. 41).
  24. Patrz 2-2. 64, 5 na 3, t. 18, str. 115; z. 124, 4 na 2, t. 21, str. 44; z. 152, 1, t. 22, str. 119nn.
  25. w odp.
  26. Cf. Hieronymus epist. 54, Ad Furiam 6 : PL 22, 552.
  27. De sancta Virgin. 24 : PL 40, 408.
- art. 6
1. Patrz 2-2. 124, t. 21, str. 35 -49.
  2. 1 de Tabern. 6 : PL 91, 409.
  3. Wj 25, 25. 4 Rz 10, 10.
  5. u Gracjana, Decretum, p. 2, causa 23, q. 6, append. ad can. 4 Iam vero (RF I, 949).  
— Vi de Augustinum, 1 de Adulterinis Coniug. 14 : PL 40. 459.
  6. Sermo in Nativ. SS. Innocentium: PL 183, 130.

7. Epist. 9 Ad Paulam. et Eus- toch.: PL 30, 142.
8. Łk 2, 35.
9. 1 In Evang., hom. 3 : PL 76, 1089.
10. 1 de Civ. Dei 17. 20. 26: PL 41, 31. 34. 39.
11. Cf. Eusebius, 8 Hist. Kość. 12: PG 20, 769; Jan Chryzos., Hom. de SS. Mart. Bernice et Prosdoce : PG 50, 639; Concio in Quadriduanum Lazarum et de SS. Mart. Dominina, Bernice et Prosdoce : PG 50, 644; Ambroży, 3 de Virg. 7 : PL 16, 241.
12. 7 Etymol. 11 : PL 82, 290.
13. Cf. Ambrosiaster, In 1 Cor 12, 3 : PL 17, 258.
14. De Sancta Virgin. 46 : PL 40, 424.
15. Patrz Arystot., 3 Ethic 9 : 1115a25.
16. Augustyn, Enarr. in Psalm., ps. 34, ser. 2, nr 13 : PL 36, 340.
17. Patrz 2-2. 141, 4 i 5, t. 22, str. 14-19.
18. 1 de Civ. Dei 17. 20. 26 : PL 41, 31. 34. 39.
19. Brev. Rom., die 22 nov., in festo s. Caeciliae, ad Mat., lec. 6. — Mombritius, Sanctuariuni, Passio s. Caeciliae Virg. et Mart. (I, 341. 12).
20. Cf. Mombritius, Sanctuarium, Prol. in vitam s. Sylvestri (II, 508. 8); Baronius, Annales Eccl., ad annum Christi 323 (IV, 57a).
21. Cf. Acta Santorum, Acta altera s. Marcelli, die 16a Ian., L. 1, c 4 (BL II, 376a).
22. Patrz 2-2. 141, 4n, t. 22, str. 14-19.
23. 3 Ethic. 6 nr 6, H15a24. Patrz 2-2. 123, 4, t. 21, str. 18n.
24. Patrz 2-2. 124, 5, t. 21, str. 46nn.
25. św. Agnieszka, 21 stycz.; św. Agata, 5 lut.; św. Dympna, 15 maja.
26. Patrz 2-2. 124, 1 na 1, t. 21 str. 37.
27. Patrz 3. 27, 6, t. 23, str. 166nn.

28. zarzut 3.

29. art. poprz.

art. 7

1. Mt 23, 12; Łk 14, 11.

2. Glossa ordin. (V, 15 F). — Paschasius Radbertus, 3 ?n Mat 4, 5 : PL 120, 194.

3. Mt 4, 5.

4. Glossa ordin. (VI, 90 E): Glossa Lombardi: PL 192,

177. — Cf. Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 409.

5. Ef 1, 18n.

6. Glossa ordin. (III, 367 F). — Beda, 6 In Cant. 8, 12 : PL

91, 1220. — Cf. inter opera Cassiodori, In Cant 8, 12 r PL 70, 1105; irater opera Isidori, In Cant 8, 12 : PL 83, 1132; Haymo, In Carat 8, 12 : PL 117, 1157.

7. Pnp 8, 12.

8. 2 Tm 2, 5.

9. Patrz 2-2. 32, 2, t. 16, str. 149nn.

10. J 7, 18.

11. 2 Kor 10, 4. Tłum. z tekstu.

art. 8

1. De Habitu Virg. : PL 4, 477.

2. 9 Metapyh. 3 nr 4 : 1054b6.

3. J 16, 33.

4. Ap 5, 5.

5. Ap 3, 21.

art. 9

1. Epist. 9 Ad Paulam et Eustoch. : PL 30, 131.
2. Glossa ordin. (VI, 43 E); Glossa Lombardi : PL 191, 15%. — Augustyn, De Virgin. 13. PL 40, 401.
3. 1 Kor 7, 26.
4. Cael. Hier., c. 10, § 3 : PG 3, 273.
5. 2 Tm 2, 5.
6. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77-80.

art, 10.

1. 22 de Civ. Dei 19 : PL 41,782.

art. 11

1. Glossa ordin. (I, 178 B). — Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 409.
3. Wj 25, 25.
4. Mt 19, 17.
5. Mt 19, 21; Mk 10, 21; Łk 18, 22.

art. 12

1. Patrz 2-2. 152, 3, t. 22, str. 125nn.
2. Ap 14, 4 i 3.
3. De Habitu Virg. : PL 4, 455.
4. 4 In Ap 14, 3 : PL 117, 1106.
5. 1 Tm 5, 17.
6. Glossa ordin. (V, 19 A). — Augustyn, 1 de Serm. Dom. 3 : PL 34, 1234.
7. Mt 5, 10.

## ZAGADNIENIE 97

### art. 1

1. Mt 25, 41.
2. 1 Kor 3, 13.
3. Ps 11 (10), 6. Patrz Rdz 19, 24; ps 18 (17), 13nn.
4. Hi 24, 19, W. Tłum. z tekstu.
5. In Psalm., ps. 28 : PG 29, 297; cf. In Hexaem., hom. 6 : PG 29, 121.
6. Mdr 5, 20.
7. Patrz Suppl. z. 86, 3, t. 33.

### art. 2

1. Jdt 16, 17.
2. Syr 7, 19, W. Parz Iz 66, 24; Mk 9, 43-48.
3. 21 de Civ. Dei 9 : PL 41, 725.
4. 20 de Civ. Dei 22 : PL 41, 694.
5. Patrz z. 77, 1; z. 81, 4, t. 33.
6. Patrz 1. 79, 12, t. 6, str. 135nn; 1-2. 85, 2 na 3, t. 12, str. 191.

### art. 3

1. Glossa ordin. (V, 161 F). — Hieronymus, 1 In Mat 8, 12 : PL 26, 53; Beda, 2 In Mat 8, 12 : PL 92, 41.
2. Łk 13, 28; Mt 8, 12.
3. Ap 18, 7.

### art. 4

1. Patrz wyżej z. 91, 4 na 3.

2. Hi 10, 22, W.
3. 9 Moral. 66 : PL 75, 915.
4. Mt 22, 13.
5. 9 Moral. 65 : PL 75, 912.
6. Ps 29 (28), 7, Tłum. własne dostos.
7. In Ps. 28 : PG 29, 297; In Hexaem., hom. 6 : PG 29, 121.
8. In Sent., L. 4, d. 44, q. 3, a. 1, qa 3. Patrz wyżej z. 70, 3; z. 86, 3, t. 33.
9. 1 Metaph. 1 nr 1 : 980a23.

art. 5

1. 4 de Fide Orth. 27 : PG 94, 1225.
2. 12 de Gen. ad Litt. 32 : PL 34, 480.
3. 4 Dialog. 43 : PL 77, 401.
4. 4 Dialog. 29 : PIL 77, 368.
5. Mdr 5, 20.
6. Metaph., tr. 9, c. 7 (106vb).
7. Tamże (107vb).
8. 12 de Gen. ad Litt. 32 i 33 : PL 34, 481n.
9. Metaiph., tr. 9, c. 7 (107vb).
10. 1 de Anima 3 nr 23 : 407b22.
11. na 2.
12. Patrz 1. 64, 4 na 3, t. 5, str. 84; Suppl. z. 70, 3, t. 33.
13. 4 Dialog. 29 : PL 77, 368.
14. 21 de Civ. Dei 10 : PL 41, 725.
15. 4 Sent., d. 44, c. 6 (QR II,

1003).

16. z. 70, 3, t. 33.

17. Patrz z. 86, 3, t. 33.

18. Patrz 1. 52, 1, t. 4, str. 156nn.

art. 6

1. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

2. 4 Sent., d. 44, c. 6 (QR II, 1003).

3. Hi 20, 26.

4. 15 Moral. 29: PIL 75, 1098.

5. 9 Metaph. 10 nr 1 : 1058b26.

6. Mf 25, 41.

7. Hi 18, 5.

8. 1 Topic. 5 nr 4 : l03a19. Leśniak, str. 12.

9. Mdr 11, 16.

10. 4 Meteor. 1 nr 9 : 379a16.

11. Iz 30, 33.

art. 7

1. Hi 18, 18.

2. Arystot., 2 de Caelo 3 : 286- a17n. Siwek, str. 63.

3. Koh 1, 15, W.

4. 4 Mdr 11, 16.

5. Iz 14, 9.

6. 4 Dialog. 42 : PL 77, 401.

7. Glossa interl. (IV, 375r). — Hayino, In Joan 2, 4 : PL 117, 134.

8. Jon 2, 4.

9. Mt 12, 40.
10. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.
11. 4 Sen., d. 44, c. 6 (QR II, 1003).
12. 4 Dialog. 42 : PL 77, 400.
13. Ap 5, 3.
14. 4 Dialog. 42 : PL 77, 401.
15. 12 de Gen. ad Ott 33 i 34 : PL 34, 481-483.
16. 2 Retract. 24 : PL 32, 640.
17. Patrz Glossa ordin. do Iz 60, 19 (IV, 99 A); Magister, 4 Sent., d. 48, c. 5 (OR n, 1026). — Izydor, De Ord. Creat. 5 i 13 : PL 83, 924 i 946; 14 Etymol. 9 : PL 82, 526.
18. z. 91, 2.
19. 2 de Caelo et Mundo 13, nr2: 293b1.
20. Patrz Diogenes Laertios, 8 Vitae et Plaoita Clarorum Philosophorum 1, § 31 (DD 211); Klemens Aleks., 3 Stromata 3: PG 8, 1120 ex Philolao.
21. Patrz Hi 18, 18; Koh 1, 15, W; Iz 14, 9; teksty mówiące o szeolu.
22. 14 Moral. 22 : PL 85, 1053.
23. Prz 30, 15n.
24. 1 Confess. 12 : PL 32, 670. Kubiak, str. 16.

#### ZAGADNIENIE 98

##### art. 1

1. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77nn; 1-2. 85, 2 na 3, t. 12, str. 191.
2. Div. Nom., c. 4, § 23 : PG 3, 725.
3. Tamże § 32 : PG 3, 732.
4. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77nn.

##### art. 2

1. Patrz 2-2, 13, 4, t. 15, str. 162n; 3. 86, 1, t. 29, str. 47nn.



2. Cf. 5 de Consid. 12 : PL 182, 802; De Gratia et Lib. Arb. 9 : PL 182, 1017. —  
Vide Albertus M., in Sent., L. 4, d. 50, a. 3, sed contra 1 (BO XXX, 689).

3. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94, 877.

4. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77nn.

5. Patrz 2-2. 15, 1, t. 15, str. 175nn.

6. Patrz 2-2. 14, 2, t. 15, str. 167nn.

7. Prz 2, 14, W.

8. Mdr 5, 3.

9. 9 Ethic. 4 nr 10 : 1166b24. Gromska, str. 334.

10. 83 QQ, q. 36 : PL 40, 25.

art. 3

1. Patrz 1. 5, 2 na 3, t. 1, str. 118; 1-2. 29, 4 na 2, t. 10, str. 79; z. 73, 8 na 2, t. 12, str.  
62.

2. 3 de Lib. Arb. 7 : PL 32,  
1280.

3. 3 de Lib. Arb. 8 : PL 32, 1281.

4. Ap 9, 6.

5. Syr 41, 2.

6. 5 Ethic. 1 nr 10 : 1129b8.

7. Mt 26, 24.

8. Jr 20, 14.

9. Glossa ordin. (IV, 139 E); Hieron., 4 In Jerem 20, 14 : PL 24, 838.

9 Ethic. 9 nr 8 : 1170a22. Gromska, str. 348.

10. na 1.

art. 4

1. Łk 16, 27n.
2. Glossa ordin. (IV, 32 E). — Cf. Hieron., 5 In Iz 14, 9 : PL 24, 165.
3. Iz 14, 9.
4. Iz 26, 11.
5. 8 Ethic. 8 nr 5 : 1159b7.

art. 5

1. Patrz 1. 60, 5 na 5, t. 5, str. 25n; 2-2. 34, 1, t. 16, str. 189n.
2. Div. Nom., c. 4, § 10 : PG 3, 708.
3. Div. Nom., c. 4, § 32 : PG 3, 732.
4. Ps 74 (73), 23. Tłum. z tekstu.
5. a. 2 na 1.

art. 6

1. Patrz 2-2. 13, 4 na 2, t. 15, str. 163.
2. 4 Sent., d. 50, c. 1 (QR II, 1032).
3. Rdz 3, 14n.
4. 3 Ethic. 5 nr 8: 111b31. Gromska, str. 91.
5. Enchirid. 111: PL 40. 284.
6. Ethic. 10 nr 9: 1100b9. Gromska, str. 32.

art. 7

1. 4 Phys. 13 nr 8 : 222b19.
2. Łk 16, 25.
3. z. 70, 2 na 3, t. 33.

art. 8

1. 4 Sent., d. 50, c. 2 (QR II, 1034).

art. 9

1. 12 Moral. 21 : PL 75, 999.

2. Hi 14, 21.

3. 2 Kor 12, 2.

4. Glossa interl. (VI, 76r); Glossa Lombardi : PL 192, 79. —

Haymo, In 2 Cor 12, 2 : PL 117, 662n; Hervaeus, In 2 Cor 12, 2 : PL 181, 1114. — Cf. Ambrosiaster, In 2 Cor 12, 2 : PL 17, 348; Rab. Maurus, 13 Enarr. in Epist. Pauli, 2 Cor 12, 2 : PL 112, 232.

5. Łk 16, 23.

6. Mdr 5, 2. Tłum. własne.

#### ZAGADNIENIE 99

art. 1.

1. Patrz 1-2. 87, 3 i 5, t. 12, str. 208-214; 3. 86, 4, t. 29, str. 55.

2. Pwt 25, 2.

3. 2 Ethic. 3 nr 4 : 1104bl7. Gromska, 49.

4. 2 de Caelo et Mundo 3 nr 1 : 286al7. — Cf. 1, 2 nr 12 : 269a6. Siwek, str. 63.

5. Mt 25, 46.

6. J 6, 40.

7. 5 Ethic. 5 nr 4 : 1132b28. Gromska, str. 176.

8. Ap 18, 7.

9. 21 de Civ. Dei 11 : PL 41, 725.

10. Tamże : PL 41, 726.

11. Patrz Ap 2, 11; 20, 14; 21, 8.

12. 21 de Civ. Dei 12 : PL 41, 727.

