KAZIMIERZ LUTOSŁAWSKI

TEOLOGJA

WYKŁAD DLA WYKSZTAŁCONEGO OGÓŁU

CZĘŚĆ DRUGA

ŻYCIE MORALNE

TOM III

DĄŻENIE STWORZENIA ROZUMNEGO DO BOGA.
ROZBIÓR SZCZEGÓŁOWY.
O CNOTACH TEOLOGICZNYCH.

NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — LUBLIN — ŁÓDŹ
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA

X. Dr. KAZIMIERZ LUTOSŁAWSKI

TEOLOGJA

WYKŁAD DLA WYKSZTAŁCONEGO OGÓŁU

CZĘŚĆ DRUGA

ŻYCIE MORALNE

TOM III

DĄŻENIE STWORZENIA ROZUMNEGO DO BOGA.
ROZBIÓR SZCZEGÓŁOWY.
O CNOTACH TEOLOGICZNYCH.

NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — LUBLIN — ŁÓDŹ
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA

Nihil obstat
Dr. Leo Kalinowski
Censor librorum.

Nr. 4993
Imprimatur
Varsaviae, d. 18 decembris 1918 anno
Vicarius Generalis Episcopus Suffraganeus Varsaviensis
Stanislaus Gall.

Secretarius *Al. Grabowski.*

Druk. F. Wyszyński i S-ka, w Warszawie, ul. Zgoda Nr. 5.

PRZEDMOWA.

Książka niniejsza jest wyjątkiem z obszerniejszej całości; ogłaszam go osobno jednocześnie z pierwszym tomem części pierwszej (p. t. Bóg, jako przyczyna, czyli Stworzyciel i stworzenie świata), z jednej strony, aby krytykom dać możność wszechstronnego ocenienia metody, którą pragnę tą pracą do nauczania religji na wyższym stopniu wprowadzić, z drugiej zaś, by czytelnika tamtego tomiku, może trochę zniechęconego zbyt oderwaną jego treścią, zachęcić tutaj do nauki teologicznej przedmiotem praktycznym, bezpośrednio z życiem związanym.

Zamiary i poglądy moje dydaktyczne wyłożyłem w przedmowie do pierwszego tomu; tam też odsyłam łaskawych kolegów krytyków, jak również czytelników, do których osobne wezwanie tam umieściłem. Tu pragnę dać parę objaśnień, niezbędnych ze względu na oderwanie ogłaszanej tu części od całości.

Z ogólnej liczby 110 rozdziałów zamierzonego wykładu teologji, ogłoszony tom części pierwszej

obejmuje pierwszych rozdziałów 20, dotyczących Boga, jego istoty, i aktu stworzenia. Ostatnie z tych rozdziałów (od 12-go) zawierają analizę natury ludzkiej, jakby podstawy psychologji, których gruntowne opanowanie będzie bardzo pożyteczne dla czytelnika niniejszego traktatu.

Opuściwszy całą ogólną część t. zw. drugiej części teologji, która w rozdziałach trzydziestu pięciu, zawiera całą teorję psychologiczną życia moralnego i rozbiór głównych źródeł sił moralnych człowieka, w tomie niniejszym, który otwiera szczegółową część części drugiej teologji, znajdzie czytelnik całą naukę Kościoła o trzech podstawowych cnotach, tak zwanych teologicznych, które wiążą nas z Bogiem: są to wiara, nadzieja i miłość (Rozdziały 56-y do 69-go w całości).

Cały szereg najbardziej aktualnych zagadnień życia moralnego, tak indywidualnego, jak i społecznego, znajdzie tu czytelnik jasno oświetlonych światłem nieśmiertelnej prawdy Chrystusowej doktryny; między innemi wymienię: sprawę bezwyznaniowości, sprawę żydowską, stosunek do inowierców, stosunek do różnych warstw społecznych. Oczywiście w traktacie o cnotach teologicznych zagadnienia te nie są ostatecznie rozwiązane, bo w tej dziedzinie znajdują tylko jedno ze swoich źródeł: rozwiązują się one dopiero w dziedzinie cnót moralnych, zwłaszcza sprawiedliwości. Staraniem mojem będzie nie dać zbyt długo czekać czytelnikowi na następny traktat, który o nich właśnie nauczać będzie.

Z konieczności, podając część dalszą całości, bez poprzedniej, muszę przyjmować za wiadome to,

co w części opuszczonej się mieści. Całkowite zrozumienie całej głębi psychologicznej wykładanych teorji moralnych, wymaga dobrego opanowania traktatu o nawykach i cnotach. Nie mogę tu skrótu tego traktatu przytaczać. Dam tylko określenia niezbędne, dla zrozumienia wywodów tekstu.

Nawykiem nazywamy skłonności władzy duszy — dla cnót tu wykładanych: umysłu lub woli — do powtarzania pewnych uczynków z gotowością, łatwością i zadowoleniem. Nawyk może być nabyty przez powtarzanie pewnych uczynków, w określonym kierunku daną władzę urabiających, albo też wlany przez wpływ Boży, urabiający daną władzę ku danej skłonności: pierwsze są naturalne, drugie nadprzyrodzone.

Cnota jest nawykiem dobrym, jak wada, popularnie także grzechem nazywana, jest nawykiem złym; cnota zatem jest skłonnością do dobrego uczynku, i określa się w swojej odrębnej istocie, danej cnocie właściwej, przez dziedzinę, w której dany uczynek znajduje swój przedmiot.

Przedmiotem cnót teologicznych jest Bóg, dlatego nie mogą one być nabyte, bo względem tego przedmiotu natura ludzka nie posiada dostatecznej mocy działania przyrodzonego; dlatego cnoty, stanowiące przedmiot niniejszego wykładu, są wszystkie trzy wlane, czyli nadprzyrodzone.

Ponieważ zaś władze duszy z natury swojej nie są zdolne do nadprzyrodzonych nawyków, muszą być uprzednio jakby przygotowane do ich przyjęcia, przez wprawienie ich w specjalny stan zdolności do przyjęcia nawyku nadprzyrodzonego w danej dziedzinie, i taki stan, ze specjalnego działania

Bożego powstający w duszy, nazywamy darem Ducha Świętego. Cnoty poszczególne mają sobie odpowiadające dary, na których podłożu się krzewią.

Każdej cnocie odpowiada też jej przeciwstawna wada grzechowa, która we wręcz przeciwnym kierunku skłania daną władzę duszy. Stąd badanie wad, odpowiadających danej cnocie, dopomaga do zrozumienia psychologicznego całej dziedziny moralnej, do której się odnosi.

Wreszcie prawo Boże, które wskazuje nam drogi postępowania we wszystkich dziedzinach ku zbawieniu, zawiera przykazania, które również obejmują całość życia moralnego, według tych dziedzin, do których odnoszą się poszczególne cnoty. Poznanie zatym i rozważenie tych przykazań, w grupach danym cnotom odpowiadających, rzuci dodatkowe światło na wymagania moralne w danej dziedzinie.

Poznanie zaś samej cnoty musi postępować, zgodnie z budową naszej władzy poznawczej, od zewnątrz ku wewnątrz: musi najprzód określić i wyjaśnić przedmiot, do którego się dana cnota odnosi, następnie poznać rodzaj uczynków, któremi danego przedmiotu dosięgamy; następnie już według nich ustalić, jaki nawyk jest tych uczynków źródłem, t. j. badać samą cnotę. Przytym wchodzi pod uwagę podmiot tej cnoty (w jakiej władzy się mieści, kto ją posiada), jej przyczyny, jej skutki.

Tak tedy po wszechstronnym, według powyższego schematu, zbadaniu każdej cnoty, dodatkowo zastanowimy się nad darem, który jej odpowiada, nad wadami jej przeciwnemi i nad przykazaniami,

którym jej uprawianie jest podległe. W ten sposób dziedzinę poszczególnej cnoty wszechstronnie będziemy mieli zbadaną i oświetloną, dając tym podstawę do śmiałego i pewnego rozpatrywania i rozstrzygania niezliczonych praktycznych zagadnień moralnych, które w danej dziedzinie w życiu nam się nasuną.

Według tego planu przystępujemy do badania cnoty wiary, następnie nadziei i miłości.

CZĘŚĆ II. ŻYCIE MORALNE.

TOM III. DĄŻENIE STWORZENIA ROZUMNEGO DO BOGA. ROZBIÓR SZCZEGÓŁOWY. O CNOTACH TEOLOGICZNYCH.

TRAKTAT I. O CNOCIE WIARY.

A. O CNOCIE WIARY.

ROZDZIAŁ LVI.

O wierze.

1. Wiara jest nawykiem, urabiającym naszą władzę poznawczą; przedmiotem takiego nawyku jest to, *co* poznajemy, a oraz to, *przez co* właściwy przedmiot poznajemy: sama treść prawdy jakiejś i motyw, dla którego tę treść przyjmujemy za prawdę. Jeśli chodzi o zbadanie czem się dzieje, że wiarą coś za prawdę przyjmujemy—to przedmiotem wiary, wziętym jako motyw przyjęcia, jest i może być tylko prawda najwyższa, czyli Bóg; wierzący bowiem wierzy w coś dlatego, że to poznaje jako objawione od Boga—i tylko dlatego. Jeśli zaś chodzi o samą merytoryczną treść przedmiotu wiary—to jest nim nietylko prawda o Bogu, ale i wiele innych prawd, człowiekowi objawionych; wszelako prawdy te tylko o tyle są przedmiotem wiary, o ile mają jakiś związek z Bogiem, albo z naszym dążeniem do Boga.

Przedmiotem wiary jest prawda najwyższa, wyrażona dla ludzi w sposób przystępny ich naturze. (2a 2ae q. 1 a. 1 et 2).

Ta prawda sama w sobie, jest jedna i prosta, ale przez człowieka na ziemi jest chwytana umysłem, zgodnie z jego naturą, w postaci szeregu prawd cząstkowych, prowadzących go do poznania—w sposób jemu jedynie przystępny—samej prawdy Bożej.

Prawda ta, przyjęta z wiary, nie może być przedmiotem widzianym, ani wiedzą ludzką zdobytym. (q. 1 a. 4 et 5, q. 2 a. 1).

2. Umysł ludzki może sąd pewien przyjąć za prawdę, ze względu na nią samą: albo dlatego, że dana prawda sama w sobie zawiera oczywistość, zniewalającą umysł do jej uznania — i taki stosunek umysłu do jakiejś prawdy nazywamy *widzeniem* jej, albo też dlatego, że dana prawda z konieczności wynika z innych prawd widocznych (z założenia oczywistych)—i taki stosunek umysłu do jakiejś prawdy nazywamy *wiedzeniem* jej. Ale poza wpływem samej prawdy na umysł—przyczyną przyjęcia jakiegoś sądu za prawdę, może być nie ona sama, ale wybór woli, która skłania umysł w jedną stronę raczej, niż w drugą, chociaż w samym przedmiocie nie ma dostatecznej racji zniewalającej umysł. Jeżeli ten wybór woli jest zupełnie niezdecydowany — tak, że wola pozostawia umysł w jego niepewności co do prawdziwości danego sądu—to taki stosunek umysłu do prawdy nazywamy *wątpliwością;* jeśli wola skłania umysł do przechylenia się w jedną stronę na podstawie jakiejś lekkiej poszlaki, powstaje w umyśle *podejrzenie*, *domysł* prawdy; taki domysł, jeśli jest mocniejszy, choć nie wyklucza możliwości przeciwnej — nazywamy *mniemaniem.* Jeśli natomiast wola skłania umysł do przyjęcia za prawdę jakiegoś sądu, który sam w sobie nie zawiera ani bezpośrednio jak przy widzeniu, ani pośrednio jak przy wiedzy, siły zniewalającej, i to bez pozostawienia wątpliwości, ani obawy, by mogło być inaczej — to taki stosunek umysłu do

prawdy nazywamy *wiarą*. I w ten sposób wiara podobną jest do widzenia i do wiedzy z pewności swojej, a dzieli z wątpliwością, domysłem i mniemaniem — brak zniewalającej oczywistości prawdy, którą przyjmujemy z wiarą. Z samego tego określenia wiary wynika, że przedmiot jej nie może być ani widzianym, ani wiedzianym. Nie przeszkadza to, by prawda, którą jedni znają z wiedzy, przez innych była posiadaną z wiary, ani też, by jeden i ten sam człowiek do prawdy jakiejś doszedł wiedzą, ale w chwili, gdy jej oczywistość mu nie będzie przytomną — trzymał jej się wiarą; ani też by o jednym i tym samym przedmiocie, poczęści wiedział prawdę, poczęści zaś w nią wierzył — jak np. o Bogu filozof może wiedzieć, że jest jeden, a wierzy, że jest we trzech osobach. Nie możemy sobie też udowodnić prawdy wiary, bez zmiany stosunku naszego umysłu do niej, który ze stanu wiary tym samym przechodzi w stan wiedzy; jeśli zatym chodzi o tajemnicę wiary, przekraczającą zdolność poznawczą naturalną naszego umysłu, wszelkie dowodzenia mogą dotyczyć jej wiarogodności, nigdy samego przedmiotu wiary. Bo do istoty tego, w co wierzymy, należy, by nie było widziane, ani wiedziane.

Prawda ta, podana w Objawieniu, jest jedna i niezmienna, z biegiem czasu jedynie rozwinięcie jej uprzystępnienia dla umysłu ludzkiego rozrastało się w poszcze-

3. Ponieważ przedmiotem wiary jest prawda Boża, która nie ma dla nas oczywistości na ziemi, układamy ją w poszczególne artykuły, według tego, jakie są rozmaite względy, dla których trudno jest do pojęcia danej prawdy dojść; gdzie jest specjalna racja nieprzystępności prawdy — mamy specjalny artykuł, gdzie różne cząstkowe prawdy z tego samego względu są nieprzystępne dla umysłu — mamy łączny o nich artykuł; np. o męce i zmartwychwstaniu Chrystusa Pana—mamy oddzielne artykuły,

gólne artykuły. (q. 1 a. 6, 7 et 8).

bo są odmienne racje, dla których prawdy te są trudne do przyjęcia; gdy natomiast prawdy o męce. śmierci i pogrzebaniu Chrystusa—łączymy w jeden artykuł, bo przyjąwszy jedną—z tej samej racji, już bez trudności przyjmujemy i następne. Poszczególne artykuły są rozwinięciem podstawowych prawd objawionych, podobnie, jak z pewnych założeń umysł kolejno wywodzi wnioski. Objawienie było dane ludziom stopniowo, w miarę ich przygotowania i w miarę potrzeby ich dusz, zależnie od zmiany czasów, a ostatecznie było dopełnione, przez Syna Bożego, przez pośrednictwo Apostołów, którym kazał wszystkie narody nauczać. Z tego objawionego całokształtu Prawdy, Kościół różnemi czasy, zależnie od potrzeby, poszczególne prawdy cząstkowe określał i wyjaśniał, autorytetem najwyższym następcy Św. Piotra, do którego jednego powiedział Chrystus: „*Ja za ciebie modliłem się, Piotrze, aby wiara twoja się nie zachwiała, a ty niekiedy, obróciwszy się, utwierdź braci twoich*". (Łuk. 22).

Wierzyć — znaczy z nakazu wolnej woli przyjąć za prawdę to, co umysł otrzymuje z Objawienia. (q. 2 a. 1 et 2).

4. Wierzyć zatym znaczy: z nakazu wolnej woli przyjąć za prawdę to, co umysł otrzymuje z Objawienia. W akcie wiary wewnętrznym, też możemy rozróżnić to, co się odnosi do władzy rozumu, i to, co należy do woli: w pierwszym względzie wierzymy, *że* coś jest (po łacinie w tym znaczeniu przedmiot wiary wyraża się w przypadku czwartym: wierzyć *coś, credere Deum*), a jednocześnie jest to akt wiary komuś — wierzymy Bogu (że to, co objawia, jest prawdą, *credere Deo*); w drugim względzie popycha nasz umysł akt woli—wierzymy w Boga *(credere in Deum)*, czyli wola skierowuje nas ku Prawdzie, jako ku celowi naszemu.

5. Ta wiara, którą przyjmujemy prawdy, przekraczające naszą przyrodzoną zdolność poznawczą, jest nam niezbędnie do zbawienia potrzebna. Zbawienie bowiem człowieka, jak to widzieliśmy poprzednio (rozdz. XXII), polega na nadprzyrodzonym widzeniu (oglądaniu) Boga; do tego zaś celu człowiek nie może dojść własnemi siłami rozumu stworzonego; podobnie, jak uczący się zdobywa wiedzę od nauczyciela, któremu musi wierzyć, że go prawdy uczy, tak i człowiek od Boga uzyskuje wiarą prawdę o celu, bez którego znajomości ani dążyć do niego, ani tym mniej go osiągnąć nie byłby w stanie. Wszakże potrzebna jest nam wiara nietylko prawd bezwzględnie nadprzyrodzonych, zupełnie przekraczających nasz rozum, t. zw. tajemnic wiary, ale i takich, które mogą być poznane rozumem i przezeń widziane, a to z trzech względów: po pierwsze, aby człowiek prędzej doszedł do posiadania prawdy Bożej: nauka bowiem, która dowodzi nam istnienia Boga i innych prawd o Bogu, opiera się na wielu innych naukach, i jest ostatnią w szeregu tych, których się nauczyć możemy; skąd zaledwie po długim życiu człowiek drogą naukową do poznania Boga dojść może; po drugie — ażeby znajomość Boga była powszechniejszą; wielu bowiem ludzi nie jest w stanie w naukach się zagłębiać, albo z braku zdolności, albo z nawału innych zajęć, czy też wobec trudności przedmiotu: i ci pozbawieniby byli znajomości Boga, gdyby im droga wiary otwartą nie była; wreszcie po trzecie — niezbędną jest nam wiara i tych prawd zbawiennych, dostępnych w zasadzie rozumowi, abyśmy mieli większą pewność ich prawdziwości; rozum bowiem ludzki w rzeczach Bożych bardzo jest niepewny; widać to

Wiara jest wszystkim do zbawienia potrzebna, ale zakres jej u ludzi różnego poziomu w różnych czasach i warunkach jest różny. (q. 2 a. 3—8).

chociażby stąd, że filozofowie, badający w przyrodzony sposób sprawy ludzkie, nieraz się mylili i do sprzecznych ze sobą dochodzili wniosków; aby więc dać ludziom niewątpliwą i pewną znajomość Boga, konieczna była droga wiary, którą przyjmują prawdę od niezawodnego w prawdziwości swojej nauczyciela.

Zakres przedmiotu wiary obejmuje bezpośrednio i koniecznie to, co będzie stanowiło w żywocie wiecznym przedmiot naszego widzenia (oglądania Boga) i co nas do tego celu prowadzi; i to wszyscy bezwarunkowo są obowiązani wierzyć nietylko ogólnikowo, ale ściśle: są to same artykuły wiary; natomiast pozatym wchodzi ubocznie w zakres przedmiotu wiary to wszystko, co znajdujemy w Piśmie Świętym, jako z Objawienia z natchnienia Ducha Świętego zapisane; nie możemy całego tego ubocznego zakresu prawdy objawionej mieć sobie zawsze przytomnym, jako przedmiot naszej wiary, ale mamy obowiązek wolę naszą mieć w gotowości do nakazania rozumowi przyjęcia za prawdę wszystkiego, co jako objawione poznamy. Nie wszyscy wszelako ludzie w równym zakresie są obowiązani do wiary: kto głębiej i szerzej może wniknąć w prawdę i innych ma w niej oświecać — ten szerszy zakres prawd ściśle wiarą poznaje, aniżeli ten, kto tylko w głównych i najniezbędniejszych prawdach oświecony, ograniczony duchowo żywot tu prowadzi. Są jednak pewne prawdy podstawowe, stanowiące warunek istotny utrzymania się na drodze zbawienia, które po wsze czasy i dla wszystkich były koniecznym przedmiotem wiary, choć dla niektórych niejasnej tylko i ogólnikowej: takiemi są tajemnice Wcielenia Bożego, która jest dla ludzkości jedyną

bramą zbawienia, i związana z nią tajemnica Trójcy, która jest jej podstawą: bez wiary w Trójcę, wiara w Odkupienie przez Wcielenie Syna Bożego, nie byłaby możliwa. Przed przyjściem Chrystusa — wiara w spełnienie się obietnicy odkupienia była tak samo warunkiem zbawienia, jak dla nas jest nim wiara w spełnioną już obietnicę, bo jak mówi Pismo Święte (Akt. 4): *Nie masz innego imienia danego ludziom w którym byśmy zbawieni być mieli.*

Wiara, jako pochodząca z nakazu woli, pod wpływem łaski, jest zasługą. (q. 2 a. 9 et 10).

6. Jak widzieliśmy wyżej (rozdz. LV) czyny nasze są zasługą, jeśli pochodzą z dobrej woli pod wpływem łaski Bożej; stąd każdy czyn ludzki, który jest w mocy wolnej woli, o ile skierowany będzie ku Bogu, może stać się zasługą. Sam zaś czyn wierzenia jest czynem umysłu, przyjmującego prawdę Bożą z nakazu woli, poruszonej przez łaskę; stąd podlega wolnej woli w stosunku do Boga, i dlatego może być zasługą. To co czyni wiarę zasługą, tak jak każdy czyn ludzki, jest to miłość Boża, która nas z Bogiem łączy, i dzięki której wiara nasza jest zbawienną. W ten sposób i wiedza może się stać zasługą, jeśli ją ku zbawieniu swemu obrócimy, przez to, że ją aktem woli, pod wpływem łaski, ku Bogu skierowujemy; ze strony przedmiotu natomiast wiedza nie daje pola do zasługi, gdyż przyjmuje prawdę dzięki jej łączności koniecznej ze zniewalającą oczywistością. Wiara pozatym natomiast może mieć zasługę nietylko z tego jak ją skierujemy ku zbawieniu, ale i z samego przyjęcia prawdy, które się dzieje z aktu woli, a nie z bezpośredniego oddziaływania umysłu na oczywistość: bo każdy akt woli, zdziałany pod wpływem łaski, jest zasługą. Wiara zatym może mieć zasługę pod-

wójną: przyjęcie prawdy niekoniecznej z oczywistości, i zużytkowania jej ku zbawieniu.

Zasługa wierze właściwa—w samym przyjęciu wiary—może iść w parze z rozumowaniem, prowadzącym do uzasadnienia prawdy, albo jej wiarogodności. Jeśli takie rozumowanie poprzedza akt woli, sprowadzający wiarę, tak że wola bezeń nie byłaby skłonna wzbudzić wiary w umyśle, to takie rozumowe dochodzenie do wiary zmniejsza jej zasługę; tak samo jak popęd, uprzedzający wolę, zmniejsza poczytalność (rozdz. XXIX): człowiek bowiem powinien wierzyć dla autorytetu Boga, objawiającego prawdę, a nie dla rozumowych racji. Gdy natomiast człowiek wierzący miłuje prawdę objawioną, zagłębia się w nią i stąd rozumem buduje sobie jej uzasadnienie — to takie rozumowe poparcie prawdy wiary zwiększa zasługę, dowodząc lepszej i silniejszej woli wierzenia—podobnie jak popęd następczy, który opiera się na uprzednim akcie woli.

Takie rozumowania tajemnic nam nie udowodnią, ale wykazując samą możliwość, ich wiarogodność wewnętrzną, usuwają przeszkody w umyśle do przyjęcia ich z wiary; prawdy zaś objawione, nie stanowiące jednak tajemnic, mogą być takim rozumowaniem przesunięte w dziedzinę wiedzy i nabrać dla nas oczywistości: nie zmniejsza to zasługi stanu woli, któraby i bez tej oczywistości gotowa im wierzyć.

Wiara wyraża się w jej wyznaniu, gdy zajdzie tego potrzeba. (q. 3).

7. Czyny zewnętrzne nasze należą do tej cnoty, w której zakresie leży ich cel. Wyznanie zaś zewnętrzne tego, co wewnętrznie za prawdę wiara trzymamy, ma za cel stwierdzenie tej prawdy — i jest wyrazem jej wewnętrznego przez nas przyjęcia—musi być też uznane za akt wiary.

To wyznanie zewnętrzne wiary, którą wewnętrznie mamy, jest obowiązkiem stałym—ale nie zawsze i nie wszędzie, a tylko wówczas, gdy opuszczenie tego wyznania, albo odmówienie go, ujęło by Bogu czci należnej, albo też naraziło dobro bliźniego: w takich wypadkach wyznanie jasne i śmiałe jest koniecznym warunkiem zbawienia. Motywem takiego wyznania nie może być sama chęć oburzenia niewiernych — ale pożytek wiary, który musimy osiągnąć nawet z narażeniem się niewiernym.

