

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

SUMA TEOLOGICZNA

Tom 18

SPRAWIEDLIWOŚĆ

(2-2, qu. 57-80)

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył
O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

Słowo wstępne

J.Em. Ks. Arcybiskup Karol Kardynał Wojtyła
Księcia Metropolity Krakowskiego

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."
Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

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

ZAWARTOŚĆ TOMU 18

1. SŁOWO WSTĘPNE J. E. Ks. Kard. Wojtyły
2. Traktat: SPRAWIEDLIWOŚĆ (2-2, qu. 57-80)
3. Odnośniki do tekstu
4. Objasnienia tłumacza
5. Spis wyrazów objaśnionych
6. Spis rzeczy

SŁOWO WSTĘPNE

Korzystam ze sposobności, aby wyrazić moją radość z tego, że Suma wielkiego Tomasza z Akwinu ukazuje się w języku polskim. Dokonuje się to stopniowo, jasno jednakże widać, że u kresu zamierzeń stoi całe to gigantyczne dzieło w przekładzie na język ojczysty. Wielokrotnie i od dawna myślano o tym i mówiono. Brak polskiego tłumaczenia Sumy św. Tomasza odczuwaliśmy jako poważny uszczerbek w rodzimej kulturze, a zwłaszcza w kulturze katolickiej. Odczuwali to zwłaszcza ci wszyscy, którzy - wprowadzeni w myśl Akwinaty - słusznie dostrzegali w niej nie tylko szczytowy wykwit geniuszu teologicznego w XIII w., ale także i trwałą podstawę kształtowania świadomego katolicyzmu.

I dlatego też trzeba serdecznie pogratulować środowisku londyńskiego Veritasu tej śmiałej inicjatywy. W czasie, gdy na ojczystym gruncie ukazują się w sposób planowy tłumaczenia wielu klasyków filozofii, ten przekład św. Tomasza jest czymś komplementarnym a równocześnie niezbędnym. Fakt, że dokonuje on się poza Polską, wśród Emigracji, skłania nas do szczególnej wdzięczności dla ludzi, którzy tak doskonale wczuli się w potrzeby naszych czasów i tak trafnie pojęli zadania służby polskiej kulturze katolickiej. Nie po raz pierwszy zresztą w historii środowisko emigracyjne daje dowód głębokiego zrozumienia tych zadań, w czym wyraża się wspólnota i zjednoczenie z duchowym życiem całego narodu.

W sposób szczególny pragnę te myśli skierować w stronę o. prof. dra Feliksa Bednarskiego jako jednego z inicjatorów całego dzieła, a w tym wypadku jako tłumacza Tomaszowego traktatu o sprawiedliwości. Czynień to tym chętniej, że z o. profesorem łączy mnie bliskość zainteresowań etycznych oraz przez kilka lat wspólny warsztat pracy na katedrze katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Stamtąd właśnie przełożeni zakonni odwołali o. Feliksa w r. 1956 do rzymskiego Angelicum, co także pozwoliło mu przyłożyć rękę do tłumaczenia Tomaszowej Sumy. Dzieło to podejmuje o. Bednarski we fragmentach bardzo bliskich swoim zainteresowaniom, a równocześnie bardzo istotnych i ważnych. Zagadnienie sprawiedliwości bowiem posiada swe centralne znaczenie dla etyki nie tylko ze względu na Tomaszową koncepcję cnoty w ogóle, na koncepcję cnót kardynalnych oraz wzajemnego pomiędzy nimi związku, nie tylko ze względu na szczególne bogactwo analogii, w których ta centralna cnota bywa realizowana jakby częściowo (stąd nauka o „partes virtutis”) - ale także ze względu na swoją niewyczerpaną żywotność i aktualność. Zagadnienie sprawiedliwości wciąż jest otwarte na różnorodną problematykę życia ludzkiego w różnych układach międzypersonalnych i społecznych. I dlatego też ukazanie klasycznych ram tej podstawowej cnoty wedle myśli Doktora Anielskiego może na nowo przyczynić się do porządkowania tego bogactwa moralnej rzeczywistości, jakie niesie z sobą życie.

Tłumaczenie zaś nie tylko jest powtórzeniem myśli już ustalonej i ugruntowanej, ale jest zawsze także jakimś jej ukazaniem na nowo.

I dlatego też - w imieniu nie tylko własnym - wyrażam szczególną wdzięczność dla Tłumaczy oraz dla wszystkich Współtwórców polskiego przekładu Sumy, prosząc Ich, aby nie zrażali się trudnościami, ale całe dzieło doprowadzili do końca. I proszę Boga, aby Im błogosławił.

† Karol Kardynał Wojtyła
Arcybiskup Metropolita Krakowski

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Traktat o Sprawiedliwości jest podstawą tomistycznej nauki społecznej, której stałą żywotność Kościół św. uznał w nauce wszystkich siedmiu ostatnich Namiestników Chrystusowych łącznie z Pawłem VI, oraz w postanowieniach II Soboru Watykańskiego, który zalecił św. Tomasza jako mistrza w studiach teologicznych i jako przewodnika w filozofii chrześcijańskiej (w Dekrecie o Kształceniu duchowieństwa, i w Deklaracji o Wychowaniu). Ojciec św. Paweł VI jeszcze dobitniej podkreślił aktualność nauki św. Tomasza. Mianowicie postawił sobie następujące pytanie:

„Czy nauka Myśliciela średniowiecznego może mieć dziś inne znaczenie, jak tylko historyczne? Jak może nauczycielski urząd Kościoła narażać swoją powagę przez udzielenie tej nauce swego uznania?”