13. 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.
14. Ps 78 (77), 39. Miłosz. Patrz Glossa interl. do ps. 77, 39 (III, 199v); Glossa Lombardi, ps. 77, 39 : PL 191, 736. — August., Enarr. in Psalm., ps. 77, 39 : PL 36, 998; Haymo, In ps. 77, 39 : PL 116, 462; inter opera Bedae, In Ps. 77, 39 : PL 93, 902.
15. 34 Moral. 19 : PL 76, 738.
16. Hi 41, 23, W.
17. 34 Moral. 19 : PL 76, 738.
18. Patrz 1. 23, 5 na 3, t. 2, str. 200nn.
19. 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.
20. Ps 58 (57), 11. Miłosz.
21. Iz 66, 24. Tłum. z tekstu.
22. Glossa interl. (IV, 108v). — Hieron., In Iz 66, 24 : PL 24, 703; Haymo, 3 In Iz 66, 24 : PL 116, 1086.
23. 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.

art. 2

1. Patrz 1. 64, 2, t. 5 str. 77nn.
2. Mdr 11, 24. Tłum. z tekstu.
3. Rz 11, 32. Tłum. z tekstu.
4. 2 Cur Deus Homo 4 : PL 158, 402.
5. Mt 25, 41.
6. 21 de Civ. Dei 17 i 23 : PL 41, 731 i 735. — Cf. Origenes 1 Peri Archon 6 : PG 11 165 i 168.
7. Ap 20, 10.

art. 3

1. Rdz 6, 3.
2. Glossa interl. (I, 50r). — Beda, 1 In Pentat., Gen. 6, 3 : PL 91, 224.

3. Patrz 2-2. 171, 6 na 2; z. 174, 1, t. 23, str. 23 i 50nn.
4. Jon 3 i 4.
5. Ps 77 (76), 8; ps. 85 (84), 6.
6. Iz 14, 19.
7. Glossa interl. (IV, 33v). — Haymo, 2 In Iz 14, 19 : PL 115, 792.
8. Mt 25, 46.
9. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94, 877.
10. 21 de Civ. Dei 17 i 18 : PL 41, 431n.
11. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94 877.
12. 21 de Civ. Dei 24 : PL 41, 736.
13. 34 Moral. 19 : PL 76, 739; 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.
14. 2 Tm 2, 25n. Tłum. dostos.
15. Jr 18, 7n.
16. 21 de Civ. Dei 24 : PL 41, 739.
17. Rz 9, 23.
18. Ps 77 (76), 11. Tłum. własne dostos.
19. Ps 77 (76), 10.

art. 4

1. Mk 16, 16.
2. J 6, 55.
3. 1 Kor 3, 15.
4. 1 Kor 3, 10n.
5. 1 Kor 6, 9.
6. 2 P 2, 21.

7. 21 de Civ. Dei 19 : PL 41, 733.
8. Hibr 11,6.
9. 2 P 2, 21.
10. Jk 2, 20 i 26.
11. Mt 7, 21.
12. Ga 5, 6.
13. 1 Kor 11, 29.

art. 5

1. Jk 2, 13.
2. Mt 5, 7.
3. Mt 25, 31 nn.
4. Mt 6, 12 i 14.
5. 1 Tm 4, 8.
6. Glossa Lombardi : PL 192, 348; cf. Glossa ordin. (VI, 120 A). — Ambrosiaster, In 1 Tm 4, 8 : PL, 17, 500.
7. 1 Kor 6, 9.
8. Jk 2, 10.
9. 21 de Civ. Dei 22 : PL 41, 735.
10. 1 Kor 13, 1-3.
11. Łk 16, 9, W.

UZUPEŁNIENIE

ZAGADNIENIE 100

art 1

1. Ap 14, 13. Tłum. dostos.

2. 2 Mch 12, 46, W.
3. Prz 10, 12.
4. J 11, 26.
5. Ap 21, 27; 22, 15.
6. Contra Graec. 4 (UC 440) autora nieznanego, zaś u Grzegorza Oratio de Mortuis: PG 46, 524.
7. In Sent., L. 4, d. 14, q. 2, a. 1, qa 2. Cf. 3. 86, 4, t. 29, str. 55nn.
8. Wbrew 2.
9. Wbrew 1.
10. Div. Nom., c. 4, § 30 : PG 3, 729.

art. 2

1. Patrz wyżej z. 69, 7, t. 33.
2. Mt 25, 46.
3. 4 Sent, d. 21, c. 1 i 3 (QR II 880n).
4. Ps 10, 7, W.
5. 2 de Sacram., p. 16, c. 4 : PL 176, 586.
6. 4 Dialog. 40 : PL 77, 396. Patrz z. 69, 1 wbrew 2 i obj. 3, t. 33.
7. 4 Dialog. 43 : PL 77, 401.
8. Patrz 3. 52, t. 26, str. 204- 221; Suppl. z. 69, 4-7, t. 33.

art. 3

1. Patrz Pwt 25, 2.
2. Inter opera August., Seim. Suppos., sermo 104 : PL 39, 1947.

3. Patrz 6 Topic. 6 : 145b5n; 12-14.

4. In Sent., L. 4, d. 44, q. 3, a. 3, qa 3. Patrz Suppl. z. 70, 3, t. 33.

art. 4

1. Enarr. in Psalm. 32 : PL 36, 277.

2. 4 Dialog. 40 i 55 : PL 77, 397 i 416.

art. 5

1. 4 Sent., d. 47, c. 3 (QR II,1022).

2. Hi 1 i 2.

3. Tamże.

4. Rdz. 32. 25n.

5. Div. Nom., c. 4, § 22 : PG 3, 724.

art. 6

1. 1 J 5, 16.

2. Glossa interl. (VI, 235r). — Beda, In 1 J 5, 16 : PL 93, 118.

3. 4 Dialog. 39 : PL 77, 396. — Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, d. 25, c. 4 Qualis (RF I, 94).

4. Koh 11, 3.

5. In Sent., L. 4, d. 17, q. 2, a. 2, q<sup>a</sup> 3. — Cf. Suppl. z. 2, t. 30.

6. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94, 877.

7. In Sent., L. 2, d. 21, q. 2, a. 3. — Cf. 1-2. 89, 3, t. 12, str. 241nn.

8. Rz 7, 18nn.

9. 4 Dialog. 39 : PL 77, 396.

10. De Vera Poenit. 4 inter opera August.: PL 40, 1116.

11. In Sent., L. 4, d. 21, q. 1, a. 2, q<sup>a</sup> 1, Por. 1-2. 89, 2, t. 12 str. 238nn.



12. 1 Kor 3, 12.
13. Patrz 3. 87, 4, t. 29, str. 69nn
14. 1 Kor 3, 12.
15. Patrz 3. 27, 3, t. 25 str. 156nn.
16. 4 Sent., d. 21, c. 6 (QR II, 883).
17. 4 Dialog. 39 : PL 77, 3%.
18. Rz 7, 22.
19. In Sent., L. 4, d. 17, q. 2, a. 2 q. a. 3. — Patrz Suppl. z. 2, 3, t. 30.
20. 83 QQ, q. 30 : PL 40, 19.
21. Patrz 2-2. 24, 10, t. 16. str. 43nn.

art. 7

1. I Kor 3, 15.
2. Glossa Lombardi : PL 191, 1559; cf. Glossa ordin. (VI, 37 C). — Haymo, In 1 Cor 3, 15 : PL 117, 526; Hervaeus, In 1 Cor 3, 15 : PL 181, 843.
3. Syr 27, 5.
4. a. 3.
5. art. poprz.

art. 8

1. 1 Kor 3, 12.
2. a. 6.

## ZAGADNIENIE 101

art. 1

1. Fulgencjusz, De Fide ad Petrum 27 : PL 65, 701; cf. PL 40. 774.
2. Por. 1. 97, t. 7, str. 163-171.

3. Enchir. 93 : PL 40, 275.
4. Ap 18, 7. Sew. Kowalski.
5. 10 Ethic. 4 nr 8 : 1174b23.
6. Iz 27, 8. Tłum. dostos.
7. Por. Supipl. z. 86, 2 i 3, t. 33 oraz wyżej z. 91, 2.
8. Por. Suppl. z. 82, 1, t. 33 oraz 1. 97, 2 i obj. 125, t. 7, str. 165nn i 291.

art. 2

1. In Mat., hom. 23 : PG 57, 317.
2. 4 Sent., d. 33, c. 2 (QR II, 482). — Cf. art. poprz. Wbrew 1.
3. Ad Lucilium, epist. 85 (DD 711).
4. w odp.
5. 3 Ethic. 2 nr 7 : 1111b22.
6. Por. 1-2. 13, 5, t. 9, str. 234 i 397.
7. Rz 5, 15nn.

## OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

/1/ z. 88, a. 1. Sąd powszechny: Prawda wiary stale przez Kościół nauczana i orzekana. Skład Apostolski i inne Składy wiary: „Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych” (D. 2, 6. 54. 86. 994. Patrz także D. 13. 40, 86, 531).

Sąd szczegółowy, osobisty zaraz po śmierci: również prawda wiary stale nauczana i orzekana przez Kościół. Sobór II Łyń-ski 1274 r. Wyznanie wiary Michała Paleologa: „Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu, żadnym się w ogóle grzechem nie zmazali, oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, następnie oczyszczeni zostali sposobem wyżej podanym (mowa o czyśćcu), czy to pozostając w ciele, czy też ippo wyzbyciu się go: zostają natychmiast przyjęte do nieba. Dusze zaś tych, którzy umierają bądź w grzechu śmiertelnym, bądź z samym tylko grzechem pierworodnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak nierównym karom podlegają.

„Ten sam święty Kościół Rzymski mocno wierzy i stanowczo utrzymuje, że bez względu na powyższe, w dniu sądu wszyscy ludzie stawiają się przed trybunałem Chrystusa w swoich ciałach i *zdzadzą*, sprawę ze swoich uczynków”.

Tę samą naukę głosi Benedykt XII w Konstytucji *Benedictus Deus* 1336 r. (D. 530) oraz Sobór Florencki w Dekrecie dla Greków 1439 r. (D. 693). Patrz 3. 59, 5 t. 26 str. 299nn.

/2/ z. 88, a. 3 odp. Czyste stworzenie (*pum creatura*) — w przeciwieństwie do Chrystusa, który jako człowiek jest stworzeniem, ale jest też i Bogiem.

/3/ z. 89, a. 4 odp. Oto tekst Magistra: „Czy po dniu sądu złe duchy będą mieć taką władzę nad ludźmi, iż będą wymierzać im karę? Odpowiedź: Zwykło stawiać się pytanie, czy w piekle po dniu sądu złe duchy będą mieć władzę nad złymi dla ich karania. Pismo św. zwie ich katami i męczycielami dusz. Apostoł (1 Kor 15) powiada, że wtedy 'Chrystus ... zniesie wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc'. Jak długo bowiem trwa świat, aniołowie mają władzę nad aniołami, złe duchy nad złymi duchami, ludzie nad ludźmi. Lecz po zebraniu się wszystkich ustanie wszelkie przełożenie. Stąd to niektórzy

mniemają, że po dniu sądu złe duchy nie będą mieć władzy męczenia ludzi, jak obecnie. Ale mówią tak: Jak złe duchy ponoszą męki mocą Bożą bez posługi stworzenia, tak w piekle ludzie odrzuceni samą tylko mocą Bożą podlegają wiecznym katuszom, a nie poprzez działanie złych duchów.

„Ale powyższy tekst Pawłowy nie zmusza do takiego właśnie myślenia. Wprawdzie twierdzi, że wtedy złe duchy nie będą mieć zwierzchności nad złymi duchami, a ludzie nad ludźmi, nie rozstrzyga jednak pytania, czy złe duchy będą mieć -władzę nad ludźmi dla ich męczenia. Toteż niektórym się wydaje, że jak złe duchy były kusicielami ludzi do upadku, tak teraz są ich męczycielami w ponoszeniu kar". (Petri Lombardi, *Sententiarum Libri Quattuor*, Parisiis-Migne, 1841, tom 1 str. 446. Bibl Sem. Duch. Wrocław III, 3234, 713 a).

/4/ z. 90, a. 1 i 2. Prawda wiary wielokrotnie przez Kościół orzekana. Innocenty III, Wyznanie wiary dla Waldensów, 1208 r.: „Chrystus .. . narodzony z Maryi Dziewicy, prawdziwym ciała urodzeniem, jadł, pił, spał, zmęczony drogą odpoczywał; męczony prawdziwą męką swego ciała; zmarły prawdziwą śmiercią swojego ciała, zmartwychwstał prawdziwym zmartwychwstaniem swoje ciała i prawdziwym ponownym połączeniem swojej duszy z ciałem, w którym jadł i pił, wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Ojca i w tymże ciele przyjdzie sądzić żywych i umarłych". (D. 422. 427).

*Symbolum Epiphaniae* sprzed Soboru Nicejskiego: „Jezus Chrystus, Bóg, Pan i Król. Który cierpiał w ciele, zmartwychwstał i w tym samym ciele wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca w chwale. W tym samym ciele przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych" (D. 13). Patrz *Symbolum Quicumque* (D. 40) *Symbolum Nicejsko-konstantynopolskie* (D. 86), Sobór Laterański z 649 r. (D. 255), Sobór Lyoński II 1274 r. (D. 462. 464), Benedykt XII, 1336 r. (D. 531), Sobór Florencki, Dekret dla Greków 1439 r. (D. 693).

/5/ z. 91. To zagadnienie, podobnie jak i z. 73 i 74 (t. 33, str. 95-123), mówiące o losach świata i ludzi po zmartwychwstaniu, dokładnie i nowocześnie przedstawia ks. Marcin

Ziółkowski, w dziele pt. *Teologia kosmosu*. Sandomierz, 1971, wyd. diecezjalne.

/6/ z. 91, a. 1. Nauka Kościoła: Pius II odrzucił zdanie Zanina z Solcia głoszącego, że świat skończy się w sposób naturalny (1459 r. D. 717a). Patrz Supp. z. 74, t. 33, str. 102nn.

/7/ z. 91, a. 1 na 3. Początek zarodowy (*přncipium seminale*) patrz Rationes seminales, skorowidz t. 5, str. 315 oraz t. 8, str. 254.

Powszechna uległość stworzeń wobec Stwórcy (*potentia o-boedientialis*) patrz 1. 12, 4 na 3 /111/, str. 207n. 297; z. 105, 6; z. 115, 2 na 4 /17/ /26/, str. 45nn. 156n. 228n. 232. — 3. 1, 3 na 3; z. 11, 1, t. 24, str. 20 i 201. — Tom 25 /10/, str. 332.

/8/ z. 91, a. 2. Treść tego art. podaje Autor szeroko w swoim innym dziele: *De Potentia*, q. 5, a. 5 odp.

/9/ z. 91, a. 4 zarz. 1. Elementy to: ziemia, woda, powietrze, ogień. Jakości czynne to te, którymi jedno ciało działa na drugie: ciepło-zimno, wilgoć-suchość itp. Jakości bierne to podatność ciała na przyjmowanie działania jakości czynnych, np. podatność na spalanie, na nawilgotnienie itp.

/10/ z. 92, a. 1. Prawda wiary. Naukę Kościoła określił Benedykt XII (1334-1342) Konstytucją *Benedictus Deus* z dnia 29. 1.1336: „Mocą niniejszej nieodwołalnej Konstytucji oraz Powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga dusze wszystkich świętych, które zeszyły z tego świata przed męką Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak również apostołów, męczenników, wyznawców, dziewic i innych wiernych zmarłych po przyjęciu chrztu św., jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania; a także te, które w przyszłości opuszczą świat w tym stanie, albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do oczyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci; oraz dusze dzieci odrodzonych w tymże chrzcie Chrystusowym w przyszłości lub przeszłości, a umierając po chrzcie, lecz przed używaniem wolnej woli; zaraz po śmierci swej i po wspomnianym oczyszczeniu u tych, którzy go potrzebowali, jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed sądem ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela Pana naszego Jezusa Chrystusa były, są i będą w niebie, w królestwie i raju

niebieskim z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych.