Wierzenie zależy w doskonałości swojej i od umysłu i od woli. Właściwym jednak siedliskiem wiary, jako cnoty, jest umysł ludzki. (q. 4 a. 2, 3 et 4).

8. Jak widzimy, wiara, jako czynność, pochodzi z dwóch źródeł, jednego w umyśle, drugiego w woli; aby więc wierzenie nasze było doskonałe, muszą obie te władze nasze być urobione właściwemi nawykami—zarówno umysł, jak wola. Podobnież np. czynność piłowania zależy i od piłującego człowieka i od stanu użytego narzędzia. Wszakże to, co ostatecznie sprawia, że czynność piłującego jest piłowaniem, a nie krajaniem np.—jest okoliczność, że ma w ręku piłę, a nie nóż; słusznie też mówimy, że piłowanie jest właściwe pile, krajanie nożowi i t. d., choć jedno i drugie poza jakością narzędzia, zależy od tego, jak go człowiek używa. Tak samo też i wierzenie, aczkolwiek zależy także od prawidłowego działania woli, ostatecznie i bezpośrednio jest czynnością rozumu; aby więc było ono nie dorywczym aktem, ale czynnością prawidłową i w swoim rodzaju doskonałą, musi ona płynąć z nawyku władzy rozumu: i ten to nawyk jest cnotą wiary. Jednakże, ponieważ wierzenie jest aktem rozumu, nakazanym przez wolę, cnota wiary jest uzależniona w swojej wartości od właściwego skierowania jej ku celowi przez wolę; celem zaś wiary jest dobro Boże, które stanowi zarazem przedmiot naszej mi-

łości nadprzyrodzonej. To co nadaje zatym cnocie wiary w rozumie ostateczną doskonałość i charakterystyczną jakość — jest nie co innego, tylko odpowiadająca jej cnota miłości w naszej woli.

Wiara zatym nasza, zależnie od tego, czy jest połączona z miłością Bożą, czy też nie—jest bardzo różną co do jakości i wartości swojej — pozostaje jednak zawsze tym samym nawykiem rozumu, co do istoty swojej tą samą wiarą, jak piła pozostaje piłą, przeznaczoną do piłowania, choćby ją człowiek, wbrew jej przeznaczeniu, do rąbania np. zamiast tasaka używał.

Wiara, z miłością Bożą połączona, jest cnotą, bez miłości jest nawykiem niedoskonałym i nie ma charakteru cnoty. (q. 4 a. 5, 6 et 7).

9. Rzeczywistą cnotą jednak jest tylko wiara, z miłością Bożą połączona. Bo jak widzieliśmy wyżej (rozdz. XXXVII) cnota, jest to nawyk dobry, który wszystko, co zeń płynie czyni dobrem; aby więc czynność wierzenia była doskonałą—musi odpowiadać dwom warunkom: żeby umysł bez wątpliwości uznawał prawdę, i żeby wola bez wahania wymagała od rozumu tego uznania dla autorytetu Bożego; oba warunki posiada wiara dopiero w połączeniu z miłością Bożą, bo wtedy i umysł i wola współdziałają w dobrem. Wiara zaś bez miłości ze strony woli nie jest cnotą doskonałą; (piła nie użyta właściwie do piłowania — nie piłuje — nie jest „narzędziem piłującem", choć nie przestaje być narzędziem, mogącem piłować). We wszystkich miłujących Boga, jest to ta sama cnota, bo istotę jej ze strony umysłu stanowi przedmiot — który zawsze u wszystkich wierzących sprowadza się do jednego— do jednej, pierwszej Prawdy Bożej.

Ta wiara—jako cnota teologiczna—jest początkiem wszelkich cnót i najpierwszą między niemi, bo punktem wyjścia każdego działania — musi być cel;

stąd cnoty teologiczne, wiążące nas z celem — poprzedzać muszą inne cnoty, środków dotyczące; a pomiędzy cnotami teologicznemi—wiara poprzedza nadzieję i miłość, bo te za siedlisko mają wolę, a wola nie działa—nie mając przed sobą celu, który wskazuje jej rozum, wiarą oświecony. Ubocznie jednak, pewne niedoskonałe cnoty mogą poprzedzać powstanie cnoty wiary,—ale doskonała cnota w woli nie powstanie bez wskazania jej celu ostatecznego z wiary (por. rozdz. XXXV—XXXVII).

Wiara jest najpewniejszą z cnót umysłowych, pewniejszym źródłem prawdy od wiedzy. (q. 4 a. 8).

10. Wiara jest najpewniejszą z cnót umysłowych, bo przyczyną jej pewności jest prawdziwość Boża, gdy natomiast wiedza, mądrość i rozum, jako cnoty umysłu, opierają swoją pewność na rozumowaniu ludzkiem; jednak subjektywnie — dla samej władzy umysłu — pewniejszym przedmiotem jest prawda przyrodzona, nie przekraczająca naszej przyrodzonej zdolności poznawczej, aniżeli prawda nadprzyrodzona, która bez wiary nie zniewala rozumu. Ale pomimo to, że rozum sam przez się pewniej chwyta to, co może wiedzieć, — przez wiarę zdobywa znacznie większą pewność prawdy, nawet mniej przystępnej z natury.

Wierzyli i ludzie przed upadkiem i aniołowie przed próbą; wierzą i szatani i ludzie—choć nie wszyscy jednakowo. (q. 5).

11. Wiara była konieczną od samego początku stworzenia, tak aniołom, jak i ludziom przed upadkiem; bo chociaż znacznie jaśniejsze mieli poznanie Boga i rzeczy Bożych, pierwsi nasi rodzice przed grzechem, to jednak ani oni, ani nawet aniołowie przed próbą nie mieli pełnej szczęśliwości w bezpośrednim oglądaniu Boga — a tylko takie widzenie wykluczałoby wiarę; zapewne, ich wiedza rzeczy Bożych znacznie była pełniejszą od naszej; ale zawsze jeszcze przedmiotem wiary tylko pozostać musiała dla nich sama istota Boża—Prawda najwyższa.

Ta wiara, która była cnotą i w aniołach przed próbą—w tych, którzy upadli, pozostaje nie jako skutek ich dobrej woli, ale jako uznanie z konieczności boskiego pochodzenia prawd, stwierdzonych cudami i proroctwami, których niezawodną nadprzyrodzoność szatani jeszcze doskonalej widzą od ludzi — więc muszą wierzyć: szatani wiedzą, że prawdą jest, iż Bóg sam objawił ludziom prawdy wiary, to ich zmusza do wiary w nie, chociaż, pozbawiona miłości, ta wiara jest w nich niedoskonałą, nie jest cnotą.

Wiara, jako cnota, odnosi się do prawdziwości Bożej, dla której wszystko, cokolwiek Bóg objawił, gotowiśmy za prawdę przyjąć. Gdy więc heretyk uparcie odrzuca jakąś jedną prawdę, przez Kościół od Boga nam podaną, choć twierdzi, że w pozostałe wierzy — nie ma *cnoty* wiary: widocznie bowiem motywem, zniewalającym jego umysł nie jest prawdziwość Boża — która wszak nie może być przezeń ograniczona—ale jakieś inne kryterjum: jego własna wola decyduje tu o tym, co ma uznać, jako prawdę, a co nie, tem kryterjum nie jest dlań Bóg, któremu wierzy, że cokolwiek objawi — jest prawdą. Ten stan umysłu heretycki polega na uporze, bo błądzić w wierze może i człowiek, który jest gotów we wszystkiem iść za nauką kościoła, ale w pewnym szczególe rozum go myli; upór zaś w błędzie dopiero dowodzi złej woli — podważając zasadniczy motyw wiary — zaufanie do prawdziwości Bożej.

Rozmaity stopień wiary u różnych ludzi, może być mierzony, albo w stosunku do przedmiotu wiary, albo w stosunku do samego wierzącego. Przedmiot wiary—jak widzieliśmy wyżej—w zasadzie jest zawsze jeden i ten sam, i u wszystkich wierzących

jednaki: mianowicie Prawda Boża; ale zakres prawd cząstkowych, które przez wzgląd na prawdziwość Bożą przyjmujemy, i które nas do Prawdy całej prowadzą — jest bardzo rozmaity u ludzi, zależnie od ich rozwoju, przygotowania umysłu, nauki i pracy; i tym zakresem, ze strony przedmiotu, mierzymy większą lub mniejszą wiarę wierzących. Co zaś do samego wierzącego—stopień wiary może być różny i ze strony umysłu, który mniej lub więcej pewnie i niewzruszenie może przyjąć prawdę, i ze strony woli, która mniej lub więcej chętnie, z mniejszą lub większą gotowością, oddaniem się Bogu i zaufaniem może działać na umysł, by go do wiary pobudzić.

ROZDZIAŁ LVII.

Przyczyny i skutki wiary.

Wiara jest przedewszystkiem dziełem łaski Bożej w nas. (2a 2ae q. 6 a. 1).

1. Aby mogła w człowieku powstać wiara, potrzeba dwóch rzeczy: po pierwsze, aby ktoś człowiekowi podał coś do wierzenia, a po drugie—aby nastąpiła wewnętrzna zgoda człowieka na to, co mu podano do wierzenia. Co dotyczy pierwszego warunku — z konieczności wiara od Boga pochodzi; prawdy bowiem, do których się wiara odnosi, przekraczają rozum ludzki, nie mogą tedy stać się dostępne poznaniu ludzkiemu skądinąd, tylko przez Boga, który je objawi. Niektórym ludziom objawia te prawdy Bóg bezpośrednio, jak np. Prorokom i Apostołom; innym—przez pośrednictwo posłańców Bożych, z Bożego polecenia „opowiadających wiarę". Cnota wiary odnosi się do prawdziwości Bożej

i do treści prawdy objawionej, którą przyjmujemy dlatego, że Bóg ją objawił. Przyjęcie za prawdę faktu Objawienia, na mocy świadectw historycznych nie może być uznane za wiarę — (jak przyjęcie za prawdę praw obrotu ziemi dookoła słońca, na mocy historycznych świadectw astronomów, których wszak ogół ludzi osobiście bezpośrednio nie zna z doświadczenia)—bo przyjmujemy to świadectwo na podstawie takich dowodów, które wywołują w nas wiedzę a nie wiarę: nie ludziom wierzymy, przyjmując prawdy wiary, ale Bogu wierzymy, wiedząc ze świadectw ludzkich, że to On w objawieniu mówił. Tak samo inne nauki przyjmujemy od ludzi, ktorzy nam fakty doświadczenia stwierdzają i zaświadczają; niemniej przeto motywem naszego uznania prawd naukowych, nie jest nasza wiara do ludzi, ale zniewalające argumenty ich świadectw. Gdy dotyczą one prawd rozumowanych — prowadzą do wiedzy, gdy stwierdzają objawienie — wywołują wiarę, Bogu okazywaną.

Co zaś dotyczy drugiego warunku, mianowicie naszej zgody wewnętrznej, ma ona dwie przyczyny: pierwsza przyczyna jest zewnętrzna, skłaniająca do wiary: taką jest np. cud, który widzimy, albo argumentacja człowieka, namawiającego do wiary; ale ani jedna, ani druga nie może być uznana za wystarczającą: z dwóch ludzi bowiem, widzących jeden i ten sam cud, albo słyszących jedną i tę samą naukę—jeden uwierzy a drugi nie. I dlatego musi istnieć inna jeszcze przyczyna — wewnętrzna, która pobudza od wewnątrz człowieka do przyzwolenia na zgodę wiary. Nie może tą przyczyną być sama wolna wola ludzka, choćbyśmy razem z Pelagjuszem przypuścili, że jest to tylko początek wiary, który

sami w sobie obudzamy, a jej ostateczne powstanie w duszy przypisali Bożej pomocy. Teorja ta Pelagjusza została potępiona, jako fałszywa, dlatego, że samo powzięcie wiary podnosi człowieka na poziom nadprzyrodzony, a zatym musi być skutkiem przyczyny nadprzyrodzonej; tą przyczyną może być tylko Bóg, od wewnątrz tak urabiający wolę ludzką, że skłania się do nakazania rozumowi wiary w prawdę podaną. Sam tedy główny akt wiary—przyzwolenie woli na uznanie prawdy—ma pierwszą swoją przyczynę w łasce Bożej.

Z wiary powstaje w człowieku bojaźń Boża, zarówno niewolnicza, jak synowska. (q. 7 a. 1).

2. Wiara wywołuje w nas przekonanie o czekającej złych ludzi karze, którą wymierzy im w wieczności sprawiedliwy Bóg—i skutkiem tego przekonania powstaje w nas bojaźń Boża, którą w tej postaci nazywamy niewolniczą, bo jak niewolnicy z bojaźni kary, obawiamy się naruszyć prawo Boże. Ten skutek wywołuje wiara w duszy, póki jest nie połączona z miłością Boga; gdy bowiem w duszy naszej zapali się miłość Boża, wiara nasza staje się szlachetniejszą i doskonalszą — i to przedewszystkiem w Bogu nas uderza, że jest dobrem nieskończonym, którego utracenie byłoby złem nieznośnym; jednocześnie zaś umacnia to w nas przekonanie — że chęć równania się z tym dobrem nieskończonym byłaby niegodziwą. Wtedy wiara taka również budzi w nas bojaźń Bożą, ale nie będzie to ta sama bojaźń niewolnicza—nie dla strachu przed karą, ale dla miłości Bożej boimy się utracić dobro, które przez nią posiadamy, i strzeżemy się starannie zła, któreby nas mogło odeń oderwać, a jednocześnie w tej bojaźni zbawiennej korzymy się przed Boskim majestatem i doskonałością Jego, oddając Mu cześć, z uznaniem tej olbrzymiej różnicy, jaka zachodzi

pomiędzy Nim, a nami. Tę bojaźń, która jest skutkiem wiary, z miłością połączonej — nazywamy bojaźnią synowską.

Wiara oczyszcza serca. (q. 7 a. 2).

3. Mówimy dalej, że wiara oczyszcza serca. Zanieczyszczeniem czegoś nazywamy domieszkę obcą marniejszego gatunku; nie mówimy że srebro jest zanieczyszczone, gdy w nim domieszkę złota spotykamy; ale domieszkę ołowiu, lub cyny w srebrze uważamy za zanieczyszczenie. Podobnież i dusza ludzka, która jest szlachetniejsza od wszelkich dóbr, zanieczyszcza się, gdy się do takich dóbr przywiązuje, a naodwrót oczyszcza się i szlachetnieje—gdy ją w przeciwnym kierunku pociągnie miłość Boża; początkiem zaś dążenia duszy ku Bogu jest wiara, jak to i Ś-ty Paweł mówi do Żydów (11): *Przystępującemu do Boga potrzeba by uwierzył...* Stąd wiara jest początkiem oczyszczenia serca od błędów, a gdy dojdzie swej doskonałości przez miłość Bożą — oczyszcza duszę naszą od przywiązań doczesnych i czyni ją całkowicie wolną od marności.

Dary Ducha Świętego, odpowiadające wierze, są; rozum i umiejętność. (q. 8 et 9).

4. Cnocie wiary odpowiadają dwa dary Ducha Ś-tego: rozum i umiejętność. Rozumem nazywamy zdolność naszą wnikania poza to, co zzewnątrz jest widoczne, głębiej w istotę rzeczy poznawanych. Przyrodzona nasza moc poznawania istoty rzeczy jest ograniczona — i dlatego poznanie, potrzebne do właściwego nam dążenia do celu nadprzyrodzonego, jest nam dostępne tylko dzięki nadprzyrodzonemu rozszerzeniu naszej zdolności poznawczej: i tę nadprzyrodzoną moc wnikania wgłąb' prawd nadprzyrodzonych, nazywamy osobnym darem Ducha Świętego — rozumem.

Doskonałe rozumienie nadprzyrodzone tajemnic wiary — zniosłoby potrzebę wierzenia: w tym życiu

też takie doskonałe rozumienie tajemnic, nie jest nam dane: musimy w nie wierzyć, przyczym dar doskonałego rozumienia prawd pomocniczych, wiarę ułatwiających, lub do niej prowadzących (jak istnienie Boga, prawdziwość Jego i t. p.) łączy się z naszą wiarą. Ale ten sam dar Ducha Świętego, nazywamy rozumem, gdy nawet, nie sięgając doskonałej jasności, jakby oczywistości tajemnic, pozwala nam poznać, że to co umiemy pojąć — nie stoi w sprzeczności z istotą tajemnicy, w którą wierzymy; w ten sposób dar rozumu utwierdza naszą wiarę, utrzymując nas w przekonaniu, że nie należy od wiary odstępować dla zewnętrznych, dostępnych naszemu poznaniu, przejawów prawdy, której nie rozumiemy, lecz w którą wierzymy.

Dar umiejętności uzdalnia, obok rozumu, duszę do wiary i do wiecznego życia. (q. 9).

5. Na to, aby umysł ludzki przyjął wiarą jakąś prawdę, musi nietylko być zdolny do jej przyjęcia— co mu daje dar rozumu w stosunku do prawd nadprzyrodzonych, ale musi jeszcze potrafić rozróżnić to, w co należy wierzyć, od tego, co jest nie do wiary—czyli musi mieć jasny i pewny sąd o przedmiocie wiary: w stosunku do wiarogodności prawd nadprzyrodzonych, nazywamy tę zdolność darem umiejętności (w stosunku do samych prawd Bożych— jest to osobny dar mądrości por. rozdz. XLI). Dar ten nietylko umożliwia nam poznanie, w co mianowicie mamy wierzyć, ale pozatym dotyczy także roztropnego pokierowania naszym postępowaniem, by było w zgodzie z naszą wiarą.

ROZDZIAŁ LVIII.

O grzechach przeciw wierze i o przykazaniach, wiary dotyczących.

Niewierność negatywna i pozytywna; grzeszność i źródło niewierności. (2a 2ae q. 10 a. 1—3).

1. Każdemu nawykowi, skłaniającemu władzę duszy do działania w pewnym kierunku, może być przeciwstawiony nawyk odwrotny — w przeciwnym kierunku urabiający tę samą władzę. Stąd to i w stosunku do wiary możemy przeciwstawić samej wierze nawyk odwrotny umysłu ludzkiego, który nazwiemy niewiarą albo niewiernością. Równolegle zaś z działaniem wiary, prowadzącym do jej wyznawania, idzie w przeciwnym kierunku działanie niewierności, prowadzące do bluźnierstwa. Temu zaś stanowi umysłu, który w związku z wiarą urabia w nas dar umiejętności i rozumu, przeciwstawić możemy odwrotnie działające: niewiadomość—umiejętności, a rozumowi—ciemnotę i tępość. O niewiadomości jest mowa, jako o przyczynie grzechu (w rozdz. XLIII), i dlatego tu ją opuścimy.

Sam brak wiary w tych, którzy nigdy o rzeczach wiary nie słyszeli, nie może być za grzech uważany; jest on raczej karą, jako skutek grzechu pierworodnego, wywołującego niewiadomość rzeczy Bożych; i Chrystus sam powiada (Joan. 15): *Gdybym nie był przychodził i nie był mówił do nich, nie mieliby grzechu* — mianowicie grzechu niewierności. Ludzie tacy, wykazujący tę niewierność negatywną tylko, mogą być potępieni dla innych grzechów, które bez wiary nie są odpuszczane, ale nie dla grzechu niewierności.

Natomiast kto się opiera wierze, albo gardzi nią, ten jest winien niewierności pozytywnej, która nie-

wątpliwie jest wadą grzechową. Niewierność taka jest związana z pychą, która sprawia, że człowiek nie chce swego umysłu nagiąć do prawideł wiary, ani też poddać przykładowi zdrowego rozumu Ojców mądrzejszych od nas — a jednak wierzących. Taka niewierność jest grzesznym stanem umysłu, odmawiającego zgody (jak wiara polega na zgodzie umysłu na przyjęcie prawdy), ale jest też związana z opornym usposobieniem woli, która nie chce zmusić umysłu do uznania prawdy. Stąd też taka niewierność umysłu, jako dobrowolna — jest grzechem, i to grzechem najcięższym; złość grzechu bowiem mierzy się stopniem odwrócenia się człowieka od Boga; niewierność zaś więcej od innych grzechów (obyczajowych) oddala nas od Boga, bo pozbawia nas nawet samej podstawy naszego związku z Bogiem — mianowicie właściwej Jego znajomości. Bo człowiek niewierzący nie może nawet częściowo, w jakimś szczególe bodaj, doskonalej znać Boga, bo to, co w ten sposób w swoich dociekaniach za Boga uważa — w istocie nie jest Bogiem; wiedza o Bogu u człowieka wiernego dopomaga do zbawienia, bo ten przedmiot, który wiedzą bada, jest istotnie tym Bogiem, którego zna z wiary; niewiernego—jego teologiczne badania na manowce tylko prowadzić mogą, bo wcale się do rzeczywistego Boga nie odnoszą, jeno do fikcyjnego pojęcia o czemś, co jako Boga przyjmuje, a co Bogiem nie jest; bo istota Boża przekracza naszą naturalną zdolność poznawczą i stanowi przedmiot wiary: prawdziwemu pojęciu naukowemu Boga odpowiada tylko ta rzeczywistość, którą znamy z wiary, jako Boga.

2. Oczywiście niewierność, uniemożliwiająca człowiekowi związek z Bogiem, jako grzech śmier- **Uczynki niewiernych,**

nie pochodzące z niewierności, ale z dążenia do czegoś, co jest dobrem przyrodzonym, są dobre. (q. 10 a. 4).

telny, pozbawia człowieka łaski, a z nią zdolności do takich uczynków, któreby były zasługą (por. rozdz. LV). I jeżeli jakiś uczynek niewiernego — z niewierności pochodzi, do jej celu (zaprzeczania prawdy Bożej) prowadzi — zawsze będzie grzechem. Pozatym jednak—dusza, obciążona nawykiem złym niewierności, nie jest przez to pozbawiona możności działania w zakresie swoich sił przyrodzonych, wbrew temu nawykowi, w innych dziedzinach — ku dobremu przyrodzeniu człowieka; stąd też z gruntu fałfałszywą jest teorja, podająca wszystkie uczynki niewiernych, nawet z natury swej dobre—za występki i grzechy; niewierny, o ile nie działa z niewierności, może czynić dobrze, i te uczynki jego, choć pozbawione istoty zasługi, muszą być uznane za przyrodzenie dobre. Tak samo wszak naodwrót, wierny, posiadający w duszy nawyk cnoty wiary — i nie tracąc go bynajmniej — może czynnie grzeszyć śmiertelnie, nie skierowując takiego uczynku przeciw celowi wiary, którą zachowuje; podobnie i niewierny, przy nawyku niewierności, może czynić i dobro.

Trzy są rodzaje niewierności: u pogan, u żydów i u chrześcian; ta ostatnia nazywa się herezją. (q. 10 a. 5—6).

3. Jak każda wada grzechowa, tak i niewierność rozmaite ma rodzaje. Moglibyśmy je określać według tego fałszu, do którego skłania: bo prawda, którą trzymamy wiarą, jest jedna, i brak uznania prawdy — jest wspólny wszystkim niewiernym — nie może też między niemi stanowić różnicy; natomiast ten fałsz, który się prawdzie odrzuconej przeciwstawia, może być bardzo rozmaity, i według tej rozmaitości można i rodzaje niewiary ułożyć w pewną klasyfikację; jednakże nie da nam to jakiegoś określonego i ograniczonego podziału niewierności, bo błędów może być liczba nieograniczona. Natomiast możemy oprzeć naszą klasyfikację — nie na nieskoń-

czonej ilości błędów możliwych, a na rozmaitości stosunku samej niewiary do wiary, której się przeciwstawia; tak jak wobec innych cnót, możemy rozróżnić wady im przeciwne przez to, czy polegają na przesadzie, w porównaniu z miarą, której dana cnotą wymaga, czy na niedociągnięciu do niej (por. w rozdz. XXXIX—o mierze cnoty). W ten sposób opór przeciwko wierze będzie różny u tych, którzy jeszcze nie mieli wiary, czyli u pogan, różny zaś u tych, którzy wiarę Chrystusową mieli: ci ostatni albo ją mieli w figurze Starego Testamentu—i wówczas mamy do czynienia z niewiernością Żydów, albo też — w postaci dokonanej prawdy u chrześcijan—i wówczas mamy odrębną postać niewierności, którą nazywamy herezją. W stosunku do wiary najcięższą jest niewierność heretyków, którzy winniejsi są od Żydów w odrzuceniu wiary; najmniej charakter winy ma niewiara pogan; w zakresie swoim zaś niewierność pogan najdalej sięga, choć niektórzy heretycy, jak np. Manichejczycy, jeszcze bardziej od pogan przeinaczają prawdę.

