**Jacek Salij**

# Św. Tomasza z Akwinu De rationibus fidei : wstęp, przekład, komentarz

Studia Theologica Varsaviensia 18/1, 219-250

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Studia Theol. Vars.
18 (1980) nr 1

# ŚW. TOMASZA Z AKWINU
# DE RATIONIBUS FIDEI

Wstęp, przekład, komentarz — Jacek Salij

## WSTĘP

Dziełko *De rationibus fidei* znajduje się we wszystkich rękopiśmiennych zbiorach *Opuscula fratris Thomae*, jakie dochowały się do naszych czasów. Jego autentyczność potwierdzają również najstarsze katalogi dzieł św. Tomasza. Rozbieżności istnieją jedynie co do tytułu dziełka. Mianowicie pierwsze wydania drukowane (Wenecja 1490 i 1498) utrwaliły na parę wieków tytuł nadany przez Piotra z Bergamo w jego konkordancji do dzieł św. Tomasza (*Tabula aurea*, 1473), a pokrewny tytułowi, pod jakim wspomina to dziełko Bernard Gui, jeden z pierwszych żywotopisarzy świętego. Otóż we wspomnianych wydaniach weneckich dziełko to zatytułowano: *Declaratio quorundam articulorum contra Grecos Armenos et Saracenos ad cantorem Antiochenum.* Wszakże znakomita większość rękopisów opatruje dziełko tytułem *Liber (Tractatus) de rationibis fidei*, albo po prostu *De rationibus fidei.*

Dziełko zostało napisane jako odpowiedź, na zapytania, z jakimi zwrócił się do świętego pewien misjonarz z Syrii, zapewne dominikanin, którego w niektórych najstarszych tekstach przedstawiających twórczość św. Tomasza nazywa się „śpiewakiem z Antiochii" (tak m. in. Bartłomiej z Kapui na procesie kanonizacyjnym, Ptolemeusz z Lukki w swojej *Historia ecclesiastica nova*, wspomniany Bernard Gui). „Śpiewak z Antiochii" prosi św. Tomasza o poradę, jak ma odpierać szyderstwa Saracenów z dogmatu Trójcy Świętej, z prawdy Wcielenia i Odkupienia, z Eucharystii; w dyskusjach z Grekami i Ormianami potrzebne mu jest ponadto jakieś uzasadnienie istnienia czyśćca; wreszcie prosi o wskazówki, jak polemizować z fatalizmem Saracenów oraz „innych narodów".

Pytający prosi przy tym o „uzasadnienia moralne i filozoficzne, które uznaliby Saraceni", nie przyjmujący przecież autorytetu Pisma

świętego ani żadnych autorytetów specyficznie chrześcijańskich. Św. Tomasz ściśle zastosował się do tego życzenia: jedynie rozdział dziewiąty tego dziełka, poświęcony eschatologii — ponieważ dotyczy dyskusji wewnątrzchrześcijańskich, z Grekami i Ormianami — oparty został na świadectwach biblijnych.

Nie można ściśle podać daty powstania *De rationibus fidei.* Dziełko na pewno zostało napisane już po opublikowaniu *Contra Gentiles,* gdyż do tego ostatniego odnosi się autor kilkakrotnie. Wszakże *Contra Gentiles* pisał św. Tomasz długo i znawcy nie są zgodni w datowaniu publikacji tego dzieła — „przed październikiem 1264", sądzi M. Grabmann; „przed 1265—1267", powiada bardziej ostrożnie A. Gauthier. Jako *terminus ad quem* powstania niniejszego dziełka podaje P. Mandonnet rok 1268, rok zburzenia Antiochii wraz z istniejącym tam wówczas klasztorem Dominikanów. Wszakże H. F. Dondaine zauważa (czy słusznie?), że „śpiewak z Antiochii" mógł zwrócić się do św. Tomasza również później, po ewentualnym opuszczeniu Syrii, na przykład z Cypru albo z Włoch.

Teologiczne znaczenie *De rationibus fidei* jest dość znaczne. Dziełko to stanowi jakby streszczenie, a zarazem jakby uzupełnienie *Contra Gentiles.* W niektórych punktach — zwłaszcza w nauce o unii hipostatycznej oraz w nauce o czyśćcu — myśl św. Tomasza znalazła tu najbardziej dojrzały wyraz. Szczególną popularnością — jeśli można wnioskować z ilości zachowanych rękopisów — dziełko to cieszyło się w drugiej połowie XV.

Niniejszy przekład jest, jak się wydaje, pierwszym polskim tłumaczeniem *De rationibus fidei.* Oparty jest na krytycznym wydaniu H. F. Dondaine'a, opublikowanym w leonijnych Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia,* t. 40 p. B-C, Romae 1968. Wstęp wydawcy jest podstawowym źródłem niniejszych uwag.

## JAK UZASADNIAĆ WIARĘ?
## (De rationibus fidei)

### 1. JAKI JEST ZAMYSŁ AUTORA

Błogosławiony Piotr apostoł, który otrzymał obietnicę od Pana, że na jego wyznaniu zostanie zbudowany Kościół, którego nie przemogą bramy piekieł, tak przemawia do wiernych Chrystusa, aby wiara powierzonego mu Kościoła pozostała nienaruszoną w obliczu tychże bram piekielnych: „Pana Chrystusa święćcie w swoich ser-

cach"[1], mianowicie przez stałość wiary. Jeśli ten fundament położymy w sercu, możemy być bezpieczni wobec wszelkich zarzutów albo szyderstw ze strony niewiernych. Toteż apostoł Piotr dodaje: „Bądźcie zawsze gotowi do zadośćuczynienia każdemu, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei i wiary, która w was jest" [2].

Wiara zaś chrześcijańska polega przede wszystkim na wyznaniu świętej Trójcy, szczególną zaś chlubę znajduje w krzyżu Pana naszego Jezusa Chrystusa [3], „albowiem słowo krzyża — jak powiada Paweł — chociaż dla tych, co idą na zatracenie, jest głupstwem, dla tych jednak, którzy dostępują zbawienia, to znaczy dla nas, jest mocą Bożą" [4]. Także nasza nadzieja ma dwie podstawy: polega na oczekiwaniu tego, co przyjdzie po śmierci, oraz na Boskiej pomocy, która wspiera nas w tym życiu, abyśmy zasłużyli — przez czyny dobrowolne — na przyszłą chwałę.

Te właśnie prawdy — jak twierdzisz — zwalczają i ośmieszają niewierni. Szydzą bowiem sobie Saraceni z tego — jak powiadasz — że Chrystusa nazywamy Synem Bożym, podczas gdy Bóg nie ma żony; i mają nas za szalonych, że wyznajemy w Bogu trzy Osoby, sądząc, że uznajemy trzech bogów. Wyśmiewają również naszą naukę, że Chrystus Syn Boży został ukrzyżowany dla zbawienia rodzaju ludzkiego, gdyż — jeśli Bóg jest wszechmogący — mógł bez męki swojego Syna zbawić rodzaj ludzki; mógł również tak stworzyć człowieka, aby ten nie mógł grzeszyć. Zarzucają ponadto chrześcijanom, że codziennie spożywają przy ołtarzu swojego Boga, i choćby ciało Chrystusa było wielkie jak góra, już powinno być zjedzone do końca.

Jeśli zaś idzie o stan dusz po śmierci, twierdzisz, że Grecy i Ormianie błędnie nauczają, jakoby dusze aż do dnia sądu były poza nagrodą i karą, jakoby znajdowały się niby w zawieszeniu, gdyż — nie mając ciała — nie mogą otrzymać nagrody ani kary; twierdzisz, że na poparcie swojego błędu powołują się oni na słowa Pana w Ewangelii: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele" [5].

Natomiast na temat zasługi, która zależy od wolnej woli, twierdzisz, że zarówno Saraceni jak inne narody przypisują czynom ludzkim konieczność, płynącą z uprzedniej wiedzy albo zrządzenia Bożego. Powiadają, że człowiek nie może umrzeć ani nawet

---

[1] 1 P 3, 14.
[2] Tamże.
[3] Gal 6, 14.
[4] 1 Kor 1, 18.
[5] J 14, 2.

zgrzeszyć, jeśli Bóg tego o człowieku nie zrządził, oraz że każda osoba ma swój los wypisany na czole.

W tej sprawie prosisz o uzasadnienia moralne i filozoficzne, które uznaliby Saraceni; na próżno bowiem — jak się wydaje — przytaczać autorytety przeciwko tym, którzy autorytetów nie uznają. Pragnąc więc zadośćuczynić twojej prośbie, która zdaje się wypływać ze zbożnego pragnienia, aby zgodnie z apostolską nauką być gotowym do odpowiedzi każdemu, kto domaga się uzasadnienia, wyłożę ci na powyższe tematy nieco łatwych — o ile temat na to pozwala — ujęć. Wszakże tematy te szerzej omówiłem gdzie indziej.[6]

## JAK NALEŻY DYSKUTOWAĆ Z NIEWIERNYMI

Najpierw jednak pragnę cię upomnieć, abyś w dyskusjach z niewiernymi o artykułach wiary nie dążył do tego, aby wiarę udowodnić racjami koniecznymi.[7] To pomniejszałoby wzniosłość wiary, która przekracza nie tylko umysły ludzi, ale nawet aniołów. Wierzymy zaś, gdyż sam Bóg nam to objawił. Ponieważ jednak to, co pochodzi od Najwyższej Prawdy, nie może być fałszem, nie ma takiej racji koniecznej, która mogłaby uchylić twierdzenie, że to nie jest fałszem. Tak jak wiary naszej nie da się udowodnić koniecznymi racjami, gdyż przekracza ona ludzki umysł, tak samo — ze względu na jej prawdę — niemożliwa jest taka racja konieczna, która dowodziłaby niesłuszności wiary.

Toteż chrześcijanin dyskutujący na temat artykułów wiary winien zmierzać nie ku temu, by wiarę udowadniać, lecz żeby jej bronić. Toteż błogosławiony Piotr nie mówi: „bądźcie gotowi do przeprowadzenia dowodu", lecz: „do zadośćuczynienia" [8], abyśmy mianowicie na drodze rozumowej wykazywali, że to, co wyznaje wiara katolicka, nie jest fałszem.

---

[6] W dziele *„Contra Gentiles"*.

[7] Racja konieczna, tzn. taka, która w sposób bezwzględnie prawomocny i niepodważalny prowadzi do określonego wniosku. Dzisiaj mówi się raczej o argumentach nie do zbicia: dość typowy przykład różnicy między średniowiecznym obiektywizmem i współczesną mentalnością raczej subiektywistyczną.

[8] W oryginale greckim: *pros apologian*, „do odpowiedzi"; greckie *apologia* znaczy raczej „odpowiedź" niż „obrona". W cytowanym przez św. Tomasza przekładzie Wulgaty: *ad satisfactionem*, „do zadośćuczynienia".

## 3. JAK NALEŻY UJMOWAĆ BOSKIE RODZENIE

Najpierw zauważmy, że szyderstwo Saracenów, którzy wyśmiewają się z nas, że uznajemy w Chrystusie Syna Bożego, tak jakby Bóg miał żonę, jest godne wyszydzenia. Są cieleśni, nie potrafią więc myśleć inaczej, jak tylko według ciała i krwi. Kto wszakże mądry, potrafi zrozumieć, że nie we wszystkich rzeczach rodzenie dokonuje się w ten sam sposób, lecz w każdej rzeczy zgodnie z właściwością jej natury: u niektórych zwierząt przez połączenie samca i samicy, u roślin zaś przez pączkowanie lub wydawanie ziarna, natomiast w innych rzeczach inaczej. Otóż natura Boga nie jest cielesna, by potrzebowała kobiety do zrodzenia potomstwa, lecz duchowa czyli intelektualna, a raczej przekraczająca wszelki intelekt; rodzenie w Nim należy więc pojmować stosownie do Jego intelektualnej natury. I chociaż nasz intelekt nie dorównuje intelektowi Boskiemu, nie potrafimy o Boskim intelekcie mówić inaczej niż na podobieństwo tego, co obserwujemy w naszym intelekcie.