„Na skutek bowiem męki i śmierci Pana naszego Jezusa Chrystusa doszły one do widzenia i widzą istotę Bożą widzeniem intuitywnym i twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by występowało w formie widocznej, lecz istota Boża ukazuje się im bezpośrednio, jasno i wyraźnie. Tak widząc, rozkoszują się Bożą istotą. Dzięki temu widzeniu i radowaniu się Bogiem również i dusze tych, co już zmarli, są prawdziwie szczęśliwe, posiadają życie i wieczny odpoczynek. Także dusze tych, którzy w przyszłości umrą, będą widzieć tę samą istotę Bożą i nią się radować jeszcze przed sądem powszechnym" (D. 539n).

Także Sobór w Vienne (1311-1312) przeciw błędom beguardów i beguinek (D. 475), Sobór Florencki, Dekret dla Greków (1439 r., D. 693).

O tym widzeniu Istoty Bożej i szczęściu stąd płynącym, tj. o niebie pojmowanym jako istotna nagroda patrz: 1. 12 wraz z objaśnieniami, t. 1 str. 195-231. 293-299. Zaś o szczęściu patrz 1-2. 2-5, t. 9, str. 38-119. W szczególności patrz 1-2. 4. 5, 1 9, str. 87n; 3. 59, 5 na 1, t. 26, str. 301.

/11/ z. 92, a. 1 żarz. 9. Inteligencje, patrz 1. 79, 10, t. 6 str. 131nn oraz głównie t. 7 obj. /49/ str. 244nn.

/12/ z. 92, a. 1 żarz. 15. Światło chwały, patrz 1. 12, 2. 5. 6, /106/ /108/ /109/, t. 1, str. 199nn. 208-212. 295. 296.

/3/ z. 92, a. 1 wbrew 6. O tym pragnieniu widzenia Stwórcy jest mowa szeroko w t. 1. Patrz Skorowidz pod hasłem Pragnienie naturalne widzenia Boga-Stwórcy, str. 308.

/14/ z. 92, 1 odp. Myśl możliwościowa, patrz skorowidz pod tymże hasłem, tom 7, str. 336. Może powstawać i ginąć, patrz tom 7, obj. /51/, str. 245.

/15/ z. 92, a. 1 na 12. W dwojaki sposób może być coś nieskończone, patrz 1. 7, 1 odp. i na 2; a. 3 na 3 i 4, t. 1, str. 137nn. 145; z. 25, 2 na 1, t. 2 str. 219; z. 86, 2 na 1, t. 7, str. 36; 3. 10, 3 na 1, t. 24, str. 194n.

/6/ z- 92, a. 2 odp. Potrójny przedmiot zmysłów, patrz 1. 78, 3 na 2 /66/, t. 6, str. 68n.

251.

/17/ z. 92, a. 2 odp. Władza osądu w człowieku i w zwierzętach, patrz t. 7, skorowidz pod hasłem Osąd i instynkt, str. 325. 343n.

/18/ z. 93, a. 3. Zawartą w tym art. naukę określił Sobór Florencki w Dekrecie dla Greków (1439 r.): „Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu żadnym się grzechem nie zmazali oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, zostali oczyszczeni w sposób wyżej podany (chodzi o czyściec) czy to pozostając w ciele, czy też po opuszczeniu go: zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają jasno samego Boga w Trójcy Jedynej — jakim jest, w zależności od różnych zasług, jedni doskonalej od drugich. Dusze zaś tych, którzy umierają w uczynkowym grzechu śmiertelnym lub w samym grzechu pierwotnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak podlegają nierównym karom" (D. 693). Sobór Trydencki, sesja VII (1547 r.): „Jeśli ktoś twierdzi, że dobre czyny człowieka usprawiedliwionego w tym znaczeniu są darami Boga, iż nie są także dobrymi zasługami usprawiedliwionego; albo że sam usprawiedliwiony dobrymi czynami, które spełnia z pomocą łaski Bożej i przez zasługę Jezusa Chrystusa (którego jest żywym członkiem), nie zasługuje prawdziwie na wzrost łaski, na życie wieczne i na samo osiągnięcie tego życia (jeśli przynajmniej umrze w łasce), a także nie zasługuje na powiększenie chwały — niech będzie wyklęty" (D. 842).

/19/ z. 93, a. 3 *wbrew* 2. Kazimierz Leśniak w ten sposób przekłada ów tekst Arystotelesa: „Trzeba również przechodzić w dowodzeniu z twierdzenia 'po prostu' (*simpliciter*) na ten sam typ twierdzenia i przy odpieraniu uważać, czy A 'po prostu' nie jest własnością B 'po prostu'; wtedy bowiem 'bardziej' A nie będzie własnością 'bardziej' B. Natomiast przy obronie trzeba uważać na to, czy A 'po prostu' jest własnością B 'po prostu'; wtedy bowiem 'bardziej' A będzie własnością 'bardziej' B". (*Topik. i Odo-wodach sofistycznych* PWN 1978, str. 142).

*Simpliciter* — zasadniczo, po prostu, w sposób niezłożony.

/20/ z. 95. To zagadnienie jest teologicznym komentarzem do tak często występującego w Piśmie św. przedstawiania stosunku Boga do Izraela i Chrystusa do Kościoła jako

Oblubieńca do oblubienicy. Zwłaszcza Kościół występuje jako oblubienica Chrystusa. Małżeństwo zawierane przez ludzi symbolizuje małżeństwo zawarte między Bogiem a Izraelem i między Chrystusem a Kościołem. Toteż niewierność Bogu i Chrystusowi uchodzi za cudzołóstwo. W tym duchu potomność rozumie *Pieśń nad Pieśniami*. Wiano jest uposażeniem oblubienicy — każdej duszy, gdy ona wchodzi do nieba, aby na zawsze połączyć się z Oblubieńcem — Chrystusem. Zagadnienie obecne mówi o posagu duszy. O posagach ciała mówił Autor uprzednio. Są nimi: wolność od cierpień, subtelność, sprawność i jasność (z. 82-85 t. 33, str. 202-261).

/21/ z. 95, a. 3 na 5. Dosłownie: W rozumowaniu zarzutu jest fałsz przypadłości (*fallacia accidentis*). Chodzi o sofizmat, czyli błędne, wykrętne, nawet przewrotne rozumowania. Jest ich sporo, czym zajmuje się logika. Obecny polega na błędnym orzekaniu o Chrystusie, wynikającym z pomieszania tego, co określa się mianem posagu, z tym, czym jest posag.

Franciszek Kwiatkowski daje taki przykład tego sofizmatu (zwie go pomieszaniem własności przypadłościowej z istotną). Elektra nie poznała Orestesa. Otóż Orestes był jej bratem. Więc nie poznała brata. — Rozumie się jako brata. (*Filozofia wieczysta*, Kraków 1947, OO. Jezuici, t. 1, nr 275, str. 265).

Arystoteles tak o tym pisze: „Paralogizmy zależnie od przypadku powstają wtedy, gdy się sądzi, że jakiś atrybut przysługuje w podobny sposób samej rzeczy i jej cesze przypadkowej. Jeżeli bowiem ta sama rzecz posiada wiele cech przypadkowych, to nie jest konieczne, ażeby wszystkie te cechy przysługiwały wszystkim orzecznikom rzeczy oraz ich podmiotom. Jeżeli np. Koriskos jest kimś innym niż człowiek, to jest kimś innym niż on sam, jest bowiem człowiekiem. Albo jeżeli jest kimś innym niż Sokrates, a Sokrates jest człowiekiem, wobec tego twierdzą, że jest kimś innym niż człowiek, ponieważ tak się złożyło (*accidit*), że osoba, o której się stwierdziło, że Koriskos jest różny od niej, jest człowiekiem”. (*Topiki. O dowodach sofistycznych*, Kaz. Leśniak, PWN 1978, str. 247).

W tym tekście 'przypadkowy' znaczy tyle, co 'przypadłościowy'. (Mylny przekład



*accidentale*. Przypadkowy to tyle, co *casuale*).

Paralogizm, to błędne, niewłaściwe rozumowanie. Atrybut to tyle, co przymiot.

/22/ z. 96. Aureole to szczególne odznaczenia za wybitne zwycięstwa i zasługi w życiu chrześcijańskim po śmierci otrzymane. Dla rozumienia tego zagadnienia należy wiedzieć, że po łacinie *aurum*, znaczy złoto; przymiotnik *aureus* znaczy złoty. *Aureolus*, *aureola* jest nazwą zdrobniałą od *aureus*.

W dawnych czasach zwycięzcom-wodzom na wojnie i na igrzyskach wkładano na głowę wieniec wawrzynowy czy inny (wieniec—*corona*). Z biegiem czasu ów wieniec wkładano królom i robiono go ze złota czy innego szlachetnego metalu i nazwano koroną. Wieniec ów był uznaniem i nagrodą i łączył się z owacją — publicznym okazaniem.

Pismo św. przeniosło to do nagrody wiecznej. Stąd częste wzmianki o wieńcu chwały. Np. Piotr pisze: „Otrzymacie niewiednący wieniec chwały (1 P 5, 4). W tym znaczeniu wieniec (*corona*) albo jest nagrodą istotną, którą jest uszczęśliwiający widzenie Boga, i wtedy zwie się *corona aurea*, albo samo *aurea*; wieniec złoty, nagroda złota, albo jest nagrodą dodatkową, naddaną jako szczególne odznaczenie za wybitne zwycięstwo i zasługi w życiu chrześcijańskim, i wtedy zwie się zdrobniale: *corona aureola*, albo samo *aureola*. Stąd też świętych przedstawia się z otoczką świetlistą wokół głowy zwaną aureolą, lub nimbem.

/23/ z. 96, a. 1 żarz. 2 i 5. Rady ewangeliczne a przykazania, patrz o tym szeroko 2-2. 184, 3; z. 186, 2 t. 23 str. 205nn. 253nn.

/24/ z. 96, a. 4. Artykuł jest komentarzem do przypowieści o siewcy, gdzie jest mowa o ziarnie rzuconym w ziemię i wydającym owoc trzydziestokrotny, sześćdziesięciokrotny i stokrotny (Mt 13, 1-9; Mk 4, 1-9; Łk 8, 4-8). Nie dziw, że pojawiają się tu dawne poglądy matematyczne dla nas dziś niezrozumiałe. Rzeczą historyka matematyki jest wyjaśnić, co oznacza ta obrazkowa tablica matematyczna (*representatio in abaco*, żarzut 4), co to jest liczba kwadratowa biorąca doskonałość z figury (*numerus qua-dratus*, koniec odp.) oraz czemu liczba 'cztery' jest mocną i sześcienną — od sześcianu (*numerus*

*solidus et cubicus*, na 3).

Dla obrazu podaję to, co pisze Tatarkiewicz: Pitagorejczycy „starożytną symbolikę liczb ułożyli systematycznie, tworząc jakby schemat coraz to bardziej skomplikowanych własności; jedynka — oznaczała im punkt, 2 — linię, 3 — figurę geometryczną płaską, 4 — ciało geometryczne, 5 — własności ciał fizycznych zwłaszcza barwę, 6 — życie, 7 — ducha, 8 — miłość, 9 — roztropność, sprawiedliwość, 10 — doskonałość wszechświata" (Wład. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN Warszawa 1958, t. I, str. 68).

Dziś też nazwy 'abak' używa się w dziedzinie matematyki. Jest to więc jak i dawniej u Greków i Rzymian tablica, przyrząd do liczenia lub jakiegoś systematyzowania przedstawionego na tablicy.

/25/ z. 97, a. 6 odp. Ogień jest w swojej sferze, patrz o tym 1. 68, 2, t. 5, str. 176. O ogniu, jego pojęciu i roli, patrz skorowidze tomów 1-8.

/26/ z. 97, a. 7 odp. Pismo św. używa kilka wyrażen na oddanie piekła: *szeol*, *infernus*, *tartarus*. *Infernus* znaczy tyle, co podziemny, podziemie. Zawsze jako miejsce przebywania po śmierci. Ciekawe jest, skąd te nazwy, zwłaszcza *szeol*, pochodzą, jaką zawierały pierwotnie treść, jakiemu ulegały rozwojowi, by wreszcie znaleźć swą dokładność w nauce Kościoła.

/27/ z. 99, a. 1. Naukę tego artykułu określił Sobór Laterański IV (1215 r.): „Jezus Chrystus ... na końcu wieków przyjdzie sądzić żywych i umarłych i odda każdemu według jego uczynków zarówno odrzuconym jak i wybranym. Wszyscy oni we własnych swych powstaną ciałach, tych, co teraz posiadają, aby otrzymać wedle swoich uczynków, dobrych i złych, jedni karę wieczną wraz z diabłem, zaś inni z Chrystusem wiekiową chwałę" (D. 429).

Innocenty IV. List do kard. Legata na Cyprze (1254 r.): „Jeśli ktoś bez pokuty umiera w grzechu śmiertelnym, to nie ulega wątpliwości, że na zawsze cierpi męki wieczystego ognia" (D. 457).

Tę samą naukę podają: Formuła *Fides Damasi* (z ok. 5/6 w., D. 16); *Symbolum*

*Quicumque* (4-5 w., D. 40); Synod w Arles (475 r., D. 160b); Wigiliusz, orzeczenia przeciw Orygenesowi (543 r., D. 211); Pelagiusz I (557 r., D. 228a); Innocenty III (1201 r., D. 410); Innocenty IV (1254 r., D. 457); Klemens VI (1351 r., D. 570L); Sobór Florencki, Dekret dla Jakobitów (1442 r. D. 714).

/28/ z. 99, a. 2. Nauka tego artykułu opiera się na orzeczeniu Synodu w Konstantynopolu (543 r.) i papieża Wigiliusza (540-555): „Jeśli ktoś twierdzi albo sądzi, że męka złych duchów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi apokatastaza: przywrócenie do łaski i odrodzenie złych duchów i złych ludzi — niech będzie wyklęty" (D. 211).

/29/ z. 99, a. 4. Sobór Wat. II, Konst. Dogm. o Kościele (nr 14, str. 118n): „Wszyscy synowie Kościoła pamiętać powinni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni". Patrz Łk 12, 48; Mt 5, 19n; 7, 21n; 25, 41-46; Jk 2, 14.

Pius II potępił Zanina ze Solcja głoszącego że wszyscy chrześcijanie będą zbawieni (1459 r., D. 717b).

/30/ z. 99, a. 4 odp. Sakramenty wiary — to chrzest i bierzmowanie. Patrz tom 27, skorowidz pod hasłem Wiara.

/31/ z. 100. Dosłownie: Zagadnienie czyścica, bez numeracji. Dodałem kolejną numerację także i w następnym zagadnieniu, dla wygody w przytaczaniu i znalezieniu pożądaných miejsc.

Tłum. francuskie zagadnienie to stawia po Suppl. z. 70.

/32/ z. 100, a. 1. Naukę tego artykułu określił Sobór Lyoński II (Wyznanie wiary Michała Paleologa 1274 r.): „Jeśliby prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyścicowymi" (D. 464 i 693).

Sobór Tryd., sesja VI 1547 r.): „Jeśli ktoś twierdzi, że po otrzymaniu łaski usprawiedliwienia każdemu grzesznikowi pokutującemu tak jest wina odpuszczona i zglądzona kara wieczna, iż nie zostaje żadna kara doczesna do odpokutowania, czy na tym świecie, czy w przyszłym w czyśćcu przed wejściem do królestwa niebieskiego — niech będzie wyklęty" (D. 840). Patrz D. 983.

Innocenty IV (1254 r.) przeciwstawiając błędom Greków naukę Kościoła podaje naukę o czyśćcu i stwierdza, że jest ona o-parta na Piśmie św. (D. 456).