Przemocą nawracać niewiernych nie można, ale należy bronić wiary przed nimi. (q. 10 a. 8—12).

4. Stosunek Kościoła do niewiernych kierowany jest przedewszystkiem roztropnością stosownie do celu, który przyświeca pracy apostolskiej: rozprzestrzeniania wiary.

Przymusem zniewolić do wiary nikogo nie można; wszelki zatym gwałt wobec niewiernych nie może mieć zadania ich nawrócenia; jednakże władza chrześciańska z innych względów musi niekiedy uciekać się do przemocy wobec niewiernych, by im uniemożliwić prześladowanie wiary, albo przeszkadzanie wierze przez bluźnierstwa, czy jawnie gorszące nauki: ta zasada prowadziła niekiedy do wojny z niewiernemi, aby przed ich wpływem obronić

wiarę. W stosunku do heretyków istnieje pozatym inny jeszcze tytuł do pewnego przymusu prawnego, któryby wymagał od nich wykonania przepisów wiary, do której należą i do której wierności się obowiązali: jest nim ich własne dobro; utrudnianie bowiem rygorem prawa odstępowania od wiary daje dodatkowe oparcie słabości woli ludzkiej; a chociaż przyjęcie wiary — jak przyrzeczenie jest dobrowolne, dotrzymanie jej jest obowiązkiem, który może być prawem wymagany pod karą. Święty Augustyn podkreśla dobrodziejstwo prawodawstwa przeciw odstępstwu od wiary (list 153): *„Dawniej byłem zdania, że nikogo do wiary Chrystusowej zmuszać nie należy, lecz raczej działać słowem, walczyć dyskusją; ale to moje zdanie zostało przezwyciężone nie argumentami przeciwników, a przykładem faktów. Strach przed prawem bowiem był tak pożyteczny, że wielu mówi: chwała Bogu, że więzy nasze potargał!"* t. j. więzy błędu. Jednakże ten zbawienny w zasadzie nacisk władzy i prawa, mający utrzymać w karbach wolę człowieka przeciw słabości wobec pokus niewierności, musi być stosowany bardzo roztropnie, zależnie od warunków, i z wielką oględnością co do ustalenia rzeczywistej winy, aby nie wywołać tym większego oporu, gdyby zła wola znalazła oparcie o bierność i ogólne zbałamucenie opinji. Na to niebezpieczeństwo wskazuje Chrystus w przypowieści o kąkolu w pszenicy, gdy każe pozostawić kąkol w spokoju aż do czasu żniwa, aby z nim snać i pszenica wyrwaną nie była. Gdzie tej obawy niema—śmielszą może i powinna być walka prawa ze złym posiewem niewiary.

Walki tej zresztą nie prowadzi Kościół przemocą fizyczną. Zadaniem Kościoła jest pomoc w zba-

wieniu dusz, a narzędziem jego wykonania nie może się stawać kara śmierci niewiernych (por. rozdz. LXXVI—o zabójstwie). Natomiast wyłączenie z obcowania wiernych, poza celem ochrony maluczkich przed złym wpływem zgorszenia, może nosić charakter kary dla odstępców, tak samo, jak pozbawienie pewnych zaszczytów, czy posług chrześcijańskich, jak pogrzeb kościelny, modlitwa publiczna i t. p.

Ponieważ także zależność wiernych od niewiernych bywa niebezpieczną dla wiary podwładnych, Kościół przeciwdziała wedle możności takiej zależności, potępiając służbę u niewiernych, jeśli można jej uniknąć, i, zalecając nawet pewne zabezpieczenie wiernych przed zależnością od niewiernych (np. starając się o osobne sądy dla chrześcian w krajach niechrześciańskich). Z drugiej jednak strony Kościół kładł zawsze nacisk na sumienne spełnianie wszelkich obowiązków przez wiernych, z prawnego ich stosunku do niewiernych wypływających. Wogóle roztropne zachowanie miary cechuje we wszystkich szczegółach stosunek Kościoła do niewiernych. Np. obrzędy niewiernych bywają zazwyczaj tolerowane, chociaż, jako na fałszu oparte, tytułu w sobie do istnienia nie mają; dzieje się to z dwu względów: obrzęd żydowski jest tolerowany dlatego, że będąc świadectwem figurycznym mesjańskich przepowiedni i wiary w spodziewane odkupienie jest tym samym potwierdzeniem, pomimo woli żydów, naszej wiary chrześciańskiej; obrzędy zaś innych niewiernych — pogan i heretyków — nic prawdy ani dobra w sobie nie mające, są tolerowane dla uniknięcia gorszego zła, w razie wynikającej walki i niezgody, a także dlatego, że przez łagodne wyczekiwanie nieraz niewierni do wiary się nawracają.

Niektórzy, zbyt gorliwi, a nieroztropni, chcieli uważać za obowiązek chrzczenie dzieci żydów i pogan, nawet wbrew woli rodziców, dla ratowania ich dusz. To postępowanie nigdy nie było pochwalane przez Kościół, choć były czasy, w których potęga panujących chrześciańskich niewątpliwie byłaby mogła — gdyby to Kościół za dobre uznał — przemocą ochrzcić wszystkie dzieci niewiernych, w krajach im podległych. Kościół widocznie nie uważał tego za obowiązek z wiary płynący; naodwrót są poważne argumenty przeciwko takiemu stanowisku: popierwsze dzieci, wbrew woli rodziców ochrzczone, łatwo mogłyby potym za namową rodziców odwrócić się od wiary, w gorsze popadając położenie, aniżeli gdyby nigdy wiary nie miały. Ale podrugie sprzeciwia się temu prawo natury: dziecko bowiem z samej natury jest czymś, do rodziców należącem, od nich bezpośrednio biorąc ciało i od nich też biorąc opiekę ducha, dopóki samo do użytku własnego rozumu nie dojdzie: i jak zwierzę domowe, nie mające rozumu, z natury rzeczy jest narzędziem działania woli swego pana, tak i dziecko, rozumu jeszcze nie mające, jest z natury narzędziem woli rodzicielskiej. Stąd sprzeciwia się prawu natury, aby dziecko niedorosłe odbierać opiece rodzicielskiej, albo cokolwiek o nim decydować wbrew woli rodziców. Gdy dziecko dorośnie, zdobędzie już pełną władzę rozumu — wówczas staje się panem swoim—przedewszystkiem w stosunku do spraw ducha, opartym na prawie Bożym i naturalnym: wówczas można je do wiary nakłaniać, nie przemocą, ale perswazją, i nawet wbrew woli rodziców może przyjąć wiarę i chrzest. Za zbawienie zaś dzieci niedorosłych całkowicie odpowiadają rodzice.

5. Pomiędzy niewiernemi poganie i Żydzi odrzucają samą podstawę wiary: autorytet Chrystusa Pana—nazywamy zaś herezją tę formę niewierności, w której człowiek ma intencję wierzyć Chrystusowi, ale błądzi w wyborze tego, w co ma wierzyć, nie przyjmując za prawdę tego, co istotnie Chrystus do wierzenia podał, ale to, co własnym rozumem za godne wierzenia uzna; stąd nazwa herezji: αἵρησις — wynalazek, wybór. W stosunku do heretyków, którzy błąd swój z uporem utrzymują i ze szkodą innych dusz, wbrew wyjaśnieniom Kościoła go szerzą — sprawiedliwość wymagałaby najsurowszych kar; ich grzech jest taką winą, która zasługuje nie tylko na wyłączenie z obcowania wiernych przez wyklęcie, ale i na takie osądzenie, jak inne zbrodnie przeciw bliźniemu i przeciw porządkowi publicznemu: bo większą zbrodnią jest zatruwanie źródeł wiary i narażanie dusz ludzkich na chorobę i śmierć duszy, aniżeli zatruwanie studni, z której woda niesie śmierć tylko dla ciał tych, co z niej korzystają; i z tego tytułu jeśli uznajemy karę śmierci za zabójstwo ciała za sprawiedliwą, tembardeiej za zabójstwo dusz przez szerzenie herezji, kara śmierci najzupełniej byłaby sprawiedliwą. Jednakże Kościół ze sprawiedliwością łączy miłosierdzie, idąc za wzorem swego Boskiego Mistrza, i po nad cel sprawiedliwej kary stawia cel nawrócenia grzesznika; dlatego też nie odrazu heretyka Kościół skazuje na karę, ale probuje najprzód namowy, upomnienia, a dopiero gdy upór okazuje się nieprzezwyciężonym, nie mogąc spodziewać się już nawrócenia—karze heretyka wyłączeniem z Kościoła. Kary śmierci Kościół sam nigdy nie stosował do heretyków, choć uznawał jej sprawiedliwość, gdy ją władza państwowa stosowała

Herezji trzeba przeciwdziałać—nie wolno biernością dopomagać do jej rozwoju. (q 11).

do nich na równi z zabójcami i grabieżcami dóbr doczesnych. Jednakże celem Kościoła głównym pozostaje zawsze nawrócenie, zbawienie duszy, i dlatego sam karę śmierci, która drogę do nawrócenia przecina, ze swego kodeksu wykreślił. Pozatym względy na dobro ogółu, na opinję, wrażliwą bardziej na naruszenie miłości, aniżeli sprawiedliwości, sprawiają, że Kościół już od dawna stosowanie kary śmierci do przestępców ducha, jakiemi są heretycy, potępia i zabrania go: nie ze względu na sprawiedliwość, której bynajmniej nie narusza, ale ze względu na miłość i na roztropność. (Sprawa kary śmierci wogóle stanowi przedmiot rozdziału LXXVII—o zabójstwie, w traktacie o sprawiedliwości). Tu także dochodzi drugi motyw działania: dobro ogółu. Ochronę ogółu przed zarazą ducha Kościół dawniej pozostawiał władzy świeckiej państwa chrześciańskiego, którego prawo równie starannie strzegło skarbu wiary maluczkich, jak zapewniało bezpieczeństwo ich dobrom materjalnym przed napadem i rabunkiem. Niestety państwo nie dosyć sumiennie wykonywało ten urząd; z niejednej małej iskierki, która byłaby może dała się stłumić w zarodku, przy karygodnej bezczynności albo gorszym jeszcze wspólnictwie władz państwowych—ogromne rozniecił y się pożary, błędem trawiące liczne gromady i pokolenia nawet dusz, pozostawionych bez obrony. Taki bierny stosunek do herezji ze strony władzy, mającej z natury rzeczy obowiązek strzeżenia dóbr obywateli i ich bezpieczeństwa—jest oczywistym wspólnictwem w zbrodni odstępstwa od wiary.

O ile jednak Kościół potępia stanowczo bierność wobec szerzącego się błędu i surowo karze upór heretyków, o tyle dla powracających jest bez końca

łaskawy, jak ojciec ewangieliczny wobec marnotrawnego syna. Rozróżnić tu jednak trzeba dwie rzeczy: dobro wieczne jednostki, i dobro publiczne — zdrowia moralnego, które wymaga nieraz całej surowości rygoru prawa wobec szkodliwych odstępców, nawet pomimo ich osobistego nawrócenia się; dla osobistego zbawienia błądzących, Kościół w przebaczeniu nie zna ograniczeń i powielekroć gotów rozgrzeszeniem otwierać drogę do poprawy i ratunku tym, którzy błądzą, uznają swą winę i znowu w błąd wpadają, i znów powracają. Natomiast kary doczesne, które służą jako postrach dla innych, względem powtórnie odpadających od Kościoła—bywają utrzymane ze względu na dobro ogółu, nawet wówczas, gdy pokutujący ponownie są przyjęci do wspólności z Kościołem Chrystusowym.

Apostazja czyli odstępstwo od wiary, bywa karane nawet w dziedzinie świeckich praw apostaty. (q. 12).

6. Osobną formą herezji jest apostazja, czyli odstępstwo od wiary, kiedy chrześcianin nietylko poszczególne prawdy, do wierzenia podane odrzuca, ale wogóle wierze zaprzecza i zapiera się Chrystusa i wiary w Niego. Jako szczególnie gorszące — bo apostaci przeważnie probują i innych za sobą pociągnąć, jest też apostazja szczególnie surowo karana przez Kościół. Chociaż sama przez się apostazja, naruszająca prawo Boże, nie znosi prawa ludzkiego— władzy jednych ludzi nad drugiemi, Kościół jednak, dla dobra wiernych może wobec władzy, której przedstawiciele odstąpili od wiary, zwolnić wiernych od obowiązku posłuszeństwa i nawet od przysięgi, nietylko w charakterze kary dla odstępców, lecz także dla zabezpieczenia wiernych przed ich wpływem.

Zaprzeczenie dosko-

7. Bóg jest samym dobrem, i dobro to Boże polega na zupełnej doskonałości; ktokolwiek zatym

nałości Bożej stanowi ciężki grzech bluźnierstwa. (q. 13 et 14).

twierdzi o Bogu coś, co nie należy do Jego istoty, albo odmawia Bogu czegoś, co do niej należy, ujmuje Bogu dobra, bo zaprzecza Jego doskonałości; to nazywamy bluźnierstwem. Może ono być albo tylko wyrazem mniemania umysłowego, a może być także pogłębione w dodatku pewnym stanem niechęci uczuciowej — tak jak, naodwrót wiara doskonali się przez miłość. Bluźnierstwo, wyrażone na zewnątrz, przeciwstawia się wyznaniu wiary. Samo z siebie bluźnierstwo, jako sprzeczne z miłością Bożą, jest grzechem śmiertelnym, jako świadomy opór dobroci Bożej, która nas pociągać powinna, a nie odpychać. Jak wogóle niewierność — tak szczególnie jej wyraz w bluźnierstwie jest bardzo ciężkim grzechem. Ale szczególnie t. zw. grzech przeciwko Duchowi Świętemu, jest najcięższą formą bluźnierstwa, choć niekoniecznie wyraża się na zewnątrz. Nazywamy tak zaprzeczenie doskonałości Bożej, kiedy odrzucamy, jak gdyby z pogardą, to co może nas powstrzymać od grzechu — mianowicie Bożą pomoc w walce z grzechem; ta pomoc jest dziełem dobroci Bożej, osobliwie Duchowi Świętemu przypisywanym—skąd wzgardzenie nią mianem grzechu przeciwko Duchowi Świętemu nazwano; bo tak jak Ojcu przypisujemy moc — i grzech słabości nazywamy grzechem przeciw Ojcu, jak Synowi przypisujemy mądrość, i grzech z niewiadomości nazywamy grzechem przeciwko Synowi, tak Duchowi Świętemu przypisujemy dobroć, i nazywamy grzechem przeciwko Duchowi Świętemu—taki grzech, który popełniamy ze złości własnej, ze świadomego pogrążenia się w złem przez odrzucenie tego ratunku, jaki nam ofiaruje Pan Bóg. Ten ratunek pochodzi po pierwsze z pamięci na sąd Boży, a odpychamy go, gdy się sprzeciwiamy

nadziei, która pamięta o miłosierdziu tego sądu — i wówczas wpadamy w *rozpacz* o *zbawieniu swoim*, albo gdy zagłuszamy w sobie bojaźn sprawiedliwości sądu—i wówczas grzeszymy zuchwale w *zbytniej nadziei miłosierdzia Bożego;* po drugie ratunkiem dla nas są dary Boże: prawda — i odpychamy ten ratunek, *gdy sprzeciwiamy się prawdzie wiary uznanej*, aby odrzuciwszy ją, tym swobodniej grzeszyć; drugim zaś darem takim jest pomoc łaski Bożej — którą odpychamy gdy jej *bliźniemu zazdrościmy*, gdy złości nas wzrost łaski Bożej na świecie; wreszcie po trzecie — w samym grzechu mamy dwa źródła ratunku: jego brzydotę i znikomość tego dobra, które nim osiągamy; odwracamy się od tych źródeł, gdy nie dajemy do siebie przystępu żalowi, postanawiając sobie z góry nie pokutować, albo *odkładać rozmyślnie pokutę*, by nie zaprzestać grzeszyć, oraz gdy z uporem przywiązujemy się do tego znikomego dobra, do którego grzech prowadzi: i to nazywamy *zatwardziałością serca*. Wszystkie te postacie grzechu przeciwko Duchowi Świętemu—mają charakter bluźnierstwa, którem odmawiamy Bogu doskonałości, będącej źródłem naszego ratunku.

Groźba Chrystusa Pana, że grzech przeciwko Duchowi Świętemu nie będzie odpuszczony (*„ktoby rzekł słowo przeciwko Duchowi Świętemu, temu nie będzie odpuszczone ani w tym życiu, ani w przyszłym“. Mat. 12)* musi być tak rozumiana, że w istocie swojej ten grzech pozbawia człowieka drogi wyjścia — bo rozmyślnie, ze świadomą złością przecina sobie możliwość ratunku: dlatego, że złość wyklucza miłosierdzie, które z natury rzeczy bardziej należy się słabości i niewiadomości. Więc kto trwa w bluźnierstwie przeciwko Duchowi—ten ma zamkniętą drogę nawrócenia i przebaczenia.

Ciemnota i tępość są osobnemi wadami, które są grzeszne, przeciwstawiają się darowi rozumu. (q. 15).

8. Wymieniliśmy ciemnotę, jako wadę grzechową, na początku niniejszego rozdziału. Nazwa ta oznacza pozbawienie umysłu jakiegoś światła. Umysł ludzki ma światło potrójne: najprzód przyrodzone światło rozumu, to jest tak istotną cechą człowieka, że nigdy zginąć w duszy nie może, stanowiąc jej cechę nieodłączną; niekiedy tylko działanie tej władzy jest skrępowane przez zły stan organów ciała z któremi jest związane, jak u warjata, matołka, pijanego. Po drugie — przyrodzonemu światłu może być z łaski dodane światło nadprzyrodzone — nawyk wlany rozumu, i ten nawyk może być odjęty wskutek grzechu. Po trzecie natomiast nazwać możemy światłem naszego umysłu pewną prawdę, na której jasny sąd o innych prawdach opieramy: taka prawda, jeśli ją bierzemy pod uwagę, oświetla nam drogę postępowania. Otóż w stosunku do takich prawd, dających nam zasady postępowania, umysł ludzki może być uważny, albo też nie brać ich pod uwagę — czy to dlatego, że wola jego rozmyślnie odwraca umysł od nich, by nie przeszkadzały grzeszyć, ani zmuszały do wynikającego z uznania ich wysiłku, czy też dlatego, że umysł tak jest zajęty i pochłonięty innemi sprawami, do których bardziej jest przywiązany, że dla prawd zbawiennych nie zostaje mu uwagi. W obu wypadkach mamy do czynienia z pozbawieniem umysłu światła, potrzebnego do postępowania zgodnego z poznaną prawdą; i to nazywamy grzeszną ciemnotą.

Odrębnym grzechem, przeciwnym darowi rozumu, który nas uzdalnia do wnikania w głąb prawd poznawanych, jest tępość umysłu; nazywamy tak, analogicznie do tępości narzędzia i tępości zmysłów, przeciwstawnych ich ostrości, taką właściwość umy-

słu, że nie potrafi pojąć istoty prawdy bez długich wywodów, dopiero powoli przenikając konsekwencję argumentacji. Ciemnota — uniemożliwia poznanie prawdy, bo się wcale nie staramy jej poznać, tępość— utrudnia ją, a staje się grzeszną, gdy lenistwo nasze, albo niedbalstwo ją sprawia. Grzechy te są nieraz skutkiem zbytniego przywiązania do rozkoszy zmysłowych, które odciągają nas od wysiłu umysłowego i od zamiłowań duchowych.

Przykazania, dotyczące wiary, odnoszą się do darów umiejętności i rozumu. (q. 16).

9. Prawo Boskie zawiera szczegółowe przykazania, dotyczące każdej z cnót, wskazujące nam najważniejsze nasze obowiązki w ich zakresie. Samej wiary żadne przykazanie jednak bezpośrednio nie dotyczy, bo wiara w Boga musi poprzedzić wszelkie przykazania, które przyjąć możemy tylko od Boga, w którego wierzymy. Natomiast w związku z darami umiejętności i rozumu mamy już w Starym Zakonie szereg przykazań wyraźnych. Dotyczą one: po pierwsze, przyjęcia prawdy, bo poleca nam Pismo: otwieranie serca na naukę Bożą i chętne udzielanie jej braciom; po drugie dotyczą użytku prawdy—gdy Pismo nam poleca: rozmyślanie w samotności nad prawdami, które poznaliśmy; po trzecie dotyczą utrzymania i zachowania prawdy—gdy Pismo nam poleca częste jej przypominanie sobie wszelkiemi sposobami, np. odczytywaniem ich, powtarzaniem, wypisywaniem i t. d. W tym samym kierunku i w Nowym Testamencie Boża mądrość zaleca nam wielokrotnie dbałość o podtrzymanie w sobie znajomości prawd Bożych, staranie około uprawy umysłu, aby lepiej, gruntowniej i trwalej mógł prawdę poznać i nią żyć; powiada nam Ś-ty Paweł: *Sprawiedliwy bowiem z wiary żyje.*

B. O CNOCIE NADZIEI.

ROZDZIAŁ LIX.

O nadziei, jej przyczynach i skutkach.

Nadzieja jest cnotą, która polega na spokojnym zaufaniu w pomocy Bożej, że dzięki niej osiągniemy zbawienie. (2a 2ae q. 17 a. 1—3).

1. Mówiąc o popędzie nadziei (rozdz. XXXIII), zaznaczyliśmy, że jego przedmiotem jest dobro spodziewane trudne, ale możliwe do osiągnięcia. Możliwem staje się osiągnięcie jakiegoś dobra — albo własnemi siłami, albo przez pomoc Bożą; i na tej możliwości opiera się cnota nadziei, która dotyczy samego Boga: spodziewamy się Jego oglądania, choć to cel bardzo wysoki i trudny do osiągnięcia, dlatego, że ufamy Bożej pomocy. Moc Boża, na której w cnocie nadziei polegamy, jest nieskończona, stąd i dobro, które z jej pomocą możemy się spodziewać osiągnąć, jest nieskończone — a takim jest tylko żywot wieczny; słusznie więc, jako właściwy przedmiot cnoty nadziei, poczytujemy nie co innego, tylko żywot wieczny, na oglądaniu Boga polegający; ale w związku z tym celem ostatnim cnota nadziei musi też dotyczyć tych dóbr, które doń prowadzą,

jako środki, a których osiągnięcie także jest trudne bez pomocy Bożej. Bezpośrednio cnota nadziei, ponieważ dotyczy naszego dążenia ku celowi, odnosi się tylko do własnego naszego zbawienia; ale jeśli pomiędzy nami i bliźnim zachodzi związek miłości— możemy tą samą cnotą obejmować i zbawienie bliźniego, jako że dobro ukochanego jest także naszym dobrem.

Nadzieja odnosi się właściwie tylko do żywota wiecznego, jako celu, i pomocy Bożej, jako środka. Jest też cnotą teologiczną. (q. 17 a. 4—6).

2. Ponieważ najwyższym dobrem naszym może być tylko żywot wieczny, a pierwszą przyczyną, działającą na nas w kierunku jego osiągnięcia, może być tylko Bóg—cnota nadziei właściwie tylko do Boga, jako do celu i do tegoż Boga, jako źródła pomocy, w jego osiągnięciu się odnosi. Ale pośrednio może także dotyczyć dóbr stworzonych, więc tych np., które mogą stać się środkami, działającemi jako przyczyny wtóre, pod działaniem pierwszej przyczyny, Boga, ku temu samemu ostatecznemu celowi nas prowadząc (np. święci).

Ściśle też mówiąc, nadzieja jest z istoty swej cnotą teologiczną, bo nas łączy z Bogiem. Od miłości różni się tym, że miłość wiąże nas z Bogiem dla samego tego połączenia, dla Niego samego; a nadzieja, podobnie jak wiara, łączy nas z Bogiem, jako ze środkiem osiągnięcia czegoś, co z Boga, jako źródła pochodzi. Z Bożej zaś istoty i mocy pochodzi i poznanie prawdy i osiągnięcie zupełnej szczęśliwości; wiara też jednoczy nas z Bogiem dlatego, że jest źródłem prawdy, do której przez nią dochodzimy; nadzieja zaś łączy nas z Bogiem, jako ze źródłem naszej własnej doskonałości, która stanowi podstawę naszego dążenia do żywota wiecznego z pomocą Bożą.