Otóż nasz intelekt raz jest poznającym potencjalnie, czasem znów aktualnie. Ilekroć zaś poznaje aktualnie, kształtuje poznawalną treść, która jest jakby jego dzieckiem, stąd też nazywa się pojęciem-płodem umysłu.[9]

Właśnie pojęcie oznaczamy zewnętrznym słowem. Toteż tak jak oznaczający głos nazywamy słowem zewnętrznym, tak samo wewnętrzne słowo umysłu — oznaczone słowem zewnętrznym — nazywamy słowem intelektu czyli umysłu.

Jednakże pojęcie naszego umysłu nie utożsamia się z istotą naszego umysłu, ale jest jakąś jego przypadłością, gdyż również sam nasz akt poznawczy nie jest samą istotą naszego intelektu, w przeciwnym razie nie byłoby chwili, w której by nasz intelekt nie poznawał aktualnie. Słowo więc naszego intelektu można, ze względu na pewne do niego podobieństwo, nazywać bądź pojęciem-płodem umysłu, bądź jego wytworem-potomkiem[10], zwłaszcza jeśli nasz

[9] W tekście oryginalnym: *mentis conceptus*. Łacińskie *conceptus* znaczy jednocześnie „pojęcie" oraz „poczęcie" (w sensie nie tyle jakiegoś aktu czy momentu, w którym rozpoczyna się nowe życie — na to istnieje termin odrębny, *conceptio* — co rezultatu owego aktu, czyli nowopoczętego życia). W przekładzie polskim nie da się równie przejrzyście wskazać na analogię między zrodzeniem dziecka a poznaniem intelektualnym.

[10] „Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles". Wskazana tu analogia między zrodzeniem dziecka a poznaniem intelektualnym nie do oddania w języku polskim. Stąd oba kluczowe tu terminy tłumaczymy podwójnie.

intelekt poznaje samego siebie; w słowie jest bowiem wówczas pewne podobieństwo do intelektu, które płynie z jego mocy poznawczej, tak jak syn jest podobny do ojca, co płynie z jego mocy przekazywania życia. Słowa naszego intelektu nie można jednak ściśle nazwać jego potomkiem czy synem, ponieważ różni się ono od naszego intelektu swoją naturą. Nie wszystko przecież, co od kogoś pochodzi, choćby było do niego podobne, nazywa się synem — wszak czyjegoś autoportretu nie nazywamy synem. Aby być synem, pochodzący winien być podobny do tego, od którego pochodzi, oraz być z nim takiej samej natury.

Otóż ponieważ w Bogu poznanie nie jest czym innym niż Jego istnienie, konsekwentnie też Słowo, jakie poczyna się w Jego intelekcie, nie jest żadną przypadłością ani innej natury. Już z tego tylko, że coś jest słowem, w jego istocie mieści się pochodzenie od drugiego, którego jest słowem, oraz podobieństwo do niego: i tak jest z naszym słowem. Natomiast Słowo Boże ma to ponadto, że nie jest żadną przypadłością ani częścią Boga, który jest niezłożony; nie jest też ono poza Bożą naturą, jest czymś wypełniającym całą naturę Bożą [11] jako pochodzące od Kogoś innego: bez tego bowiem nie byłoby słowem.

W ludzkim zaś języku, ten, który pochodząc od drugiego jest do niego podobny oraz istnieje w tej samej co on naturze, nazywa się synem. Na ile więc sprawy Boże mogą być nazwane ludzkimi słowami, słowo umysłu Boskiego nazywamy Synem Bożym; Boga zaś, którego jest Słowem, nazywamy Ojcem, natomiast pochodzenie Słowa nazywamy rodzeniem Syna, wszakże nie materialnym ani cielesnym, jak podejrzewają ludzie cieleśni.

Jest jeszcze co innego, w czym rodzenie Syna Bożego przekracza wszelkie ludzkie rodzenie, czy to materialne, kiedy to człowiek rodzi się z człowieka, czy to intelektualne, kiedy to słowo poczyna się w ludzkim umyśle. W obu przypadkach bowiem, ten, który pochodzi przez rodzenie, jest czasowo późniejszy od tego, od którego pochodzi. Ojciec bowiem nie płodzi syna zaraz na początku swojego istnienia, ale dopiero po dojściu do lat dojrzałych; syn nie rodzi się też zaraz po spłodzeniu, gdyż zrodzenie cielesne dokonuje się stopniowo i poprzez rozwój. Również jeśli idzie o rodzenie intelektualne, człowiek nie od razu jest zdolny do tworzenia pojęć; kiedy zaś osiągnie dojrzałość po temu, również nie zawsze poznaje aktualnie, lecz najpierw jest poznającym jedynie potencjalnie, później bywa poznającym aktualnie, kiedy zaś w mię-

[11] „Quoddam completum subsistens in natura divina".

dzyczasie przestaje poznawać aktualnie, pozostaje poznającym potencjalnie lub habitualnie.

Tak więc słowo ludzkie pojawią się później niż człowiek, niekiedy również ginie wcześniej od człowieka. Niemożliwe jest coś takiego w Bogu, w którym nie ma miejsca ani na niedoskonałość ani na zmianę, ani nawet na jakieś przejście z możności do aktu, gdyż jest On aktem czystym i pierwszym: Słowo Boże jest więc współwieczne samemu Bogu.

I jeszcze coś różni słowo nasze od Słowa Bożego. Mianowicie nasz intelekt nie ujmuje wszystkiego od razu i poznaje nie jednym aktem, ale wieloma. Bóg natomiast wszystko poznaje od razu i jednym aktem. Jego poznanie nie może nie być jednym aktem, gdyż jest ono Jego istnieniem. Wynika stąd, że w Bogu jest tylko jedno Słowo.

Na koniec trzeba rozważyć jeszcze jedną różnicę. Otóż słowo naszego intelektu nie dorównuje mocy umysłu. Jeśli bowiem pojmujemy coś umysłem, możemy pojąć jeszcze wiele więcej. Toteż słowo naszego intelektu jest niedoskonałe i bywa niekiedy złożone: jeśli z wielu słów powstaje jedno słowo bardziej doskonałe, np. jeśli jakąś wypowiedź albo określenie jakiejś rzeczy intelekt obejmuje jednym aktem. Otóż Słowo Boże dorównuje mocy Bożej, gdyż samą swoją istotą poznaje samego siebie i wszystko inne: jaka więc jest Jego istota, takie jest Słowo, którym — istotą swoją — obejmuje siebie i wszystko inne. Jest więc ono doskonałe i niezłożone i równe Bogu.

## 4. JAK NALEŻY UJMOWAĆ BOSKIE POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO OD OJCA I SYNA

Zauważmy wreszcie, że z każdego poznania wynika jakieś działanie apetytywne. Podstawą zaś wszystkich działań apetytywnych jest miłość [12]. Jeśli ją usunąć, nie będzie ani radości po osiągnięciu tego, czego się nie kocha, ani też smutku, kiedy nie da się osiągnąć tego, czego się nie kocha. Jeśli usunąć miłość, tym samym usuwa się wszystkie inne działania apetytywne, które łączą się w jakiś sposób z smutkiem i radością. Ponieważ więc w Bogu istnieje najdoskonalsze poznanie, należy również przyjąć w Nim naj-

[12] „Amor". Jest to w terminologii św. Tomasza zakresowo najszersze określenie miłości. Miłość w tym znaczeniu jest zasadą wszelkiego, również nieświadomego, dążenia do celu (por. Suma teologiczna 1—2 q. 26 a. 1).

doskonalszą miłość, w której przez działanie apetytywne wyraża się dynamizm [13] analogiczny do tego, jaki przez działanie intelektu wyraża się w Słowie.

Należy jednak oczekiwać pewnej różnicy między działaniem intelektualnym a apetytywnym. Albowiem działanie intelektualne i w ogóle wszelkie działanie poznawcze dokonuje się w ten sposób, iż rzeczy poznawcze istnieją w jakiś sposób w poznającym, rzeczy poznawalne zmysłowo w zmyśle, umysłowo zaś — w umyśle. Natomiast działanie apetytywne dokonuje się przez jakieś skierowanie lub ruch pragnącego ku rzeczom upragnionym. Otóż jeśli zasada ruchu jest ukryta, byt taki nazywa się duchem; i tak wiatry nazywa się duchami, gdyż źródło ich powiewu nie jest jawne; również oddychanie i ruch w tętnicach — jako pochodzący z wewnętrznej i ukrytej zasady — nazywany jest duchem [14]. Toteż godzi się, żeby — o ile w ogóle można ludzkimi słowami oznaczać to co Boskie — ową Boską miłość pochodzącą [z wnętrza Bóstwa] nazywać Duchem.

W nas jednak miłość pochodzi z podwójnej przyczyny: raz z natury cielesnej i materialnej, i taka miłość jest częstokroć nieczystą, gdyż mąci czystość naszego umysłu; kiedy indziej zaś z tego, co najbardziej właściwe naturze ducha (na przykład jeśli kochamy coś, co da się poznać jako dobre i zgodne z rozumem), i taka miłość jest czystą. Otóż w Bogu nie ma miejsca na miłość materialną; słusznie więc Jego miłość nazywamy nie tylko Duchem, ale Duchem Świętym, wyrażając w ten sposób jej czystość.

Jest zaś oczywiste, że niczego nie możemy kochać rozumną i świętą miłością, jeśli nie pojmiemy tego czynnie przez intelekt. Pojęcie zaś jest słowem intelektu, toteż miłość musi brać początek ze słowa. Otóż mówimy, że Słowem Boga jest Syn; jasne więc, że Duch Święty jest z Syna.

Jak zaś Boskie poznanie jest Jego istnieniem, tak również miłość Boga jest Jego istnieniem; i jak Bóg poznaje zawsze aktualnie, a poznając wszystkie byty poznaje samego siebie, tak samo zawsze aktualnie kocha, kochając zaś swoją dobroć, kocha wszyst-

---

[13] „Processus".

[14] Zauważmy, że słowo „duch" (*spiritus*) jest tu używane w znaczeniu etymologicznym (zbliżonym do znaczenia naszego słowa „dech"). Podane tu przez św. Tomasza przybliżenie tajemnicy pochodzenia Ducha Świętego wydaje się dzisiaj zupełnie nieużyteczne. Wszakże zasadnicza myśl całego tekstu — zestawienie pochodzenia Syna z działaniem intelektualnym, pochodzenia zaś Ducha Świętego z działaniem apetytywnym — jest bardzo głęboko zakorzeniona w tradycji teologicznej. Zwłaszcza teologia zachodnia tutaj właśnie dopatrywała się powodu, dlaczego tylko pochodzenie Syna można nazwać zrodzeniem.

kie byty. Jak więc Syn Boży, który jest Słowem Boga, istnieje w Bożej naturze, współwieczny Ojcu, doskonały i jedyny, tak samo wszystko to należy wyznać o Duchu Świętym.

Ponieważ zaś wszystko, co istnieje w rozumnej naturze, u nas nazywa się osobą, u Greków zaś hipostazą [15], wobec tego należy powiedzieć, że Słowo Boże, które nazywamy Synem Bożym, jest jakąś hipostazą czyli osobą; i to samo należy powiedzieć o Duchu Świętym. Nikt zaś nie wątpi, że Bóg, od którego pochodzi Słowo i Miłość, jest bytem samoistnym [16], tak że również może być nazywany hipostazą czyli osobą. Słusznie więc przyjmujemy w Bóstwie trzy osoby, osobę Ojca, osobę Syna, osobę Ducha Świętego.