Naukę Kościoła o czyśćcu przedstawiali wiernym także: Klemens VI w liście do Armeńczyków (1351 r., D. 570s); Sobór Flor. w Dekrecie dla Greków (1439 r., D. 693); Wyznanie Trydenckie Wiary Piusa IV (1564 r., D. 998); Pius X omawiając niektóre błędy Wschodu (1910 r., D. 2147a); Sobór Wat. II, Konst. Dogm. o Kościele (1964 r., nr 49-51, str. 154-157).

*/33/ z. 100, a. 1 odp.* W czasach św. Tomasza żywą była sprawa zjednoczenia Kościoła Wschodniego z Zachodnim. Wyszła też na jaw różnica dotycząca nauki o czyśćcu. Kościół Wschodni albo jej zgoła nie uznawał: nie uznawał czyśćca, albo nie miał urobionego o nim pojęcia. Ostatecznie na Soborze II Lyońskim 1274 r. Kościół Wschodni przyjął tę naukę w tzw. Wyznaniu Wiary Michała Paleologa (D. 464), oraz na Soborze Florenckim (1438 -1445) w tzw. Dekrecie dla Greków (1439 r., D. 693). Określenia nauki o czyśćcu nic nie mówią o ogniu czyśćcowym. Patrz także objaśnienie poprzednie. A i w obecnych czasach prawosławie nie uznaje czyśćca.

Odrzucają katolicką naukę o czyśćcu protestanci i kalwini. Uczynili to Luter, Zwingli i Kalwin. W związku z tym Sobór Trydencki ponownie wyłożył i określił naukę katolicką (1545-1563). D. 807. 840. 983.

*/34/ z. 100, a. 3 żarz- 2.* Przez grzechy lekkie należy rozumieć nie tylko uchybienia wynikające z niedoskonałości ludzkiej, nie tylko grzechy które nie są świadomym i dobrowolnym przekroczeniem przykazań Bożych i kościelnych w sprawach ważnych, ale także pozostałości grzechów (art. 2 na 2), do których należy także większe lub mniejsze wdrożenie się w jakiś nałóg i przywarcie tegoż nałogu do duszy. Nałogowy chciwiec,

lubieżnik, pijak, przeklętnik itp. po dobrej spowiedzi przed śmiercią wymaga w czyścicu długiego oczyszczania: wywabienia przywartej plamy. Ten nałóg jest zbytnim miłowaniem jakiegoś dobra doczesnego, upodobaniem w grzechu lekkim lub przywiązaniem do niego (art. 6 odp. i art. 8).

/35/ z. 100, a. 6 odp. Habitualnie — jako stałe przysposobienie duszy, czyli jako wewnętrzna postawa ducha gotowa do czynu, ale nie przechodząca w czyn, bo gdy przejdzie w czyn, to już jest to, co oznacza 'aktualnie' — uczynkowo.

/36/ z. 100, a. 7. Nauka Kościoła: Czyściec nie jest samym strachem przed śmiercią — Leon X (1520 r., D. 744), ale jest ponoszeniem przez dusze kar, które są przebłaganiem za grzechy popełnione w ciele i oczyszczeniem z nich — Sobór Lyoński II (1274 r., D. 464); Benedykt XII (1336 r., D. 530); Sobór Florencki (1439 r., D. 693); Sobór Tryd., sesja VI (1547 r., D. 840), sesja XXV (1563 r., D. 983); tą karą jest cierpienie ognia — Klemens VI (1351 r., D. 570s); dusze w czyścicu są pewne zbawienia, ale nie mogą zasługiwać — Leon X (1520 r., D. 778); nie grzeszą przez to, że pragną ochłody i mają odrazę do ponoszonych kar — Leon X (1520 r., D. 779).

Inne wiadomości o czyścicu: patrz t. 33, skorowidz pod tymże hasłem.

W artykule chodzi o tzw. *reatus poenae*. Jest to powinność, obowiązek poniesienia kary za grzech popełniony, za zwrócenie się ku rzeczom doczesnym i nadużycie ich.

/37/ z. 101. Ogólnie o grzechu pierwородnym patrz: 1-2. 81-83, t. 12, str. 150-177; 2-2. 163 i 165, t. 22, str. 280-290. 301-307; 3. 15, 1 i 2, t. 24, str. 244-250; z. 27 t. 25 str. 149-169; z. 66 7 na 3; a. 9; z. 68, 7 na 3; a. 9; z. 69,1; z. 70, 3 na 1 /28/ /79/ /88/ tom 27.

Kary za grzech pierwородny: śmierć, wypędzenie z raju, kary fizyczne na kobietę i na mężczyznę, kary duchowe na oboje: bunt ciała, wyrzuty sumienia i poczucie winy, lęk przed śmiercią: 2-2. 164, t. 22, str. 290-301.

/38/ z. 101, a. 1. Nauka Kościoła: karą za sam grzech pierwородny jest utrata widzenia Boga, a za uczynkowy grzech śmiertelny jest ponadto kara zmysłów — piekło: *Symbolum Qui-cumque* (4 w., D. 40); Synod w Arles (473 r., D. 160a); Pelagiusz I (557 r., D. 228a); Synod w Walencji III (855 r., D. 321).: Innocenty III (1201 r., D. 410);

Sobór Later. IV (1215 r., D. 429).: Innocenty IV (1254 r., D. 457); Sobór Lyoński II (1274 r, D. 464); Jan XXII (1318 r., D. 493a); Benedykt XII (1336 r., D. 531); Klemens VI (1351 r D. 574a); Sobór Flor. (1439 r., D. 693; 1442 r., D. 714); Pius IX (1863 r, D. 1677); Pius IX (1863 r., D. 1777).

/39/ z. 101, a. 2. Nauka Kościoła: Dzieci zmarłe bez chrztu nie cierpią kary zmysłu, kary ognia: Innocenty III (1201 r., D. 410); Pius VI (1794 r., D. 1526); nie przebywają w raju ziemskim, w którym był Adam: Benedykt XII (1341 r, D. 534); nie nienawidzą Boga: Pius V (1567 r., D. 1049).

Tom 33 i 34 zawierają eschatologię, czyli naukę o rzeczach ostatecznych poszczególnych ludzi, całej ludzkości i świata. Opisują ją tak, jak ona jest podana w Piśmie św., głoszona przez Kościół i utkwiała w świadomości chrześcijan. Nauka ta stała się tematem najwspanialszych utworów poezji religijnej: Dantego Alighieri (1265-1321) Boska Komedia i wcześniej żyjącego franciszkanina, Tomasza z Celano (miasto we Włoszech), zmarłego w 1255 roku, autora żywota św. Franciszka z Asyżu. Jego utwór Dies irae wszedł do liturgii. Odmawia się go lub śpiewa na wspaniałą melodię gregoriańską (obecnie do woli) we mszach świętych żałobnych oraz w Liturgii godzin w ostatnim tygodniu przed adwentem (Officium Divinum, Liturgia Horarum, tom IV str. 444nn). Hymn ów stał się natchnieniem dla kompozytorów. Na zakończenie więc pozwalamy sobie podać go w polskim przekładzie:

W gniewu dzień, w tę pomsty chwilę. Świat w popielnym legnie pyle: Zważ Dawida i Sybillę.

Jakiż będzie płacz i łkanie, Gdy dzieł naszych Sędzia stanie, Odpowiadać każąc za nie.

Trąba groźnym zagrzmi tonem Nad grobami śpiących zgonem, Wszystkich stawi nas przed tronem. Śmierć z naturą się zadziwi, Gdy umarli wstaną żywi, Win brzemieniem nieszczęśliwi.

Księgi się otworzą karty,

Gdzie spis grzechów jest zawarty,

Za co świat karania warty.

Kiedy sędzia więc zasiędzie, Wszystko tajne jawnym będzie, Gniewu dłoń dosięże wszędzie.

Cóż mam, nędzarz, ku obronie, Czyją pieczę się zasłonię, Gdy i święty zadrży w łonie?

Królu, w grozie swej bezmierny, Zbawisz z łaski lud Twój wierny, Zbaw mnie, zdroju miłosierny.

Racz pamiętać, Jezu drogi,

Żeś wziął dla mnie żywot srogi

Nie gub mnie w dzień straszny trwogi.

Długoś szukał mnie znużony, Zbawił krzyżem umęczony, Niech ten trud nie będzie płonny.

Sędzio pomsty sprawiedliwy, Bądź mym grzechom miłościwy, Zanim przyjdzie sąd straszliwy.

Jęczę, pomnąc grzechów morze, Wstydem me oblicze górze, Zebrzącemu przebacz, Boże.

Ty, co Marii grzech zmazałeś, Łotra modłów wysłuchałeś, I mnie też nadzieję dałeś.

Choć niegodne me błaganie,

Nie daj mi, dobroci Panie,

W ognia wieczne wpaść otchłanie.

Między owce Twe wliczony

I od kozłów odłączony,

Daj, niech z prawej stanę strony.

Gdy odtrącisz potępionych, Srogim żarom przeznaczonych, Weź mnie do błogosławionych.

Błagam z czołem pochylonym,

Z sercem z żalu w proch skruszonym,

Pieczę miej nad moim zgonem.

Opłakany dzień nastanie

Gdy z popiołów zmartwychwstanie

Grzesznik na Twój sąd straszliwy:

Bądź mu, Boże, miłościwy!

*Uwaga:* W Officium Divinum, Liturgia horarum (tom IV, str. 446) ów hymn kończy się następująco:

O Tu, Deus maiestatis, alme candor Trinitatis, nos coniunge cum beatis. Amen.

O Ty, Boże majestatu,

Hojny blasku Trójcy,

Połącz nas ze szczęśliwymi. Amen.

Nie wiadomo jednak, czy ów wiersz pochodzi od Tomasza z Celano, czy też jest późniejszym zakończeniem — jakby doksologią, czyli zwykłym dla wszystkich liturgicznych hymnów oddaniem czci Przenajświętszej Trójcy.



## SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra w dwóch skośnych nawiasach // oznacza: szukać w objaśnieniach tłumacza)

Abak: z. 96, 4 zarz. 4.

Adam: nie popełniłby grzechu lekkiego z. 100, 6 zarz. 5; grzech — a dar Chrystusa z. 101, 2 na 4. Patrz: Grzedh.

Agnieszka św.: z. 96, 6 na 9.

Aleksander z Afrodyzji: o poznawaniu substancji oddzielonych z. 92, 1 odp.

Alfarabi: o widzeniu Boga z. 92, 1 odp.

Aniołowie: ich radość ze sprawiedl. Boskiej z. 87, 1 na 3; nie widzą naraz wszystkiego z. 87, 3 zarz. 3; nie czytają w sercu innego anioła z. 87, 2 zarz. 1; nie znają dnia sądu z. 88, 3 Wbrew 1; z. 92, 3 odp.; nie będą sędzić, a tylko służyć posługą z. 89, 3; czy będą sądeni z. 89, 8; ludzie zrównani z — z. 91, 4 odp.; z. 92, i zarz. 1; a. 3 na 1. 12 a nawet wyżsi od nich z. 89, 8 na 1; — oczyszczają i oświecają z. 92, 3 Wbrew 1 i na 12; nie przysługuje im posag z. 95, 4; nie mają aureoli z. 96, 1 na 4; a. 9; mogą zasługiwać z. 98, 6.

Antychryst: z. 88, 3 na 2; z. 97, 5 zarz. 1; z. 99, 2 odp.

Apostołowie: a władza sędownicza z. 89, 2 na 1.

Aureola: co oznacza; jest nagrodą dodatkową z. 96, 1 i 2; /22/; różni się od owocu z. 96, 2-4; należy się za dziewictwo z. 96, 5. 11-13; — należy się za męczeństwo z. 96, 6. 11-13; należy się nauczycielom wiary z. 96, 7. 11-13; nie należy się Chrystusowi z. 96, 8; nie należy się aniołom z. 96, 9; nie należy się ciału z. 96, 10; która jest największa z. 96, 12; może być większa lub mniejsza z. 96, 13.

Awempace: o poznawaniu substancji oddzielonych z. 92, 1 odp.

Awerroes: o poznawaniu substancji oddzielonych z. 92, 1 odp.

Awicenna: o widzeniu Boga z. 92, 1 odp. i na 9; nie wierzył w zmartwychwstanie ciał z.

97, 5 odp.

Bezbożni: kara na — z. 88, 1 na 1; z. 99, 1 na 3 i 4; to grzesznicy albo niewierzący z. 89, 5 na 2; będą wiedzieć, że Chrystus jest Bogiem z. 90, 3 na 1 i 2. Patrz: Grzesznicy, Niewierzący, Potępieni, źli.

Blizny: na ciele Chrystusa z. 90, 2 na 2; na ciele męczenników z. 96, 10 na 3.

Bogactwa: zagłuszają słowo Boże z. 89, 2 na 2; należy porzucić — z. 89, 2 odp.

*Bogacz*: w piekle prosi za krewnymi z. 98, 4 na 1; a. 7 wbrew 1; widzi szczęśliwość Łazarza z. 98, 9 wbrew.

Bohaterskie czyny: nie należy się za nie aureola z. 96, 11 żarz. 4.

Bóg: na sądzie przypomni wszystkim i ujawni dobre i złe zasługi z. 87; wymierzy karę i nagrodę z. 88, 1; sam — zna dzień sądu z. 88, 3; ma władzę sądowniczą z. 89, 1 odp.; z.

90, 1; sam — nagrodzi wybranych z. 89, 4 na 3; nie można widzieć bez radości z. 90, 3; poznaje się go ze świata z. 91, 3 odp.; szczęście polega na widzeniu — patrz: Ciało, Oko, Nagroda, Szczęście. Widzenie; nie można Go zgłębić z. 92, 3; potępieni nienawidzą — z. 98, 5. 8. Patrz: Moc Boża.

Ból: w czyścicu z. 100, 3; odczuwany przez zmysły z. 101, 1 na 4; dzieci nieochrzczone nie cierpią — ani fizycznego, ani wewnętrznego z. 101. Patrz: Kara, Męki, Zmysły.

Brud: świata spowodował grzech i zmieszanie elementów z.

91, 3 na 1; — w pielkle z. 97, 1 odp.; — grzechu z. 100, 7 na 1.

Cecylia św.: z. 96, 6 na 7.

Cel: grzesznik obiera stworzenie za — z. 97, 1 odp.; a. 5 odp.; z. 99, 1 odp.; — ciał niebieskich jest człowiek z. 91, zwłaszcza, a. 3 na 6; — stworzeń z. 99, 2 na 3; — człowieka z. 96, 2 odp. Patrz: Odwrócenie, Zwrócenie.

Chrystus: będzie sędził w chwalebnej postaci w obłokach jako człowiek i będzie

widziany przez złych i dobrych z. 87, 3 wbrew 1; z. 88, 2 na 3; a. 4; z. 90; /4/; nie przysługuje Mu posag z. 95, 3 i 4 i aureola z. 96, 8; pierwsze a drugie przyjście — z. 88, 3 na 1 i 2; z. 90, 2 odp.; — czy znał czas sądu z. 88, 3; wysłużył sobie władze sadowniczą poniżeniem i męką z. 88, 4 na 2; z. 89, 5; z. 90; niektórzy ludzie będą sędzić z — z. 89, 1 i 2; — Oblubieńcem Kościoła z. 95, 3 na 4; oko uchwalebniione widzi — z. 91, 1 odp.; z. 92, 2; upodobnienie do chwały — z. 92, 3 na 9; dziewictwo, męczeństwo i nauczanie dla — z. 96; pojednał ludzkość z Bogiem z. 99, 3 na 1; wstąpił do piekieł z. 100, 2 wbrew 2; dar — a grzech Adama z. 101, 2 na 4; królestwo — z. 90, 1 odp. Chrześcijanie: ich kara wieczna nigdy się nie skończy z. 99, 4; /29/.