3. Podmiotem cnoty nadziei jest wola. Poznać to możemy po działaniu, które z tego nawyku płynie; jak w każdym nawyku uczynki, z niego pochodzące, wskazują nam władzę, w której się rozwinął. Uczynkiem nadziei jest mianowicie pewne poruszenie we władzy pożądania, skoro jej przedmiotem jest dobro. Nie może być to władza pożądania zmysłowego, bo dobro Boże, które stanowi przedmiot nadziei, nie podpada pod zmysły; musi to zatym być władza woli. Ponieważ jednak dobro trudne, ale możliwe do osiągnięcia — po jego osiągnięciu przestaje z konieczności pobudzać nasze pożądanie, które już jest zadowolone—w żywocie wiecznym cnota nadziei staje się bezprzedmiotową i wskutek tego nie istnieje ani u aniołów, ani u świętych.

Nadzieja jest nawykiem woli, mającym zastosowanie tylko w życiu ziemskim. (q. 18).

4. Nadziei odpowiada dar Ducha Św., który nazywamy bojaźnią Bożą. Bojaźń w ogóle odnosić się może albo do jakiegoś zła—którego, jako takiego, unikamy, albo do dobra — od którego możemy oczekiwać jakiegoś zła—albo tracąc je, albo będąc karani przez nie. W pierwszym znaczeniu, Bóg nie może być przedmiotem bojaźni — gdyż jest najwyższym dobrem. Ale w drugim znaczeniu Bóg przedewszystkiem może i musi być przedmiotem bojaźni, gdyż utracenie Go jest największym złem, a Jego sprawiedliwa wola niewątpliwym wymiarem kary. Nie jest to jednoznaczna bojaźń ze strachem ludzkim, który naodwrót sprawia, że dla bojaźni zła doczesnego opuszczamy Boga: taka bojaźń światowa, ludzka zawsze jest grzeszna, bo działania, do których popycha, zamiast do celu ostatecznego nas prowadzić, oddalają nas od niego. Natomiast bojaźń zbawienna ma dwa stopnie: gdy utrzymuje nas na drodze cnoty z obawy przed karą—jest bojaźnią

Nadziei odpowiada dar bojaźni Bożej, który przejawia się w nas, jako bojaźń niewolnicza, albo synowska. (q. 19 a. 1—6).

niewolniczą, gdy zaś ustala nas w dobroci obawa przed winą, czyli przed utratą łączności z Bogiem— bojaźń nasza jest synowska: bo syn boi się obrazić ojca, którego kocha. Bojaźń niewolnicza jest także zbawienna, choć jest mniej doskonała od synowskiej: ostatecznym celem bowiem działania naszego pod wpływem tej bojaźni jest nie samo uniknięcie kary, ale to dobro, którego się trzymając, kary unikniemy, i dalej to dobro, do którego ostatecznie dojdziemy, gdy unikając zasłużenia na karę, przez życie przejdziemy.

Ta bojaźń kary Bożej — czyli bojaźń niewolnicza—nie ginie w duszy przez miłość Boga; jest ona skutkiem łaski, tak samo, jak bojaźń synowska, więc z miłością utrwala się w duszy — ale traci swoją niewolniczość: uniknięcie tego zła, które stanowi karę, nie jest dla człowieka, Boga miłującego, ostatecznym, najwyższym celem. A gdy się człowiek obawia samego zerwania z Bogiem, jako najcięższej kary — wówczas bojaźń jego z niewolniczej staje się synowską, bo jej przedmiotem właściwym już nie jest kara, jako kara, ale utrata najwyższego dobra: boi się więcej winy, niż kary.

Bojaźń Boża jest początkiem mądrości. (q. 19 a. 7).

5. Mówi nam Pismo (Ps. 100), że bojaźń Boża jest początkiem mądrości. Początek możemy pojmować dwojako: jako początek istoty — z czego przedewszystkiem powstaje mądrość, jak początkiem sztuki nazwalibyśmy zasady piękna i harmonji, albo jako początek działania — jak początkiem sztuki architektonicznej w stosuku do budowy domu nazwiemy fundament: od niego bowiem zaczyna. Mądrość — t. j. znajomość rzeczy Bożych — w zakresie naszego życia, którego celem jest zbawienie — nietylko polega na samej znajomości umysłowej, ale

i na roli kierowniczej, jaką ta znajomość wobec czynów naszych odgrywa. Stąd początkiem jej w pierwszym, wyżej wskazanym znaczeniu — co do istoty — są pierwsze prawdy wiary, i wiara jest początkiem mądrości. Natomiast w drugim znaczeniu co do działania — początkiem, od którego mądrość działać rozpoczyna — jest bojaźń Boża: zewnętrznie, skłania nas ku mądrości bojaźń niewolnicza, bo z obawy przed karą porzucamy grzech i uzdalniamy się do przyjęcia mądrości; a bojaźń synowska—jest początkiem wewnętrznym mądrości, jako pierwszy jej skutek, od którego działanie jej w nas się rozpoczyna: bo mądrość sprawia, że pragniemy żyć według woli Bożej, a przedewszystkiem warunkiem takiego życia jest nasze poddanie się Bogu i oddanie Mu czci z bojaźnią Jego utracenia, jako najwyższego dobra. I ta to bojaźń synowska jest właściwym darem Ducha Świętego, który w sposób nadprzyrodzony urabia naszą duszę, uzdalniając ją do przyjęcia wlanej nam cnoty nadziei.

Nadziei sprzeciwiają się: rozpacz o zbawieniu i zbytnia ufność w miłosierdziu Bożym. (q. 20 et 21).

6. Nadziei sprzeciwia się przedewszystkiem rozpacz o zbawieniu, oparta o fałszywą ocenę mocy Bożej i Bożego miłosierdzia. Jest to grzech ciężki, jako skierowany wprost przeciw Bogu, którego prawdziwe dobro przez nadzieję poczytujemy za źródło naszego ratunku. Pochodzi ona poczęści z przywiązania do dóbr ziemskich tak silnego, że zakrywa nam dobra wyższe i każe zwątpić o możliwości oderwania się od rozkoszy ziemskiej — a taką przyczyną rozpaczy staje się rozpusta; ale pochodzi też rozpacz ze zniechęcenia wewnętrznego, które wypacza nam sąd o naszym możliwym podźwignięciu się. Z drugiej strony przeciwstawia się nadziei w odwrotnym kierunku grzech zbytniej ufności w mi-

łosierdziu Bożym, gdy człowiek nadzieją spodziewa się osiągnąć z pomocą łaski Bożej to, czego i pomoc Boża nie sprawi: np. przebaczenia bez żalu, albo zbawienia bez zasług. Taki stan duszy polega na fałszywym również sądzie o Bogu i Jego stosunku do nas i dlatego jest grzechem. Zbytnia ufność bezpośrednio sprzeciwia się bojaźni Bożej, i człowiek, który się jej oddaje—łatwo grzeszy w fałszywej nadziei na miłosierdzie Boże; jest ona też związana z pychą, która wystawia człowiekowi jego własną wartość, jako tak wielką, że nawet pomimo grzechów Bóg jej nie upokorzy karą, czy potępieniem.

Nadzieja i bojaźń Boża wielokrotnie są nam polecone w Piśmie Świętym. (q. 22).

7. Nadzieja i bojaźń Boża niewątpliwie są nam polecone przez Boga, choć żadne osobne przykazanie nie jest im poświęcone. Nadzieja razem z wiarą jest fundamentem i punktem wyjścia naszego życia moralnego—i stąd dopiero wierzący i nadzieję mający mogą uznać i przyjąć prawo Boże: dlatego przykazania konkretne do tych cnót się nie odnoszą, bo przyjęcie przykazań już jest ich skutkiem; wszelako w Piśmie Świętym znajdujemy wielokrotne bardzo wymowne i gorące polecenia, byśmy się nadziei oddawali i byśmy Boga się bali; bojaźń w duszy ludzkiej budził Bóg i groźbą kary, a bojaźń synowską bezpośrednio polecał, jako pierwszy obowiązek i początek cnoty.

C. O CNOCIE MIŁOŚCI.

ROZDZIAŁ LX.

O Miłości.

1. Miłość, wogóle biorąc, jest dwojaka: albo łączy nas z rzeczą, którą lubimy, proste pożądanie— pragniemy jej, jako czegoś, co nam jest miłem i dobrem — wówczas jest to „miłość pożądania"; albo też z tym uczuciem łączy się życzliwość dla przedmiotu naszej miłości—życzymy jej jeszcze dobra— i to nazywamy „miłością przyjaźni", gdyż jest w tym pewna wzajemność: przyjaciel jest przyjacielem temu, którego kocha. Taka wzajemność wymaga jakiejś wspólności w obcowaniu, na której wzajemna owa życzliwość się opiera. Ponieważ pomiędzy człowiekiem a Bogiem istnieje pewna wspólność obcowania, skoro nam Bóg udziela swojej szczęśliwości, można na niej oprzeć pewną wzajemną życzliwość, czyli przyjaźń. I tę to przyjaźń między człowiekiem a Bogiem w szczególnym znaczeniu nazywamy cnotą miłości. Miłość ta, tak jak i obcowanie z Bogiem,

Miłość jest przyjaźnią, opartą na wspólności jakiegoś dobra i na możności obcowania ze sobą. (2a 2ae q. 23 a. 1).

tu na ziemi nie jest ani zupełna, ani doskonała, ale w żywocie wiecznym się doskonali, dochodząc rzeczywistej przyjaźni. Ponieważ jednak i tu na ziemi to połączenie nasze z Bogiem sprawia w naszej duszy skłonność do chętnego, łatwego i z radością połączonego działania w tej naszej przyjaźni—musi to być nawyk naszej duszy dobry, czyli cnota. Każde pożądanie—miłość wszelkiego stopnia—ma za przedmiot jakieś dobro; gdzie zatym jest odrębny rodzaj dobra, tam też i odrębny rodzaj będzie miłości; a zatym i względem Boga, jako przedmiotu szczęśliwości wiekuistej, musimy wyróżnić w duszy naszej odrębną cnotę miłości; wszelkie dobro, które dla tego jednego najwyższego dobra—celu ostatecznego — umiłujemy, wszelka istota, którą na podstawie owej oczekiwanej wspólności obcowania w żywocie wiecznym, przyjaźnią naszą obejmujemy — stanie się przedmiotem naszej miłości — dla miłości Bożej.

Miłość jest najwyższą cnotą, i bez niej żadnej cnoty być nie może. (q. 23 a. 6—8).

2. Miarą dobra w czynach ludzkich jest ich zgodność z właściwą miarą, którą osiągnąć w czynach—cnota nam pozwala; miara ta dla czynów ludzkich jest podwójna: rozum ludzki i Bóg; ale Bóg jest pierwszą i wyższą miarą, według której nawet rozum ludzki swoją miarę układa.

Stąd cnoty teologiczne—bezpośrednio Boga dotyczące, wyższe są i szlachetniejsze, od cnót moralnych, które polegają na zachowaniu miary w czynach według ludzkiego rozumu, a pomiędzy teologicznemi cnotami ta będzie wyższą, która bezpośredniej i zupełniej do Boga się odnosi. Wiara zaś i nadzieja, dotyczą wprawdzie Boga, ale jako źródła prawdy i dobra, a miłość bezpośrednio dotyczy Boga dla Niego samego, nie dla czegoś, cobyśmy przezeń

mieli uzyskać. Stąd to bez miłości Bożej—żadna cnota nie byłaby możliwą. Bo cnota skierowywuje nasze uczynki do dobra, a dobro przedewszystkiem jest w celu, bo środki mają miarę swego dobra o tyle, o ile prowadzą do tego dobra, które jest w celu; i tak, jak cel jest dwojaki: ostatni albo pośredni, tak i dobro jest ostateczne, czyli powszechne, albo pośrednie czyli szczególne. Ostatecznym zaś powszechnym dobrem dla człowieka — jest korzystanie z Boga Jego oglądanie — i ku temu skierowuje nasze życie miłość Boża. Zaś dobro szczególne także może być dwojakie: albo będzie rzeczywiste, prawdziwe—o ile będzie mogło służyć jako środek do osiągnięcia dobra najwyższego, albo będzie pozorne i fałszywe—bo zamiast do celu skierowywać nas swoim pociągiem, będzie nas raczej z drogi, doń wiodącej sprowadzało. Zupełną też cnotą w zakresie dóbr poszczególnych — będzie tylko taka cnota, która przez miłość będzie skierowana poza własny, bezpośredni przedmiot—do celu ostatecznego: i takiej cnoty bez miłości mieć nie możemy. Wszelako pewien stopień cnoty, niedoskonały, jest możliwy i bez miłości, gdy skierowuje uczynki ludzkie ku jakiemuś poszczególnemu, ale nie pozornemu tylko dobru. Gdy natomiast jakiś nawyk skierowuje nas, jako ku dobru i celowi, ku czemuś, co tylko pozornie, fałszywie za dobro brane być może — zupełnie cnotą nie jest; tak nie jest cnotą roztropność skąpca, którą chroni swe bogactwa, by się nimi sycić; ani skąpca sprawiedliwość, który nie kradnie, bojąc się być skazanym na zapłacenie kary; ani skąpca wstrzemięźliwość, jeśli się powstrzymuje od grzechu, bo rozpusta jest kosztowna i t. p. Zaś naodwrót każda cnota — skierowana nawet ku dobru doczesnemu,

jak dobro Ojczyzny, szczęście i zadowolenie współobywateli i t. p. może przez miłość stać się prawdziwą cnotą, gdy jej cel poszczególny łączymy miłością z celem ostatecznym—dobrem wiecznym.

W ten sposób istotną doskonałością i rzeczywistą wartością każdej cnoty staje się miłość Boża, nią rządząca.

Miłość jest nawykiem woli, wlanym nam od Boga, i zupełnej doskonałości dojść może tylko w żywocie wiecznym. (q. 24).

3. Ponieważ przedmiotem miłości jest dobro, nie postrzegane zmysłami, siedliskiem jej nie może być pożądliwość zmysłowa, ale tylko władza czysto duchowa—a zatym wola. Ponieważ zaś ten nawyk opiera się na pewnej wspólności obcowania z Bogiem, które nie jest nam dostępne z natury, lecz tylko z łaski w żywocie wiecznym będzie nam dane, więc i miłość Boża przekracza nasze uzdolnienie przyrodzone. Nie może też ona być cnotą nabytą—ale jedynie wlaną być może, jako udział nasz w miłości Ojca i Syna—czyli natchnienie Ducha Świętego: jest to cnota nadprzyrodzona. Stąd też pochodzi, że jest ona nam udzielana nie w jakimś stosunku do naszych przyrodzonych mocy, czy zdolności, ale w mierze łaski Bożej, o której Ś-ty Paweł mówi w liście do Efezów (4): „*Każdemu z nas daną jest łaska według miary darowizny Chrystusowej*".

Ale w tym życiu znajdujemy się w drodze do celu—i w miarę przybliżania się do niego rośniemy w sobie i doskonalimy się; przybliżamy się zaś po tej drodze do Boga nie krokami cielesnemi, ale stanami duszy coraz doskonalej z Bogiem się łączącej. To zbliżenie się i połączenie sprawia w nas miłość, która rosnąć w nas może i rosnąć ducha naszego przymusza. Rośnie w nas mianowicie natężenie miłości, coraz bardziej, coraz głębiej opanowując naszą wolę i coraz zupełniej podporządkowując so-

bie wszystkie nasze czyny; gdy to natężenie jest doskonałe, mamy rzetelną miłość Bożą — nic nie chcemy nigdy, coby się sprzeciwiać mogło woli Bożej, z góry zgodni z tą wolą. Niektórzy i na ziemi większej doskonałości dochodzą w miłości, gdy wszystkie inne opuściwszy sprawy, do Boga jednego skierowują życie, tyle tylko ziemskiemi troskami zajęci, ile konieczność życiowa wymaga. Natomiast zupełna doskonałość miłości—taka, aby stale i wyłącznie człowiek w Prawdzie Bożej był pogrążony myślą i wolą — nie jest dostępna na ziemi, gdzie słabość naszej natury odrywa duszę ku bieżącym sprawom. Ale nawet w żywocie wiecznym duch ludzki nie zdoła tyle miłować Boga, ile jest godny miłości: bo dobro Boże jest nieskończone, a siły umysłu i woli człowieka, nawet z pomocą łaski, nieskończoności nie obejmą.

Miłość Boża bezpośrednio w nas zmniejszeniu nie ulega, ale przez jeden nawet grzech śmiertelny całkowicie ginie. (q. 29 a. 10—12).

4. Zmniejszenie się w nas miłości Bożej bezpośrednio nie może być skutkiem ani zaniedbania uczynków, z niej płynących, ani nawet grzechów przeciwko niej. Zastosowanie bowiem każdej rzeczy zależy od jej przyczyny — stąd przyjaźń ludzka, nabyta, przez zaniedbanie jej — może się zmniejszać, gdy jej nie uprawiamy, bo nabyta została przez obcowanie; miłość zaś, o której tu mówimy, jest cnotą wlaną, nie mającą przyczynowego związku z nawykami naszemi, jak cnoty nabyte. Przyczyną zatym zmniejszenia się miłości mógłby być tylko Bóg, który wszakże nie może być przyczyną jakiejś niedoskonałości w nas; stąd tylko w postaci kary za grzech Bóg nam odejmuje miłość swoją, ale jej nie osłabia, ani zmniejsza; jeśli ją mamy, mamy ją całkowicie. Natomiast grzechy powszednie, choć bezpośrednio nie dotykają naszego związku z Bogiem,

a tak samo zaniedbanie uczynków, z miłości płynących, uspasabiają nas ku utracie miłości. Bo w tym życiu, jak widzieliśmy wyżej, miłość Boża nie wypełni, tak całkowicie naszej duszy, abyśmy niewzruszenie i stale pogrążeni byli w Bogu — stąd pozostaje nam możność odwrócenia woli ku innemu dobru—i dalej utrata miłości, co u świętych w niebie i u aniołów, utwierdzonych w dobrem, jest wykluczone. I jeden nawet grzech śmiertelny, przez który wola ludzka obiera sobie raczej przedmiot grzechu, aniżeli przyjaźń Bożą—przerywa nam związek z Bogiem; natychmiast też za grzechem śmiertelnym — ustaje działanie łaski Bożej na nas, związek miłości Bożej jest zerwany.

Miłość wyraża się przedewszystkiem w umiłowaniu Boga. (q. 27 a. 1—6).

5. Miłość, jako nawyk, prowadzi nas do miłowania jako do właściwego temu uczynkowi działania; przyczym bardziej należy do miłości kochać, aniżeli być kochanym; dlatego też, przyjmować kochanie, a nie odwzajemniać go, wydaje się brzydkiem, nie odpowiada pojęciu miłości; widzimy też, że matka więcej kocha, aniżeli kochaną być żąda.

Przyczyną zewnętrzną miłowania jest dobro przedmiotu umiłowanego; stąd Bóg dla siebie samego jest godny miłości naszej, choć ubocznie mogą nas skłonić do miłowania Boga także dobrodziejstwa, od niego otrzymane. Jednakże bezpośrednio i przedewszystkiem miłość nasza odnosi się do Boga: ta bowiem, między pożądaniem wogóle a poznaniem, zachodzi różnica, że poznanie urzeczywistnia się przez połączenie czegoś z rzeczy poznawanej z poznającym bytem, co się może odbywać tylko według stopnia zdolności poznawczej tego ostatniego i jemu odpowiednim sposobem (inaczej poznaje umysł, a inaczej oko i t. d.), pożądanie natomiast

urzeczywistnia się przez dążenie pożądającej władzy ku przedmiotowi—i w sposobie i natężeniu zależne jest przedewszystkiem od tego przedmiotu. Stąd do poznania Boga dochodzimy przez poznanie stworzeń jako nam bliższych i łatwiejszych do poznania, a do miłowania czegokolwiek innego dochodzimy przez miłowanie Boga, jako najwyższego dobra, najbardziej godnego miłości. Dlatego też Bóg powinien być miłowany całkowicie — i w tym znaczeniu, że wszystko w Nim powinno być przedmiotem naszej miłości, i w tym, że ile tylko zdolni jesteśmy Go miłować—tyle Go też miłować należy, wszystko tej miłości podporządkowując: bo miarą tej cnoty nie jest coś, w czym przesadzić można, ale im więcej Boga kochamy, tym doskonalej się zbliżamy do miary właściwej tej cnocie—mianowicie do zupełnego wyczerpania naszej zdolności kochania. Bóg jest naszym celem ostatecznym: we wszystkich innych cnotach, które nie łączą nas bezpośrednio z celem celowość ich działania jest miarą ich doskonałości; w stosunku zaś do samego celu — takiej miary niema, ale im bardziej wszystko dążeniu do celu poddamy — tym doskonalej miłować Boga będziemy.

ROZDZIAŁ LXI.

O porządku w miłości.

1. Miłość bezpośrednio odnosi się tylko do Boga. Ale tak jak widzenie odnosi się właściwie do światła, ale pośrednio także do barwy, jako światła odbicia, tak ta sama miłość, którą kochamy

Przedmiotem miłości jest także bliźni. (2a 2ae q. 25 a. 1).

Boga — skłania nas do miłowania bliźniego. Bo w bliźnim to jest przedmiotem naszej miłości, żeby był z Bogiem złączony. Ta sama więc miłość, która nas łączy z Bogiem, łączy nas też z bliźnimi, którym życzymy, by w Bogu żyli. Miłość Boża też jest tym dobrem, którego życzymy wszystkim, których miłujemy w przyjaźni. W tym znaczeniu i siebie samych tą samą cnotą miłości miłujemy, i nawet ciało nasze, jako narzędzie działania naszej duszy na ziemi ku żywotowi wiecznemu.

Miłość nawet na grzeszników się rozciąga. (q. 25 a. 6).

2. W stosunku do grzeszników przedmiotem naszej miłości jest ich natura ludzka, zdolna do żywota wiecznego, jako podstawy obcowania w przyjaźni, na której się miłość opiera; natomiast ich grzeszność nietylko nie może być przedmiotem miłości, ale właśnie z miłości Bożej — grzeszność nawet najbliższych naszych powinna w nas budzić odrazę i przeciwdziałanie, jako przeszkoda w zjednoczeniu z Bogiem. Jednakże, dopóki jest nadzieja nawrócenia grzesznika, który jest naszym przyjacielem—nie mamy tytułu cofania mu naszej przyjaźni, lecz raczej powinniśmy mu przyjaźnią pomagać do wyzbycia się grzechu, do odnalezienia cnoty, jakbyśmy niewątpliwie z przyjaźni dopomagali przyjacielowi do odnalezienia zgubionych pieniędzy. Gdy natomiast grzesznik zatwardziały, nie dający nadziei poprawy, ale, co więcej, grożący szkodą i innym ludziom i dobru ogólnemu, nie może już być bezpośrednio z nami złączony przyjaźnią—miłość prowadzi do jego ukarania nawet śmiercią, bo miłość więcej miłuje dobro ogółu, niż życie jednostki; wyrok taki sprawiedliwy może uratować jeszcze grzesznika, skłaniając go do nawrócenia, a przynajmniej odbiera mu możność pogarszania swego życia przez

dalsze grzeszenie (por. rozdz. LXXVI — o zabójstwie).