Nie mówimy zaś o tych trzech hipostazach czyli osobach, że różnią się istotą, gdyż — jak już powiedziano — podobnie jak Boże poznawanie i miłowanie jest Jego istnieniem, tak Jego Słowo i Miłość są samą istotą Bożą. Cokolwiek bowiem o Bogu mówi się absolutnie, nie jest to niczym innym, tylko Bożą istotą, gdyż Bóg nie jest ani wielki ani potężny ani dobry przypadłościowo, tylko w swojej istocie: toteż nie mówimy, że trzy osoby czyli hipostazy różnią się w Bóstwie przez coś absolutnego, lecz samymi tylko relacjami [17], jakie wynikają z pochodzenia Słowa i Miłości. A ponieważ pochodzenie Słowa nazywamy rodzeniem, z rodzenia zaś wynikają relacje ojcostwa i synostwa, powiadamy, że osoba Syna różni się od osoby Ojca jedynie ojcostwem i synostwem, wszystko

---

[15] Jak widzimy, św. Tomasz kładzie tutaj znak równości między łacińskim terminem persona (postać, osoba), a greckim *hipostasis* (substancja, podstawa), mimo że był świadom — częściowo przynajmniej — kryjącej się za tymi terminami różnicy między trynitologią zachodnią i wschodnią (por. *Suma teologiczna* 1 q. 29 a. 2). Analogicznie postąpił słynny „synod wyznawców" — odbyty w roku 361 pod przewodnictwem św. Atanazego — który uznał równoważność obu trynitologii, mimo różnic w terminach. Ujmując krótko: trynitologia zachodnia, ponieważ mówi o trzech „personach" w Bóstwie, podkreśla przede wszystkim jedyność Boga istniejącego w trzech osobach; trynitologia zaś wschodnia, która mówi o trzech „hipostazach" Trójcy, podkreśla raczej troistość jedynego Boga. Oczywiście, obie trynitologie są równie katolickie.

[16] „Res subsistens".

[17] Osoba w Bogu jest wręcz relacją, nie przypadłościową oczywiście, lecz samoistną. Innymi słowy: Osoby Boskie — choć realnie odrębne — są sobie tak nieskończenie bliskie, że nie ma nawet między nimi relacji, lecz każda z nich sama jest relacją ku dwom pozostałym Osobom. Ojciec jest przez to właśnie Ojcem, że całym sobą i bez reszty jest skierowany ku Synowi, daje się Synowi. Syn przez to właśnie jest Synem, że całym sobą i bez reszty jest skierowany ku Ojcu, aby od Niego otrzymywać samego siebie. Ojciec i Syn są całymi sobą i bez reszty skierowani ku Duchowi Świętemu. Duch Święty jest całym sobą i bez reszty skierowany ku Ojcu i Synowi.

inne zaś orzekamy wspólnie i bez różnicy o Obydwu: jak Ojca nazywamy prawdziwym Bogiem, wszechmocnym, wiecznym itp., tak i Syna; tak samo rozumiemy o Duchu Świętym.

Ponieważ więc Ojciec i Syn i Duch Święty nie różnią się w naturze od Bóstwa, lecz samymi tylko relacjami, słusznie nie nazywamy trzech osób trzema bogami, lecz wyznajemy jednego prawdziwego i doskonałego Boga. U ludzi zaś trzy osoby dlatego są trzema ludźmi, a nie jednym człowiekiem, ponieważ wspólna im trzem natura człowieczeństwa przysługuje im odrębnie, stosownie do ich odrębności materialnej; tego zupełnie nie ma w Bogu. Toteż w trzech ludziach są trzy liczbowo odrębne człowieczeństwa i tylko treść człowieczeństwa jest w nich wspólna. W trzech zaś osobach Boskich nie ma trzech liczebnie odrębnych bóstw, lecz jedno niepodzielne Bóstwo, gdyż w Bogu istota Słowa i Miłości nie jest czymś innym od istoty Bożej. Tak więc wyznajemy nie trzech bogów, ale jednego Boga, ze względu na jedno i niepodzielne Bóstwo w trzech osobach.

## 5. JAKA BYŁA PRZYCZYNA WCIELENIA SYNA BOŻEGO

Z podobnej ślepoty wyszydzają niektórzy wiarę chrześcijańską, ponieważ wyznaje, że Chrystus Syn Boży umarł. Wyszydzają, nie rozumiejąc głębi tak wielkiej tajemnicy. Żeby jednak nie tłumaczono sobie przewrotnie śmierci Syna Bożego, przedtem trzeba coś powiedzieć o Jego wcieleniu; nie mówimy przecież, że Syn Boży został poddany śmierci w swojej naturze Boskiej, w której jest równy Ojcu i która jest źródłem wszelkiego życia, lecz w naturze naszej, którą przyjął w jedności osoby.

Rozważając tajemnicę Boskiego wcielenia, trzeba więc zauważyć, że wszelki działacz rozumny działa przez pojęcie swojego intelektu, które nazywamy słowem, jak to widzimy u architekta czy jakiegokolwiek rzemieślnika, który działa zewnętrznie według formy pomyślanej w umyśle. Ponieważ zaś Syn Boży jest samym Słowem Boga, więc Bóg wszystko uczynił przez Syna.[18]

Każdą zaś rzecz według tej samej formy czyni się i odnawia; jeśli dom chyli się ku upadkowi, odnawia się go według tej formy, według której na początku go postawiono. Otóż wśród stworzeń, jakie Bóg powołał do istnienia przez Słowo, szczególne miejsce zajmuje stworzenie rozumne, jako że wszystkie stworzenia mają mu służyć i wydają się być mu przyporządkowane. Jest to uza-

[18] J 1, 3.

sadnione, gdyż samo tylko stworzenie rozumne włada swymi czynami poprzez wolność wyboru, pozostałe zaś stworzenia działają nie z wolnego osądu, lecz porusza je do działania jakaś siła natury; wszędzie zaś to co wolne stoi ponad tym co mu podległe, a niewolnicy służą wolnym i są przez nich rządzeni. Upadek więc stworzenia rozumnego należy oceniać — jeśli oceniać w prawdzie — jako większy niż jakikolwiek brak u stworzenia nierozumnego. Otóż nie ulega wątpliwości, że Bóg ocenia rzeczy w prawdzie: jest więc zgodne z Bożą mądrością, aby przede wszystkim podnieść z upadku stworzenie rozumne, choćby nawet niebo miało upaść albo cokolwiek innego mogło się zdarzyć w rzeczach materialnych.

Są zaś dwa rodzaje stworzeń rozumnych czyli obdarzonych intelektem: jedne, bezcielesne, które nazywamy aniołami, inne zaś zjednoczone z ciałem, a są to dusze ludzkie. Otóż u obu może się zdarzyć upadek, gdyż mają wolność decyzji. Nazywam zaś upadkiem stworzenia rozumnego nie jakiś brak w istnieniu, ale brak w prawości woli. Upadek bowiem albo brak szczególnie odnosi się do źródeł działania [19]. Tak o rzemieślniku mówimy, że partaczy, jeśli nie dostaje mu zręczności, jaka wymagana jest do działania; a rzecz naturalną nazywamy więdnącą albo podupadłą, jeśli nadpsuta w niej została jej naturalna moc działania, na przykład jeśli roślinie nie dostaje siły wzrostu, albo ziemi — mocy wydawania owoców. Otóż dla stworzenia rozumnego źródłem działania jest wola, gdyż na niej się zasadza wolność wyboru; upadek więc stworzenia rozumnego polega na odstępstwie od prawości woli, a dzieje się to przez grzech. Otóż godzi się, żeby Bóg usunął zwłaszcza to grzeszne zepsucie, które jest niczym innym jak przewrotnością woli, i żeby uczynił to przez swoje Słowo, którym powołał do istnienia całe stworzenie.

Wszakże nie mógł znaleźć lekarstwa na grzech aniołów, gdyż natura ich jest niezmienna, toteż nie są oni zdolni do pokuty odwracającej od tego, ku czemu się raz zwrócili; ludzie jednak — stosownie do stanu swojej natury — mają zmienną wolę, tak że nie tylko mogą wybierać różne rzeczy, czy to dobre czy to złe, lecz także, wybrawszy coś jednego, mogą tego żałować i zwrócić się ku czemuś innemu. Ta zmienność woli trwa w człowieku tak długo, dopóki jest złączony z ciałem, które podlega odmianom; gdy bowiem dusza zostanie odłączona od takiego ciała, będzie miała taką samą niezmienność woli, jaką anioł ma z natury: to-

[19] „Lapsus enim seu defectus praecipue attenditur secundum id quo operatur".

też po śmierci również dusza ludzka nie jest zdolna do pokuty i nie może odwrócić się od dobrego ku złemu, ani od złego ku dobremu. Tak więc zależało od dobroci Bożej, czy odnowi naturę ludzką przez swojego Syna.

Zaś sposób odnowy winien odpowiadać zarówno naturze, która odnowy wymaga, jak chorobie. Winien odpowiadać naturze potrzebującej odnowy, gdyż człowiek, jako że jego rozumna natura obdarzona jest wolnością wyboru, nie mógł być przywrócony do stanu prawości przez zewnętrzny przymus, lecz poprzez własną wolę. Sposób odnowy winien odpowiadać również chorobie: ponieważ zaś choroba polegała na przewrotności woli, trzeba było, aby odnowa dokonała się poprzez powrót woli do prawości. Otóż prawość ludzkiej natury polega na uporządkowaniu miłości, która jest najważniejszą skłonnością [20], uporządkowana zaś miłość na tym polega, żeby Boga — jako najwyższe dobro — kochać ponad wszystko, oraz żeby do Niego — jako do ostatecznego celu — odnosić wszystko co kochamy, a także żeby w kochaniu innych rzeczy zachować właściwy porządek, to znaczy żeby to co duchowe przedkładać ponad to co cielesne.

Nic zaś więcej nie mogło pobudzić naszej miłości ku Bogu, niż to, że Słowo Boga, przez które wszystko się stało, dla odnowy naszej natury samo ją przyjęło, aby być zarazem Bogiem i człowiekiem. Po pierwsze, gdyż po tym najbardziej pokazało się, jak bardzo Bóg kocha człowieka, skoro dla jego zbawienia zechciał stać się człowiekiem; nic zaś nie pobudza więcej do miłości niż to, że ktoś dał się poznać jako kochający.

Po wtóre, gdyż człowiekowi, którego umysł i uczucie zniżone są ku temu co cielesne, niełatwo wznieść się ku temu co ponad nim. Łatwo jest człowiekowi innego człowieka pokochać i poznać, lecz nie każdy człowiek potrafi zgłębiać wspaniałość Bożą i kierować ku niej właściwie uczucie miłości, ale tylko taki, który dzięki Bożej pomocy, z wielkim trudem i wysiłkiem, wzniesie się od rzeczy cielesnych ku duchowym. Żeby więc wszyscy ludzie mieli łatwą drogę do Boga, postanowił Bóg stać się człowiekiem, aby nawet małe dzieci mogły myśleć o Bogu i kochać Go jako podobnego sobie, i tak — poprzez to co mogą pojąć — wznosiły się stopniowo ku temu co doskonałe.

Ponadto: dzięki temu, że Bóg stał się człowiekiem, człowiek uzyskał nadzieję, że i on może dojść do udziału w doskonałej chwale, która z natury przysługuje samemu tylko Bogu. Człowiek bowiem, znając swoją słabość, jeśli słyszy obietnicę wiecznej

[20] „Principalis affectio".

chwały, którą ledwo aniołowie mogą posiąść, a która polega na oglądaniu Boga i nasycaniu się Nim, z trudem tylko może się jej spodziewać: chyba że skądinąd przekona się go o godności ludzkiej natury, którą Bóg tak wysoko ceni, że dla jej zbawienia zechciał stać się człowiekiem. Tak więc przez to, że sam stał się człowiekiem, Bóg dał nam nadzieję, że również człowiek może dojść do zjednoczenia z Bogiem przez szczęśliwe nasycanie się Nim.