Chwała: odnowienie świata dla — człowieka z. 91, 1; stworzenie oczekuje — świętych z. 91, 3 wbrew 3; nierówna z. 92, 3 odp. i na 12; z. 93, 2 i 3; patrz: Stopnie; potępieni nie widzą — świętych z. 98, 9; jest ponad naturą z. 91, 1 na 4. Patrz: Nagroda, Szczęście, Uchwalebnie, Widzenie.

Ciała: niebieskie są dla ludzi, będą odnowione z. 91, zwłaszcza a. 3 na 6; ich ruch ustanie z. 91, 2; patrz: Ruch; i— ludzkie po sądzie otrzymają nagrodę lub karę z. 88, 1 na 1

1 2; z. 93, 1; będą jaśnieć bardziej niż słońce z. 91, 3 na 4; złożone z elementów z. 91, 4 wbrew 3; — uchwalebniione nie przeszkadzają iduszy z. 93, 1 odp.; nagroda dla — ludzkich z. 90, 2 na 4; z. 91, 1 odp.; z. 92, 2; a. 3 na 9; z. 93; z. 96,

10; /20/; Chrystus ukaże się w — uchwalebniionym z. 90, 2; — potrzebne do szczęścia duszy z. 93, 1; złączone z duszą powiększy szczęście z. 93, 1; posag ciała z. 96, 10; /20/; radość duszy z posagu i aureoli udzieli się — z. 96, 10; to co doznaje dusza ma swój oddźwięk w — z. 91, 1 odp.; z. 97,

2 na 1; a. 3 odp.; upadek sił — z. 100, 6 odp.; '— dzieci wolne od cierpień z. 101, 1 na 5.

Ciemność: po odnowieniu nie będzie — z. 91, 2 na 5; potępieni i diabli w — z. 91, 4 na 3; z. 97, 4; — otacza Boga z. 92, 1 na 4.

Ciepło: w świecie odnowionym z. 91, 4 na 4.

Cierpienie: patrz: Ból, Czyściec, Kara, Męki, Piekło, Zmysły.

Cnoty: są owocami z. 96, 2 odp.; śmierć za — jest męczeństwem z. 96, 6 na 9; nie pozostaną w potępionych z. 98, 1 na 3.

Czas: ustanie po sądzie z. 91, 2 wbrew 1 i na 9; z. 98, 7 na 3; — nawrócenia się z. 99, 3 na 2 patrz: Śmierć, Upadek; kara czasowa z. 101, 1 na 2.

Człowiek: jako osoba i jako część całości, podwójny sąd z. 88, 1; patrz: Sąd; ma troszczyć się o duszę, rodzinę, społeczność i Kościół z. 88, 3 na 4; Chrystus jako — ma władzę i będzie sądził patrz: Chrystus; cielesne istoty są dla — patrz: Ciała; — to mały świat z. 91, 1 wbrew 3; uchwalebienie świata dla — z. 91, 1-4; cel — z. 92, 1 odp.; — ma udział w bóstwie, władzy królew. i kapł. Ohrystusa z. 96, 1 odp.; — mądry nie ulega zmartwieniu z. 101, 2 wbrew 2. Patrz: Ludzie.

Czyściec: w — nie ma mieszkań z. 93, 2 na 3; kara — ogień z. 97, 1 na 2; z. 100 zwłaszcza a. 3; — oczyszcza z. 97, 1 na 2; z. 100; patrz: Oczyszczanie; istnienie — z. 100, 1; /32/ /33/; miejsce — z. 100, 2; cel — a piekła z. 97, 1 na 2; z. 100, 2 na 2; kara — odłożenie widzenia Bog-a i zmysłów przewyższa wszelką mękę tego życia z. 100, 3; nie jest dobrowolna z. 100, 4; sam Bóg będzie oczyszczał dusze z. 100, 5; — odpuszcza winę grzechu lekkiego z. 100, 6; — jest ponoszeniem kary za wszelki grzech z. 100, 7 i 8; /36/; ostrość lufo długość — zależy od przywarcia grzechu z. 99, 1 6dp.; z. 100, 8. Patrz: Kara, Męki, Ogień, Zmysły.

Dawid: jego grzech i pokuta są jawne z. 87, 2 wbrew 2.

Diabeł: walka z z. 96, 7 i 11 odp.; zatwardziały w złości z. 99, 3 odp. i na 2. 5. Patrz: Złe duchy.

Długotrwałość: kary piekła i czyścica z. 99, 1; z. 100, 8. Patrz: Kara, Ostrość, Piekło, Czyściec, Wieczność.

Dobro, Dobroć: — sprawia przyjemność z. 90, 3 odp.; — wszechświata nie ulegnie zmianie z. 91, 4 na 5; utrata dóbr nie jest męczeństwem z. 96, 6 na 8; śmierć za dobro wspólne z. 96, 6 na 11; można chcieć tylko — z. 98, 3; wszyscy miłują — z. 98, 5 zarz.

1; — a zło z. 100, 1 na 2; — człowieka przyrodzone i nadprz. z. 101, 1 i 2.

Dobrowolność: warunkowa i bezwzględna, kary czyśćca z. 100,

4 odp.; — grzechu pierwor. z. 101, 1 na 2.

Dobrzy: otrzymują nagrodę dla duszy i ciała, oddzielenie od złych z. 88, 1; o ile będą sąden z. 89, 6. Patrz: Święci,

Wybrani, Zbawieni, Dom: „w domu Ojca mego” z. 93, 2 wbrew 1 i odp.; w —

oblubienca z. 95. Patrz: Chrystus, Kościół, Małżeństwo,

Oblubienica. Doskonałość: dwojaka świata z 91, 5 na 3.

Duch: anielski a ludziki po odnowieniu z. 91, 4 odp.; to niekiedy

gniew z. 99, 3 zarz. 1.

Duchowość: żonaty, wdów, dziewic i nagroda z. 96, 2-4.

Dusza: jej szczęśliwość istotna i dodatkowa, z. 92, 3 na 9. Patrz: Aureola, Nagroda, Posag, Szczęście, Widzenie. Jej niedola, patrz: Ból, Męki, Piekło, Kara, Zmysły. — Potrzebuje ciała, jej szczęście lufo niedola większe po sądzie z. 93, 1; doznania — udzielają się ciału z. 96, 10; z. 97, 2 na 1; a. 3 odp.; dusze czyśćcowe, oh oczyszczone, kary, miejsce z. 100; patrz: Czyściec; zezwała się im na styczność z ludźmi z. 100, 2 odp.; proszą o modlitwę z. 100, 2 odp.; a. 4; nie będą męczone przez złe duchy z. 100, 5; dzieci nieochrzczone nie będą cierpieć na — z. 101, 2.

Dwanaście pokoleń Izraela: z. 89, 2 na 1; a. 5 na 1.

Dzieci: zjawią się na sądzie z. 89, 5 na 3; cieszą się z niewinności z. 96, 5 odp.; a. 6 na 12; — zabite przez Heroda z. 96, 6 na 3 i 12; — zmarłe bez chrztu są odrzucone z powodu grzechu pierw., nie cierpią kary zmysłów z. 101, 1 i 2 ani kary duchowej z. 101, 2; /39/; ich naturalna szczęśliwość z. 101, 2 odp. i na 5.

Dziewictwo, Dziewice: nie przysługuje sądzić z Chrystusem z. 89, 2 na 2; otrzymuje aureolę z. 96, 1. 5-13; szczególny owoc z. 96, 2-4.

Elementy: świat zanieczyszczony zmieszaniem — z. 91, 3 na 1; otrzymają jasność z. 91,

4; zostaną po odnowieniu z. 91, 5. Eliasze: czy zachował dziewictwo z. 96, 5 na 3.

Empedokles: o końcu świata z. 91, 1 żarz. 4.

Filozofowie: o szczęściu człowieka z. 92, 1 odp.; o ogniu z. 97,

5 odp. Forma poznawcza: w widzeniu Boga z. 92, 1 odp. i na 2-7. 10.

11; u potępionych z. 98, 7.

Głos: Sędziego straszliwy z. 89, 7 na 2; — trąby z. 91, 2 wbrew 1.

Gniew: Boga przejednany, grzesznik utrwała w sobie — z. 99, 3 na 1 i 4.

Grzech osobisty: na sądzie każdy przypomni sobie — z. 87, 1; będą na sądzie ujawnione z. 87, 2; przez — człowiek poddaje się diabłu z. 89, 4; każdemu — towarzyszy kara z. 97, 7 na 4; za — śmiertelny potępienie, piekło z. 89, 7; z. 97-99; patrz: Kara, Mękl, Ogień, Piekło, Zmysły; za — lekki kara z. 97, i na 2; z. 99, 1 odp.; a. 4 na 3; z. 100,1 i 3 żarz. 2;

Żal za — potępionych z. 98, 2; żal za — ludzi żyjących z.100, 1; obowiązek poniesienia kary za — z. 100, 1. 7. 8; czyściec odpuszcza winę — lekkiego z. 100, 6; czyściec jest ponoszeniem kary za wszelki — z. 100, 7 i 8; /36/; — lekki czym jest z. 100, 2 na 2; a. 3 żarz. 2; a. 6 i 8; /34/.

Grzech pierworodny: pozbawił życia wiecznego z. 90, 1 odp.; —

— a uczynkowy z. 100, 6; z. 101; /37/; — Adama spowodował pogorszenie świata i człowieka z. 91, 3 na 1-3; zarzewie — z. 96, 5 żarz. 2; z. 100, 6 odp. i na 2.5; za sam — nie ma kary 'zmysłów a tylko za uczynkowy z. 101; /38/, dzieci nieochrzczone nie cierpią kary zmysłów za sam — z.101, ani bólu wewnętrznego z. 101, 2; /39/; — nie zniszczył natury ale pozbawił dóbr wyższych z. 101;

— jest najmniejszym, kara za niego najłagodniejsza, naj mniej dobrowolny z. 101, 2 wbrew 1 i na 2; — a uczynkowy, a lekki z. 102, 1 na 2. Patrz: Dobrowolność, Kara, Zmysły.

Grzesznicy: ujawnienie ich grzechów i wstyd z. 87, 2 odp. i na 3. 4; ich przerażone z. 89, 6 na 3; ich potępienie z. 89, 7; patrz: Potępieni; nie ma dla nich współczucia z. 94, 2; ich

kary: odrzucenie, piekło, ogień, brud, robak, ciemność, płacz z. 97-99. 101; patrz poszczególne hasła; niektórzy — nie żałują za grzechy z. 98, 2 żarz. 4; kara wieczna z. 99; /27/: Patrz: Bezbożni, Niewierzący, Sprawiedliwość Boska, Zatwardziałość, źli.

Harmonia: świata zostanie ta sama po odnowieniu z. 91, 4 na 5.

Heretycy: ich zaślepienie z. 98, 2 żarz. 4; ich grzech z. 99, 4 odp.; grzech herezjarchy jest Większy z. 99, 4 odp.; Sprzeciwianie się Kościołowi jest herezją z. 100, 1 odp.

Hiob: męczony przez diabła z. 100, 5 odp.

Idee: rzeczy w Bogu z. 92, 3 na 4. 6. 10.

Inteligencje: czym są z. 92, 1 żarz. 9; /li/.

Istnienie: to co istnieje, a samo istnienie z. 90, 3 odp.; doskonalsze — to i doskonalsze działanie z. 93, 1 odp.; jego wartość, a nieistnienie z. 98, 3; z. 99, 1 na 6. Patrz: Nieistnienie, Unicestwienie.

Izrael: jego trwanie z. 91, 2 na 2.

Jakim jest: będziemy Go widzieć — z. 92, 1 wbrew 2 i na 14.

Jakości elementów: będą odnowione z. 91, 4 na 1 i 2.

Jakub: męczony przez anioła z. 100, 5 odp.

Jasność: chwały elementów z. 91, 2 na 5; a. 4; — ciał niebieskich po odnowieniu z. 91, 3; — ciała ludzkiego z. 91, 3 na 4; — Boga oświeca z. 92, 3 na 12; z. 95, 2 na 3; im większa — i młóść tym lepsze widzenie Boga z. 93, 3.

Jeremiasz: czy był dziewicą z. 96, 5 na 3.

Jozafat: sąd na dolinie — z. 88, 4.

Kara: złe uczynki zastaną w — z. 87, 1 na 1; a. 2 na 2; będzie wymierzona na sędzie z. 88, 1 na 1-3; złe duchy wykonują

- nad potępionymi z. 89, 4; — skutkiem sprawiedliwości z. 89, 6 na 1; patrz:

Sprawiedliwość Boska; — odpowiednio do Winy z. 89, 7 wbrew; z. 99, 1; z. 101, 1; patrz: Wina;

- za grzech pierw. z. 91, 3 na 3 i 4; z. 101; patrz: Grzech pierw.; ostrość a długotrwałość — z. 99,1; z. 100,8; patrz: Długotrwałość, Ostrość; święci będą widzieć — potępionych z. 94, 1; nie będą im współczuć z. 94, 2; będą się z tego cieszyć z. 94, 3; — piekła: odrzucenie, kara zmysłów: katusze, brud, ogień cielesny, robak, płacz, ciemności z. 97-99. 101; potępieni mają żal z powodu — z. 98, 2; sprawiedliwość Boska wymierza — wieczną z. 99; /27/ /28/ /29/; — jest niekiedy dla poprawy z. 99, 1 na 3; — doczesna za życia lub po śmierci w czyścicu z. 100, 1. 2. 7 wbrew i na 3; a. 8; cel — piekła a kary czyścica z. 97, 1 na 2; z. 100, 2 na 2; — zmysłów: nie było jej w otchłani z. 100, 2 wbrew 2; będzie w czyścicu z. 100, 3 i w piekle z. 97-99. 100. 101; — czyścica prze wyższą wszelką mękę tego życia z. 100, 3; — ognia w piekle a w czyścicu z. 100, 2; powinność poniesienia — z. 100, 3 żarz. 3; a. 7 i 8; o ile dusze w czyścicu cierpią — dobro wolnie z. 100, 4; sam Bóg będzie karał w czyścicu a nie złe duchy z. 100, 5; — czyścica jest przebłaganiem za winę grzechu lekkiego z. 100, 6; czyściec jest ponoszeniem — za wszelki grzech z. 100, 7 i 8; /36/; — czyścica zależy od przywarcia grzechu z. 100, 8; z. 99, 1 odp.; — zmysłów nie należy się za sam grzech pierw. a tylko za grzech uczynkowy z. 101; /38/ /37/; dzieci nieochrzczone nie cierpią — zmysłów z. 101, ani — duchowej z. 101, 2 /39/; — za grzech pierw. jest najłagodniejsza z. 101, 1 wbrew 1 na 2; a. 2 odp.; — zmysłów przed a po śmierci z. 101, 1 na 3; — czasowa z. 101, 1 na 2; każdemu grzechowi towarzyszy — z. 97, 7 na 4. Patrz: Ból, Męka, Ogień.

Katusze: w męczeństwie z. 96, 6; — w piekle z. 97-99; — w czyścicu z. 100; co oznaczają z. 101, 1 na 1. Patrz: Czyściec, Kara, Męki, Ogień, Piekło, Zmysły.

Kazanie: za głoszenie — aureola z. 96, 7-13; kaznodziejom grozi pycha z. 96, 7 na 3.

Kościół: Chrystus stale zjawia się w — z. 88, 3 na 2; prześladowania — tamże; troska wiernych o — z. 88, 3 na 4; — oblubienicą Chrystusa z. 95, 1 wbrew 1; a. 3 na 4; a. 4 wbrew 2 i na 2. 5; — wojujący i tryumfujący z. 96, 12 żarz. 4; za kogo się modli z. 99, 3 na 2; z. 100, 1 odp.; kto się sprzeciwia — popełnia herezję z. 100, 1 odp.