3. Bardzo wyraźnie Chrystus Pan kazał nam miłować także nieprzyjaciół naszych. Oczywiście nie może tu chodzić o miłość do ich złości, jako nieprzyjaciół: takie uczucie byłoby życzeniem komuś zła i byłoby sprzeczne z miłością Bożą. Natomiast koniecznym warunkiem prawdziwej miłości Bożej jest kochanie nawet w nieprzyjaciołach ich ludzkiej natury bliźniego: nie możemy, kochając Boga i dla Niego miłując bliźnich naszych, z ich powszechności wykluczać naszych nieprzyjaciół. Ale nie jest konieczne, abyśmy czynnie danego nieprzyjaciela naszego miłowali, jak wogóle nie wynika z miłości obowiązek kochania czynnie zawsze i wszędzie każdego człowieka poszczególnie; byłoby to nawet niewykonalne; niemniej przeto musimy być gotowi wewnętrznie, nawet nieprzyjacielowi miłość świadczyć, w razie gdy zajdzie tego konieczność. Gdy jednak człowiek na wyższy szczebel doskonałości się wzniesie — im więcej kocha Boga, tym więcej i tym czynniej miłuje też bliźnich, niezależnie od tego, czy są jego przyjaciółmi, czy nieprzyjaciółmi; podobnie, jak kiedy obejmujemy przyjaźnią wszystkie dzieci miłego nam ojca — nawet te, które nas nie lubią. Stąd też i oznaki, względnie nasze uczynki miłości bliźniego—powszechne—obowiązują nas ściśle i względem nieprzyjaciół, jako to: modlitwa za wszystek naród, dobry uczynek wobec całej jakiejś społeczności; wyjmowanie z takich uczynków nieprzyjaciela byłoby objawem zemsty, która jest grzechem. Świadczenia zaś osobiste poszczególnym nieprzyjaciołom nie są naszym obowiązkiem zawsze — ale mamy mieć wewnętrzną gotowość do

Miłość nieprzyjaciół wogóle jest obowiązkiem, a szczególną doskonałością jest okazywanie jej nawet poza koniecznością. (q. 25 a. 8 et 9).

ich wyświadczenia w razie konieczności — jak nakarmienie głodnego, który ginie z głodu, uratowanie kogoś od grożącego mu niebezpieczeństwa i t. p. Szukanie okazji do dobrodziejstw dla nieprzyjaciół jest specjalną zasługą szczególnej doskonałości, gdy człowiek nietylko nie daje się własnym krzywdom wciągnąć do nienawiści, ale probuje naodwrót nieprzyjaciela dobrodziejstwami wciągnąć do miłości.

Miłość rozciąga się i do aniołów, ale nie może obejmować szatana. (q. 25 a. 10 et 11).

4. Miłość bliźniego dotyczy także nieprzyjaciół, bo człowiekowi nawet grzesznemu możemy życzyć dobra, mianowicie nawrócenia i żywota wiecznego, tak samo oczywiście, miłość rozciąga się na aniołów—bo z nimi wspólność obcowania czeka nas w żywocie wiecznym, więc jest tytuł do przyjaźni. Natomiast ta sama racja, która nam każe miłować nieprzyjaciół—nie może być zachowana względem aniołów upadłych. Życzyć bowiem szatanowi i innym aniołom, przez Boga na wieczne potępienie skazanym, nawrócenia i żywota wiecznego (coby musiało stanowić treść ich umiłowania) — sprzeciwiałoby się miłości Bożej, którą pragniemy spełnienia Bożej sprawiedliwości. Do samej natury upadłych aniołów tylko stosować możemy miłość o tyle, o ile ją stosujemy do całego pozostałego stworzenia, nawet nierozumnego, pragnąc aby było i trwało na chwałę Bożą, której i trwanie kary piekielnej służy.

W miłości obowiązuje pewien porządek. (q. 26 a. 1).

5. Jak widzimy tedy, miłość obejmuje ogromną skalę bytów—od Boga do ostatniego stworzenia; obejmuje je ona wszakże nie jednakowo, i zaznaczyć w niej możemy pewną kolej wskazaną, pewien porządek, jak w każdym szeregu stosunków, w których jest jakiś porządek i główny przedmiot. Miłość bowiem zmierza do Boga, jako do głównego przed-

miotu i do początku i podstawy szczęścia, na którego wspólnym posiadaniu opiera się nasza przyjaźń. Zależnie od stosunku do Boga, jako do początku, każdy poszczególny byt będzie bardziej, lub mniej godny miłości.

Przedewszystkiem godny miłości jest Bóg — więcej niż bliźni i więcej, niż my sami. (q. 26 a. 2 et 3).

6. Przedewszystkiem więc godny miłości jest Bóg. Bo każda przyjaźn przedewszystkiem odnosi się do tego, w czym głównie znajduje się owo dobro, na którego wspólnym posiadaniu opiera się obcowanie miłującego z miłowanym. Tak np. miłość ojczyzny — oparta na przyjaźni społecznej, przedewszystkiem i więcej dotyczy przełożonego społeczeństwa, aniżeli współobywateli, bo od niego w wyższym stopniu dobro zbiorowości zależy. Przyjaźń zaś miłości Bożej opiera się na wspólnej szczęśliwości, która w Bogu istnieje, jako w przyczynie, bo On jest nam szczęśliwością, a w innych, zdolnych do udziału w tej szczęśliwości, jest ona jako skutek działania Bożego; stąd więcej miłować musimy Boga, który daje szczęśliwość, aniżeli bliźnich, którzy tylko wspólnie z nami korzystać z niej mogą. Bliźniego miłować łatwiej, bo go bliżej mamy i bezpośredniej, ale ta miłość ma nas prowadzić do poznania Boga i ukochania Go — przez co dopiero i miłość bliźniego pełnej nabierze wartości. Nawet więcej niż siebie samego powinien człowiek Boga kochać, bo nawet w zakresie dóbr przyrodzonych każdy, jako część zbiorowości społecznej, bardziej kocha dobro Ojczyzny, niż swoje własne i dla dobra wspólnego gotów własne poświęcić; tymbardziej w dziedzinie dóbr nadprzyrodzonych, z łaski posiadanych, Bóg, który jest dobrem wspólnym wszystkich wybranych i do żywota wiecznego przyjętych, jest bardziej godny miłości, niżeli jednostkowe do-

bro naszego własnego zbawienia: bo dobro w Bogu jest większe i doskonalsze, a zatym bardziej pożądalne, aniżeli to jego udzielanie się nam w szczęściu jego oglądania, które nigdy całej nieskończoności Bożej nie obejmie.

Natomiast siebie samego w dziedzinie życia duszy ma człowiek więcej miłować, aniżeli bliźniego. (q. 26 a. 4 et 5).

7. Natomiast siebie samego człowiek ma obowiązek więcej miłować, aniżeli bliźniego, w dziedzinie życia duchowego; Boga mianowicie człowiek miłuje, jako źródło tego dobra, na którym obcowanie naszej z nim przyjaźni polega; siebie samego, jako nosiciela tegoż dobra, w zbawieniu udzielonego mu od Boga, a bliźniego już tylko jako uczestnika tego udziału w dobru Bożym. Bliższą zatym racją kochania jest sam udział w dobru, aniżeli okoliczność, że ktoś nam w tym towarzyszyć będzie; stąd nie wolno człowiekowi obarczać się złem grzechu, którym zrywa swój udział w zbawieniu, dla zachowania bliźniego od grzechu. Zauważyć jeszcze trzeba, że chociaż bliźni, lepszy od nas, jest bliższym Boga, niż my, to nie jest on jednak bliższym nam, niż my sami.

Natomiast w stosunku do ciała (więc do życia doczesnego) racje powyższe nie byłyby słuszne: udział w zbawieniu naszym bliźniego jest niewątpliwie ważniejszą racją przyjaźni i miłości, aniżeli uboczny związek naszego zbawienia z ciałem naszym i życiem doczesnym: stąd dla zbawienia bliźniego miłość każe poświęcić własne dobro doczesne, cielesne — więc nawet życie.

Miłość bliźniego nie może być dla wszystkich jednakową, ale musi być

8. Miłość bliźniego wobec wszystkich ludzi ma za przedmiot ich żywot wieczny—i tego wszystkim jednakowo mamy życzyć; natomiast natężenie miłowania nie ma być jednakowe względem wszystkich ludzi—ale zależnie od stopnia blizkości każdego

większa dla bliższych nam z natury, przez pokrewieństwo. (q. 26 a. 6, 7 et 8)

bliźniego, czy to do Boga — jako głównego przedmiotu miłości, dla którego innych kochamy, czy też do nas, jako do przedmiotu miłującego. Ze względu na stosunek do Boga, większego dobra życzymy tym, którzy są bliżsi Boga, czyli więcej ich kochać mamy: według sprawiedliwości Bożej bowiem lepsi więcej będą mieli udziału w chwale zbawienia, aniżeli mniej doskonali, miłość Boża zaś pragnie wykonania sprawiedliwości i dlatego względem doskonalszych bliźnich nasza miłość jest wyższa, aniżeli względem mniej doskonałych: lepszych więcej kochamy, życzymy im większego dobra. Jednakże natężenie miłości oceniać trzeba nie w stosunku do przedmiotu miłości, ale w stosunku do podmiotu miłującego, i dlatego ludzi sobie bliższych (krewnych, znajomych i t. d.) intensywniej miłuje człowiek, życząc im dobra, którego wszystkim życzy, aniżeli tych doskonalszych, a dalszych, którym większego dobra życzy. Dzieje się tak popierwsze dlatego, że krewni są z nami nierozerwalnie związani, bo tym pokrewieństwem są dla nas tym, czym są, poczęści i inni blizcy o tyle nimi są, o ile swój stosunek do nas zachowują; natomiast wartość moralna człowieka jest zmienna, może rosnąć i zmniejszać się, i stąd mogę życzyć krewnemu i bliskiemu, by stał się doskonalszy, niż kto inny, i zyskał tym większą szczęśliwość w żywocie wiecznym. Podrugie z blizkiemi wiąże nas bardzo wiele innych podstaw przyjaźni, mamy z niemi wspólność w obcowaniu w rozmaitych dziedzinach, nietylko w spodziewanym żywocie wiecznym; miłość więc nasza wobec krewnych i czymkolwiek wogóle blizkich jest wszechstronniejsza — obejmuje nietylko cel ostateczny, jak względem obcych, ale i wielki zakres życia doczesnego, na który,

jako na środek, przenosimy naszą do nich przyjaźń— i stąd nabiera ona większego natężenia.

Miłość do krewnych jest najstalsza, ale miłość do innych bliskich może być większą we właściwym sobie zakresie. (q. 26 a. 8—11).

9, Natężenie miłości zależy tedy od różnego zakresu wspólności obcowania: każdego kochamy więcej w zakresie właściwym tej podstawie, na której nasza przyjaźń dla niego się opiera: więc krewnych w zakresie spraw, bytu materjalnego i rodzinnego dotyczących, współobywateli—w zakresie spraw narodowych, współżołnierzy—w zakresie spraw wojskowych i t. d. Natomiast ze wszystkich tych stosunków najstalszym jest stosunek pomiędzy krewnymi, bo jest niarozerwalny, stąd i miłość pomiędzy krewnymi ma pierwszeństwo pod względem stałości przed wszelką inną na ziemi; z drugiej strony jednak miłość do innych przyjaciół może być znacznie intensywniejsza, w zakresie sobie właściwym.

Na powyższej podstawie możemy też uszeregować stosunki pomiędzy blizkimi według ich przyrodzonej intensywności. I tak miłość nasza do syna ma większy tytuł do intensywności, aniżeli do ojca, bo syn jest jakby częścią ojca, a ojciec nie jest czemś syna, więc miłość do syna podobniejszą jest do miłości siebie samego; przytym jest dawniejsza, bo od początku istnienia stosunku ojcowskiego ojciec kocha syna, a syn ojca dopiero z czasem poznaje i uczy się kochać. Tak samo godniejsi miłości są rodzice, aniżeli małżonkowie — i większa im cześć się należy, aniżeli mężowi czy żonie, bo podstawą tego stosunku jest jakby związek przyczynowy, a przyczyna wobec skutku ma w sobie element wyższej doskonałości; natomiast intensywność miłości większą będzie do męża lub żony, bo związek między niemi jest bliższy, aniżeli między dzieckiem

i rodzicami. (Jak Pismo mówi: *będą dwoje w jednym ciele*. Mat. 19).

10 Podobnie w stosunku dobroczyńcy i tego, komu wyświadczono dobrodziejstwo, miłość do dobroczyńcy jest wyższa, bo w nim jest przyczyna tego dobra, które jest w obdarowanym, więc ma pierwiastek wyższej doskonałości i jako przedmiot miłości w wyższym stopniu ją budzi; ale z drugiej strony intensywność miłości jest większą w pierwszym kierunku, i mocniej kochamy tego, kto był przedmiotem naszego dobrodziejstwa, aniżeli naszego dobroczyńcę; popierwsze dlatego, że mamy w nim jakgdyby nasze dzieło, a w dobroczyńcy nic z siebie nie mamy, więc związek nasz z nim jest bliższy, aniżeli z dobroczyńcą; podrugie — bo w nim upatrujemy swoje dobro w szlachetniejszym znaczeniu, aniżeli w dobroczyńcy: w dobroczyńcy widzimy nasze dobro pożyteczne, które jest mniej trwałe i którego wspomnienie jest mniej miłe, aniżeli dobro bezinteresowne, które widzimy w tym, komuśmy dobrodziejstwo wyświadczyli; potrzecie dlatego, że do istoty miłości należy nietylko życzyć komuś dobra, ale i czynić mu to dobro, rola więc czynna dobroczyńcy daje większe pole do działalności, aniżeli rola bierna; wreszcie dlatego, że trudniej jest świadczyć dobrodziejstwa, aniżeli je przyjmować, a więcej się przywiązujemy do tego, co nam trudniej przyszło.

Miłość do dobroczyńcy jest wyższa, aniżeli do tego, komu wyświadczyliśmy dobrodziejstwo, ale ta ostatnia jest intensywniejsza. (q. 26 a 12).

11. Wszystkie te rozmaite względy, które tu na ziemi nadają mniejszą lub większą intensywność naszej miłości, nie ustaną całkowicie i w zbawieniu; jednakże ogromnie stracą na znaczeniu. Bo w życiu doczesnym istnieje możliwość zdobycia większych zasług i stąd możemy gorszym dziś, a bliż-

Porządek pewien miłości nie ustanie i w zbawieniu, ale będzie zupełnie uzależ-

niony od stopnia doskonałości. (q. 26 a. 13).

szym nam bliźnim, życzyć by byli lepsi, a w następstwie szczęśliwsi od dziś lepszych, a mniej nam blizkich: to w życiu wiecznym ustanie, bo każdy będzie miał odpowiedni do swego ostatecznego i ustalonego stopnia doskonałości—stopień szczęśliwości, i tego tylko właśnie życzyć mu będziemy; cała nasza miłość do bliźnich będzie uzależniona od zasadniczej zgodności naszej woli z wolą Boga, dzięki czemu będziemy pragnęli z miłości Bożej, by wola Boża i sprawiedliwość pełniła się we wszystkich; i stąd, kochając bezpośrednio po Bogu siebie samych, bo obcowanie nasze własne z Bogiem jest pierwszą podstawą miłości, będziemy bliźnich tym więcej kochali i za tym bliższych sobie będziemy ich poczytywali, im będą doskonalsi i z Bogiem bardziej zjednoczeni, tym bowiem właśnie stają się nam blizkiemi.

Jednakże to, co tu na ziemi stanowiło podstawę większej intensywności naszej miłości (pokrewieństwo, czy jakikolwiek inny tytuł blizkości), pozostanie i w niebie racją do pewnego rozszerzenia zakresu naszego miłowania bliźniego, boć motywem tej intensywności na ziemi jest impuls do tym czynniejszego świadczenia naszej miłości tym, z którymi jesteśmy szczególnie czymśkolwiek związani, i względem których mamy możność i okazję takiego działania dzięki większej styczności, a ten impuls pochodzi z samej istoty miłości Bożej, która nam każe bliźnim pomagać ku dobremu. Różnice wszakże, które z tego tytułu pozostaną pomiędzy naszą miłością do różnych blizkich nam bliźnich będą zupełnie nikłe wobec głównej racji mniejszego lub większego miłowania tych, którzy mniej lub więcej będą zjednoczeni z Bogiem, a przez to i z nami.

12. Z porównania rozmaitej wartości różnych stosunków z miłości wynikających, możemy także ustalić różny stopień zasługi, który można przywiązywać do nich. Przedewszystkiem tedy, gdy porównamy miłość do przyjaciela i do nieprzyjaciela — oczywistem jest, że ze względu na przedmiot — miłość do przyjaciela musi być uznana za wyższą, bo przyjaciel jest i lepszy i bliższy nam; stąd i nienawiść do przyjaciela jest większym złem, aniżeli do nieprzyjaciela. Gdy jednak chodzi o motyw miłości i o zasługę—doskonalszą jest i większą zasługą miłość nieprzyjaciół: bo przyjaciela kochać możemy i z różnych innych względów, a nieprzyjaciela chyba tylko dla Boga; a jeżeli nawet obu tylko z miłości Bożej obejmujemy miłością, to intensywniejszy musi być jej wpływ na nas, by nas skłonić do włączenia do niej nawet nieprzyjaciela, i stąd i zasługa jest większa. Podobnież i porównywując miłość do Boga i do bliźnich, sama w sobie, ze względu na przedmiot, miłość Boga jest wyższą; ale ze względu na intensywność — miłość, któraby nie przeszła z Boga i na bliźnich, byłaby mniej doskonałą, mniej też zasługi by w niej było, aniżeli, gdy skłoni nas także do miłowania braci naszych. Stąd Pismo nam wyraźnie mówi (1-szy list Św. Jana 4): *Kto miłuje Boga niech i brata swego miłuje*, i cała wspaniałość chrześciańskiej idei miłości polega na tym, że dla miłości Boga miłujemy ludzi, i w tym największa też leży jej zasługa.

Większą zasługą jest miłować nieprzyjaciela, aniżeli przyjaciela i miłować bliźniego, aniżeli samego tylko Boga. (q. 27 a. 7 et 8).

ROZDZIAŁ LXII.

Skutki miłości: radość i pokój.

Radość o skutek miłości, jest największa przy miłości Bożej i pozbawiona domieszki smutku, chyba ubocznie w stosunku do nas. (2a 2ae q. 28 a. 1 et 2).

1. Jak to zaznaczyliśmy, mówiąc o popędzie miłości (rozdz. XXX), wywołuje ona w nas radość, jeśli dobro, nam miłe, posiadamy, albo jeśli to, co miłujemy, samo jest zadowolone właściwym mu dobrem: cieszymy się, że przyjacielowi jest dobrze; z drugiej strony — brak dobra umiłowanego, albo niedola ukochanego wywołują w nas smutek, jako skutek miłości. W stosunku do Boga miłość nasza ma za skutek przedewszystkiem pełną radość, bo po pierwsze jest On dobrem niewzruszonym, a po drugie przez miłość do Niego utrzymujemy stale w duszy to największe dobro Jego łaski, które w nas radość sprawia, jak to mówi Św. Jan w l. 1-ym, rozd. 4: *„Kto trwa w miłości Bożej, w Bogu trwa i Bóg w Nim"*. I dlatego ta radość jest w nas pozbawiona jakiejkolwiek domieszki smutku, jest zupełna i trwała, stąd też zaleca nam Św. Paweł (do Filip. 4): *„Radujcie się w Panu zawsze"*. Ubocznie jednak z tą radością zasadniczą, że Bóg jest niewzruszony w swojej chwale, może się połączyć pewien smutek z powodu niedoskonałości naszego udziału w dobroci Bożej, albo też wobec przeciwności, jakie miłość Boża spotyka nietylko w nas samych, ale i w bliźnich; sami kochając Boga, dlatego właśnie się z tych niedoskonałości smucimy.

Radość pełną będzie dopiero w żywocie wiecznym. (q. 28 a. 3—4).

2. Radość nasza na tym świecie pełną być nie może, bo taka jej pełność wymaga całkowitego zaspokojenia wszelkich pożądań i pragnień z miłości, tę radość rodzącej, płynących: osiągnięcie takiego stanu doskonale jest możliwe tylko w żywocie wiecznym, który na tym właśnie polega; a szczęśli-

wość wiekuista, którą uzyskamy w miłości Bożej, tak przekracza naszą naturę, jak to nam świadczą wielokrotne zapewnienia Chrystusa Pana, że ta radość w niebie będzie więcej, niż pełna. Nie jest to osobna cnota, ale wpływ tej samej cnoty miłości, która sprawia w nas pożądanie dobra nie posiadanego i radość z osiągniętego i posiadanego dobra. Dlatego też tę radość, z miłości Bożej płynącą, wliczamy do owoców Ducha Świętego (rozdz. LXI).

Pokój jest także owocem Ducha Świętego, jak radość, i polega na zgodzie wewnętrznej pomiędzy różnemi pożądaniami i na całkowitym ich zaspokojeniu. (q. 29 a. 1—2).

3. Podobnież owocem Ducha Świętego jest pokój, dalszy skutek miłości. Nie jest to ściśle to samo, co zgoda, bo zgoda jest między różnemi, którzy do jednozgodnej woli dochodzą wspólnie; podobnież i pokój mający ma zgodę pomiędzy różnemi pożądaniami, bo człowiek może rozbieżnych rzeczy pożądać zmysłami i wolą. Ale pozatym człowiek może jedną władzą pragnąć rzeczy rozbieżnych, które się razem osiągnąć nie dadzą; osiągnąwszy jedną z nich, mając zgodę pomiędzy różnemi pożądaniami, nie ma jednak jeszcze pokoju, bo pragnie drugiej, której jednocześnie posiadać nie może. Do istoty pokoju należy, poza zgodą różnych pożądań, także zadowolenie w posiadaniu jednego dobra, które wyklucza pragnienie czegoś pozatym. Jest to właściwość każdego pożądania, że dąży do pokoju, t. j. do spokojnego, bez przeszkód, posiadania tego, czego pożąda.

Pokój jest skutkiem miłości Bożej. (q. 29 a. 3).

4. Pokój jest, podobnież jak radość, skutkiem właściwym miłości Bożej, która sprawia zgodę wewnętrzną w nas, skierowując nasze pożądania ku Bogu, i uniemożliwiając ich rozbieżność, a z drugiej strony przez miłość bliźniego skłania nas miłość Boża do pożądania spełnienia się woli bliźnich, jak naszej własnej, i przez to ochrania nas przed niezgodą na zewnątrz. Stąd z miłości rodzi się w nas pokój.

ROZDZIAŁ LXIII.

Miłosierdzie i dobroczynność.

Miłosierdzie ma trojaką pobudkę w niedoli bliźniego. (2a 2ae q. 30 a. 1).

1. Trzecim wewnętrznym skutkiem miłości jest miłosierdzie. Nazywamy miłosierdziem współczucie serdeczne cudzej niedoli, połączone z pragnieniem jej dopomożenia. Ta cudza niedola, która pobudza nas do współczucia, jest to podleganie jakiemuś złu wbrew woli cierpiącego. Takie zło wbrew woli człowieka uciskające, jest trojakie, stosownie do trojakiego stosunku woli do przeciwstawnego temu złu dobra, trojako też pobudza nasze miłosierdzie, w rozmaitym stopniu.

Popierwsze człowiek pragnie pożądaniem wrodzonym, naturalnym, być i żyć; i stąd przeciwne tym dobrom zło, które niszczy i podkopuje byt i życie bliźniego, jest pierwszym motywem cierpienia nad jego cierpieniem; gdy bliźniemu źle się dzieje w zakresie dóbr naturalnych, smucimy się z jego niedoli, i to jest pierwszy stopień miłosierdzia. Podrugie człowiek pragnie pożądaniem wolnego wyboru pewnych dóbr, które za potrzebne sobie uważa; gdy to pragnienie go zawodzi—i nietylko wbrew naturze, ale wbrew świadomej woli zło go spotyka, skąd oczekiwał dobra — cierpienie jest intensywniejsze, aniżeli w pierwszym przypadku, i głębsze budzi współczucie: to jest drugi stopień miłosierdzia. Potrzecie wola ludzka, przywiązana całkowicie do celu ostatecznego w tem, czego pragnie — dąży do niego; jeżeli, dążąc stale do dobrego, spotyka w życiu zło i nieszczęście — mamy istotę cierpienia niezasłużonego — i to najsilniej pobudza nasze współczucię, dając trzeci stopień miłosierdzia.

Bezpośrednią pobudką miłosierdzia nie jest natomiast wina bliźniego—bo wina z istoty swojej jest dobrowolna — wywołuje też raczej poruszenie sprawiedliwości, pragnienie kary, aniżeli miłosierdzie; ubocznie jednak — i wina ma w sobie coś z kary, coś z cierpienia wbrew woli—i o tyle pobudza nas do litości miłosierdzia nad grzesznikiem i wzbudza chęć przyjścia mu z pomocą — nie jako winnemu, ale jako przez winę cierpiącemu,

Przyczyną miłosierdzia jest łączność nasza z cudzym bólem, albo przez przyjaźń, albo przez obawę wspólnego losu. (q. 30 a. 1 ad 2 et a. 2).

2. Do istoty miłosierdzia należy, że stosuje się do bliźniego, nie do siebie samego: własne cierpienia budzą w nas ból i smutek, a nie miłosierdzie; stąd też cierpienia blizkich, którzy są jakby czemś z nas, jak dzieci nasze, rodzice i t. p., wywołują w nas także bezpośredni ból i smutek, obok litości i miłosierdzia.