Poznanie swojej godności, płynące stąd, że Bóg przyjął ludzką naturę, przyczynia się również do tego, że człowiek nie podda swojego serca [21] żadnemu stworzeniu, nie będzie więc bałwochwalczo czcił demonów ani żadnych stworzeń, ani też nie podda się cielesnym stworzeniom poprzez nieuporządkowane uczucie. Nie godzi się bowiem — skoro człowiek ma w oczach Bożych tak wielką godność i jest tak Bogu bliski, że Bóg zechciał stać się człowiekiem — aby człowiek poddał się w sposób nieuporządkowany rzeczom niższym od Boga.

## 6. JAK NALEŻY ROZUMIEĆ SŁOWA: „BÓG STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM"

Kiedy zaś mówimy, że Bóg stał się człowiekiem, niech nikt nie sądzi, że to należy w ten sposób rozumieć, jakoby Bóg przemienił się w człowieka, tak jak powietrze staje się ogniem, kiedy się w ogień przemienia. Natura Boga jest bowiem niezmienna, ciała zaś przemieniają się jedno w drugie. Natura zaś duchowa nie przechodzi w naturę cielesną, lecz może się jakoś z nią zjednoczyć poprzez oddziaływanie swojej mocy, tak jak dusza z ciałem. I chociaż naturę ludzką współtworzy dusza i ciało, dusza zaś nie jest natury cielesnej, lecz duchowej, wszakże wszelkie stworzenie duchowe jest dużo bardziej odległe od Boskiej niezłożoności, aniżeli stworzenie cielesne od niezłożoności natury duchowej. Jak więc natura duchowa jednoczy się z cielesną poprzez oddziaływanie swojej mocy, tak i Bóg może jednoczyć się zarówno z naturą duchową jak cielesną: i tym sposobem Bóg zjednoczył się z naturą ludzką.

Zauważmy zaś, że każda rzecz wydaje się być najbardziej tym, co jest w niej najcenniejsze; wszystkie inne jej elementy wydają się dołączone do tego co najcenniejsze i jakby przez nie przyjęte: to co najcenniejsze jakby posługuje się innymi elementami, stosownie do tego czym samo jest.[22] Widać to nie tylko w związku

[21] „Affectus".
[22] „Secundum suam dispositionem".

obywatelskim, gdzie przywódcy społeczności wydają się być jakby całą społecznością i stosownie do zajmowanego stanowiska posługują się innymi, ale również w związku naturalnym: chociaż człowieka, w jego naturze, współtworzy dusza i ciało, jednakże człowiek wydaje się głównie duszą, do której przynależy ciało i która używa go od odpowiednich działań. Tak samo przy łączeniu się Boga ze stworzeniem, ludzka natura nie przyciąga ku sobie Bóstwa, ale raczej Bóg przyjmuje ludzką naturę; przy czym ludzka natura nie przemienia się w Boga, ale z Bogiem się zespala. Przyjęte w ten sposób dusza i ciało są w pewnym stopniu ciałem i duszą samego Boga, analogicznie jak członki ciała przyjętego przez duszę są w pewnym stopniu członkami samej duszy.

Trzeba jednak tutaj zauważyć pewną różnicę. Chociaż bowiem dusza jest doskonalsza od ciała, przecież nie zawiera w sobie całej doskonałości natury ludzkiej; ciało więc w ten sposób się do niej przyłącza, że z duszy i ciała zespala się jedna natura ludzka, a dusza i ciało są jakby jej częściami. Otóż Bóg jest tak doskonały w swojej naturze, że do pełni Jego natury nic nie można dodać; toteż Boska natura nie może się, w ten sposób zjednoczyć z inną, żeby z obu powstała jakaś natura wspólna, tak żeby natura Boską była częścią owej wspólnej natury. Sprzeciwia się to doskonałości natury Bożej, gdyż każda część jest czymś niedoskonałym. Bóg więc Słowo Boże w ten sposób przyjął ludzką naturę, składającą się z duszy i ciała, że ani jedna natura nie przemieniła się w drugą, ani obie nie zlały się w jedną naturę, lecz po zjednoczeniu obie natury pozostały odrębne i zachowały swoje właściwości.

Jeszcze jedno należy rozważyć. Kiedy natura duchowa łączy się z naturą cielesną poprzez duchową moc, im większa jest duchowa moc natury, tym doskonalej i mocniej przyjmie w siebie naturę niższą. Otóż moc Boża jest nieskończona, podlega jej wszelkie stworzenie, toteż Bóg czyni z każdym, co Mu się podoba; nie czyniłby zaś, gdyby nie był w jakiś sposób, przez skuteczność swojej mocy, związany ze stworzeniami. Tym doskonalej zaś związany jest z jakąś naturą stworzoną, im więcej działa na nią swoją mocą. Otóż swoją moc okazuje wobec wszystkich stworzeń przez to, że wszystkie obdarza istnieniem oraz uzdalnia je do właściwych im działań, toteż mówi się, że pod tym względem jest w ogólny sposób we wszystkich rzeczach. W jakiś bardziej szczególny sposób działa swoją mocą w duszach świętych, które nie tylko zachowuje i pobudza do działania tak jak inne stworzenia, ale zwraca je ku poznawaniu i miłowaniu Siebie: dlatego powiada się,

że w duszach świętych On mieszka szczególnie i dusze świętych są pełne Boga.

Zależnie więc od stopnia mocy, jaką Bóg działa na stworzenie, mówi się, że jednoczy się On ze stworzeniem więcej lub mniej. Wobec tego jest oczywiste, że — ponieważ ludzkim umysłem nie da się pojąć skuteczności mocy Bożej — Bóg może się ze stworzeniem zjednoczyć w sposób wznioślejszy, niż to umysł ludzki może pojąć. Powiadamy więc, że w Chrystusie Bóg zjednoczył się z ludzką naturą w jakiś niepojęty i niewysłowiony sposób, nie tylko przez zamieszkiwanie, tak jak u innych świętych, ale w sposób tak szczególny, że natura ludzka jest naturą Syna Bożego: że Syn Boży, który odwiecznie ma Boską naturę od Ojca, od pewnego czasu ma naturę ludzką przyjętą przedziwnie z rodzaju ludzkiego . W ten sposób każda część ludzkiej natury może być przypisana samemu Synowi Bożemu, cokolwiek zaś działa albo doznaje jakakolwiek część natury ludzkiej można przypisać Jednorodzonemu Słowu Boga. Toteż słusznie mówimy, że jest to dusza i ciało Syna Bożego, że to Jego oczy i ręce, że Syn Boży patrzał cieleśnie oraz że słyszał uszami; w ten sposób można mówić również o innych częściach Jego duszy i ciała.

Nie da się znaleźć właściwszego modelu [23] tego cudownego zjednoczenia, niż zjednoczenie ciała i rozumnej duszy; właściwy model można wziąć również stąd, że słowo, które trwa ukryte w sercu, staje się dostępne dla zmysłów poprzez przyjęcie głosu i pisma. Jednakże modele te bardzo słabo oddają omawiane tu zjednoczenie, podobnie jak inne porównania ludzkie stosowane do Boskiej rzeczywistości. Albowiem ani Bóstwo nie zespala się w taki sposób, żeby było częścią jakiejś natury złożonej, tak jak dusza jest częścią natury ludzkiej; ani nie jednoczy się z ludzką naturą w ten sposób, żeby było przez nią jedynie oznaczane, tak jak słowo duszy jest oznaczane głosem albo pismem. Lecz [Bóstwo jednoczy się] w taki sposób, że Syn Boży prawdziwie ma ludzką naturę i jest człowiekiem. Oczywiste jest więc, że nie w ten sposób Bóg jest zjednoczony z naturą cielesną, żeby był mocą w ciele, na sposób mocy materialnych i cielesnych, gdyż nawet intelekt duszy zjednoczonej z ciałem nie w ten sposób jest mocą w ciele; tym mniej Słowo Boże, które w niewysłowiony i szczególnie wzniosły sposób przybrało sobie ludzką naturę.

W świetle powyższego jest rzeczą jasną, że Syn Boży ma zarówno naturę Boską jak ludzką, jedną odwiecznie, drugą — przez przybranie — od czasu. Otóż zdarza się, że ta sama rzecz posiada

---

[23] „Exemplum".

w rozmaity sposób wiele rzeczy; wszakże zawsze powiada się, że to co ważniejsze posiada, co zaś mniej ważne — jest posiadane. Całość ma wiele części, na przykład człowiek ma ręce i nogi; nie mówimy zaś, że to ręce albo nogi mają człowieka. Również jeden podmiot, ma wiele przypadłości, na przykład jabłko ma barwę i aromat, nie zaś odwrotnie; podobnie człowiek ma dobra zewnętrzne, na przykład posiadłości czy ubranie, nie żaś odwrotnie.

Tylko wówczas, kiedy części składają się na jakąś jedność, powiada się, że mają i są posiadane. W ten sposób dusza ma ciało, ciało zaś — duszę; podobnie jeśli mąż i żona połączyli się w jedno małżeństwo, mówi się, że mąż ma żonę, a żona — męża. Tak samo w innych przypadkach, w których zachodzi relacja zjednoczenia — w ten sposób mówimy, że ojciec ma syna i syn ojca. Gdyby więc Bóg w taki sposób zjednoczył się z ludzką naturą, jak dusza z ciałem, tak że powstałaby stąd jedna natura wspólna, można by powiedzieć, że Bóg ma ludzką naturę, zaś natura ludzka ma Boga, tak jak dusza ma ciało, i odwrotnie. Ponieważ jednak — ze względu na doskonałość Boskiej natury, jak to powiedzieliśmy wyżej — z natury Boskiej i ludzkiej nie może powstać jedna natura, natomiast w omawianym zjednoczeniu ważniejszą jest natura Boska, wynika stąd oczywiście, że trzeba było, aby Bóg przyjął to, co ma ludzką naturę.

Otóż to co ma jakąś naturę nazywa się nośnikiem [24] albo hipostazą tej natury, na przykład to co ma naturę konia nazywa się jej hipostazą albo nośnikiem. Jeśli zaś chodzi o naturę intelektualną, taka hipostaza nazywa się osobą: mówimy na przykład, że Piotr jest osobą, gdyż ma naturę ludzką, która jest naturą intelektualną. Jeśli więc Syn Boży, mianowicie Jednorodzone Słowo Boga, ma — jak powiedzieliśmy — naturę ludzką przez przybranie, wynika stąd, że jest nośnikiem, hipostazą czyli osobą natury ludzkiej; ponieważ zaś ma odwiecznie naturę Boską — i to nie przez uczestnictwo w niej, ale przez proste z nią utożsamienie [25] — nazywa się również hipostazą albo osobą natury Boskiej, jeśli w ogóle to co Boskie można wyrażać ludzkimi słowami. Jednorodzone Słowo Boga jest więc hipostazą czyli osobą dwóch natur, mianowicie Boskiej i ludzkiej; istnieje w obu naturach.

Ktoś może zarzucić, że — ponieważ ludzka natura nie jest w Chrystusie przypadłością, ale jakąś substancją, przy czym nie jest powszechnikiem substancji, ale substancją szczegółową, którą nazywa się hipostazą — wobec tego sama natura ludzka jest w

---

[24] „Suppositum".
[25] „Non per modum compositionis, sed simplicis identitatis".