Krew: Chrystusa przelana dla nas z. 89, 5 odp.; z. 90, odp. i na 5.

Krewni: potępieni wobec swoich — z. 98, 4 na 1.



Krzyż: na sądzie ukaże się — z. 90, 2 na 2.

Księgi sumienia, życia: z. 87, 1; a. 3 wbrew 2; z. 88, 2 wbrew

1 i odp.; z. 89, 1 odp. Patrz: Sumienie. Księżyc: jego rola z. 91, 2 wbrew 2 i na 3. 6; jego jasność po odnowieniu z. 91, 3.

Liczba: wypełnienie — świętych z. 88, 1 na 2; z. 91, 2 na 6; — dwanaście oznacza całość sądzących z. 89, 2 na 1; — wybranych jest określona z. 91, 2 odp.; — sześć i dwanaście jest doskonała z. 89, 2 na 1; z. 96, 4 odp.; trzy, cztery, sześć, dziesięć, trzydzieści, sto z. 96, 4 odp. i na 3.

Ludzie: wszyscy — staną na sądzie na Górze Oliwnej z. 88, 4; z. 89, 5; Chrystus ma władzę nad — z. 89, 1; z. 90, 1; niektórzy — będą sędzić z Chrystusem z. 89, 1 i 2; — przez grzech poddają się złym duchom z. 89, 4; — nie będą się kiedyś mnożyć z. 91, 2 odp. i na 1; — zrównani z aniołami z. 91, 4 odp.; z. 92, 1 zarz. 1; a nawet wyżsi od nich z. 89, 8 na 1; o ile są niezniszczalni z. 91, 5 odp.; w niebie otrzymają posag z. 95 i aureole z. 96; ich kara w piekle nie skończy się z. 99; — są męczeni przez złych duchów z. 100, 5. Patrz: Człowiek.

Lustro: patrz: w Zwierciadle.

Łaska: gładzi grzech z. 87, 1 zarz. 2; z. 99, 1 odp. i na 4; a. 3 na 2; z. 100, 6 odp.; — jest ponad naturą z. 91, 1 na 4; grzech lekki daje się pogodzić z — z. 101, 1 na 2. Patrz: Miłość.

Łucja św.: z. 96, 5 na 4.

Łzy: nie będzie ich po sądzie z. 97, 3.

Magdalena: jej grzechy i pokuta są jawne z. 87, 2 wbrew 2 i na 3.

Małżeństwo: cielesne symbolem — duchowego z. 95; /20/. Patrz: Posag, Oblubienica.

Marceli św.: z. 96, 6 na 7.

Maryja: ma aureolę za dziewictwo z. 96, 5 na 2 i 4; nie była męczennikiem z. 96, 6 zarz. 4; wolna od grzechu pierw. z. 100, 6 odp.

Mądrość: świat ujawnia — Stwórcy z. 91, 3 odp.; — w wymierzaniu kary z. 99, 2 na 1; z. 94, 2 na 2.

Męczeństwo: nie przysługuje mu sędzić z Chrystusem z. 89, 2 na 2; mieć owoc z. 96, 2 wbrew 1 i na 2. 3; aureola za — z. 96, 6. 11-13; jest dobrowolne z. 100, 4 odp. Patrz: Śmierć.

Męka Chrystusa: zbawia z. 89, 5 odp.; dzięki niej Chrystus ma władzę nad ludźmi i stworzeniem z. 90, 1; Chrystus na sądzie ukaże swoją — z. 90, 2 na 2.

Męki: potępionych na duszy i na ciele z. 88, 1 na 1 i 2; z. 97-99. 100, 5; a. 8 na 2; patrz: Kara, Piekło; — dusz w czyścicu z. 100; patrz: Czyściec; — czyścica gładzą winę grzechu lekkiego z. 100, 6; — tego świata są ponoszeniem kary doczesnej z. 100, 7 wbrew i na 3; — są tylko za grzech uczynkowy z. 101; dzieci nieochrzc. nie cierpią ani — zmysłowej ani duchowej z. 101. Patrz: Ból, Katusze, Kara, Potępieni, Zmysły.

Miejsce: sądu z. 88, 4; — naturalne ciało z. 91, 2 odp.; — dojścia zbawionych i potępionych to ich mieszkania i dom z. 93, 2 i 3; — piekła, patrz: Piekło; — kary za grzech z. 97, 7 na 4; czyścica z. 100, 2.

Mieszkanie: świat — człowieka z. 91, 1 wbrew 2; — to stopnie szczęśliwości z. 93, 2; zależy od jasności, miłości i zasługi z. 93, 3. Patrz: Niebo, Stopnie.

Miłość: boleje nad grzechem z. 87, 1 na 3; akt wary bez — jest niezasługujący z. 89, 7 odp.; z. 96, 7 na 2; z. 99, 4 na 1 i 3; patrz: Wiara, Uczynki; podobieństwo u podstaw — z. 91, 1 wbrew 3; od stopnia — zależy szczęśliwość z. 93, 3;

— korzeniem zasługi z. 96, 1 na 2-5; a. 13 odp.; patrz Zasługa; — zbawionych w niebie z. 98, 4 odp.; z. 99, 3 żarz. 2; grzech godzi wprost w — z. 99, 1 odp.; jest więzią społeczną, tamże; bez — Bożej nie ma zabawienia z. 99, 5 odp.;

— a grzech lekki z. 100, 1 na 2 i 3; a. 6 na 3. Patrz: Łaska. Miłosierdzie Boże: odpuszcza grzechy z. 87, 1 na 3; — nagradza dobrych z. 89, 6 na 1; potępienie karą za wzgardę — z. 90, 2 na 2; święci w niebie nie mają — dla potępionych z. 94, 2; — skłania do nauczania wiary z. 96, 6 na 1; — nie zmieni kary wiecznej z. 99, 2-5; /28/ /29/;

uczynki — spełniane w grzechu śmierć z. 99, 5; za życia można doznać z. 101, 1 zarz. 3.

Miłowanie: jako posag z. 95, 5.

Minerały: nie pozostaną po odnowieniu z. 91, 5 odp. Młodziankowie św.: czy są męczennikami z. 96, 6 na 3 i 12. Moc Boża: przypomni na sądzie wszystkie postęпки z. 87, 1 na 1; a. 2 na 1; a. 3 odp.; z. 89, 1 zarz. 3; — to mowa z. 88, 2 na 2;

— odnowi świat z. 91, 3 na 1; ogień piekła działa — z. 97, 5 na 3; a. 7 na 3.

Modlitwa: za kogo się modlimy z. 99, 3 na 2; z. 100, 1 odp.

Mojżesz Majmonides: o celu świata z. 91, 3 na 6.

Moment: czym jest z. 91, 2 zarz. 9.

Mowa: sąd nie odbędzie się dźwiękami — z. 88, 2; — Sędziego do wierzących z. 89, 7 na 2. Patrz: Głos, Straszliwość.

Możliwość: powinna przejść w rzeczywistość z. 91, 2 na 7; z. 92, 3 na 5. Patrz: Myśl możnościowa.

Myśl: ludzika może, a — świętych widzi Boga z. 92; — a zmysł z. 92, 1 na 7; — czynna a możliwościowa z. 92, 1 odp. i na 10. 15; a. 3 na 5 i 11; /14/; niezgłębia Boga z. 93, 3; — a pamięć z. 95, 5 na 1.

Nagroda: uczynki zostają w — z. 87, 1 na 1; a. 2 na 2; otrzymana na sądzie z. 88, 1 na 1-3; sam Bóg nagrodzi wybranych z. 89, 4 na 3; jest skutkiem miłosierdzia z. 89, 6 na 1; — dla duszy istotna: widzenie Boga z. 92; z. 93, 3 na 3; patrz: Radość, Widzenie; — przypadłościowa, dodatkowa z. 93, 1 a 3 na 3; z. 95 i 96; — dla ciała z. 90, 2 na 4; z. 91, 1 odp.; z. 92, 2; z. 93; z. 96, 11; patrz: Oko; aureola z. 96; owoc z. 96, 2-4; — istotna wspólna wszystkim z. 96, 4 na 2; — za zasługi z. 96, 13; patrz: Uczynki, Zasługa; — życia wiecznego będzie wieczna z. 99, 3 wbrew 1; odłożona w czyścicu z. 100, 1. Patrz: Szczęście, Święci.

Natura: nie zdoła sama zasłużyć na niebo z. 93, 3 na 2 i 3; grzech pierw. nie niszczy — z. 101, 1 odp.; życie wieczne jest ponad — z. 101, 2 odp.; z. 91, 1 na 4; — stworzona a

uchwalebniona z. 91, 5 na 3.

Nauczanie, Nauczyciel: nie przysługuje sądzić z Chrystusem z. 89, 2 na 3; przysługuje aureola z. 96, 7-13. Patrz: Pycha. Nauka: ma być zaprawiona miłością z. 96, 7 na 2.

Niebo: są w nim mieszkania z. 93, 2 na 3; ludzie w — dostaną posag z. 95; — empirejskie miejscem zbawionych z. 97, 7 odp. Patrz: Dom, Mieszkania.

Niedola: potępionych większa pozmartwychw. z. 93, 1 wbrew 2; z. 97; z. 89, 8; święci nie współczują — potępionych z. 94, 2; z powodu — potępieni chcą nieistnieć z. 98, 3. Patrz: Ból, Kara, Męka, Ogień, Piekło, Zmysły. Nieistnienie: potępieni woleliby — z. 98, 3; — nie może być karą na potępionych z. 99, 1 na 6.

Niematerlalnosc: w poznawaniu z. 92, 1 na 7; a. 2 na 5; — działania ognia na potępionych z. 97, 1 na 3; a. 5 na 1.

Nienawiść: do Boga potępionych i złych ludzi z. 90, 3 na 2; z. 58, 4; z. 98, 5 i 8.

Nierówność: szczęścia z. 92, 3; z. 93, 2; /18/; zależy od jasności i miłości i zasług z. 93, 3; — kar z. 99, 1 na 2.

Nieskończone: jak je poznajemy z. 92, 1 na 6; — w dwojaki sposób z. 92, 1 na 12; /15/; skończone dodane do — z. 93, 1 na 4; za grzech śmierć. kara — z. 99, 1 wbrew 3 i odp.

Niewdzięczność: wobec Boga z. 87, 1 na 1; z. 99, 1 zarz. 6.

Niewiasty z Aleksandrii: same się zabiły z. 96, 6 zarz. 6.

Niewierzący: na sądzie z. 88, 2 na 2; z. 89, 7; już są osądzeni z. 89, 5 na 2. Patrz: Bezbożnicy, Potępieni, Grzesznicy, 21i.

Nieznajomość: — dwojaka z. 92, 3 na 8.

Niezniszczoność: rzeczy świata z. 91, 5.

Noc: nie będzie po odnowieniu z. 91, 3 na 4.

Oblubienica: dusza i Kościół — Chrystusa, otrzymuje w niebie posag z. 95; /20/. Patrz: Kościół.

Oblubieniec: Chrystus jako — wyposaża Kościół z. 95; /20/.

Obłoki: Chrystus przyjdzie na sąd w — z. 88, 4 na 3; z. 90, 1 na 4; a. 2 wbrew 1.

Obraz: Boga w człowieku z. 92, 2 wbrew 5. Ochłoda: w piekle nie ma — z. 97, 1 na 3; /36/. Oczyszczenie: z grzechów w czyścicu z. 97, 1 na 2; z. 99, 1 odp.;

z. 100; /36/; narzędziem jest ogień, patrz: Ogień; sam Bóg dokona — dusz z. 100, 5.

Patrz: Czyściec. Oddzielenie: dobrych od złych na sądzie z. 88, 1. Odkupienie: przez krew Chrystusa z. 89, 5 odp.; z. 90, 1 odp.

Odległość: między poznającym a przedmiotem, stworzeniem a Bogiem z. 92, 1 odp. i na 7. 9; wywodzi się z ruchu z. 93, 2 odp.

Odłożenie: widzenia Boga w Czyścicu z. 100, 3.

Odnowienie świata: z. 91.

Odpoznienie, Spoczynek: Bóg odpoczął z. 91, 1 na 3; — ciał nieb. z. 91, 2 wbrew 5, odp., na 6 sam koniec; a. 5 odp.

Odrzucenie: potępionych z. 97-99. Patrz: Piekło, Potępieni.

Odwrócenie: od Boga z. 97, 5 odp.; z. 98, 1 odp.; a. 2 na 3; z. 99, 2 wbrew 2; z. 101, 1 zarz. 2 i 4.

Ogień: nie dokona odnowienia świata z. 91, 3 na 1; ile będzie w piekle świecił z. 91, 4 na 3; z. 97, 4; strawi rzeczy z. 91, 4 odp.; będzie odnowiony z. 91, 4 odp.; jako kara zmysłów piekła jest cielesny z. 97, 5-7; z. 97-99; z. 100, 2 i 5; — jako kara zmysłów czyścica jest cielesny z. 97, 1 na 2; z. 100, 2-7; — piekła a czyścica z. 100, 2; — piekła jest wieczny z. 97, 7 na 2; z. 100, 2 na 1; zapali go Boska sprawiedliwość z. 100, 5 odp.; — czyścica gładzi winę grzechu lekkiego z. 100, 6 odp.; jest ponoszeniem kary za wszelki grzech z. 100, 7 i 8; /36/; — niekiedy oznacza wszelką karę z. 101, wbrew 1 i na 2; — piekła jest najcięższą karą z. 101, 1 wbrew 1. Patrz: Czyściec, Kara, Męki, Oczyszczanie, Piekło, Zmysły.

Oko: cielesne będzie widzieć Boga w rzeczach z. 90, 2 na 4: z.

91, 1 odp.; z. 92, 2. Oliwna Góra: Chrystus będzie sądził na — z. 88, 4. Orygenes: o końcu świata z. 91, 1 zarz. 4; o końcu kar z. 99, 2 odp.; a. 3 odp.

Osąd: władza — z. 92, 2 odp.; /17/.

Ostrość kary: z. 99, 1; z. 100, 8; z. 101, 1 wbrew 2.

Otchłań: nie było w niej mieszkań z. 93, 2 na 3; Chrystus wstąpił do - z. 100, 2 wbrew 2.

Owoc: czym jest, komu przysługuje z. 96, 2-4.

Pamięć: na sądzie — wszystkich uczynków z. 87, 1 na 1; a. 2 i 3; — a myśl z. 95, 5 na 1; u potępionych z. 98, 7 i 9 odp.

Państwo Boże: sąd nad obywatelami — z. 89, 7; dwa państwa z. 98, 6 wbrew 2. Patrz: Społeczność.

Paschazjusz: z. 100, 2 zarz. 3.

Paweł św.: widział przyszlą chwałę z. 98, 9 na 2.

Piekło: miejscem złych duchów i potępionych z. 89, 8 na 2; z. 91, 4 na 3; z. 97; z. 100, 2; /26/; w środku ziemi z. 91, 3 na 4; z. 97, 4 odp.; a. 7; w ciemnościach zewnętrznych i wewnętrznych z. 91, 4 na 3; z. 97, 4; są w nim mieszkania z. 93, 2 na 3; kary — odrzucenie, brud, katusze, ogień, ro bak, płacz, ciemności z. 97-99. 100, 8 na 2; jest wieczne z. 93, 1; /27/ /28/ /29/. Patrz: Ciemność, Kara, Męki, Ogień, Potępieni.

Piękność: świata z. 91, 3 odp.; podnosi doskonałość widzenia z. 94, 1 na 2; — ciała płynie z duszy z. 96, 10; z. 97, 2 na 1; a. 3 odp.; wszyscy miłują — z. 98, 5 zarz. 1; — cnoty z. 96, 10 zarz. 3.