Właściwą pobudką do miłosierdzia, czyli do współczucia cudzemu bólowi jest jakaś racja poczytywania tego bólu za swój, co się staje dwojako, albo jest to skutkiem przyjaźni, miłości, która poczytuje przyjaciela za wspólnika radości i smutków, i każe odczuwać jego ból, jak swój własny; albo też jest to skutkiem zbliżenia się do nas grozy cierpienia własnego, przez nasz związek z cierpiącym bliźnim: czy to w ten sposób, że z nich może na nas przejść to samo cierpienie, czy też przez odczucie analogji; ta ostatnia okoliczność sprawia, że ludzie starzy i doświadczeni bardziej są skłonni do miłosierdzia, bo czują, że ich słabość i powszechne ryzyko życia czynią bardzo prawdopodobnym, że w każde z cierpień, które spotykają bliźniego, mogą i sami popaść z kolei.

Stąd więc przyczyną miłosierdzia dla niedoli cudzej jest poczytywanie tej niedoli w pewnym

stopniu za swoją, albo przez przyjaźń, która nas z cierpiącym łączy, albo przez możliwość uczestniczenia w tym samym cierpieniu. Ten kto jest silniejszy, i im bardziej jest zaślepiony własnym szczęściem, tym jest mniej wrażliwy na cierpienia tych, z któremi go przyjaźń nie łączy. I dlatego tylko miłość Boża, która łączy nas przyjaźnią ze wszystkiemi ludźmi, rodzi w duszy naszej prawdziwe miłosierdzie, pobudzając do podania ręki pomocnej potrzebującemu i do przebaczenia żałującemu.

Dobroczynność jest skutkiem zewnętrznym miłości. (q. 31 a. 1 et 2).

3. Skutkiem zewnętrznym miłości jest dobroczynność. Jak widzieliśmy, miłować znaczy chcieć komuś dobra. Wola, jako źródło czynów, ma akt wewnętrzny: chcenie, i wykonanie tego, czego chcemy. Tak tedy miłość, jako stan woli, wyraża się wewnętrznie w życzeniu przyjacielowi dobra, a pobudza tymsamym do czynienia mu dobrze, i tem się uzewnętrznia. Ściśle biorąc, miłość, jako oparta na stosunku wzajemnym, ze strony wyższej tylko bezpośrednio prowadzi do czynienia dobrze przyjacielowi niższemu, i w tym stosunku — ze strony istoty niższej ma odpowiednik w zwróceniu się jej ku przyjacielowi, mogącemu jej dobrze czynić, po to jego dobro. I tak miłość pomiędzy człowiekiem i Bogiem—tylko ze strony Boga ma w całej pełni znaczenie źródła Jego wobec nas dobrodziejstw, a z naszej strony—prowadzi do uznania tej Jego wyższości, do okazania mu czci i poddania się Jego woli. Pomiędzy ludźmi natomiast stosunki te nie są takie proste i jednostronne: kto jest wyższym wobec przyjaciela w jednej dziedzinie, jest lub może stać się niższym w innej, albo, w innym czasie, nawet w tej samej, bo stopnie doskonałości i możności czynienia dobrze u ludzi nie są stałe i niezmienne. I dlatego

miłość między ludźmi zawsze prowadzi do wzajemnej dobroczynności, do czynienia sobie nawzajem dobra, zależnie od okoliczności. A wobec powszechnej zależności ludzi od Boga — w jednej dziedzinie zawsze i wszystkim możemy dobrze czynić: modląc się za nich do Tego, który z miłości do nich niewątpliwie i wobec wszystkich jest źródłem dobrodziejstw.

Stopień dobroczynności, która nas wobec różnych ludzi obowiązuje z miłości, zależy od stopnia tej miłości, opartego na blizkości osób miłowanych. (q. 31 a. 3).

4. Stopień dobroczynności, należny od nas z miłości różnym ludziom, zależeć musi przedewszystkiem od stopnia blizkości, w jakiej się oni do nas znajdują, i od dziedziny, w której działamy. Im kto jest bliższy w danej dziedzinie—tym więcej wymaga od nas dobroczynności: i tak krewni w zakresie dóbr przyrodzonych, współobywatele w zakresie narodowym, współwierni w zakresie spraw nadprzyrodzonych i t. d. Jednakże zasada ta musi być stosowana z uwzględnieniem wszelkich okoliczności, zwłaszcza stopnia potrzeby, której przychodzimy z pomocą; obcy, umierający z głodu, bardziej ma tytuł do naszej pomocy, niż krewny, któremu nie dostaje rzeczy niekoniecznych tylko i t. p. Konflikty podobne nie dadzą się rozstrzygnąć ogólną jakąś regułą, ale wymagają zważenia wszystkich okoliczności konkretnego wypadku i roztropnego sądu praktycznego. Tak np. żołnierz, walczący za ojczyznę, ma tytuł szczególny do miłosnej troski o jego potrzeby ze strony współobywateli, nawet obcych i osobiście z nim nie związanych, bo pomoc jemu okazana odnosi się nie do niego, jako do jednostki, ale do tego dobra zbiorowego Rzeczypospolitej, któremu służy i którego jest przedstawicielem. Zauważyć jeszcze trzeba, że chociaż w stosunku np. ojca i syna— ze strony syna raczej istnieje obowiązek czci dla

ojca, ze strony ojca—raczej obowiązek pomocy i dobroczynności względem syna (podobnie, jak w stosunku Boga i człowieka) wszakże, gdy chodzi o ostateczną krańcową potrzebę—raczej należy się pomoc ojcu, niż synowi—a to ze względu na tytuł wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa, który zabrania bezwzględnie opuszczenia rodziców, a względem dzieci nie istnieje. We wszystkich tego rodzaju zagadnieniach rozstrzygnięcie praktyczne nie może się opierać na oderwanych, ogólnych regułach, ale musi być wynikiem zważenia konkretnych okoliczności w danych warunkach i roztropnego sądu.

ROZDZIAŁ LXIV.

O Jałmużnie.

Jałmużna jest uczynkiem, z miłości Bożej pochodzącym. (2a 2ae q. 32 a. 1).

1. Jałmużną nazywamy danie czegoś potrzebującemu ze współczucia, dla miłości Bożej. Miłosierdzie zatym, czyli odczuwanie cudzej niedoli i pragnienie jej usunięcia jest motywem jałmużny; a miłosierdzie, jak widzieliśmy, pochodzi z miłości, dzięki której cudzą niedolę odczuwamy, jak własną, gdy łączy nas z cierpiącym wspólność przyjaźni względem wszystkich ludzi; takim łącznikiem jest miłość Boża. Stąd Jałmużna jest istotnie aktem miłości Bożej. Naturalnie, może ktoś dać komuś datek, nie mając miłości Bożej: będzie to uczynek materjalnie ten sam, co jałmużna, ale nie będzie aktem cnoty; podobnie w dziedzinie każdej innej cnoty może istnieć uczynek, materjalnie jej odpowiadający, bez podkładu psychologicznego i moralnego danej cnoty

w duszy: dłużnik, zwracający dług nie z poczucia sprawiedliwości, ale np. z obawy przed sądem, czyni sprawiedliwie, ale nie jest to uczynek cnoty sprawiedliwości, choć materjalnie się odeń nie różni. Jałmużną tedy nazywamy właściwy akt miłości: danie potrzebującemu przez miłość Bożą.

Rozróżniamy siedm uczynków miłosierdzia co do duszy i tyleż co do ciała. (q. 32 a. 2).

2. Przedmiotem jałmużny może być każde dobro, które posiada dający, a którego brak potrzebującemu. Jałmużną też jest każdy dobry uczynek, bliźniemu wyświadczony tak co do duszy, jak i co do ciała.

Tradycyjnie dzielimy jałmużnę na siedm dobrych uczynków co do duszy i tyleż co do ciała. Co do ciała dzielimy jałmużnę, zależnie od tego, czy dotyczy bliźniego za życia, czy po śmierci; za życia jedne potrzeby ciała są powszechne, wspólne wszystkim ludziom, inne—szczególne, właściwe niektórym; powszechne są wewnętrzne i zewnętrzne: wewnętrzne dotyczą jadła i napoju, zewnętrzne: odzieży i dachu nad głową; szczególne zaś potrzeby są, pochodzące z wewnętrznego naruszenia właściwego stanu ciała, mianowicie choroby, i z zewnętrznego skrępowania fizycznego przez uwięzienie. Względem umarłego — tylko jedno możemy dobro jego ciału okazać, grzebiąc je uczciwie. Stąd liczymy siedm uczynków miłosiernych co do ciała: głodnego nakarmić; pragnąceego napoić; nagiego przyodziać; podróżnego w dom przyjąć; chorego odwiedzić (co obejmuje wszelkie usługi, choremu. jako takiemu, oddane); więźnia wykupić (albo inaczej przyczynić się do zwrócenia mu wolności, czy ulżenia doli); umarłych grzebać. Podobnie i w dziedzinie potrzeb ducha możemy zaspakajać je u bliźnich, albo prosząc o pomoc Bożą dla nich przez modlit-

wę, albo dając im pomoc naszą. Tę ostatnią możemy okazać w trzech dziedzinach: w dziedzinie umysłu brakowi wiedzy zaradzimy przez nauczanie, brakowi sądu roztropnego — przez doradzanie; w dziedzinie woli, czyli pożądań, najdotkliwszym brakiem jest smutek — i temu zaradzimy przez pocieszanie, w dziedzinie zaś zewnętrznej działalności człowieka brakiem jest grzech, który wchodzi tu pod uwagę z trzech punktów widzenia: ze strony samego grzeszącego i tu pomocą jest upomnienie; ze strony tego, przeciwko któremu grzech jest skierowany, jeśli to o nas chodzi, ulżyć możemy bliźniemu przez wybaczenie; ze strony zaś skutków grzechu, które krzywdzą otoczenie, możemy ulgę przynieść bliźniemu, znosząc je cierpliwie; jak wogóle znosić możemy wszystko to, co ze strony bliźniego jest dla nas ciężarem. W ten sposób rozróżniamy siedm uczynków miłosiernych co do duszy: modlić się za żywych i umarłych; nieumiejętnych nauczać; wątpiącym dobrze radzić; smutnych pocieszać; grzeszących upominać; urazy chętnie darować; cudze przywary cierpliwie znosić.

Do tych rozmaitych rodzajów da się sprowadzić każdy dobry uczynek względem bliźniego; jeśli pochodzi on ze szczerej miłości, na miłości Bożej opartej, nazywamy go jałmużną.

Nawet fizyczna jałmużna ma skutek duchowy. (q. 32 a. 3 et 4).

3. Chociaż sama w sobie jałmużna duchowa jest wyższa i szlachetniejsza od fizycznej, jednakże w danym konkretnym jakimś wypadku ważniejszy może być ratunek fizyczny od dobrodziejstw duchowych: umierającemu z głodu bardziej jest jadło potrzebne od upomnienia. Tembardziej, że i fizyczna jałmużna ma duchowe skutki — a to najprzód ze względu na motyw działania: miłości Boga, a po-

drugie ze względu na bezpośredni wynik; bo poratowany nędzarz jest na duchu pokrzepiony przez zetknięcie się z miłością bliźniego w dającym i modlitwą może mu duchowym dobrem się odwdzięczyć. Stąd i Pismo Św. w bardzo wielu ustępach nazywa dawanie jałmużny „traceniem środków na braci"—składaniem ich w najpewniejszym skarbcu i ciągnieniem z nich najwyższych, bo duchowych korzyści.

Dawanie jałmużny z dóbr zbywających i bliźniemu w ostatecznej potrzebie zostającemu — jest ścisłym obowiązkiem. (q. 32 a. 5).

4. Dawanie jałmużny jest ścisłym obowiązkiem, jako że miłość bliźniego jest nam przez Boga wprost nakazana. Obowiązek ten nie może się ograniczać do życzenia bliźniemu dobra, ale musi się wyrażać w czynieniu go, jak mówi św. Jan (w liście 3): *„miłujmy nie słowem i językiem, ale czynem i prawdą"*. Niesienie tedy pomocy bliźniemu jest bezwarunkowo naszym obowiązkiem. Jednakże — każdy nakaz moralny, polecający nam coś czynić, odnosi się do aktu cnoty, czyli do czynów, kierowanych rozumem; rozumny zaś wzgląd na okoliczności wskazuje nam, że użycie środków, posiadanych dla siebie i blizkich, jest pilniejszym obowiązkiem, aniżeli dla ogółu — stąd ścisłym obowiązkiem, wynikającym z cnoty miłości bliźniego, jest dawanie jałmużny z tego co zbywa od opędzenia bliższych potrzeb. Z drugiej strony, na to, abyśmy byli obowiązani dać komuś jałmużnę, trzeba, aby istotnie potrzebował od nas tej pomocy, gdy zaś nie jest możliwym, aby jeden wszystkim potrzebom bliźnich zadosyćuczynił — do ścisłego obowiązku jałmużny należy tylko zaradzenie tej potrzebie bliźniego, bez zaspokojenia której bliźni istnieć nie może: jałmużna należy się zatem ściśle pod grzechem tylko pozostającemu w ostatecznej potrzebie—i z tego, co nam zbywa. Co ponadto jest—jest przedmiotem

rady ewangelicznej, wkracza w dziedzinę wyższej doskonałości, nie zaś nakazanej, ściśle obowiązującej, miłości bliźniego. Ale za to tak określony obowiązek jest absolutny, i słusznie mówi Ś. Ambroży *„nakarm ginącego z głodu; jeśliś go nie nakarmił—zabiłeś go"*. Bo dobra doczesne, które człowiekowi Opatrzność dała, są wprawdzie jego własnością, ale co do użytku, do którego są przeznaczone, są nietylko jego, ale i tych wszystkich, którzy poza nim mogliby się z nich utrzymać. Stąd i to piękne tłomaczenie Św. Bazylego: *„Jeśli uznajesz, że cokolwiek posiadasz, od Boga ci jest dane, to czy Bóg jest niesprawiedliwy, że rzeczy nierównomiernie rozdzielił? Dlaczego ty masz nadmiar, a tamten żebrze, jeśli nie po to, abyś ty zdobył zasługę miłosierdzia, dając braciom, a on mógł zdobyć zasługę cierpliwości? Chleb, który ty odkładasz—należy do głodnego; ubranie, które w szafie trzymasz—należy do nagiego; do bosego obówie, które u ciebie gnije, i do ubogiego pieniądze, które ty masz zakopane. Dlatego tyle razy krzywdzisz, ile razy możesz dać, a nie dajesz"*.

Obowiązek ten w pewnych warunkach potęguje się tak, że zaniedbanie go jest niewątpliwie grzechem śmiertelnym: jeśli potrzeba bliźniego jest oczywista i gwałtowna, i nie ma nikogo, ktoby ją zaspokoił zaraz—jest grzechem śmiertelnym odmówić pomocy, gdy się ją dać może. Ale i z drugiej strony nie dzielenie się z potrzebującemi tem, co nam zbywa, jest grzechem śmiertelnym, zawsze gdy posiadamy zbywające dobra, nam nie użyteczne i nie potrzebne dla roztropnego zabezpieczenia sobie bytu.

Nie jest obowiązkiem dawanie jałmużny

5. Natomiast nie jest obowiązkiem dawać jałmużnę z tego, co nam samym jest do życia niezbędne, albo naszym blizkim, i tym, za których

utrzymanie odpowiadamy; chyba, że chodziłoby o odjęcie sobie i swoim najkonieczniejszej nawet rzeczy— ale dla uratowania jakiejś osoby ważnej, której uratowanie jest dobrem Kościoła albo Rzeczypospolitej: dla ich ratunku bowiem i siebie i swoich chwalebnie nawet na śmierć narazić wolno, bo dobro publiczne ma pierwszeństwo przed dobrem prywatnym. Pozatym jednak niezbędność środków, z których bez grzechu można odmówić jałmużny, jest względna: nie jest nakazane, ale raczej radą ewangeliczną objęte, jest dawanie jałmużny z tego, co potrzebne jest do utrzymania się na właściwej swemu stanowi i warunkom stopie życia, nikt bowiem nie może być ściśle obowiązany do obniżania tej stopy poza to, co wogóle ludzie jego stanu o wrażliwym sumieniu i roztropnym sądzie za właściwe dla danego poziomu uważają. Jednakże takie obniżenie stopy życiowej do ostatecznych granic konieczności staje się obowiązkiem, gdy się człowiek dobrowolnie wyrzeka stanu świeckiego dla stanu zakonnego w ubóstwie; po drugie — nawet z rzeczy potrzebnych do utrzymania się na swoim poziomie, ale nie niezbędnych wogóle — może się stać obowiązkową jałmużna w tych granicach, w których uszczerbek we własnych środkach łatwo da się naprawić, a niezależnie od tego zawsze — gdy chodzi o poratowanie bliźniego, ginącego z ostatecznej nędzy, albo o ratunek dla sprawy publicznej: dla Ojczyzny, będącej wczasach klęski publicznej, gdy nędza jest wyjątkowa, w szczególnej potrzebie, dla Kościoła— w chwilach ciężkich przejść—godzi się i należy nawet obniżyć stopę swojego zwykłego życia — aby dóbr zbywających coraz więcej obrócić na ratunek sprawy publicznej, albo nędzarzy ginących.

z tego, co nam do życia jest potrzebne i niezbędne. (q. 32 a. 6).

Nie wolno dawać jałmużny z dóbr, niesprawiedliwie posiadanych; ani dóbr, przez przełożonych nam powierzonych. (q. 32 a. 7 et 8).

6. Jałmużna, jako akt cnoty, nie może być robiona wbrew sprawiedliwości. Gdy zatem ktoś oszustwem lub kradzieżą zdobył jakieś dobra — jest obowiązany do zwrócenia ich, i stąd nie ma prawa rozdawania ich w postaci jałmużny. Gdy natomiast dobra niesprawiedliwie zdobyte—nie podlegają zwrotowi dlatego że ten, na którym je wzięto, nie ma do nich tytułu, albo samem daniem ich grzeszył (np. w wypadku symonii) — wówczas ten, co je posiada, musi się ich wyzbyć, a nie ma komu, by je słusznie miał zwrócić — i stąd ma prawo i obowiązek obrócenia ich na jałmużnę, czy to jednostkową, czy też w postaci ofiary na cel publiczny: nie będzie to jednak bynajmniej z jego strony akt cnoty miłości bliźniego, czyli zaszczyt i zasługę przynosząca jałmużna — ale wykonanie wymagania sprawiedliwości, która jemu na posiadanie tych dóbr nie pozwala. Inaczej rzecz się ma ze środkami, które ktoś bez niesprawiedliwości zdobywa, grzesząc, otrzymując zapłatę umówioną, za czynności grzeszne, do których się zobowiązał; jest to dochód haniebny, ale nie niesprawiedliwy; ponieważ tedy tytuł własności tych dóbr nie może być zakwestjonowany — z nich dana jałmużna może być aktem cnoty, skądinąd grzesznego człowieka. Na tej samej podstawie musimy odmówić prawa dawania jałmużny z dóbr nie naszych własnych, ale przez przełożonego nam powierzonych; więc np. zarządzający zakładem — nie może z dóbr zakładowych dawać jałmużny inaczej, jak zgodnie z wolą przełożonych, do których zakład należy, tak samo służący—z dóbr swoich chlebodawców. Wszakże istnieje tu jeden wyjątek: ostateczna potrzeba bliźniego, który bez tej pomocy musiałby zginąć, zwalnia od wszel-

kich zastrzeżeń, bo, jak zobaczymy później, wobec ostatecznej potrzeby wszystkie dobra doczesne są wspólne — i nawet kradzież dla uratowania życia jest dozwolona, t. j. ściśle mówiąc, przestaje być wzięciem cudzego — a staje się skorzystaniem ze wspólnego (p. rozdz. LXXX).

Stopień jałmużny musi być roztropnie mierzony. (q. 32 a. 9 et 10).

7. W dawaniu jałmużny należy się kierować tą samą kolejnością, którąśmy, poznali jako podstawę porządku w miłości. Naogół pierwszy tytuł do naszej pomocy mają krewni lub inni blizcy. Jednakże szczególna wartość osobista potrzebującego, szczególnie dotkliwa nędza, szczególna jego użyteczność dla dobra publicznego — może wymagać pierwszeństwa przed pokrewieństwem.

Roztropnie musi też być rozważona wielkość dawanej jałmużny. W stosunku do tego, co posiada dający — im więcej daje, tem ma większą zasługę, przyczym należy uwzględnić różnicę między dobrami zbywającemi, a koniecznemi do dobrego pełnienia obowiązków stanu, jak to już widzieliśmy. W stosunku zaś do tego, czego brak przyjmującemu—dobrym jest zaspokoić dostatecznie jego potrzeby, ale dawanie jednemu ponad potrzebę — nie jest dobre, bo innym przez to ubywa pomocy: lepiej jest jałmużnę w granicach koniecznych potrzeb na wielu rozdzielić, aniżeli jednemu dać do zbytku, a innemu odmówić.

ROZDZIAŁ LXV.

O upomnieniu braterskim.

Upomnienie jest dwojakie: braterskie i urzędowe. (2a 2ae q. 33 a. 1).

1. Upomnieniem wogóle nazywamy wystąpienie przeciw czyjemuś grzechowi dla zaradzenia temu złemu, które w nim jest.

Grzech może być rozpatrywany dwojako: z jednej strony, jako szkoda samego grzesznika, z drugiej — jako szkoda tych, przeciwko którym grzeszy, albo społeczeństwa. Szkoda, wynikająca z grzechu czyjegoś dla jego bliźnich, jest dla nich pewną krzywdą, naruszającą sprawiedliwość, i stąd cnota sprawiedliwości wymaga wystąpienia przeciwko grzechowi z tego względu właśnie; takie wystąpienie będzie upomnieniem urzędowem, które należy do stróżów sprawiedliwości. Natomiast szkoda, wynikająca z grzechu dla samego grzesznika, jest pewną jego niedolą, i stąd miłość bliźniego pobudza nas do zaradzenia tej niedoli: stąd płynące upomnienie, mające na celu poprawę grzesznika — nazywamy upomnieniem braterskiem. Jest to właściwy miłości bliźniego uczynek, znacznie ważniejszy i bezpośredniej przez miłość nakazany, niżeli inne dobre uczynki, któremi ratujemy bliźniego z nędzy fizycznej.

Upomnienie braterskie jest nam przykazane w celu poprawy bliźniego. (q. 33 a. 2).

2. Niewątpliwie przykazanie miłości Boga i bliźniego obowiązuje nas ściśle do upomnienia braterskiego. Wszakże ponieważ odnosi się do aktu cnoty, nie obowiązuje mechanicznie tak, aby zawsze i wszędzie każdy grzesznik przez każdego bliźniego miał być upominany — ale według wskazania roztropnego sądu o celowości uczynku: bo cel jest pierwszą i główną miarą cnotliwości naszych czynów. Upomnienie zatem braterskie wówczas jest obowiązkiem,

kiedy będzie aktem cnoty, to jest roztropnie podjętym czynem dla właściwego sobie celu: poprawy bliźniego; więc wówczas, gdy je podejmujemy kiedy należy, gdzie należy w sposób właściwy i celowy. W takich okolicznościach, w których upomnienie wydaje się celowym, według roztropnego sądu skutecznym, jest bezwarunkowym obowiązkiem, i zaniedbanie go będzie grzechem. Zaniedbanie zatem upomnienia braterskiego dlatego, że przewidujemy z jego podjęcia raczej szkodę dla bliźniego, niż pożytek, że wyczekujemy sposobnego czasu i okoliczności—nietylko grzechem nie będzie, ale, naodwrót, będzie uczynkiem miłości; gdy natomiast powstrzymuje nas od upomnienia grzeszącego brata obawa przed narażeniem się na ludzkie języki, albo na jakiekolwiek ryzyko osobiste, czy na związany z tym wysiłek lub stratę własną, pomimo przekonania, że nasze wystąpienie mogłoby być zbawienne dla bliźniego — grzeszymy śmiertelnie; gdy zaś wymienione względy uboczne działają na nas, ale głównym motywem, który nas powstrzymuje od spełnienia obowiązku upomnienia jest niezdecydowanie, czy krok ten będzie skuteczny—grzeszymy lżej (powszednio): w takim wypadku należałoby raczej sprobować ratunku bliźniego.