Chrystusie jakąś inną hipostazą niż hipostaza Słowa Bożego, że więc są w Chrystusie dwie hipostazy. Stawiający ten zarzut winien wziąć pod uwagę, że nie każda substancja szczegółowa nazywa się hipostazą, lecz tylko taka, która nie należy do czegoś ważniejszego od siebie. Na przykład ręka człowieka jest jakąś substancją szczegółową, wszakże nie można jej nazwać hipostazą ani osobą, gdyż należy do substancji ważniejszej, to znaczy do człowieka; w przeciwnym wypadku w każdym człowieku byłoby tyle hipostaz czyli osób, ile w nim członków i części. Natura ludzka w Chrystusie nie jest przypadłością, ale substancją — substancją nie powszechną, lecz szczegółową. Mimo to jednak nie można jej nazywać hipostazą, gdyż jest przybrana przez hipostazę wyższą, to znaczy przez Słowo Boże.

Chrystus jest więc kimś jednym ze względu na jedność osoby czyli hipostazy. I nie można ściśle powiedzieć, że Chrystus to są dwie natury, ale że Chrystus posiada dwie natury. I chociaż orzeka się o osobie Chrystusa, która jest osobą Słowa Bożego, że jej istotą jest natura Boska, wszakże natura ludzka — w sensie ogólnym [26] — nie może być o Nim orzekana, tak jak nie może być orzekana o żadnym posiadaczu ludzkiej natury. Nie możemy bowiem powiedzieć, że Piotr jest naturą ludzką, ale że jest człowiekiem, dlatego że posiada ludzką naturę; tak samo nie możemy powiedzieć, że Słowo Boże jest naturą ludzką, ale że ma przybraną naturę ludzką i dlatego jest człowiekiem.

Obie więc natury orzeka się o Słowie Bożym, ale jedną — to znaczy ludzką — wyłącznie jako konkretną, mianowicie kiedy mówimy: Syn Boży jest człowiekiem. Natomiast naturę Boską orzeka się o Nim zarówno w sensie ogólnym jak konkretnym: można bowiem powiedzieć, że Słowo Boże jest istotą albo naturą Boga, oraz że jest Bogiem. Bóg posiada Boską naturę, jako zaś człowiek posiada naturę ludzką, wszakże dwa te stwierdzenia oznaczają posiadanie dwóch natur oraz jednego posiadacza obu natur. Ponieważ zaś posiadacz natury jest osobą, więc tak jak słowo Bóg określa tutaj osobę Słowa Bożego, tak samo słowo człowiek określa osobę Słowa Bożego, którą przypisujemy Chrystusowi. Jest więc rzeczą oczywistą, że kiedy nazywamy Chrystusa Bogiem i człowiekiem, nie mówimy, że jest ich dwóch, lecz jeden, wszakże w dwóch naturach.

Ponieważ jednak to, co należy do natury, można przypisywać nośnikowi tej natury, nośnika zaś zarówno ludzkiej natury jak Boskiej wskazuje zarówno nazwa oznaczająca Boską naturę, jak

[26] „In abstracto".

nazwa oznaczająca naturę ludzką, gdyż ta sama osoba posiada obie natury — wynika stąd, że o tej osobie można orzekać zarówno to co Boskie jak to co ludzkie, zarówno to co zawiera się w nazwie oznaczającej Boską naturę, jak to co zawiera się w nazwie oznaczającej naturę ludzką. Możemy więc mówić że Bóg Słowo Boże począł się i narodził z Dziewicy, że Go męczono, umarł i został pogrzebany: przypisujemy osobie Słowa Bożego to co ludzkie ze względu na Jego ludzką naturę. I odwrotnie, możemy mówić, że ten człowiek jest jedno z Ojcem, że jest odwiecznie i że stworzył świat: ze względu na Jego naturę Boską.

Rozmaite więc orzekania o Chrystusie różnią się w zależności od tego, że raz mówimy o Chrystusie w Jego naturze ludzkiej, raz znów — w Jego naturze Boskiej. Jeśli jednak wziąć pod uwagę to, o kim mówimy, orzekania te nie różnią się, gdyż zarówno to co Boskie, jak to co ludzkie, dotyczy tej samej osoby. Podobnie jak ten sam człowiek, a jednak nie tym samym widzi i słyszy, widzi bowiem oczyma, słyszy zaś uszami; to samo jabłko da się oglądać i wąchać, oglądać z powodu barwy, wąchać z racji aromatu. Z tego powodu można powiedzieć, że widzący słyszy, a słyszący widzi, albo iż rzecz oglądana pachnie, rzecz zaś pachnąca jest oglądana. Podobnie możemy powiedzieć, że Bóg narodził się z Dziewicy — ze względu na Jego ludzką naturę; oraz że ten człowiek jest wieczny — ze względu na Jego naturę Boską.

## 7. JAK NALEŻY ROZUMIEĆ ZDANIE: „SŁOWO BOŻE ZOSTAŁO UMĘCZONE I UMARŁO", ORAZ ŻE NIE WYNIKA STĄD NIC NIEWŁAŚCIWEGO

W świetle powyższego rozważania wystarczająco widać, że nic niewłaściwego nie wynika z wyznania naszej wiary, że Bóg Jednorodzony Słowo Boże został umęczony i umarł. Nie przypisujemy Mu bowiem tego ze względu na Jego naturę Boską, ale ze względu na Jego naturę ludzką, którą dla naszego zbawienia przyjął do jedności osoby.

Może ktoś zarzucić, że Bóg potrafiłby, ponieważ jest wszechmogącym, w inny sposób zbawić rodzaj ludzki, niż przez śmierć swojego Jednorodzonego Syna. Stawiający taki zarzut winien rozważyć, co mogłoby się godziwie wydarzyć jako działanie Boże, nawet jeśli Bóg mógłby w inny sposób to zdziałać: w przeciwnym razie każde Jego działanie można podważać podobnym argumentem. Jeśli bowiem się zastanowić, dlaczego Bóg stworzył tak wielkie niebo i uczynił tyle gwiazd, człowiekowi mądremu przy-

chodzi na myśl, że mogłoby się to wydarzyć godziwie, jakkolwiek Bóg mógłby uczynić inaczej. Myśl tę opieram na wierze, że cały układ natury — również czyny ludzkie — poddany jest Bożej Opatrzności; jeśli bowiem tę wiarę usunąć, wyklucza się w ten sposób jakąkolwiek cześć dla Bóstwa. Niniejszą jednak odpowiedź formułujemy dla tych, którzy się uważają za czcicieli Boga, zarówno dla Chrześcijan, jak dla Saracenów i Żydów; z tymi bowiem, którzy twierdzą, że z Boga wszystko wypływa w sposób konieczny, dyskutujemy szczegółowo gdzie indziej.[27]

Jeśli więc ktoś rozważy w pobożnym nastawieniu godziwość męki i śmierci Chrystusa, odnajdzie taką głębię mądrości, że jego myśl ciągle będą wzbogacały myśli dalsze i większe, tak że będzie mógł doświadczyć prawdy słów Apostoła: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla Pogan, dla nas zaś — Chrystusem mocą Bożą i mądrością Bożą".[28] I zaraz potem: „Co głupstwem jest u Boga, przewyższa mądrością ludzi" [29].

Najpierw więc przychodzi na myśl, że jeśli Chrystus — jak to powiedzieliśmy wyżej — po to przyjął ludzką naturę, aby podnieść człowieka z upadku, to trzeba było, aby w ludzkiej naturze tego doznał i to zdziałał, co mogłoby być lekarstwem przeciwko grzesznemu upadkowi. Grzech zaś człowieka polega przede wszystkim na tym, że obejmując dobra cielesne pomijamy dobra duchowe: wypadało więc, aby Syn Boży w przyjętej przez siebie naturze przekonał ludzi — przez to co czynił i co wycierpiał — aby za nic mieli doczesne dobra czy zła, by nieuporządkowane do nich nastawienie nie przeszkadzało im oddawać się temu co duchowe.

Toteż Chrystus wybrał rodziców ubogich, wszakże doskonałych cnotą, aby nikt nie chlubił się samym tylko szlachectwem cielesnym i bogactwem rodziców; prowadził życie ubogie, aby nauczyć nas gardzić bogactwami; nie piastował żadnych urzędów, aby odwieść ludzi od nieuporządkowanego pragnienia zaszczytów; znosił trudy, głód, pragnienie i utrapienia ciała, aby ludzie nie oddawali się rozkoszom i przyjemnościom, i aby gorycze tego życia nie odsuwały ich od dobra cnoty. W końcu przyjął śmierć, aby nikt ze strachu przed śmiercią nie porzucił prawdy; żeby zaś nikt nie bał się umrzeć w hańbie za prawdę, wybrał dla siebie najbardziej pogardzany rodzaj śmierci, mianowicie śmierć na krzy-

---

[27] Por. Contra Gentiles 3 c. 64, 72 i 73.
[28] 1 Kor 1, 23 n.
[29] I Kor 1, 25.

żu. Było więc rzeczą godziwą, aby Syn Boży, który stał się człowiekiem, poniósł śmierć. W ten sposób swoim przykładem wzywa ludzi do cnoty i prawdą stało się to, co mówi Piotr: „Chrystus cierpiał za nas, zostawiając nam wzór, abyście szli Jego śladami" [30].

Następnie: ludziom jest konieczne do zbawienia nie tylko dobre postępowanie, dzięki któremu unikamy grzechów, lecz także poznanie prawdy, dzięki czemu unikamy błędów. Toteż było czymś niezbędnym dla odnowy rodzaju ludzkiego, aby Jednorodzone Słowo Boże, które przyjęło ludzką naturę, utwierdziło nas w pewności poznania prawdy. Otóż prawda nauczana przez człowieka nie jest całkowicie wiarogodna, gdyż człowiek może się mylić oraz wprowadzać w błąd; jeden tylko Bóg zaręcza bez cienia wątpliwości o poznaniu prawdy. Trzeba więc było, aby Syn Boży, który stał się człowiekiem, przedstawił ludziom naukę Bożej prawdy, i przekonał, że jest to nauka Boża, nie ludzka. Przekonał zaś o tym wielością cudów; Temu bowiem, który mógł czynić rzeczy możliwe dla samego tylko Boga, np. wskrzeszać umarłych, obdarzać światłem ślepych itp., trzeba było wierzyć w tych sprawach, jakich nauczał o Bogu: z tego bowiem, że działał mocą Bożą, wynikało, że również mówił mocą Bożą.

Lecz współcześni mogli oglądać Jego cuda, tymczasem ludzie późniejsi mogliby sądzić, że zostały one zmyślone. Otóż Boża mądrość zaradziła temu poprzez słabość Chrystusa. Gdyby bowiem był na świecie bogatym, potężnym i piastował jakiś wielki urząd, możnaby sądzić, że Jego nauka i cuda zostały przyjęte w wyniku ludzkiego pochlebstwa lub nacisku władzy. Właśnie dlatego — aby dzieło mocy Bożej stało się czymś oczywistym — wybrał wszystko, co w świecie odrzucone i słabe: ubogą matkę, życie w niedostatku, niewykształconych uczniów i głosicieli, odrzucenie i potępienie — i to aż do śmierci — przez wielkich tego świata. W ten sposób miało się jawnie okazać, że Jego cuda i naukę przyjęto nie mocą ludzką, ale Bożą.

Toteż również w tym, co uczynił i przecierpiał, połączyła się ludzka słabość z Bożą mocą: po narodzeniu bowiem owinięto Go w pieluszki i złożono w żłobie, ale aniołowie śpiewają Mu chwałę, zaś magowie — przyprowadzeni przez gwiazdę — składają Mu pokłon; jest kuszony przez diabła, ale usługują Mu aniołowie; jest ubogim i żebrakiem, ale wskrzesza umarłych, obdarza światłem ślepych; umiera przybity do drzewa i zaliczony do łotrów, wszakże kiedy umarł słońce się zaćmiło, ziemia zadrżała, skały

[30] 1 P 2, 21.

popękały, groby się otworzyły i ciała zmarłych powstały. Jeśli zaś ktoś przypatrzy się, jaki owoc wynikł z tych początków, mianowicie że do Chrystusa zwrócił się prawie cały świat, i będzie żądał innych jeszcze znaków wiarogodności, można sądzić, że jest twardszy od kamienia, bo nawet skały popękały w momencie Jego śmierci. Chodzi tu o to, co mówił Apostoł do Koryntian: „Nauka krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, ale mocą Bożą jest dla tych, którzy dostępują zbawienia, to znaczy dla nas"[31].