Pijak: odpowiada za grzechy popełnione po pijanemu z. 98, 6 zarz. 3.

Piotr św.: jego grzech i pokuta są jawne z. 87, 2 wbrew 2.

Pismo św.: o końcu świata z. 88, 3 na 3; to co podaje jest wiecznotrwałe z. 96, 4 zarz. 4; sąd z uczynków miłosierdzia z. 99, 5 na 2; nie mówi o miejscu czyścica z. 100, 2 odp.

Piśmiennictwo: za — aureola z. 96, 11 na 5.

Pitagoras: wędrówka dusz z. 97, 5 odp.

Płacz: potępionych z. 97, 3.

Podobieństwo: u podstaw miłości z. 91, 1 wbrew 3; zachodzące w poznawaniu z. 92, 1 na

7; kara ze strony — ciał z. 97, 5 odp.; niedociąganie do — z, 92, 1 odp.; podobizna w poznawaniu z. 92, 1 odp. i na 11; a. 3 na 10.

Poganie: miłosierdzie okazane — z. 99, 2 na 2.

Pokuta: głodzi grzechy z. 87, 1 na 1; będzie ujawniona na sądzie z. 87, 2 odp.; — a męczeństwo z. 96, 6 na 5.

Pojednanie: dokonane przez Chrystusa z. 99, 3 na 1.

Porządek: świata zostanie ten sam z. 91, 4 na 5.

Posag: święci w niebie dostają — od Chrystusa z. 95, 1; /20/; nie jest tym samym co szczęśliwość z. 95, 2 i 5; Chrystusowi nie przysługuje — z. 95, 3; ani aniołom z. 95, 4; trzy — widzenie, miłowanie, rozkoszowanie z. 95, 5; z. 96, 2 odp. Patrz: Kościół, Małżeństwo, Oblubienica.

Pośrednik: Chrystus — z. 90, 2 odp.

Potępieni: złe duchy wykonawcami sprawiedliwości Boskiej wobec — z. 89, 4; patrz: Sprawiedliwość Boska, Złe duchy; zostaje w nich obraz, Boga z. 90, 3 na 5; święci będą widzieć kary — z. 94, 1; nie będą im współczuć z. 94, 2; będą się z tego cieszyć z. 94, 3; z. 99, 1 na 4; kary na — : piekło, ogień, robak, płacz, ciemności, brud, katusze z. 88, 1 na 1-3; z. 91, 4 na 3; z. 97-99. 101, 2 wbrew 1; patrz poszczególne hasła; wola — jest zatwardziała w złem z. 98, 1 i 2; patrz: Zatwardziałość; ich żal za grzechy z. 98, 2; woleliby nie istnieć z. 98, 3; pożera ich nienawiść i zazdrość; chcieliby potępienia innych z. 98, 4; nienawidzą Boga z. 98. 5; nie mogą zasługiwać z. 98, 6; będą posługiwać się wiedzą nabytą z. 98, 7; nie myślą o Bogu z. 98, 8; czy widzą chwałę świętych z. 98, 9; sam *Bóg* zapali ogień, który będzie męczył — z. 100, 5 odp. Patrz: Bezbożnicy, Grzesznicy, Odrzuceni, źli.

Potępienie: każdy zna swoje — z. 88, 1 na 3; z. 89, 7; to tyle, co sąd z. 89, 6 na 1; za wzgardę miłosierdzia z. 90, 2 na 2. Patrz: Piekło.

Powietrze: po odnowieniu świata z. 91, 4 odp. i na 2; w piekle z. 97, 4 odp.

Powściągliwość: za — należy się owoc z. 96, 2-4. Patrz: Dziewictwo, Owoc,

Wdowieństwo, Żonaci.

Poznanie: świat jest dla — Boga z. 91, 1 odp.; a. 3 odp.; — Boga w niebie z. 92; — dzieci nieochrzczonych z. 101, 2 odp.; jak my obecnie poznajemy z. 92; dwojaki — Boga z. 98, 5 odp. Patrz: Oko, Widzenie.

Pożądliwość ciała: walka z — z. 96, 6 odp. i na 1; a. 6 odp.; z. 100, 6 odp.; następstwem grzechu pierw. z. 101, 1 na 4. Patrz: Grzech pierw., Zarzewie.

Pragnienie: stworzenie pragnie odnowienia z. 91, 2 na 6; a S wbrew 3; naturalne i— istnienia z. 91, 5 na 5; — świętych widzenia Boga z. 02, 1 wbrew 6; /13/; a. 3 na 7; — duszy połączenia z ciałem z. 93, 1 odp.; z Bogiem z. 100, 3 odp.;

— osiągnięcia celu z. 97, 5 odp.; — śmierci, nieistnienia z. 98, 3; — naturalne u diabłów z. 98, 1 na 1.

Prawo: władza wydawania — z. 89, 1 odp.; z. 90, 1 odp. Proporcja, Proporcjonalność: wobec Boga z. 92, 1 odp. i na 6.

7; — liczb w przypowieści o siewcy i ziarnie z. 96, 4 żarz. 3. Proroctwo: które się spełnia z. 99, 3 na 3. Patrz: Zburzenie, Znaki.

Przebłaganie: męki czyśćca są — za winę grzechu lekkiego z. 100, 6; /36/.

Przedmiot: zmysłów z. 92, 2 odp.; /16/. Patrz: Zmysły.

Przełożęństwo: Szatanów nad potępionymi a. 89, 4; ustanie posądzie z. 92, 3 na 12.

Prześladowanie: Kościoła z. 88, 3 na 2; — Chrystusa z. 90, 2 na 2; — godzi w ciało z. 96, 6. 11-13. Patrz: Męczeństwo, Śmierć.

Przyjaźń: potępieni nie dochowują — z. 98, 4 na 2.

Przyjemność: dobro sprawia — z. 90, 3; jako posag z. 95, 5;

— z dociekania naukowego z. 98, 7 na 1. Patrz: Radość, Rozkoszowanie.

Pycha: niekiedy nadyma nauczycieli i kaznodziejów z. 96, 7 na 3; nienawidzących Boga z. 98, 5 wbrew. Patrz: Uniżenie.

Radość: aniołów ze 'zbawienia podopiecznych z. 89, 8 odp.; widzenie Boga sprawia — z.



90, 3; po zmartwychw. — powiększy się z. 93, 1 na 4; — istotna to widzenie Boga z. 93, 3 na 3; — świętych zwiększy widok potępionych z. 94; — dodatkowa ze zwycięstwa s. 96, 1 odp.; a. 2 odp.; patrz: Zwycięstwo; — z uniknięcia kar z. 94, 1 na 4; — z dobrych uczynków jest wspólna z. 96, 4 na 2; — duszy udziela się ciału z. 96, 10; stworzenia materią — z. 97, 1 odp.; z. 98, 7 odp. Patrz: Przyjemność, Szczęśliwość.

Rady ewangeliczne: a przykazania z. 96, 1 żarz. 2 i 5; /23/.

Rationes seminales: z. 91, 1 na 3; /1/.

Robak: z. 97, 2; z. 101, 2 wbrew 1. Patrz: Sumienie.

Rodzenie: jest na skutek ruchu nieba, ale ustanie z. 91, 2 i 5; z. 97, 2 odp.

Rośliny: dla pożytku człowieka na skutek ruchu nieba z. 91, 2 odp. i na 1; nie pozostaną po odnowieniu świata z. 91, 5.

Rozkosze, Rozkoszowanie: jako posag z. 95, 2 na 4; a. 5; z. 96, odp.; — cielesne są gwałtowne, zniewalają duszę z. 96, odp. i na 4; opanowanie — z. 96, 4 odp.; a. 5 odp. i na 1; a. 6 na 3 i 4; a. 11 odp.; a. 13 odp.; ile — tyle smutku i męki z. 97, 3 żarz. 2 i odp.; z. 101, 1 wbrew 2 i na 4; a. 2 odp.; — nieba z. 97, 5 odp.; — w rzeczach użytkowych jest grzechem śmiertelnym z. 100, 6 odp. Patrz: Przyjemność, Radość, Szczęśliwość.

Rozum: u dzieci nieochrzczonych z. 101, 2 wbrew 2 i odp.

Ruch: ciał ustanie z. 91, 2 i 3 na 2; z. 98, 7 na 3; powoduje rodzenie z. 91, 2 odp. i na 1; a. 5 wbrew 2; kresem — jest miejsce, dom, mieszkanie z. 93, 2.

Rzezańcy: czy są dziewicami z. 96, 5 wbrew 2 i na 7.

Sakramenty wiary: z. 99, 4 odp.; /30/; Sakrament Eucharyst. z. 99, 4 na 2.

Samobójstwo: kiedy jest męczeństwem z. 96, 6 na 6.

Sąd: na — każdy będzie znał swoje uczynki z. 87, 1; z. 88, 2; każdy będzie widział uczynki innych z. 87, 2; i to w szybkim czasie z. 87, 3; z. 88, 2; — powszechny a szczegółowy, jego istnienie z. 88, 1; /1/; nie dźwiękami mowy z. 88, 2; z. 89, 1 na 3; w nieznanym czasie z. 88, 3; na Górze Oliwnej z. 88, 4; niektórzy będą sędzić z

Chrystusem, zwłaszcza u-bodzy z. 89, i i 2; a nie aniołowie z. 89, 3; złe duchy będą wykonywać wyrok z. 89, 4; wszyscy ludzie zjawią się na — z. 89, 5; — nad dobrymi z. 89, 6; — nad złymi z. 89, 7; — nad aniołami złymi i dobrymi z. 89, 8; rozpatrywanie zasług z. 89, 6 i 7; —z uczynków miłosierdzia z. 99 5 na 2; sędzią będzie Chrystus z. 90; /4/,

Sądzący z Chrystusem: z. 89, 1-4.

Sądzić: co znaczy — z. 89, 1.

Sędzia: źli na sądzie będą widzieć z. 87, 3 wbrew 1; wyrok na potępionych wykonają złe duchy z. 89, 4; — będzie Chrystus: z. 90; /4/.

Skażenie grzechem pierw.: patrz: Grzech pierw., Zarzewie.

Skończone: może poznać nieskończone z. 92, 1 na 6; — dodane do nieskończonego z. 93, 1 na 4. Patrz: Nieskończone.

Skrucha: patrz: żal.

Słońce: nie podlega mu dało uchwalebnione z. 91, 1 na 1; jego ruch ustanie z. 91, 2; jego jasność się zwiększy z. 91, 3.

Słowo Boże: jako nasienie, jego owoc z. 96, 2-4. Patrz: Nauczanie.

Smutek: potępionych z. 90, 2 na 4; a. 3 na 4; z. 97, 3; a. 5 odp.; z. 98, 2 wbrew 2; a. 7; a. 9 na 1. Patrz: Męki.

Sofizmat: fałsz przypadłości z. 95, 3 na 5; /21/.

Spółeczność: niebieska a ziemską z. 93, 2 wbrew 2; jak karze obywateli z. 99, 1. Patrz: Państwo Boże.

Sprawiedliwi: patrz: Dobrzy, Święci, Wybrani.

Sprawiedliwość Boska: aniołowie radują się ze — z. 87, 1 na 3; ukaże się na sądzie z. 87, 2; z. 88, 1; z. 89, 1 odp.; a. 7 na 1; kara jest skutkiem — z. 89, 6 na 1; z. 90, 2 na 2; z. 94, 2 na 2; z. 97, 1 odp.; a. 5 na 3; a. 7 na 2; z. 98, 5 odp.; z. 101, .1 na 5; a. 2 wbrew 1; — wymierza grzesznikom karę wie czną z. 99, 1-5; /27/; karę doczesną z. 100, 1 odp.;

z. 100, 5; — zapali ogień piekła i czyścica z. 100, 5.

Starość: krótsza lub dłuższa z. 88, 3 na 3.

Stopnie: różne — szczęśliwości z. 93, 2; zależą od jasności, miłości i zasługi z. 93, 3; /18/; — kary zależą od winy z. 97, 5 na 3. Patrz: Mieszkania, Nagroda, Wina, Zasługa.

Straszliwość: sądu z. 89, 6 na 3; a. 7 na 2; — przerażenia potępionych na widok chwały świętych z. 98, 9. Patrz: Głos.

Stworzenia: Bóg dał — godność przyczyny i poznawania z. 88, 3 odp.; Chrystus naprawił całe — i ma nad nim władzę z. 90, 1 odp.; — są dobrem pochodnym z. 90, 3 na 3; będą materią radości z. 97, 1 odp.; nie są nieskończone z. 99, 1 odp.; ich cel z. 99, 2 na 3.

Substancje oddzielone: poznanie — z. 92, 1 odp.1i na 9. 10.

Sumienie: będzie na sądzie oskarżycielem i obrońcą z. 87, 1 i 2; z. 88, 2 wbrew 2; pozna w lot swoje postęпки z. 87, 3; — grzeszników dozna przerażenia z. 89, 6 zarz. 3; zgryzoty robak z. 97, 2; z. 98, 8 na 2; z. 101, 2 wbrew 1.

Sylwester św.: z. 96, 6 na 7.

Szczęście, Szczęśliwość: istotne duszy to widzenie Boga z. 90, 3 wbrew 1; z. 92; /10/; nie będą go mieć dzieci nieochrzczone z. 101; /39/; — dodatkowe: patrz: Owoc, Posag, Aureola; ciała z. 90, 2 na 4; z. 91, 1 odp.; z. 92, 2; patrz: Oko; stopnie — patrz: Stopnie; — według Anzelma z. 95, 5 na 5; — według Boecjusza z. 95, 2 zarz. 5 i a. 5 na 7; — po sądzie powiększy się z. 93, 1; — zależy od jasności, miłości i zasługi z. 93, 3; — a posag z. 95, 2 i 5; — dzieci nieochrzczone z. 101, 2 odp. i na 5. Patrz: Mieszkania, Nagroda, Nliebo, Radość, Święci.

Szkarada: potępionych nie razi oczu świętych z. 94, 1 na 2; — grzechu z. 98, 2 na 2. Patrz: Brud.

Ślub: dziewictwa niepotrzebny do aureoli z. 96, 5 odp.; — posłuszeństwa nie zasługuje na aureolę z. 96, 11 zarz. 3.

Śmierć: sąd szczegółowy po — z. 88, 1; czas — nieznanym z. 88, 3 na 4; — wieczna z. 100,

1 wbrew 1; na sądzie ukaże się Chrystusa z. 90, 2 na 2; — w męczeństwie z. 96, 6-13; w przyszłości nie będzie — z. 97, 2 odp.; — ludzi to tyle, co upadek aniołów z. 98, 2 zarz. 3; z. 99, 1 odp.; a. 3 wbrew 2; z. 100, 6 na 4; — kończy czas zasługiwania, tamże; pragnienie — u potępionych z. 98, 3 Wbrew 112; — pierwsza i druga jest karą z. 99, 1 odp.; a. 3 na 2; — warunkiem posia dania życia wiecznego z. 100, 4 odp.; — uwalnia od pożądliwości z. 100, 6 odp.; — nie uwalnia od kar z. 100, 7 na 3; kara zmysłów przed a po — z. 100, i na 3.

Środek poznawczy: trojaki :z. 92, 1 na 15; a. 3 na 2.

Świat: koniec — nieznany z. 88, 3; — będzie odnowiony z. 91; /5/; człowiek to mały świątek z. 91, 1 Wbrew 3; — dla poznania Boga z. 91, 1 odp.; a. 3 odp.; — jest dla człowieka z. 91, zwłaszcza a. 3 na 5 i 6; jego porządek i harmonia nie ulegną zakłóceniu z. 91, 4 na 5; nie pozostaną rośliny i zwierzęta z. 90., 5; zostaną odnowione elementy z. 91, 4 i 5; wystrój i — z. 91, 5 na 1; co oznacza — z. 97, 7 na 1; — miejscem walki z. 100, 5 odp.