W związku z tą zasadą stoi z drugiej strony zastrzeżenie, że obowiązek upomnienia braterskiego nie wymaga od nas poszukiwania win na bliźnich: nie o to chodzi, by szukać, o co byśmy mogli bliźniego strofować, lecz by nie być ślepym na to, co możemy poprawić, bo to byłaby nieczułość na potrzebę bliźniego, przeciwna przykazaniom miłości. Jeżeli jesteśmy obowiązani do pewnego czynu wobec określonej osoby — nie możemy zadowolnić się

oczekiwaniem, aż nam na drodze stanie, ale musimy starannie poszukiwać jej, by nasz obowiązek spełnić: np. oddanie długu w terminie, albo upomnienie człowieka, specjalnie naszej pieczy powierzonego. W danym wypadku chodzi o obowiązek powszechny — względem wszystkich bliźnich wogóle; ten obowiązuje nas do gotowości jego spełnienia w danym razie: okazję taką powinniśmy uważać, jako wskazówkę Opatrzności, wzywającej nas do dowiedzenia naszej miłości bliźniego uczynkiem.

Upomnienie braterskie obowiązuje szczególnie przełożonych wobec podwładnych, ale nie są od tego obowiązku wolni podwładni wobec przełożonych. (q. 33 a. 3 et 4).

3. Często powstrzymuje ludzi od upomnienia braci mylne przekonanie—że to nie do nich należy, a do przełożonych. Jest to nieporozumienie. Upomnienie jest dwojakie, jak widzieliśmy wyżej. Do przełożonych, jako takich, należy upomnienie urzędowe, mające na celu dobro publiczne, zagrożone przez grzech jednostki, i jest aktem sprawiedliwości. Upomnienie natomiast braterskie, mające na celu dobro samego grzeszącego, jest aktem miłości bliźniego, i jako takie obowiązuje wszystkich. Oczywiście i w tej dziedzinie odpowiedzialność przełożonych jest większa od odpowiedzialności towarzyszów — i stąd i upomnienie braterskie szczególnie należy do przełożonych, jako takich. Ale i naodwrót—podwładni z tytułu miłości bliźniego nie mogą się czuć zwolnieni od obowiązku upomnienia przełożonych, tylko że w tym wypadku sposób wykonania tego obowiązku musi być zastosowany do okoliczności, i roztropny wzgląd na prawdopodobną skuteczność lub bezskuteczność, a nawet szkodliwość i niecelowość takiego kroku musi być szczególnie wzięta pod rozwagę. Mówi też Św. Paweł do Tymoteusza (1. list. 5): „*Starszego nie karć, ale błagaj, jako ojca*".

4. Poważniejszą wątpliwość budzi kwestja, czy grzesznik ma prawo i obowiązek upomnienia innych grzeszących. W zasadzie rozstrzygnąć ją łatwo: grzech nie odbiera człowiekowi prawidłowego sądu o tem, co jest dobre, a co jest złe, i stąd pozostaje mu możność—a zatem i prawo i obowiązek korzystania z tego sądu na pożytek bliźniego, i upomnienia go z miłości dla jego dobra. Jednakże grzech mocno tamuje skuteczność takiego upomnienia. Najprzód dlatego, że przez grzech stajemy się niegodnym narzędziem poprawy bliźniego, zwłaszcza gdy z grzechem ciężkim na duszy—pragniemy innych z mniejszych grzechów nawracać; do tego wypadku odnosi się zastrzeżenie Chrystusa Pana (Mat. 7) przeciwko tym, co mając belkę w oku, źdźbło z oka brata chcą wyjmować. Powtóre—wystąpienie z upomnieniem bliźniego, gdy sami mamy ciężki grzech na sumieniu, wywołać może łatwo zgorszenie, jeśli nasz grzech jest jawny i wiadomy — bo wydaje się wówczas, że postępowaniem naszem kieruje chęć pokrycia naszej nieprawości jawną troską o dobro bliźniego, a nie istotna miłość i chęć ratowania go: bo przedtem siebie byśmy ratować musieli, jeśli grzech wymawiany istotnie za nieszczęście poczytujemy. Wreszcie upomnienie w takich warunkach łatwo staje się narzędziem pychy, gdy grzesznik swoje grzechy lekceważy, a cudze podnosi, jakgdyby sam był sprawiedliwym. I stąd Św. Augustyn mówi o tem: (lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 19): „*Gdy zmuszają nas okoliczności do upomnienia bliźniego, pomyślmy, czy chodzi o taki grzech, któregośmy nigdy nie popełnili; jeśli tak jest — to zważmy, żeśmy także ludźmi, i żeśmy go mogli popełnić; a jeśli to grzech, który i na nas kiedyś ciężył, ale któregośmy się wyzbyli, niech nam na pamięć*

I grzeszny człowiek nie jest wolny od obowiązku upominania grzeszących, ale spełniając go, musi i swój grzech uznawać. (q. 33 a. 5).

przywiedzie wspólną słabość, aby upomnienie płynęło z miłosierdzia, nie z pogardy; a jeśli wreszcie się zdarzy, że i sami w tymsamym grzechu jesteśmy—nie karćmy bliźniego, ale raczej współczujmy — i nie wzywajmy do tego, by nas słuchał, ale raczej, by razem z nami tak samo się go wystrzegał".

Stąd wynika, że grzesznik, który z pokorą rzetelną upomina błądzącego — nie grzeszy, ani na potępienie zasługuje, choć w oczach brata—albo gdy chodzi o grzech dawniejszy, w swoim sumieniu przynajmniej—okazuje się godnym potępienia.

Zwalnia od upomnienia braterskiego uzasadniona obawa, że upomniany przez to zatnie się w złem. (q. 33 a. 6).

5. Gdy przewidujemy, że nasze upomnienie nie będzie dobrze przyjęte, że raczej naodwrót, upominamy tym uparciej brnąć będzie w złem i w coraz gorsze grzechy wpadać, by okazać swoją niezależność od nas—mamy nietylko prawo, ale nawet obowiązek, z tej samej miłości bliźniego płynący — zaniechania tej drogi poprawy: bo środki muszą być zastosowane do celu, i według wymagań celu muszą być używane, stają się dobre lub złe.

Oczywiście zastrzeżenie to nie odnosi się do upomnienia urzędowego: bo dobro publiczne i sprawiedliwość wymaga, by niezależnie od chęci lub niechęci winnego działać—upomnieniem najprzód, a gdy będzie bezskutecznym—karą i przymusem. Inny cel, inne źródło działania (cnota sprawiedliwości, nie miłości) — do innych też zmusza uciekać się środków.

W upomnieniu braterskim ściśle obowiązuje kolej wskazana w Ewangelji: upomnienie poufne, wobec wybra-

6. W przykazaniu, dotyczącym upomnienia braterskiego, Chrystus Pan wskazuje nam, że zacząć je należy od poufnej rozmowy w cztery oczy; gdy to nie poskutkuje, należy przy świadkach wpłynąć na odpornego grzesznika; gdy pomimo to upomnienie pozostanie bezskuteczne — każe Chrystus wyjawić grzech brata przed Kościołem czyli wydać

go władzy, do której dana dziedzina należy. Ale widzimy zaraz, że i ta denuncjacja polecana jest, jako akt miłości, nie sprawiedliwości — dla dobra oskarżonego, nie dla ostrzeżenia przed nim i ochronienia dobra publicznego, bo „Kościół", czyli powołana władza, ma jeszcze probować go nawrócić. I św. Augustyn podkreśla, że dążąc do poprawy brata, mamy ochraniać jego wstyd, bo łatwo z wstydu obrażonego może chcieć się bronić i tłomaczyć swój grzech, tym pogarszając swój stan, zamiast się poprawić. To niebezpieczeństwo w związku z celem upomnienia braterskiego wskazuje, że zalecony sposób postępowania, ostrożny, delikatny i stopniowy jest nam ściśle przykazany. Rozróżnić tu jednak musimy wypadek grzechu ukrytego od wypadku grzechu publicznego. Chrystus Pan zaleca nam opisaną drogę—gdy „zgrzeszy brat twój przeciwko tobie"—t. j. gdy nie wchodzi pod uwagę szkoda trzecich osób, ani szkoda publiczna. Otóż jeśli grzech jest jawny—mamy zgorszenie, i obok celu, przez miłość bliźniego wskazanego — poprawy grzeszącego, mamy cel drugi—obrony innych bliźnich, i cel przez sprawiedliwość wskazany—obrony dobra publicznego i kary winnego.

nych świadków, i dopiero po tych próbach—oskarżenie publiczne. (q. 33 a. 7—8).

Stąd wobec jawnych grzechów nie może nas obowiązywać droga upomnienia braterskiego poufnie podejmowanego, ale raczej mamy jawnie, publicznie przeciwko nim wystąpić, tak, aby grzeszący w każdym prawym bliźnim spotkał opór i protest: wymaga tego dobro ogółu, ale nieraz i dla samego grzesznika jest to najskuteczniejszy środek poprawy. Ale nawet, jeśli grzech nie jest jawny, możliwa jest szkoda bliźnich z niego płynąca, i w takim wypadku nie może nas obowiązywać wskazana droga bra-

terskiego upomnienia, bo cel obrony bliźnich, czy dobra publicznego jest ważniejszy, aniżeli cel poprawy grzesznika: stąd w takich wypadkach obowiązuje nas zaraz odwołanie się do władzy, chyba, że mamy pewność, iż nasze upomnienie poskutkuje i zażegna niebezpieczeństwo.

Tak np. gdy zdrajca potajemnie zmawia się z nieprzyjacielem, aby mu wydać twierdzę oblężoną, albo gdy ktoś potajemnie namawia niedoświadczoną młodzież do jakiej zbrodni: upomnienie może go uczynić tylko ostrożniejszym, a szkodę tym pewniejszą i tym większą.

Natomiast są wypadki, w których grzesznik tylko sobie szkodzi—i tylko temu jednemu, przeciwko komu grzeszy: wtedy pokrzywdzony, albo świadomy cudzego grzechu tajnego bliźni, ma obowiązek sprobować poufnym upomnieniem go ze złej drogi nawrócić, oszczędzając, ile można, jego dobrą sławę, która mu jest pożyteczną i wprost, bo utrata jej duże może mu przynieść straty i ubocznie — bo przez wzgląd na zachowaną u ludzi dobrą sławę niejeden najsilniej od grzechu się powstrzymuje; pozatym dobra sława braci jest wspólnym dobrem — i ogłoszenie niesławy jednego spada na wszystkich członków danej zbiorowości, a także może innym dać pobudkę do naśladowania grzechu bliźniego. Ponieważ jednak sumienie jest ważniejsze od dobrej sławy, zaleca Chrystus Pan, aby tak, jak lekarz chorego ratuje, poświęcając nawet jedną część ciała,—bliźniemu dopomódz do uratowania sumienia, nawet z poświęceniem jego dobrej sławy. I dlatego, jeżeli bliźni nie posłucha upomnienia poufnego, nie można odstępować od dalszych prób ratowania go nawet, jeśli wina jego jest zupełnie nieznana — i trzeba wobec

świadków upomnienie powtórzyć, jeżeli tylko jego bezskuteczność nie jest oczywista z góry. Upomnienie przy świadkach jest pośrednim środkiem pomiędzy poufnym upomnieniem w cztery oczy, a publicznym ogłoszeniem wobec władzy.

Świadectwo świadków potrzebne jest z trzech względów: najprzód dla stwierdzenia ich zdaniem, że wyrzut, czyniony bliźniemu, jest słuszny, że potępione postępowanie jest istotnie grzechem; następnie—dla stwierdzenia, że fakt zarzucany istotnie miał miejsce; potrzecie — dla upewnienia się, że się spełniło swój obowiązek aż do końca. Bo od jednego stopnia do drugiego nie powinno się przechodzić, póki jest nadzieja, że upomnienie poskutkuje; dopiero gdy na poufne uwagi, powtarzane póty, póki się przypuszcza, że jednak poskutkują, gdy bliźni jest niewrażliwy, można i należy sprobować silniejszego nacisku przy świadkach; gdy i to zawiedzie i nie ma już nadziei, by powtórzenie pomogło — trzeba przejść do publicznego oskarżenia, aby przełożeni sprobowali skuteczny wpływ wywrzeć ku nawróceniu grzesznika.

ROZDZIAŁ LXVI.

O nienawiści, zazdrości, niezgodzie i schyźmie.

Miłość przeciwstawia się bezpośrednio nienawiści, która jest grzechem. (2a 2ae q.34 a.1—3).

1. Nienawiść, jako popęd polega na poruszeniu władzy pożądania w kierunku przeciwnym miłości; dlatego dobro nie może być jej przedmiotem, jako takie. Stąd też i nawyk nienawiści, nawykowi miłości przeciwny, może odnosić się tylko do czegoś, co jako zło poznajemy. Nie może tedy być przedmio-

tem nienawiści Bóg, jako dobro najwyższe, o ile Go, jako takiego, wprost poznajemy; ale nawet poznając Go ze skutków, nie możemy mieć w nienawiści przyczyny tych skutków, które zawsze są nam dobre: jak byt, życie, rozum i t. p. Natomiast wobec skutków, będących gwałtem naszej spaczonej woli, jak kara za grzech, albo sam zakaz grzechu, — możemy powziąć do ich przyczyny nienawiść. W ten sposób nawet Boga człowiek może mieć w nienawiści. Taka nienawiść, jako polegająca na odwróceniu się od Boga i na upatrywaniu celu w oddalaniu się od Niego — jest najcięższym grzechem, bo się wprost sprzeciwia miłości Bożej, podczas gdy inne grzechy polegają na zwróceniu się do jakiegoś dobra stworzonego, co ubocznie dopiero pociąga za sobą odwrócenie się od Boga. W stosunku do bliźniego natomiast nienawiść grzeszna polega nie na obrzydzeniu do jego grzeszności, która jest słuszna, ale na zastąpieniu w sobie życzenia bliźniemu dobra i zbawienia, życzeniem mu potępienia; taki stosunek do bliźniego jest nie do pogodzenia z miłością Bożą i zawsze jest grzechem; ze strony nienawidzącego jest to najcięższy grzech, bo odnosi się nie do poszczególnego jakiegoś dobra bliźniego, ale do samego celu i do najważniejszego jego dobra wogóle; ze względu na szkodę jednak, wyrządzoną bliźniemu, grzechy, któremi mu krzywdę bezpośrednio czynimy, będą cięższe.

Nie możemy też nienawiści uważać za grzech główny, bo jest ona jakby ostatnim stopniem zniszczenia miłości dla bliźniego w nas, gdyż dotyczy najkonieczniejszego i najnaturalniejszego dobra ludzkiego; grzechem głównym zaś nazywamy taki, z któ-

rego wynikają i wypływają inne, jak ze źródła i początku.

2. W związku z miłością bliźniego stoi radość z jego dobra; ale niekiedy dobro bliźniego może być przez nas odczuwane, jako nasze zło — i wówczas bywa przyczyną naszego smutku. Zdarza się to w dwu wypadkach: najprzód wówczas, gdy z dobrem bliźniego połączone jest niebezpieczeństwo dla nas: gdy nieprzyjaciel nasz się wzmaga na siłach, boimy się, by nas tymbardziej nie krzywdził; i z tego strachu płynie smutek. Ale pozatym—niekiedy człowiek odczuwa cudze dobro, jako przyczynę pomniejszenia własnej sławy, czy pierwszeństwa; wówczas powstaje w duszy wobec dobra bliźniego zazdrość, która dotyczy zwłaszcza tych dóbr, które bywają źródłem sławy z rozgłosu. Taki stosunek do dobra bliźniego, które w skutku miłości naszej powinnoby nas raczej cieszyć, zawsze jest grzechem zazdrości, i to z istoty swej grzechem śmiertelnym, bo sprzeciwia się wprost miłości Bożej: ta ostatnia cieszy się dobrem bliźniego, a zazdrość nim się smuci. Pierwsze jednak poruszenia zazdrości mogą być grzechem powszednim.

Miłości także opiera się zazdrość. (q. 36 a. 1—3).

3. Dalszemi grzechami przeciw miłości są te, które się przeciwstawiają pokojowi. Tak jak zgoda jest skutkiem miłości, która łączy serca wielu ludzi w dążeniu do jednego dobra — przedewszystkiem Bożego, a ubocznie także dobra bliźniego, tak niezgoda jest zaprzeczeniem miłości i może być przez to grzechem śmiertelnym, gdy ktoś świadomie i celowo zaprzecza dobru Bożemu i dobru bliźniego i przeciwdziała mu. Gdy natomiast w zasadzie dążymy do jednego dobra, ale mamy różne zdanie co do tego, co mianowicie jest dobrem i jakie drogi

Niezgoda sprzeciwia się pokojowi i jest grzechem przeciwko miłości. (q. 37 a. 1).

doń wiodą — mamy wprawdzie różnicę poglądów, ale nie niezgodę woli; i podobnie jak miłość jest uzgodnieniem woli, a nie koniecznie zrównaniem poglądów — tak i różnica poglądów nie jest jeszcze zaprzeczeniem miłości, i nie jest grzechem niezgody, chyba, że dotyczy dóbr, których właściwa ocena i pożądanie jest warunkiem zbawienia, albo że upór przesadny zamyka duszę z rozmysłem na wpływ prawdy, do zgody prowadzącej. W niezgodzie zatym może być grzech jednej tylko strony, albo też grzech obu. Sianie niezgody jest oczywiście cięższym jeszcze grzechem od samej niezgody, jeśli chodzi o rozdzielenie połączonej dobrej woli, ku dobru rzeczywistemu dążących ludzi; gdy natomiast mamy zgodę w złem — połączenie złej woli ludzi, ku złemu dążących — to rozerwanie takiej zgody nietylko nie jest grzechem, ale naodwrót — bywa zasługą i obowiązkiem; bo główną treścią grzesznej niezgody jest rozdział woli ludzkiej i woli Bożej, a dopiero wtórnie—rozdział woli między ludźmi.

Spór jest grzeszny, jeśli występuje przeciw prawdzie, albo w formie, nie odpowiadającej danym osobom i stosunkom. (q. 38 a. 1).

4. Podobnie i wyraz zewnętrzny niezgody — wystąpienie słowami przeciw bliźniemu, czyli spór, jest grzechem o tyle, o ile występujemy przeciw prawdzie i o ile przekraczamy w ostrości wyrażeń i sposobie mówienia należne granice właściwego stosunku do osób, z któremi się spieramy, i do spraw, o które chodzi; wówczas może być nawet grzechem śmiertelnym, podczas gdy wystąpienie, nawet ostre, przeciw fałszowi, ale z zachowaniem właściwej w danym wypadku miary, jest chwalebne, i często bywa obowiązkiem.

Gdy spieramy się w obronie prawdy, ale w sposobie przekraczamy miarę — grzeszymy lżej, chyba,

że powodujemy zbyt gwałtowną kłótnią zgorszenie innych.

5. Gdy niezgoda prowadzi do czynnego wystąpienia przeciwko pozostawaniu w jedności ze zbiorowością, nazywamy ją schyzmą, w szczególnym znaczeniu wówczas, gdy chodzi o jedność Kościoła Powszechnego. Jedność ta polega na łączności członków Kościoła między sobą, czyli obcowaniu ich ze sobą *(communicatio)*, a pozatym na łączności wszystkich członków z głową Kościoła, która jest jedna, mianowicie Chrystus Pan, a na ziemi w Jego zastępstwie Papież. Schyzmatykami tedy nazywamy tych, którzy odmawiają podwładności swojej Papieżowi i łączności z innemi członkami Kościoła, którzy mu podlegają.

Najcięższym grzechem, przeciwnym pokojowi, jest schyzma, czyli wyjście z jedności Kościoła Powszechnego (q. 39 a. 1—2(.

Od herezji różni się schyzma tym, że tamta sprzeciwia się wierze, a ta miłości; wszyscy heretycy są schyzmatykami przez swój upór w herezji, ale schyzmatycy niekoniecznie są heretykami, choć schyzma niewątpliwie drogę do herezji otwiera. Sama przez się herezja jest cięższym grzechem od schyzmy, bo przeciwstawia się prawdzie wprost, więc niejako samemu Bogu, a schyzma tylko jedności kościelnej, która jest środkiem służenia tej prawdzie. Ale ubocznie schyzma może, dzięki okolicznościom, okazać się cięższym grzechem od mniej znacznej herezji.

ROZDZIAŁ LXVII.

O wojnie, bójce i spisku.

Nie każda wojna jest grzeszna, ale bywa wojna sprawiedliwa, w której udział jest obowiązkiem. (2a 2ae q. 40—1).

1. Chociaż na pierwszy rzut oka samo brzmienie przykazania: „nie zabijaj" zdaje się wykluczać możliwość godziwej wojny, jednak znajdujemy i w Piśmie Świętym zalecenie żołnierzom: by nikogo nie napadali, a żołdem się zadawalali przyczym nie zaleca im się bynajmniej, aby porzucili swoje rzemiosło. Pozatym obyczaj najbardziej chrześciańskich czasów nie wykluczał wojny, tylko ją ujmował w ścisłe przepisy, zmierzające do tego, by wojna mogła osiągnąć swój cel: odparcie gwałtu albo ukaranie winnych, bez krzywdy ubocznej niczyjej. Stąd wynika, że w pojęciach chrześciańskich ustalił się pogląd, że bywa wojna sprawiedliwa.

Dla uznania zaś wojny za sprawiedliwą wymaga nauka chrześciańska trzech warunków. Popierwsze, by o jej wypowiedzeniu decydowała prawowita władza, przełożona nad narodem, a nie mająca nad sobą, tak jak jednostka, wyższej instancji, któraby sprawiedliwość swoją powagą wymierzyć narodowi mogła. Jest bowiem rzeczą władzy prawowitej dbać o dobro zbiorowe i chronić je, tak przeciw jednostkom—z użyciem sprawiedliwej kary, jak przeciw napaści zzewnątrz—użyciem siły zbrojnej. Podrugie—wojna może być uznaną za sprawiedliwą, jeśli do jej wypowiedzenia prowadzi słuszna sprawa, co ma miejsce, jeśli nieprzyjaciel zasługuje na karę i na zwalczanie za jakąś winę; stąd mówi św. Augustyn, że *„sprawiedliwemi nazywamy wojny, które są pomstą za krzywdy, gdy plemię, albo państwo musi być zniewolone za to, że zaniedbało pomścić karą tego, co zbroili*

jego podwładni, albo nie chce zwrócić tego, co niesprawiedliwie zabrało, ani krzywdy wynagrodzić". Potrzecie—intencja podejmujących walkę musi być prawa: to jest, albo osiągnięcie i podtrzymanie dobra, albo uniknięcie zła. Gdy natomiast nawet prawowita władza i w słusznej sprawie podnosi walkę z intencją złą — aby np. krzywdą siebie i swoich wzbogacić, innych zniszczyć — wojna taka nie może być sprawiedliwą.

Wojna nie zwalnia od obowiązków wzajemnej uczciwości, ani od miłości nieprzyjaciół, z któremi walczymy. (q. 40 a. 3).

2. Wojna jest wystąpieniem w obronie dóbr wspólnych, nawet z narażeniem własnego życia walczących, i przeciw krzywdzie, nawet z narażeniem życia krzywdzących. Życie jednostki jest mniejszej wartości od dobra zbiorowości, której człowiek jest cząstką, i dlatego wolno i godzi się je poświęcić dla dobra wspólnego. Jednakże miłość bliźniego i względem nieprzyjaciół nie przestaje obowiązywać, i z chwilą, gdy cel walki względem danego żołnierza nieprzyjacielskiego przestaje istnieć — bo nie jest już groźnym dla tego dobra, którego bronimy (ranny, jeniec), jakiekolwiek zło jemu wyrządzone jest krzywdą i grzechem. Tak samo cel wojny nie może uświęcić wszystkich środków szkodzenia nieprzyjacielowi: oszustwo, niedotrzymanie wiary i słowa — pozostają grzechem niedozwolonym, nawet wobec nieprzyjaciela: bo uczciwość i rzetelność są wyższemi dobrami od tych dóbr zbiorowych, w których obronie wojnę sprawiedliwą wolno toczyć. I tym się różni i musi się różnić etyka wojenna chrześcian i pogan. Niewątpliwie też współczesne środki walki, jak gazy, bombardowanie miast, krzywdzenie gwałtem spokojnej ludności, topienie naoślep okrętów—są grzechami przeciwko miłości i muszą być uznane za moralnie niedozwolone.