W związku z tym należy jeszcze rozważyć, że z tego samego zamiaru Opatrzności, dla którego Syn Boży, stawszy się człowiekiem, chciał sam cierpieć, chciał żeby również Jego uczniowie, których ustanowił sługami ludzkiego zbawienia, byli odrzuceni na tym świecie; toteż nie wybrał wykształconych i wysoko urodzonych, lecz analfabetów i ludzi niskiego pochodzenia, mianowicie ubogich rybaków. Wysyłając zaś ich, aby zabiegali o zbawienie ludzi, nakazał im zachować ubóstwo, znosić prześladowania i zniewagi, a nawet przyjąć śmierć za prawdę, tak aby nie wydawało się, że ich przepowiadanie ma na celu jakąś korzyść ziemską, i aby zbawienia świata nie przypisywano mądrości ani mocy ludzkiej, lecz wyłącznie Bożej. Toteż również w Jego uczniach nie zabrakło mocy Bożej, sprawiającej rzeczy cudowne, jakkolwiek światu wydawali się oni odrzuconymi.

Otóż było to niezbędne dla zbawienia ludzkiego: ludzie mieli się w ten sposób nauczyć nie ufać pyszni samym sobie, ale Bogu. Tego bowiem wymaga doskonałość ludzkiej sprawiedliwości, aby człowiek całkowicie poddał się Bogu i od Niego oczekiwał wszelkich dóbr oraz dziękował za otrzymane. Nie mogli się zaś Jego uczniowie lepiej nauczyć gardzenia doczesnymi dobrami tego świata i znoszenia aż do śmierci wszelkich przeciwności, niż przez mękę i śmierć Chrystusa, jak to On sam mówi u Jana: „Jeśli mnie prześladowali, i was prześladować będą" [32].

Wreszcie należy rozważyć, że porządek sprawiedliwości wymaga tego, aby za grzech została wymierzona kara. Widać to w sądach ludzkich, które w ten sposób poddają sprawiedliwości czyny niesprawiedliwe, że sędzia odbiera temu, który wziął cudze i posiada więcej niż powinien, aby dać temu, który mniej posiada. Otóż każdy grzech jest pójściem za swoją wolą więcej niż się powinno: żeby bowiem spełnić swoją wolę, przekracza się porządek rozumu i prawa Bożego. Toteż żeby powrócić do porządku sprawiedliwości, trzeba ująć woli coś z tego, czego ona chce: ka-

[31] 1 Kor 1, 18.
[32] J 15, 20.

rze się więc ją albo przez pozbawienie dóbr, jakie chciałaby mieć, albo przez wymierzenie zła, przed jakim się wzdraga.

To przywrócenie sprawiedliwości poprzez karę dokonuje się niekiedy przez wymierzenie kary samemu sobie, aby wrócić do sprawiedliwości; niekiedy zaś dokonuje się wbrew woli karanego i wówczas on nie wraca wprawdzie do sprawiedliwości, jednakże sprawiedliwość wypełnia się na nim. Otóż cały rodzaj ludzki był poddany grzechowi; żeby więc wrócić do stanu sprawiedliwości, powinna przyjść kara, którą człowiek przyjąłby na samego siebie, aby wypełnić porządek Bożej sprawiedliwości.

Nie było zaś tak czystego człowieka, który by mógł przyjąć dobrowolnie jakąś karę, wystarczającą do zadośćuczynienia Bogu chociażby za własny grzech, a cóż dopiero za grzech wszystkich. Kiedy bowiem człowiek grzeszy, narusza prawo Boże i w ten sposób wyrządza krzywdę [33] Bogu, którego majestat jest nieskończony. Krzywda zaś jest tym większa, im większy jest ten, któremu ją wyrządzono; jasne jest przecież, że większą obrazą jest uderzyć żołnierza niż wieśniaka, a jeszcze większą — jeśli ktoś uderzy króla albo księcia: grzech popełniony przeciwko prawu Bożemu ma więc, w sobie coś z krzywdy nieskończonej.

Zauważmy ponadto, że zadośćuczynienie mierzy się również godnością zadośćczyniącego; wszak jedno błagalne słowo wypowiedziane przez króla dla zadośćuczynienia jakiejś krzywdy więcej zadośćuczyni, niż gdyby kto inny prosił na klęczkach lub nago albo w inny sposób upokorzył się, aby zadośćuczynić temu, który doznał krzywdy. Otóż żaden zwykły człowiek nie nosi w sobie godności nieskończonej, żeby mógł godnie zadośćuczynić Bogu za doznaną przez Niego krzywdę; trzeba więc było jakiegoś człowieka o godności nieskończonej, który poniósłby karę za wszystkich i w ten sposób godnie by zadośćuczynił za grzechy całego świata. Właśnie po to Jednorodzone Słowo Boga, prawdziwy Bóg i Syn Boży, przyjął naturę ludzką i chciał w niej doznać śmierci, aby tym zadośćuczynieniem oczyścić cały rodzaj ludzki od grzechu. Mówi o tym Piotr: „Chrystus jeden raz umarł za nasze grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby nas ofiarować Bogu" [34].

Nie wypadało więc, jak twierdzą niektórzy, aby Bóg oczyścił ludzkie grzechy bez zadośćuczynienia, ani żeby nie pozwolił człowiekowi popaść w grzech. Pierwsze bowiem sprzeciwiałoby się porządkowi sprawiedliwości, drugie — porządkowi ludzkiej natury, gdyż człowiek jest wolny w zarządzaniu swoją wolą i może wybie-

---

[33] „Iniuria".
[34] 1 P 3, 18.

rać dobro albo zło; Opatrzność przecież nie niszczy, ale ocala porządek rzeczywistości. W tym więc najbardziej okazała się mądrość Boga, że zachował zarówno porządek sprawiedliwości jak natury, a przecież zatroszczył się miłosiernie o ludzkie zbawienie, przez wcielenie i śmierć swojego Syna.

## 8. CO TO ZNACZY, ŻE WIERNI SPOŻYWAJĄ CIAŁO CHRYSTUSA ORAZ ŻE NIE WYNIKA STĄD NIC NIEWŁAŚCIWEGO

Ponieważ więc męka i śmierć Chrystusa oczyszcza ludzi z grzechu, Syn Boży — aby pozostawić nam trwałe wspomnienie tego tak niezmierzonego dobrodziejstwa — nakazał swoim wiernym, w przeddzień męki, czcić ustawicznie pamięć męki i śmierci: przekazując uczniom ciało i krew swoją pod postaciami chleba i wina. Kościół Chrystusa aż dotąd sprawuje to po całej ziemi na pamiątkę Jego czcigodnej męki. Jak zaś nietrafnie szydzą sobie niewierni z tego sakramentu, łatwo może zauważyć każdy, kto zna choćby trochę religię chrześcijańską.

Nie mówimy przecież, że ciało Chrystusa rozszarpano na części i że tak podzielone jest spożywane przez wiernych w sakramencie: aby musiało go — jak zarzucają niewierni — kiedyś zabraknąć, choćby było wielkości góry. Powiadamy zaś, że — przez przemianę chleba w ciało Chrystusa — w sakramencie Kościoła jest ciało Chrystusa i jest spożywane przez wiernych. Ponieważ więc ciało Chrystusa nie jest dzielone, ale coś się w nie przemienia, nie ma żadnej konieczności, aby na skutek spożywania przez wiernych zmniejszała się jego ilość.

Jeśli zaś jakiś niewierny chce uznać taką przemianę za niemożliwą, niech zauważy — o ile wierzy w Bożą wszechmoc — że skoro mocą sił przyrody jedna rzecz może przemienić się w inną poprzez przemianę formy (np. powietrze zmienia się w ogień, kiedy materia poddana formie powietrza zostaje następnie poddana formie ognia), to o ileż bardziej moc wszechpotężnego Boga, która sprawia istnienie całej substancji (nie tylko zmieniając formę, jak to czyni przyroda), może ją całą zmienić w inną całość, tak aby chleb przemienił się w ciało Chrystusa, a wino w krew.

Gdyby zaś ktoś — na podstawie postrzeżeń zmysłowych — chciał przeczyć owej przemianie, jako że zmysły nie postrzegają w sakramencie ołtarza żadnej zmiany, niech weźmie pod uwagę, że wszystko co Boże przychodzi do nas pod osłoną rzeczy widzialnych. Aby więc ciało i krew Chrystusa były dla nas duchowym i Boskim posiłkiem, podawane są nam zupełnie jakby były zwy-

kłym pokarmem i napojem, nie pod własną postacią ciała i krwi, ale pod postaciami chleba i wina: ponadto byłoby czymś odrażającym spożywać ludzkie ciało i pić ludzką krew.

Nie wyjaśniajmy jednakże, jakoby postacie ukazujące się zmysłom istniały jedynie w wyobraźni oglądających, tak jak się to zwykle dzieje przy sztuczkach magicznych; żadna fikcja bowiem nie przystoi sakramentowi prawdy. Bóg, który jest Stwórcą substancji i przypadłości, może zachować w istnieniu przypadłości poznawalne zmysłowo, podłoże zaś przemienić w co innego; może bowiem swoją wszechmocą sprawić oraz zachować w istnieniu skutki przyczyn drugich bez udziału owych przyczyn. Gdyby zaś ktoś nie wyznawał Bożej wszechmocy, w tym dziele uchylamy się od dyskusji z takim; dyskutujemy z Saracenami oraz z innymi, którzy wyznają wszechmoc Boga.

O innych zaś tajemnicach tego sakramentu nie będziemy tu więcej dyskutować, gdyż przed niewiernymi nie należy otwierać sekretów wiary.

## 9. O TYM, ŻE ISTNIEJE SZCZEGÓLNE MIEJSCE, GDZIE DUSZE SIĘ OCZYSZCZAJĄ, ZANIM WEJDĄ DO RAJU

Pozostało nam rozpatrzyć opinię niektórych, którzy twierdzą, że nie ma czyśćca po śmierci. Wydaje się, że niektórzy ludzie doszli do tego poglądu podobnie jak to się zdarzało w wielu innych przypadkach: chcąc uniknąć pewnych błędów, nieopatrznie popadli w błędy przeciwne. W ten sposób Ariusz, który pragnął oddalić błąd Sabeliusza mieszającego osoby Trójcy Świętej, popadł w błąd przeciwny i podzielił istotę Bóstwa. Podobnie Eutyches, kiedy chciał zwalczyć błąd Nestoriusza, który dzielił w Chrystusie osobę Boga i człowieka, wprowadził błąd przeciwny, wyznając jedną naturę Boga i człowieka. Podobnie też niektórzy, chcąc odrzucić błąd Orygenesa, który twierdził, że wszystkie kary po śmierci są oczyszczającymi, popadli w błąd przeciwny i mówią, że żadna kara po śmierci nie jest oczyszczająca.

Święty zaś katolicki i apostolski Kościół kroczy przezornie drogą środkową, pośród przeciwstawnych sobie błędów. Rozróżnia przeciwko Sabeliuszowi osoby w Trójcy, a zarazem nie skłania się ku błędowi Ariusza, lecz wyznaje jedną istotę trzech Osób. Przeciwnie zaś w tajemnicy Wcielenia: przeciwko Eutychesowi rozróżnia natury, nie rozdziela zaś osoby tak jak Nestoriusz. Podobnie wyznaje, że w stanie dusz po śmierci niektóre kary są oczyszczającymi, mianowicie kary tych tylko, którzy zeszli z tego świata bez

grzechu śmiertelnego, w miłości i łasce; nie wyznaje jednak z Orygenesem, że wszystkie kary są oczyszczającymi, lecz o tych, którzy schodzą z grzechem śmiertelnym, wyznaje, że muszą cierpieć karę wieczną razem z diabłem i jego aniołami.