Światło, światłość: zostanie po odnowieniu z. 91, 3 i 4; rola

- w poznawaniu z. 92, 1 na 15; światło a światłość z. 91, 3 na 4; chwały z. 92, 1 zarz. 15; /12/; dusza przyjmuje

- umysłowe z. 92, 1 odp.; jest przyjemne, będzie go nieco w piekle z. 97, 4; świecenie ognia w piekle z. 97, 4; a. 6 na 4.

Święci: jako norma prawa i postępowania z. 87, 1 odp.; z. 89, 2 odp.; ich radość w niebie z. 87, 1 na 3; ich grzechy i pokuta będą ujawnione z. 87, 2 na 3; widzą naraz wiele w Bogu z. 87, 3 odp.; wypełnienie liczby — z. 88, 1 na 2; z. 91, 2 na 6; nie znali czasu przyjścia Chrystusa z. 88, 3 zarz. 1; jak — będą sędzić z Chrystusem z. 89, 1; widzą Boga bezpośrednio z. 91, 1 odp.; z. 92; patrz: Widzenie; stworzenie oczekuje chwały — z. 91, 3 wbrew 3; — pragną widzieć Boga z. 92, 1 wbrew 6; a. 3 na 7; patrz: Pragnienie; będą także widzieć Boga oczami cielesnymi z. 92, 2; patrz: Oko; złączenie z ciałem zwiększy ich szczęście z. 93, 1; — będą widzieć kary potępionych z. 94, 1; nie będą im współczuć z. 94, 2; "będą się z nich cieszyć z. 94, 3; z. 99, 1 na 4; — w niebie znają losy

ludzi na ziemi z. 94, 1 na 1; — w niebie dostają posag z. 95; potępieni nie widzą chwały — z. 98, 9; za kogo modlą się — z. 99, 3 na 2; wolni od cierpień z. 101, 1 na 5. Patrz: Aureola, Nagroda, Oko, Owoc, Posag, Radość, Szczęście.

Teologowie: o możliwości widzenia Boga z. 92, 1 odp. Trąba: przed sądem z. 91, 2 wbrew 1. Tron, Trony: z. 89, 3 na 2; z. 90, 1 żarz. 4. Twarzą w twarz: będziemy Go widzieć — z. 92, 1 wbrew 1 i na 16.

Ubodzy: będą sędzić wraz z Chrystusem z. 89, 2; nie należy się im aureola z. 96, 11 na 2.

Uchwalebienie: Chrystus przyjdzie w ciele — z. 90, 2; — rzeczy cielesnych i ciał niebieskich ze względu na człowieka z. 91; — ciała ludzkiego z. 92, 3 na 9; — świętych z. 92. Patrz: Aureola, Nagroda, Posag, .Szczęśliwość, Święci.

Uchwycenie: jako posag z. 95, 5.

Uczucia: grzeszne -zostają w potępionych z. 98, 4 na 2; jak się budzą z. 98, 5 odp.

Uczynki: na sądzie sumienie przypomni każdemu wszystkie — z. 87, 1; będą ujawnione wszystkie dobre i złe — z. 87, 2 i to w lot z. 87, 3; z. 88, 2; tylko — zaprawione miłością są zasługujące z. 93, 3 na 2 i 3; patrz: Miłość, Wiara, Zasługi;— są jakby narzędziem zasługiwania z. 96, 1 na 3; z. 100, 1 na 1; radość z — jest wspólna z. 96, 4 na 2; i— miłosierdzia spełniane w grzechu śmierci. z. 99, 5; grzech uśmierca dobre — z. 100, 1 na 3; grzech jest — z. 100, 6 odp. Patrz: Grzech uczynkowy.

Udręki: tego świata są odbywaniem kary doczesnej z. 100, 7 wbrew i na 3. Patrz: Kara, Męki, Czyściec.

Uległość: wobec Boga z. 91, 1 na 3; /7/.

Unicetstwienie: pragną go potępieni z. 98, 3; nie powinno być karą na potępionych z. 99, 1 na 6.

Upadek: pierwszego człowieka spowodował pogorszenie świata i człowieka z. 91, 3 na 1. 3. 4; — aniołów z. 98, 2 żarz. 3; z. 99, 1 odp.; a. 3 wbrew 2. Patrz: Śmierć.

Upokorzenie: towarzyszy ubóstwu i wymaga wywyższenia z. 89, 2; z. 96, 11 na 2; w

nauczaniu brak — z. 96, 7 na 3; — Chrystusa podstawą Jego wywyższenia i władzy sędziowskiej z. 88, 4 na 2; z. 89, 2 na 4; a. 5; z. 90, 2 wbrew 3.

Utrata: dóbr nie jest męczeństwem z. 96, 6 na 8; — nieba z. 97, 5 odp.; z. 100, 1 na 3.

Walka: życia chrześcijańskiego i nagroda: Szczęście, Owoc,

Aureola z. 96; z. 100, 5 odp.; /22/.

Wdowy: ich duchowość, walka, udreki, zwycięstwo i nagroda z. 96, 2-4.

Wędrowni: dusz z. 97, 5 odp.

Wiano: patrz: Posag.

Wiara: podwaliną życia i postępowania z. 89, 6 odp.; z. 99, 4; bez uczynków z. 89, 7; z. 99, 4; patrz: Miłość, Uczynki;

— o celu człowieka z. 92, i odp.; śmierć za — Chrystusa z. 96, 6; śmierć za wszelką prawdę nie jest męczeństwem z. 96, 6 na 10; aureola za nauczanie — z. 96, 7-13; sakramenty — z. 99, 4 odp.; /31/; — w istnieniu czyścica z. 100, 1; /32/ /33/.

Widzenie Boga: to istotna szczęśliwość z. 90, 3 wbrew 1 i na 3; z. 92; z. 96; /10/; nie można widzieć Boga bez radości z. 90, 3; patrz: Radość; — jest dobrem nadprzyrodzonym z. 101, 1 odp.; a. 2 odp.; święci widzą Boga bezpośrednio z. 91, 1 odp.; dzieci nieoehrczone nie mają — z. 101; — cielesne z. 90, 2 na 4; z. 91, 1 odp.; z. 92, 1 na 1. 13. 15; a. 2; stopnie — zależą od jasności, miłości i zasługi z. 93, 3;

— jako posag z. 95, 2 na 3; a. 5; odłożenie — w czyścicu z. 100, 3. Patrz: Nagroda, Święci, Szczęśliwość.

Wieczność: co zostanie ze świata przez — z. 91, 5; ognia piekielnego z. 97, 7 na 2; z. 100, 2 na 1; — kary piekła z. 99, 1-5; /27/ /28/ /29/.

Wiedza: nie jest substancją z. 92, 1 na 9; — patrzenia i gołego myślenia z. 92, 3 odp. i na 12; — potępionych z. 98, 7.

Wieniec: chwały z. 93, 3 żarz. 3; z. 96, 1; — zwycięstwa: aureola, owoc z. 96; /22/. Patrz: Aureola, Owoc, Zwycięstwo.

Wierzący: co będzie z nimi na sądzie z. 88, 2 na 2; z. 89, 7; z. 99, 4 i 5.

Wina: kara odpowiada — z. 89, 7 wbrew; z. 99, 1; z. 101, 1; po odpuszczeniu i— zostaje obowiązek poniesienia kary z. 100, 1 odp.; czyściec odpuszcza — grzechu lekkiego z. 100, 6.

Władza: należyte ustawienie — duszy z. 100, 6 odp.; — osądu, instynkt z. 92, 2 odp.; — sądownicza w rękach Chrystusa z. 88, 4 na 2; z. 89, 2 na 4; a. 5; z. 90; należy do Boga z. 89, 1 odp.; z. 90, 1; przysługuje ubogim z. 89, 2.

Wniebowstąpienie Chrystusa: sąd odbędzie się w miejscu — z.88, 4.

Woda: po odnowieniu świata z. 91, 4 odp.

Wojna: śmierć na — niekiedy jest męczeństwem z. 96, 6 na 11.

Wola: potępionych jest zła z. 98, 1; — dziewic i męczenników z. 96, 5 i 6; — trwania w grzechu z. 99, 1 na 1; patrz: Zatwardziałość; kara jest wbrew — z. 100, 4 odp.; — dzieci nieochrzczonych z. 101, 2; — dotyczy rzeczy możliwych i niemożliwych z. 101, 2 na 2.

Wrażliwość: dusz na ból z. 100, 3.

Współczucie: święci nie mają — dla potępionych z. 94, 2.

Wstyd: z powodu ujawnienia grzechów z. 87, 2 na 3 i 4; a. 3 wbrew 1.

Wybrani: o ile będą sędzić z Chrystusem z. 89, 1 odp.; sam Bóg ich nagrodzi z. 89, 4 na 3; sąd nad — z. 89, 6 na 2; z. 99, 3 wbrew 1; będą widzieć człowieczeństwo Chrystusa z. 90, 2 na 4; patrz: Oko; liczba — jest ściśle określona z. 91, 2 odp. i na 6; z. 88, 1 na 2. Patrz: Dobrzy, Święci.

Wyrok: święci i aniołowie aprobują — z. 89, 1 i 3; święci ogłaszają — a. 1; złe duchy go wykonują na potępionych z. 89, 4; — na niewierzących i złych z. 89, 7. Patrz: Sąd, Straszliwość.

Wystrój: świata z. 91, 5 na 1.

Wzrok: jego przedmiot z. 92, 1 na 7. 15. 16; a. 2; jak poznaje z. 92, 1 odp.; a. 3 na 4; widzi Boga w stworzeniach z. 98, 2; — u potępionych z. 97, 4. Patrz: Oko.

Zadośćuczynienie: dobrowolnie podejmowane z. 100, 4 odp.; a. 7 wbrew i na 3; śmierć nie jest pełnym — z. 100, 7 na 3; — za grzech, patrz: Czyściec, Przebłaganie.

Zapłata: na sądzie każdy otrzyma — z. 89, 6; — aniołom z. 89, 8. Patrz: Nagroda, Uczynki, Wina, Zasluga.

Zarzewie: grzechu pierw., patrz: Grzech pierw., Pożądliwość.

Zasluga: na nagrodę lub karę: każdy przypomni sobie swoje — z. 87, 1; będą jawne wszystkim z. 87, 2; w szybkim czasie z. 87, 3; z. 88, 2; z. 89, 1 żarz. 3; rozpatrzone — z. 89, 6-8; człowiek zasłużył sobie, żeby świat został dlań odnowiony z. 91, 1-5 na 2; od stopnia — zależy szczęśliwość z. 93, 3; z. 96, 1; patrz: Stopnie; — przyczyną nagrody z. 96, 13; potępieni nie mogą zasługiwać z. 98, 6; mogą tylko aniołowie dobrzy i źli, tamże; ze śmiercią kończy się czas — patrz: Śmierć.

Zaślepienie: umysłu heretyków z. 98, 2 żarz. 4.

Zatwardziałość: woli potępionych z. 98, 1; a. 2 na 4; a. 6 wbrew 1; z. 99, 2 na 1; a. 3 odp.

Zazdrość: potępionych z. 98, 4.

Zburzenie: Jerozolimy z. 88, 3 na 2; — Niniwy z. 99, 3 na 3.

Zgłębienie: Boga nie można zgłębić z. 92, 1 na 1 i 6; a. 3.

Ziemia: matką życia dzięki słońcu z. 9 i 2 odp. i na 1; przeklęta z powodu grzechu z. 91, 3 na 3; w jej środku piekło, ciemność, miejetece diabłów i potępionych z. 89, 8; z. 91, 3 na 4; a. 4 na 3; z. 97, 4 odp.; a. 7; będzie odnowiona z. 91, 4; na — dusze czyścowe cierpią karę z. 100, 2.

Złe duchy: będą wykonywać wyrok Sędziego na potępionych z. 89, 4; /3/; czy będą sądzone z. 89, 8; niekiedy wychodzą z piekła z. 89, 8 na 2; są w piekle, w ciemnościach z. 91, 4 na 3; z. 97; — a dobro z. 98, 1 na 1; jak mogą zasługiwać na karę z. 98, 6; ich kara nie skończy się z. 99, 2; nie modlimy się za — z. 99, 3 na 2; nie będą męczyć dusz czyścowych z. 100, 5. Patrz: Diabeł, Piekło, Zatwardziałość.

Zło: jest niechciane: z. 98, 1 żarz. 2; a. 3; a. 5 żarz. 2; — a dobro z. 100, 1 na 2. Patrz: Dobro.



Zmiana: uchwalenie świata nie będzie naturalną z. 91, 1 na 2; po odnowieniu świat będzie niezmienny z. 91, 5 na 3.

Zmysły: — po zmartwychwstaniu z. 87, 1 zarz. 1; ich przedmiot z. 92, 2 odp.; /16/; nie poznają tego co niematerialne z. 92, 1 na 7; ich szczęście, patrz: Oko, Nagroda, Szczęście, Widzenie; kara — nie była w otchłani z. 100, 2 wbrew 2; potępieni cierpią karę — z. 97-99; z. 100, 2; dusze w czyścicu cierpią karę — z. 100, 3; patrz: Ogień, Czyściec; kara

— nie należy się za sam grzech pierw., a tylko za grzech uczynkowy z. 101; /38/ /39/; dzieci nieochrzczone nie cierpią kary — z. 101; /39/.

Znaki: zapowiadające sąd z. 88, 3 na 2; znak krzyża przy końcu świata z. 90, 2 na 2.

Zniszczoność: rzeczy z. 91, 5. w Zwierciadle: teraz widzimy — z. 92, 1 na 15; poznawanie — z. 92, 3 na 6.

Zwierzęta: rodzą się na skutek ruchu słońca, ale to ustanie z. 91, 2 odp. i na 1; nie pozostaną po odnowieniu świata z. 91, 5; z. 97, 2 odp.

Zwrócenie się: ku Bogu lub światu z. 96, 1 na 4; a. 2 odp.: z. 97, 5 odp.; z. 99, 2 wbrew 2; a. 3 na 2; z. 101, 1 zarz. 4 i na 4.

Zwycięstwo: w walce i nagroda z. 96; /22/; patrz: Aureola, Owoc, Nagroda, Szczęśliwość; z. 99, 1 na 4; z. 100, 5 odp.

Żli: boleją nad utratą szczęścia z. 87, 1 na 4; patrz: Ból, Smutek; będą znać wszystkie swoje grzechy z. 87; będą widzieć Sędziego z. 87, 3 Wbrew 1; czy będą widzieć chwałę świętych z. 98, 9; otrzymają karę na duszy i ciele, oddzieleni od dobrych z. 88, 1; jak będą sądzeni z. 89, 7; nie mogliby widzieć Boga bez radości z. 90, 3; ich niedola zwiększy się po sądzie z. 93, 1 wbrew 2. Patrz: Bezbożni, Grzesznicy, Potępieni.

Żal: za grzechy u potępionych z. 98, 2; — za grzechy odpuszcza winę, ale nie całkowicie powinność kary doczesnej z. 100, 1 i 6.

Żonaci: ich duchowość, walka, zwycięstwo i nagroda z. 96, 2-4. Patrz: Owoc,

Życie wieczne: utracone przez grzech pierw. z. 90, 1 odp.; pozbawienie — z. 98, 7 i 9; z.

101, 2 odp. Patrz: Nagroda, Szczęśliwość, Widzenie.

Żydzi: okazane im miłosierdzie z. 99, 2 na 2. Patrz: Dwanaście pokoleń.

*Skończyłem w Sobótce, 18 kwietnia 1983. Bogu niech będą dzięki!*

***Tłumacz***