Zagadnienia, związane z prawem do odbierania życia bliźniemu, będą przedmiotem osobnego rozdziału (LXXVI) w traktacie o cnocie sprawiedliwości; tu wchodzą one pod uwagę tylko ubocznie, o ile wojna niesprawiedliwa sprzeciwia się cnocie miłości.

Bójka, jako czynna napaść na bliźniego, bez autorytetu władzy, działającej w obronie dobra publicznego, jest zawsze grzechem śmiertelnym; obrona w niej może być bez grzechu, albo grzeszna w rozmaitym stopniu. (q. 41 a. 1).

3. Bójką nazywamy wzajemnie czynne zadawanie sobie gwałtu, z gniewu pochodzące. Jest to jakgdyby wojna prywatna pomiędzy jednostkami, nie z tytułu autorytetu władzy, w obronie dobra publicznego działającej, ale z osobistej nieprawnej decyzji. Bójka zawsze jest połączona z grzechem: ten, który napada na drugiego wbrew sprawiedliwości i z własnego tylko autorytetu — grzeszy śmiertelnie. Stopień saś odpowiedzialności moralnej napadniętego, który się gwałtem lub odwetem broni, może być różny. Jeżeli broni się z umiarkowaniem użytej siły i wyłącznie z zamiarem obrony przed doznawaną krzywdą—nie ma grzechu i właściwie z jego strony nie można tego nazwać bójką; jeżeli zaś działa z uczuciem zemsty, albo nienawiści, albo szkodzi bliźniemu poza granicę koniecznej obrony — zawsze będzie grzesznym; jeśli poprzestaje przytym na samej obronie i pobudki złe nie opanowują stale jego duszy — grzech będzie powszedni, gdy zaś tak nim te pobudki owładną, że poza obroną popychają go do walki zaczepnej już i odwetowej—grzech będzie śmiertelny.

Spisek jest odrębną formą niezgody, aczkolwiek niekiedy bywa dozwolony. (q. 42)

4. Osobną formą niezgody jest spisek, czyli przygotowanie i wykonanie wystąpienia siłą przeciwko jedności zbiorowości i przeciwko jej dobru. Pojęcie spisku tym się różni między innemi od wojny i bójki, że obejmuje nietylko sam akt gwałtu, rokosz, ale i przygotowania do niego potajemne. Pozatym

różni się tym, że wojna jest wystąpieniem zbiorowości przeciwko zewnętrznemu wrogowi, walką różnych zbiorowości, bójka jest walką prywatnych osób, a spisek jest walką zbiorową części członków zbiorowości (społeczeństwa) przeciwko całości. Występność takiej walki mierzy się wagą dobra publicznego, przeciwko któremu spiskowcy podejmują ją, i przeciwstawnością dobra, o które walczą, z dobrem ogółu, które zwalczają. Narusza też spisek i sprawiedliwość i miłość bliźniego, która obejmuje dobro wspólne wszystkich, z rodzaju swego jest zatym grzechem śmiertelnym. Najcięższym jest ten grzech w osobie twórców i kierowników spisku, lżejszym u tych, którzy im służą za narzędzie; natomiast obywatele, stający w obronie zbiorowości przeciw spiskowcom nie grzeszą, jak broniący się w bójce jest wolny od grzechu. Te same zastrzeżenia jednak i tu muszą obowiązywać co do intencji i granic obrony.

Nasuwa się tu jeszcze jedna uwaga: nie można właściwie nazwać spiskiem zwalczania rządu tyrańskiego, bo tyrański rząd nie jest sprawiedliwym i nie ma na celu dobra ogółu, a tylko dobro własne rządzącego; taki rządca sam jest jakby źródłem spisku, gdy zasiewa niezgodę między poddanemi, aby mógł tym pewniej utrzymać się przy władzy: jest to cechą istotną tyranji, że podtrzymuje dobro tyrana ze szkodą ogółu. Jednakże rokosz przeciw tyranowi musiałby być potępiony i byłby grzeszny, gdyby był tak nieroztropnie i nierozważnie podjęty i prowadzony, że wtrąciłby ogół społeczeństwa w jeszcze gorszą biedę i w nieład szkodliwszy dla dobra ogółu, od rządów tyrańskich.

ROZDZIAŁ LXVIII.

O zgorszeniu.

Zgorszeniem nazywamy uczynek, lub powiedzenie, sprzeczne z wymaganiami moralnemi, które dają komuś powód do upadku. (2a 2ae q. 43 a. 1).

1. Jeżeli komuś na drodze postawimy przeszkodę, przez którą może się przewrócić, stajemy się winni jego upadku. Tak samo w dziedzinie życia duchowego, jeśli uczynkiem naszym lub mową staniemy się powodem czyjegoś grzechu—mówimy, żeśmy mu dali zgorszenie. Postępowanie zupełnie zgodne z wymaganiami moralności będzie samo raczej pomocą i obroną człowieka przeciwko upadkowi; i dlatego zgorszeniem może być tylko takie postępowanie, które w czymkolwiek od zasady moralnej odbiega. Zgorszenie jest jednak nietylko w grzechu, do którego potrzebna jest zła intencja, ale nawet w takich uczynkach, czy mowach, które w sumieniu czyniącego nie są grzechem, ale dzięki okolicznościom mogą być źle tłomaczone i mają na sobie jakąś cechę niezgodności z dobrem. Wówczas zgorszeniu biernemu gorszącego się może nawet nie odpowiadać zgorszenie czynne w dającym zgorszenie, który bez własnej winy i nawet bez wiedzy to czyni.

Zgorszenie jest grzechem odrębnym w dającym zgorszenie z rozmysłem i zależnie od okoliczności, bywa grzechem śmiertelnym. (q. 43 a. 2—5).

2. Zgorszenie bierne zawsze jest grzeszne w tym, który się gorszy, bo nie może go uniewinnić to, że dano mu okazję uledz pokusie. Wszakże nie jest odrębnym grzechem, tylko stanowi okazję do najrozmaitszych grzechów. Natomiast w tym, który daje zgorszenie—jest ono grzechem odrębnym, polegającym właśnie na zamiarze pociągnięcia do złego bliźniego, i sprzeciwia się wprost miłości bliźniego, któremu zgorszeniem czynimy zło, zamiast dobra. Każdy bowiem z miłości ma obowiązek dbać o zba-

wienie bliźniego, i jeśli z rozmysłem naraża je, probuje bliźniego zgorszyć—grzeszy zawsze śmiertelnie, nawet, jeśli bliźni się oprze. Jeśli dajemy zgorszenie ubocznie, nie z zamiarem wprost skuszenia bliźniego, może to być grzechem powszednim, jeśli wskutek naszego postępowania bliźni ulegnie i zgrzeszy lekko.

Obawa zgorszenia nie jest dostateczna do odstąpienia od dóbr duchowych. (q. 43 a. 7).

3. Zgorszenie czynne, jako rozmyślny grzech, nie może być środkiem do dobrego celu. Natomiast, jeżeli chodzi o zgorszenie bierne — obawa przed nim musi krępować nasze postępowanie, ale nie może być bezwzględną przeszkodą w spełnieniu obowiązku, którego celem jest jakieś dobro duchowe. Niektóre dobra duchowe bowiem są tego rodzaju, że bez nich zbawienie nie da się osiągnąć; takich dóbr nie można poniechać bez grzechu śmiertelnego; nikt zaś nie ma prawa grzeszyć śmiertelnie dla uchronienia bliźniego od grzechu, bo w porządku miłości własne zbawienie poprzedza zbawienie bliźniego; stąd też nawet obawa, czy pewność, że ktoś się zgorszy tym, czego bez grzechu śmiertelnego zaniechać nie możemy, nie zwalnia nas od spełnienia naszego obowiązku, o ile jest niezbędny dla naszego zbawienia. Inaczej rzecz się ma, gdy chodzi o takie dobra duchowe, które nie są niezbędne dla zbawienia naszego. Wobec naszego dążenia do nich mogą niektórzy się gorszyć ze złej woli, gdy mianowicie zależy im na przeszkodzeniu tym dobrom i probują to uczynić, podnosząc rzekome zgorszenie: takie zgorszenie nazywamy faryzejskim, i nie mamy obowiązku ani prawa zwracać na nie uwagi: jest godne tylko pogardy. Niekiedy natomiast dążeniem do dobra gorszą się ludzie słabi, albo nie-

świadomi rzeczy: takie zgorszenie nazywamy zgorszeniem maluczkich; i wobec takiego zgorszenia, gdy nie chodzi o konieczne warunki zbawienia, godzi się zastosować roztropne względy, ukrywając swoje postępowanie, albo je powstrzymując do czasu, gdy uda nam się maluczkim, którzy nas otaczają, rzecz objaśnić i powód do ich zgorszenia usunąć; gdy jednak, pomimo dania racji z naszego postępowania, upierają się przy tym, że jest gorszące, choć istotnie do dobrego prowadzi—zmienia się ich zgorszenie na faryzejskie, i nie może nas powstrzymywać nadal od postępowania, które uważamy za dobre. Tak np. nigdy dla uniknięcia zgorszenia maluczkich nie można uczyć, czy podawać fałszu za prawdę, ale nieraz trzeba zaniechać do czasu głoszenia prawdy, tak jak i innych dobrych uczynków miłosierdzia, nie koniecznych na razie do zbawienia. Z drugiej strony jednak takie uczynki mogą być tak koniecznym i oczywistym obowiązkiem, że pomimo ryzyka zgorszenia nie dadzą się odłożyć, ani zaniechać, jak np. nauczanie ze strony urzędowego przełożonego, albo jałmużna z cudzego wobec ginącego z nędzy.

Nawet doczesne dobra materjalne niekiedy należy zatrzymać, albo odzyskiwać pomimo ryzyka zgorszenia. (q. 43 a. 8).

4. Co dotyczy dóbr doczesnych materjalnych, to inaczej się ma rzecz z dobrami naszemi własnemi, a inaczej z powierzonemi naszej pieczy. Te ostatnie, czy to dobra publiczne, któremi administrujemy, czy cudze, nam powierzone — nie mogą być przez nas opuszczane (darowywane, albo pozostawiane w ręku niesprawiedliwie je porywających), dla uniknięcia zgorszenia: bo dochowanie względem nich naszej odpowiedzialności jest obowiązkiem sprawiedliwości. Gdy natomiast chodzi o nasze własne dobra, to obawa zgorszenia malucz-

kich słusznie powinna nas skłonić do ofiarowania ich, albo nie wymagania ich zwrotu, dopóki nie wyjaśnimy naszych praw tak, że zostaną jawnie uznane; ale niekiedy i względem takich praw naszych podnoszą zgorszenie faryzejskie ludzie, którym zależy na bogaceniu się cudzą krzywdą: ustępowanie przed takiemi pretensjami nietylko nie jest obowiązkiem, ale bywa nawet grzechem, bo naraża dobro ogółu, dając złym okazję do krzywdzenia innych, a nawet dobro duchowe gorszących się, którym ułatwia się naszą biernością popełnienie niesprawiedliwości i trwanie w niej; dochodzenie swoich praw do dóbr, niesłusznie zagarniętych, bywa w takich warunkach obowiązkiem. Tak np. zaniechanie procesu spadkowego wobec krzywdzących nas bezprawnych spadkobierców—może być zasługą, jeśli podjęcie go obudzi zgorszenie w ludziach nieświadomych rzeczy, i jeśli ci, co nas krzywdzą, pozostają w dobrej wierze. Ale, jeśli to są oszuści, korzystający ze spodziewanej nąszej niechęci do wszczynania skandalu, to ustępowanie im będzie tylko zaniedbaniem obowiązku obrony sprawiedliwości dla własnego spokoju.

ROZDZIAŁ LXIX.

O przykazaniach miłości, darze mądrości i głupocie.

1. Przykazanie obejmuje to, co ma w sobie istotę konieczności, przedewszystkiem zatym—w każdej dziedzinie działania—to co jest celem, a następnie to, co jest dla celu konieczne. Celem zaś życia

Prawo Boże osobnemi przykazaniami nakazało nam

uprawiać cnotę miłości wobec Boga nadewszystko, wobec bliźniego, jak wobec siebie samego. (2a 2ae q. 41 a. 1—3).

duchowego jest to, żeby się człowiek z Bogiem połączył, co się dzieje przez miłość; i do tego odnosi się—jak do celu—wszystko, co w zakres życia duchowego wchodzi. Że zaś to, co jest samo przez się, przewyższa to, co jest dla czegoś innego, stąd do miłości musi się odnosić najważniejsze przykazanie prawa Bożego.

Przykazania w dziedzinie prawa zajmują miejsce podobne do pierwszych zasad w dziedzinie rozumowania: kto dobrze by rozumiał zasady w całej ich doniosłości, nie potrzebowałby już, by mu osobno podawano płynące z nich wnioski, bo by je uchwycił odrazu w założeniach; ale nie każdy ma tyle bystrości w ocenie zakresu prawdy, zawartej w założeniach, i dlatego w nauce każdej nietylko założenie, ale i wnioski są wykładane. Podobnie i w dziedzinie działania ludzkiego, którym kierować mają przykazania prawa, cel odpowiada założeniom; że zaś miłość Boża jest celem, do którego odnosi się miłość bliźniego, potrzebne było przykazanie, dotyczące jakby założenia—celu, miłości Boga, i drugie, dotyczące jakby wniosków — miłości bliźniego, której konieczności mniej bystro pojmujący ludzie możeby sami nie wyprowadzili z pierwszego. Pozatym żadne przykazanie, dotyczące miłości, nie było potrzebne, bo dobro, które jest miłości przedmiotem, temi dwoma się wyczerpuje: cel—Bóg, i bliźni, którego kochając dla Boga, zdążamy do celu.

Stąd przykazania miłości brzmią: *Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego, i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkiego umysłu twego, i ze wszystkiej siły twojej; a bliźniego twego, jako siebie samego.* (Mar. 12).

2. Najpełniejsze wyrażenie pierwszego przykazania miłości znajdujemy u św. Marka, w powyższej cytacie. Miłość jest aktem woli — i to oznacza w danym tekście wyraz „serce", które poczytywane jest za początek ruchu życia w człowieku, jak cel i akt woli, do celu dążącej, jest początkiem działania moralnego. Są zaś trzy źródła czynów ludzkich, które woli podlegają: umysł, zmysłowe pożądanie i zdolność zewnętrznego działania, i do nich odnosi się określenie: „umysłu", „duszy" (życia zwierzęcego) i „siły". Znaczy zatym to przykazanie, że wszystkie dążenie woli naszej ma być skierowane ku Bogu: kochać Go mamy *ze wszystkiego serca;* że umysł nasz przez to ma mu być poddany: *ze wszystkiego umysłu;* że popędy nasze mają być miarkowane ze względu na miłość Bożą; *ze wszystkiej duszy;* że wreszcie wszystko co czynimy, całe nasze życie zewnętrzne ma być posłuszne Bogu: *ze wszystkich sił.*

Sposób miłowania Boga nadewszystko, określony jest w Piśmie Św. przez wymienienie: serca, duszy, umysłu i siły, z których go należy miłować. Całkowicie wypełnione to przykazanie może być dopiero w żywocie wiecznym. (q. 44 a. 5—6).

Oczywiście doskonałe wypełnienie tego przykazania za życia ziemskiego nie jest możliwe, pociąga ono bowiem za sobą pochłonięcie całkowite przez istotę Bożą, które dopiero przez oglądanie Boga w żywocie wiecznym będzie nam umożliwione. Jednakże w drodze życia przykazanie to musi być wykonywane w miarę doskonałości naszej duszy, w zakresie dostępnym stworzeniu, przy pomocy łaski.

3. Podstawą nadprzyrodzonej miłości bliźniego jest motyw jej: to, że człowiek jest bliźnim, bo jest pokrewny nam nietylko z przyrodzonego obrazu Boga, który w sobie nosi, ale zwłaszcza ze zdolności do żywota chwały niebieskiej, którą wszyscy posiadają. I przez tę możność zjednoczenia w miłości Bożej staje się koniecznym przedmiotem naszej miłości.

Przykazanie miłości bliźniego wskazuje i rację, dlaczego mamy go miłować: bo jest bliźni, i sposób: jak siebie

samego; obowiązuje ono według wskazanego poprzednio porządku w miłości. (q. 41 a. 7—8).

Sposób zaś tej miłości: jak siebie samego, wskazuje nie na stopień intensywności miłości, który zależy od wskazanego w rozdz. LXI porządku, ale na podobieństwo miłości siebie samego. Popierwsze— ze względu na cel: jak sobie tak bliźniemu życzyć mamy obowiązek zbawienia wiecznego, to jest jak siebie mamy miłować dla Pana Boga, tak i bliźniego dla Pana Boga mamy miłować, i to czyni naszą miłość bliźniego — świętą; podrugie — jak sobie nie możemy życzyć powodzenia w złem, ale tylko w dobrem i ku zbawieniu, tak i miłość bliźniego musi nas czynić dbałym o jego dobro, a nie pobłażliwymi i życzliwymi dla jego zła; i to czyni naszą miłość bliźniego sprawiedliwą; potrzecie: jak siebie kochamy dla swojego dobra, tak bliźniego miłować mamy dla jego dobra, a nie dla naszego pożytku; i to czyni naszą miłość prawdziwą, inaczej kochalibyśmy siebie w bliźnim, a nie jego, jak siebie.

Ta zatym miłość święta, sprawiedliwa i prawdziwa obowiązuje nas względam bliźnich ściśle w porządku, który wskazaliśmy, jako wynikający z samej istoty cnoty miłości (rozdz. LXI).

Z miłością nadprzyrodzoną Bóg daje umysłowi naszemu dar mądrości, którym możemy pewnie rozpoznać drogę naszą ku zbawieniu. (q. 45 a. 1—5).

4. Mądrością nazywamy pewność i prawidłowość sądu według względów Bożych, w świetle poznania prawdziwego naszego celu; w najdoskonalszym stopniu, gdy odnosi się do celu ostatecznego, jest ona darem Ducha Świętego, który jeden może pogłębić nasze poznanie Boga tak, że jakby naturalnym nam się staje jasne patrzenie na związek zadań życiowych z Bogiem, jako celem ostatecznym. Tak jak w dziedzinie np. czystości—prawidłowy sąd o postępowaniu moralnym może mieć każdy, który naukę moralności posiada, ale pewność, jakby przyrodzoną, sądzenia o swoich czynach w tym kierunku

wskazanych ma ten tylko, który ma cnotę czystości, tak i w zakresie stosunku zadań życiowych do Boga — sąd prawidłowy zdobywamy przez wiedzę moralną, która nam daje mądrość, jako przyrodzoną cnotę umysłu, ale pewność i jakby przyrodzoną jasność tego sądu daje nam wyższa mądrość, która jest darem Ducha Świętego w umyśle naszym, ale jak na przyczynie swojej opiera się na miłości, która wolę naszą jednoczy z Bogiem. Kto szczerze chce dążyć do Boga, zawsze zrozumie, jaką drogą iść do Niego, a kto nie chce, kto nie ma miłości, choćby był uczonym teologiem—łatwo chybi.

Jest to nawyk nietylko spekulatywnego umysłu, ale i praktycznego, bo nietylko pogłębia nasze poznanie Boga, ale oświetla nam sąd o związku zadań życiowych z tak poznawanym celem. A że jest ściśle związany z miłości — bez łaski dar mądrości w nas nie może trwać, ale każdym grzechem śmiertelnym go się pozbywamy.

Mądrość czyni człowieka pokój niosącym. (q. 4 a. 6).

5. Siódme błogosławieństwo: *błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni nazwani będą Synami Bożemi*, odnosi się do ludzi, obdarzonych mądrością. Pokojem bowiem nazywamy spokój i pewność ładu, a sprawiać ład jest dziełem mądrości, która w odpowiednim stosunku do celu i do siebie wzajemnie sprawy ludzkie rozpatrywać i porządkować każe; stąd mądrzy pokój czynią. A z tej mądrości też wynika, że pokój czyniący stają się Synami Bożemi, przez podobieństwo do Syna Jednorodzonego, który jest Słowem, Mądrością Ojca. Ten pokój wyliczany bywa też między owocami Ducha Świętego.

Niezdolność pokierowania swym życiem ku

6. Mądrość czyni człowieka wrażliwym i zdolnym do bystrego sądu o rzeczach, odnoszących się do drogi zbawienia; tępość natomiast, brak tej wraż-

żywotowi wiecznemu według prawa miłości Boga i bliźniego stanowi istotę głupoty, która się sprzeciwia darowi mądrości. (q. 46).

liwości, nieumiejętności i pokierowania swym życiem ku żywotowi wiecznemu według prawa miłości Boga i bliźniego — stanowi istotę głupoty, którą, jako wadę, przeciwstawiamy mądrości. Może ona pochodzić z naturalnego upośledzenia — i wtedy grzeszną nie jest, ale gdy człowiek, z natury zdolny do jasnego sądu o zadaniach życia, łaską uzbrojony, tak się pogrąża w sprawach ziemskich, tak zmysłom oddaje władzę nad duszą, że umysł jego staje się leniwym ku pojmowaniu rzeczy Bożych, i duszy wrażliwość się przytępia — to powstająca stąd głupota jest grzechem niewątpliwym. To co najbardziej pochłania człowieka na ziemi i najsilniej odwraca jego uwagę od spraw ducha — to są popędy, dotyczące najpotężniejszych zadowoleń zmysłowych, i dlatego głupota przedewszystkiem sprowadza się do nieczystości, jako do swej głównej przyczyny.

Kto zatym pragnie żyć życiem człowieka, kto drogi Boże chce mieć jasne przed sobą i szczerze pragnie po nich do żywota dojść z pomocą łaski— niech zdala omija źródła uciech zmysłowych, niech starannie ochrania w sobie iskrę ducha od tłumiących ją pożarów cielesnych. Niech nie oddziela człowiek, do żywota stworzony, życia spekulacji duchowej od praktycznej troski codziennej; bo bywają tacy „mądrzy“ światowi, którzy prawdę wyższą pojąć mogą i zabawiają się jej obracaniem w umyśle, ale czyny swoje codzienne oddają na pastwę rządz i względów doczesnych, które pokierują nimi na zatracenie. Ta subtelna „kultura ducha“, którą się szczyci świat współczesny, jest pozbawiona mądrości, bo miłości Bożej w niej niema; dumna ze swej

potęgi umysłowej, wspaniała pychą — tonie jednak w głupocie, bo nie wiąże środków z celem.

A tak jak stosunek nasz do celu na cnotach teologicznych się opiera, które nas z nim wiążą, tak ustalenie trafnego wyboru środków jest zadaniem cnót moralnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania—i wszystkich pozostałych, od tych kardynalnych pochodzących, których istotę i wszystkie subtelne zagadnienia moralne, z nich się rodzące, w następnej części naszych badań poznamy.

KONIEC TOMU TRZECIEGO.

SKOROWIDZ

ALFABETYCZNY TREŚCI.

SPIS RZECZY.

WYDAWNICTWA GEBETHNERA i WOLFFA.

KSIĄŻKI DO NABOŻEŃSTWA:

Anioł stróż. *Podarek w dzień pierwszej Komunji i Bierzmowania*, oraz całe nabożeństwo dla młodzieży obojej płci z wykładem wiary św. ułożył A. Morawski 2.— opr. 7.—

Bądź wola twoja. *Modlitwy i rozmyślania* na wszystkie dni tygodnia i miesiąca, na wszystkie uroczystości kościelne i na wszelkie okoliczności życia ułożyła J. Kamocka 4.—

Bóg moją miłością. *Modlitwy św. Gertrudy* czyli prawdziwy duch modlitw objawionych przez Zbawiciela naszego św. Gertrudzie i św. Machtyldzie 3.50

Cicha łza chrześcjańska. *Zbiór katolickiego nabożeństwa* na wszystkie okoliczności życia 1.25

Książeczka kieszonkowa do nabożeństwa *dla wszystkich stanów*, oraz rady i rozmyślania ułożył A. Morawski 2.—

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus. *Nabożeństwo całoroczne* ułożyła J. Komocka Wyd. dla kobiet 3.—

Ołtarzyk codzienny. *Krótki zbiór modlitw* do codziennego użytku 2.—

— Wydanie miniatiurowe 2.— opr. 7.50 i 13.—

Pod Twoją obronę. *Nabożeństwo dla dzieci* ułożyła J. Kamocka. Dla chłopców i dziewcząt 1.— w opr. 5.—

Zdrowaś Marja. *Nabożeństwo dla młodego wieku* ułożyła J. Kamocka dla chłopców i dziewcząt 3.— w opr. 9.—