Żeby wykazać prawdziwość tej tezy, najpierw trzeba zauważyć, że tych, co schodzą w grzechu śmiertelnym, natychmiast ogarniają męki piekielne. Jawnie świadczy o tym autorytet Ewangelii. Powiada bowiem Pan w Ewangelii Łukasza, że „umarł bogacz i pogrzebany został w piekle" [35]; zaś o męce bogacza świadczy jego własne wyznanie: „bo strasznie cierpię w tym płomieniu" [36]. Powiedziano także o bezbożnikach w Księdze Hjoba: „Pędzą swe dni, opływając w dobra, i w jednej chwili schodzą do piekieł — ci, którzy mówili Bogu: Odejdź od nas, nie chcemy znać Twoich dróg" [37].

Nie tylko zaś bezbożnicy za swoje grzechy, lecz przed męką Chrystusa również sprawiedliwi schodzili w chwili śmierci do piekieł [38] za grzech pierwszego rodzica. Mówił o tym Jakub: „Płacząc, zejdę za synem moim do piekła" [39]. Również sam Chrystus, umierając zstąpił do piekieł, jak o tym mówi symbol wiary, a co przedtem było zapowiedziane przez proroka: „Nie zostawisz duszy mojej w piekle" [40], które to słowa wskazał Piotr w Dziejach Apostolskich jako odnoszące się do Chrystusa. [41] Oczywiście, Chrystus w inny sposób zstąpił do piekieł, nie jako obciążony grzechem, ale jako jedyny wolny pośród umarłych zstąpił tam, aby odebrać łup władzom i potęgom [42] oraz wziąć do niewoli uprowadzonych w niewolę [43], jak to było zapowiedziane przez Zachariasza: „Ty zaś, w krwi przymierza twojego, wyprowadzisz z lochu więźniów" [44].

Otóż — ponieważ zmiłowania Boże przewyższają wszystkie Jego dzieła — tym bardziej należy wierzyć, że ci, którzy umierają bez zmazy, natychmiast otrzymują nagrodę wiecznej zapłaty. Zresztą jawnie tego dowodzą oczywiste świadectwa. Mówi bowiem Apostoł do Koryntian, zaraz po wspomnieniu doznawanych przez świętych

---

[35] Łk 16, 22.
[36] Łk 16, 24.
[37] Hiob 21, 13 n.
[38] W języku polskim rozróżnia się tradycyjnie „piekło" jako miejsce lub stan potępienia wiecznego, oraz „otchłań", „piekła" jako miejsce oczekiwania sprawiedliwych, zmarłych przed Chrystusem. Tutaj słowa „piekło" (*infernum*) i „piekła" (*inferna*) używane są zamiennie.
[39] Rodz 37, 35.
[40] Ps 16 (15), 10.
[41] Dz 2, 27.
[42] Kol 2, 15.
[43] Ps 68 (67), 19; Ef 4, 8.
[44] Zach 9, 11.

utrapień: „Wiemy, że kiedy rozpadnie się nasz dom doczesnego zamieszkiwania, będziemy mieli budynek od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie" [45]. Ze słów tych już na pierwszy rzut oka zdaje się wynikać, że po rozpadnięciu się śmiertelnego ciała człowiek zostanie przyodziany chwałą niebieską; żeby jednak bardziej uwidocznić ten sens, zatrzymajmy się dłużej nad tymi słowami.

Apostoł mówi tutaj o dwóch rzeczach, o rozpadnięciu się ziemskiego mieszkania i o nabyciu domu niebieskiego, i zarysowuje stosunek ludzkich pragnień do jednego i drugiego, dodając nieco wyjaśnień na temat obydwu. Najpierw wspomina o tęsknocie za domem niebieskim, że „wzdychamy" —jak gdyby spełnienie naszej tęsknoty się opóźniało — „pragnąc przyodziać się w nasze mieszkanie niebieskie" [46]. Każe nam przez to rozumieć, że ów dom niebieski nie jest czymś od człowieka oddzielnym, ale czymś człowiekowi nieodłącznym; nie mówi się przecież, że człowiek przyodziewa się w dom, lecz w szatę, o domu zaś powiadamy, że ktoś w nim mieszka. Jeśli więc Apostoł połączył te dwa słowa i powiada „przyodziać się w mieszkanie", wskazuje w ten sposób, że owa tęsknota dotyczy czegoś, co będzie stanowiło jakby cząstkę człowieka, bo się w to przyodziejemy, a co zarazem obejmie nas i przekroczy, bo w tym będziemy mieszkać. Co zaś jest przedmiotem owej tęsknoty, okaże się za chwilę.

Nie mówi zaś po prostu: „odziać się", lecz: „przyodziać się" [47], i zaraz wyjaśnia powód użycia takiego właśnie terminu: „o ile tylko ubrani, a nie nadzy będziemy" [48]; jak gdyby powiada w ten sposób: Gdyby dusza tak odziała się w mieszkanie niebieskie, że nie zostałaby wyzbyta z mieszkania ziemskiego, dostąpienie owego niebieskiego mieszkania byłoby przyodzianiem; ponieważ jednak musi zostać wyzbyta z mieszkania ziemskiego, żeby odziać się w niebieskie, nie można tego nazwać przyodzianiem, lecz prostym odzianiem.

Może więc ktoś zapytać Apostoła: Dlaczego powiedziałeś „pragnąc przyodziać się"? Odpowiada on na to zaraz w słowach następnych: „Albowiem i my, którzy pozostajemy w tym namiocie" — to znaczy: my, którzy jesteśmy odziani w ziemski namiot jako w mieszkanie przejściowe, a nie trwałe — „wzdychamy udręczeni", bo dzieje się to jakby przeciw naszemu pragnieniu; gdyż zgodnie z naszym naturalnym pragnieniem „nie chcielibyśmy go utracić",

[45] 2 Kor 5, 1.
[46] 2 Kor 5, 2.
[47] „Indui" — „superindui".
[48] 2 Kor 5, 3.

lecz chcielibyśmy namiot ziemski „przyodziać" niebieskim, „aby to co śmiertelne wchłonięte zostało przez życie" [49], to znaczy: chcielibyśmy przejść do nieśmiertelnego życia, nie kosztując smierci.

Mógłby ktoś zadać Apostołowi następne pytanie: Wydaje się rzeczą rozumną, że nie chcemy utracić ziemskiego mieszkania, które jest nam współnaturalne; lecz skąd się to nam wzięło, że pragniemy odziać się w mieszkanie niebieskie? Apostoł odpowiada na to następująco: „Tym zaś, który nas do tego uzdolnił", abyśmy pragnęli rzeczy niebieskich, „jest Bóg". W jaki zaś sposób nas do tego uzdolnił, wskazano zaraz potem: „który dał nam zadatek Ducha" [50]. Jak zadatek daje pewność, że odzyskamy dług, tak dzięki Duchowi Świętemu, którego otrzymaliśmy od Boga, pewni jesteśmy, że osiągniemy mieszkanie niebieskie; pewność ta zaś wznosi nas ku pożądaniu niebieskiego mieszkania.

A więc dwa pragnienia są w nas: jedno, pragnienie natury, aby nie opuścić mieszkania ziemskiego, i drugie, pragnienie łaski, aby osiągnąć mieszkanie niebieskie. Lecz nie mogą się wypełnić oba te pragnienia równocześnie, gdyż nie można dojść do mieszkania niebieskiego, jeśli nie opuści się ziemskiego. Toteż pragnienie łaski stawiamy — mocną i odważną ufnością — ponad pragnieniem natury, i chcemy opuścić mieszkanie ziemskie, aby dojść do niebieskiego. Ta myśl zawiera się w zdaniu następnym: „Ufamy więc nieustannie i wiemy, że dopóki jesteśmy w tym ciele, pielgrzymujemy daleko od Pana — chodzimy bowiem w wierze, a nie w widzeniu — ufamy jednak i wolimy raczej ciało opuścić, [żeby tylko] znaleźć się przy Panu" [51]. Słowa te nie pozostawiają wątpliwości, że kiedy wyżej mówiono o „ziemskim domu doczesnego zamieszkania" i o „namiocie", chodziło wówczas o zniszczalne ciało; to właśnie ciało jest niewątpliwie jakby odzieniem duszy.

Teraz wyjaśniają się też słowa: „dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie". Jest nim sam Bóg, w którego się ludzie odziewają, a nawet Go zamieszkują, kiedy stają przed Nim obecni, oglądając Go i widząc Go jakim jest. Pielgrzymują zaś daleko od Niego, kiedy przez wiarę posiadają to, czego jeszcze nie widzą. Pragną zaś święci opuścić ciało, tzn. pragną by ich dusze przez śmierć oddzieliły się od ciał, ażeby opuszczając ciało znaleźć się przy Panu. Oczywiste jest więc, że dusze świętych, rozwiązane z ciał, idą do mieszkania niebieskiego jako oglądające Boga. Chwała świę-

---

[49] 2 Kor 5, 4.
[50] 2 Kor 5, 5.
[51] 2 Kor 5, 6—8.

tych dusz, polegająca na oglądaniu Boga, nie jest więc odłożona aż do dnia sądu, w którym znów otrzymają ciała.

Wynika to jasno również ze słów Apostoła do Filipian, gdzie powiada: „Mam pragnienie odejść i być z Chrystusem" [52]. Otóż próżne byłoby to pragnienie, gdyby po rozwiązaniu ciała Paweł nie był jeszcze z Chrystusem, o którym wiadomo, że jest w niebie: dusze świętych, po śmierci, są więc z Chrystusem w niebie. Jawnie również Pan powiedział łotrowi, wyznającemu Go na krzyżu: „Dziś ze mną będziesz w raju" [53], przez raj oznaczając szczęście chwały [54]. Toteż nie należy wierzyć, jakoby Chrystus odwlekał nagradzanie swoich wiernych w zakresie chwały dusz aż do odzyskania ciała. Słowa więc Pańskie: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele" [55] odnoszą się do różnicy w nagrodzie, jaką w niebieskiej chwale otrzymają święci od Boga, otrzymają zaś nie poza domem, ale w samym domu.

Jeśli zaś oni oglądają Boga, wydaje się, że wynika stąd, iż istnieje czyściec dusz po śmierci, Z licznych bowiem świadectw [56] Pisma świętego jasno wynika, że nikt skalany nie może dojść do owej niebieskiej chwały. O udziale w Bożej mądrości powiedziano, że jest „przeczystym wypływem chwały wszechmogącego Boga i dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie" [57]. Otóż szczęście niebieskie polega na doskonałym udziale w mądrości, kiedy to Boga będziemy widzieli przez oglądanie: trzeba więc, aby ci, których wprowadza się do owej szczęśliwości, byli bez żadnej zmazy. Jeszcze wyraźniej mówi się o tym u Izajasza: „Nazwą ją drogą świętą, nie przejdzie nią żaden nieczysty" [58]. Również w Apokalipsie napisano: „Nic nieczystego tam nie wejdzie" [59].

Zdarza się zaś, że niektórzy są w godzinie śmierci skalani jakimiś zmazami grzechów, które wszakże nie zasługują na wieczne potępienie piekła — takimi są grzechy powszednie, np. niepotrzebne słowo itp. Którzy umierają zmazani takimi grzechami, nie mogą zaraz po śmierci wejść do niebieskiej szczęśliwości. Weszliby zaś, jak to wyżej wykazano, gdyby nie mieli na sobie takich zmaz; po śmierci cierpią więc co najmniej opóźnienie się chwały ze względu na grzechy powszednie. Nie ma zaś żadnego powodu, dla-

---

[52] Flp 1, 23.
[53] Łk 23, 43.
[54] „Fruitio gloriae".
[55] J 14, 2.
[56] „Auctoritates".
[57] Mądr 7, 25.
[58] Iz 35, 8.
[59] Obj 21, 27.

czego duszom miałoby być łatwiej cierpieć po śmierci raczej tę karę niż inną, zwłaszcza że brak Boskiego widzenia oraz oddzielenie od Boga jest również dla będących w piekle większą karą niż kaźń ognia; dusze umierających w grzechach powszednich cierpią więc po śmierci [również] ogień oczyszczający.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że grzechy powszednie będą pozostawione, aby oczyścił je ogień, który ogarnie świat przed nadejściem Sędziego — poglądu tego nie dałoby się pogodzić z tym, cośmy powiedzieli wyżej. Wykazaliśmy bowiem, że dusze świętych, w których nie ma żadnej zmazy, osiągają wieczne mieszkanie zaraz po rozwiązaniu ciała; nie można też powiedzieć, że dusze schodzących w grzechach powszednich wchodzą do niebieskiej chwały, zanim zostaną z nich oczyszczone — co wykazaliśmy; chwała ich opóźniłaby się wręcz, ze względu na grzechy powszednie, aż do dnia sądu. To zaś wydaje się zupełnie nieprawdopodobne, żeby ktoś za grzechy lekkie miał ponieść tak wielką karę.

Co więcej: zdarza się, że niektórzy nie mogą przed śmiercią dopełnić należnej pokuty za grzechy, za które pokutowali. Otóż nie zgadzałoby się to z Bożą sprawiedliwością, żeby kary tej nie mogli dokończyć: wówczas bowiem w lepszym położeniu byliby ci, których zaskoczyła wczesna śmierć, aniżeli ci, którzy w tym życiu pełnili długą pokutę za swoje grzechy; a więc odbywają tę karę po śmierci. Nie odbywają zaś jej w piekle, gdzie ludzie otrzymują karę za grzechy śmiertelne, albowiem ich grzechy śmiertelne są już przez pokutę odpuszczone; nie godziłoby się też, aby dla dokończenia tej kary należna im chwała została odłożona aż do dnia sądu. Należy więc przyjąć jakieś kary doczesne i oczyszczające, które odbywa się po tym życiu przed dniem sądu.

Potwierdza to wprowadzony przez apostołów zwyczaj [60] Kościoła, cały Kościół modli się bowiem za wiernych zmarłych. Oczywiste zaś, że nie modli się za tych co są w piekle, ponieważ w piekle nie ma już odkupienia; nie modli się też za tych, którzy już osiągnęli niebieską chwałę, albowiem oni doszli już do celu. Pozostaje więc przyjąć istnienie jakichś kar doczesnych i oczyszczających po tym życiu, o których odpuszczenie Kościół się modli.

Tutaj też należy odnieść słowa Apostoła do Koryntian: „Dzieło każdego, jakie jest, ogień wypróbuje. Jeśli czyje dzieło ostoi się, otrzyma zapłatę. A czyje dzieło spłonie, ten szkodę poniesie, ale sam będzie zbawiony, tak jednak jakoby przez ogień" [61]. Nie można zaś słów tych rozumieć o ogniu piekielnym, ponieważ ci, któ-

[60] „Ritus".
[61] 1 Kor 3, 13—15.

rzy ten ogień cierpią, nie dostępują zbawienia; wobec tego należy je rozumieć o jakimś ogniu oczyszczającym.

Mógłby wszakże ktoś powiedzieć, że słowa te dotyczą ognia, jaki poprzedzi przyjście Sędziego, zwłaszcza że przedtem powiedziano: „Dzień Pański ujawni, gdyż w ogniu się objawi" [62]; pod dniem zaś Pańskim rozumie się dzień Jego ostatniego przyjścia; jak powiada Apostoł do Tesaloniczan: „Dzień Pański przyjdzie tak jak złodziej w nocy" [63].

Należy jednak zauważyć, że jak dzień sądu nazywa się dniem Pańskim, gdyż jest dniem Jego przyjścia na powszechny sąd całego świata, tak dzień śmierci każdego człowieka nazywa się dniem Pańskim, gdyż w śmierci Chrystus przychodzi do każdego, żeby go wynagrodzić lub potępić. Otóż w sprawie nagrody dla dobrych mówi On u Jana do swoich uczniów: „Jeżeli odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem" [64]; natomiast na temat potępienia złych mówi się w Apokalipsie: „Nawróć się i pierwsze czyny podejmij. Jeśli zaś nie — przyjdę do ciebie i ruszę świecznik twój z miejsca swojego" [65]. Dzień więc Pana, w którym przyjdzie On na sąd powszechny, objawi się w ogniu, jaki poprzedzi oblicze Sędziego. Ogień ten porwie odrzuconych na mękę wieczną, sprawiedliwych zaś, których zastanie wśród żywych, oczyści. Ale również ten dzień Pana, w którym sądzi On każdego po jego śmierci, objawi się w ogniu, który oczyszcza dobrych, bezbożnych zaś potępia.

A więc jasne jest, że istnieje czyściec po śmierci.

## 10. ŻE BOŻE PRZEZNACZENIE NIE NAKŁADA KONIECZNOŚCI CZYNOM LUDZKIM ORAZ JAK NALEŻY TEN TEMAT UJMOWAĆ

Na koniec pozostało nam jeszcze rozważyć, czy uprzednie zrządzenie czyli przeznaczenie Boże nakłada czynom ludzkim konieczność. Temat ten należy ujmować ostrożnie, tak aby obronić prawdę i uniknąć błędu. Błędem byłoby bowiem powiedzieć, że ludzkie czyny i wydarzenia nie podlegają uprzedniej wiedzy i zrządzeniom Bożym. Nie mniejszym błędem byłoby powiedzieć, że uprzednia wiedza i zrządzenie Boże nakłada czynom ludzkim konieczność: znikłaby bowiem w ten sposób wolność wyboru,

[62] 1 Kor 3, 13.
[63] 1 Tes 5, 2.
[64] J 14, 3.
[65] Obj 2, 5.

potrzeba doradzania, pożytek praw, troska o dobre postępowanie oraz sprawiedliwość kar i nagród.

Zauważmy więc, że Bóg w inny sposób ma wiedzę o rzeczach niż człowiek. Człowiek bowiem poddany jest czasowi i dlatego poznaje rzeczy w sposób czasowy: jedne widzi jako teraźniejsze, inne wspomina jako przeszłe, inne zaś przewiduje jako przyszłe. Lecz Bóg jest ponad biegiem czasu, a Jego istnienie jest wiekuiste, dlatego również Jego poznanie nie jest czasowe, ale wieczne.

Otóż wieczność ma się tak do czasu, jak to co niepodzielne do tego co ciągłe. Czas bowiem składa się z różnych części, następujących po sobie zależnie od przedtem i potem: podobnie jak na linii znajdują się różne odcinki, mające się wzajemnie do siebie zależnie od swego położenia. Wieczność natomiast nie ma przedtem ani potem, gdyż to co wieczne nie podlega zmianie: wieczność jest więc całą naraz i podobnie jak punkt nie składa się z różnych części.

Otóż punkt może mieć się dwojako do linii: może znajdować się na linii, na jej początku, w środku lub na końcu; ale może również znajdować się poza linią. Punkt znajdujący się na linii nie może być obecny we wszystkich jej częściach, lecz w różnych częściach linii trzeba zaznaczać różne punkty. Nic natomiast nie przeszkadza, żeby punkt znajdujący się poza linią miał się w jednakowy sposób do różnych części linii: tak jest w okręgu, którego środek — jako coś niepodzielnego — odnosi się jednakowo do wszystkich części okręgu i wszystkie części są dla niego w jakiś sposób obecne, mimo że jedna z nich nie jest obecna dla innej.

Otóż do punktu zamkniętego w linii można przyrównać moment, który jest punktem czasu; nie jest on obecny we wszystkich częściach czasu, lecz różne części czasu oznaczone są różnymi momentami. Do punktu zaś poza linią, czyli do środka, można w jakiś sposób przyrównać wieczność. Jako prosta i niepodzielna obejmuje ona cały ciąg czasu i każda część czasu jest dla niej jednakowo obecna, mimo że części czasu następują jedna po drugiej.

Tak więc Bóg, który ogląda wszystko z wyżyn swojej wieczności, zawsze obejmuje cały ciąg czasu i wszystko co dzieje się w czasie obejmuje jako coś obecnego. Podobnie więc kiedy ja widzę, że Los siedzi, moje poznanie jest nieomylne i pewne, a przecież dla Losu nie wynika stąd żadna konieczność, żeby siedział, tak samo Bóg oglądając jako teraźniejsze to co dla nas jest przeszłe lub teraźniejsze lub przyszłe, poznaje nieomylnie i w sposób pewny, tak jednak, że nie wynika stąd żadna konieczność zaistnienia rzeczy warunkowych.

Bieg czasu można przyrównać do przechodzenia drogą. Jeśli bo-

wiem ktoś znajduje się na drodze, którą idzie wielu, wprawdzie widzi tych, którzy są przed nim, tych jednak, którzy za nim idą, nie może poznać w sposób pewny. Lecz jeśli ktoś znajduje się w jakimś wysokim miejscu, z którego można objąć całą drogę, widzi jednocześnie wszystkich przechodzących drogą. Podobnie człowiek, który istnieje w czasie, nie może widzieć jednocześnie całego biegu czasu, widzi tylko te rzeczy, które jemu osobiście towarzyszą, tzn. teraźniejsze oraz nieco przeszłych; natomiast rzeczy przyszłych nie może poznać w sposób pewny. Bóg natomiast z wysokości swojej wieczności widzi w sposób pewny wszystko, co dzieje się przez cały bieg czasu, jakby to było czymś teraźniejszym, przy czym nie nakłada to konieczności rzeczom przygodnym.

Otóż jak Boża wiedza nie nakłada konieczności rzeczom przygodnym, tak samo dzieje się z Jego zrządzeniem, którym wszystko opatrznościowo jest kierowane. Kieruje bowiem rzeczami w ten sam sposób, w jaki je porusza: co bowiem swoją mądrością postanawia, swoją mocą wypełnia.

W działaniu zaś Bożej mocy to należy wziąć pod uwagę, że działa ona we wszystkich rzeczach i porusza każdą z nich poszczególnie. I tak niektóre byty wypełniają swoje akty, z poruszenia Boskiego, w sposób konieczny (jak to się dzieje z ruchami ciał niebieskich), inne znów w sposób przygodny i niekiedy nie są zdolne do właściwego sobie aktu, jak to jest z działaniami ciał zniszczalnych [66]: drzewo bowiem niekiedy nie jest zdolne do wydania owocu, zwierzę zaś do rodzenia. Boża mądrość w taki więc sposób porządkuje rzeczy, aby powstawały zgodnie z własnymi przyczynami. Otóż dla człowieka jest czymś naturalnym, aby działał w sposób wolny, nie zmuszony żadną koniecznością, gdyż byłoby to przeciwne jego rozumnym władzom. Bóg więc w taki sposób kieruje czynami ludzkimi, że nie są one poddane konieczności, lecz wynikają z wolności wyboru.

Oto więc pobieżne odpowiedzi, jakie wydawało mi się, że trzeba podać na przedstawione pytania. Jednakże gdzie indziej problemy te zostały omówione bardziej starannie.[67]

---

[66] Zauważmy przeciwstawienie: ciała niebieskie — ciała zniszczalne. Według ówczesnych wyobrażeń, ciała sfery nadksiężycowej miały być niezniszczalne.

[67] Por. przypis 6.