Na te pytania Papież nie zawahał się odpowiedzieć w następujący sposób: „Odpowiedź na pierwsze pytanie opiera się na fakcie, że filozofia św. Tomasza posiada trwałą zdolność do prowadzenia ducha ludzkiego ku poznaniu prawdy,... gdyż nauka ta nie jest ani średniowieczna, ani swoista dla jakiegoś poszczególnego narodu, lecz wznosi się ponad czas i przestrzeń, zachowując także dziś swą wartość... . Jak powiedział nasz Poprzednik Pius XII, gmach zbudowany przez św. Tomasza z tworzywa zebranego z wielu wieków mądrości chrześcijańskiej opiera się na solidnych podwalinach, zachowuje zawsze swą moc i skuteczność... Idąc w ślad za tym wielkim Papieżem, także i My nie przestajemy zalecać nauki św. Tomasza jako bezpiecznej normy dla nauk teologicznych” (OSS. Rom. 211, z dnia 13.IX 1965). „W nauczaniu prawdy i mądrości św. Tomasz był i jest wzorowym Mistrzem. Dzięki swej wielkości dzieło Akwinaty zasługuje na szacunek wszystkich i na uważne studium, podobnie jak i na tradycję myśli, którą zawiera. Ta wiekuista tradycja zachowuje nadal swe posłannictwo, jakie ma spełnić w dzisiejszych czasach w studiach filozoficznych i teologicznych Kościoła. System tomistyczny zasługuje na uwagę człowieka współczesnego, dzięki swym zdobycjom pedagogicznym, teoretycznym i ascetyczno-mistycznym... daje formację solidną dostosowaną do sztuki dobrego myślenia, oraz osądu i zrozumienia wszelkich przejawów ducha ludzkiego” (OSS. Rom. nr 234). Należyte zrozumienie traktatu „O sprawiedliwości” wymaga znajomości podstawowych zasad społecznej myśli św. Tomasza, z których główne są następujące:

1. Sprawiedliwość obejmuje dwa składniki: czynić dobro należne drugim, oraz unikać wyrządzania zła drugim, czyli krzywdzenia ich.
2. Dobrem dla człowieka jest to co odpowiada jego naturze złożonej z ciała i ożywiającej je duszy, zdolnej do rozumowego myślenia i chcenia; złem natomiast jest to co się sprzeciwia tej naturze, a więc także ostatecznemu celowi życia ludzkiego.
3. To, co jest dobre dla człowieka, może być już to bezwzględnie konieczne dla ludzi, tak że bez tego dobra ich postępowanie nie mogło by być zgodne z naturą ludzką i jej ostatecznym celem, czyli godziwe, już to tylko względnie konieczne, gdy bez niego nasze postępowanie mogło by być godziwe, ale nie tak doskonałe, jakim by mogło być, gdyby owe dobro było spełnione.

4. Należy czynić to, co jest bezwzględnie lub względnie konieczne do zgodności z rozumną naturą człowieka, czyli dobre, oraz unikać tego, co się jej sprzeciwia, czyli grzechu.
5. Coś może być należne na podstawie prawa bądź Bożego, bądź ludzkiego.
6. Prawo Boże jest to rozporządzenie Pana Boga, podane w Objawieniu, lub we wrodzonych skłonnościach niespaczonej natury ludzkiej, określające sposób postępowania, by było zgodne z ostatecznym celem życia ludzkiego. Pierwsze nazywamy prawem objawionym, drugie - prawem natury.
7. Tak rozumiane prawo, czyli ustawa, jest podstawą praw podmiotowych, czyli uprawnień poszczególnych ludzi i każdej społeczności, a więc przysługującej im możliwości postępowania zgodnego z tak pojętą ustawą, a równocześnie jest uzasadnieniem wynikającego stąd zobowiązania wszystkich ludzi, by nie działać wbrew tym uprawnieniom.
8. Podstawowymi zasadami prawa natury nazywamy prawidła wyrażające bezpośrednio wrodzone skłonności niespaczonej ludzkiej natury oraz wnioski wysnute z powyższych prawideł przy pomocy analitycznych przesłanek, czyli takich, w których orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu lub odwrotnie; natomiast wtórnymi zasadami prawa natury, czyli prawem ogólnoludzkim, nazywamy wnioski wysnute bezpośrednio lub pośrednio z pierwotnych zasad prawa natury przy pomocy prawdziwych syntetycznych przesłanek egzystencjalnych, czyli takich, w których orzeczenie nie zawiera się w pojęciu podmiotu istniejącego w rzeczywistości (lub odwrotnie) ale wyraża właściwe zastosowanie do zmiennych warunków naszego istnienia w czasie i przestrzeni.
9. Podstawowe zasady prawa natury są zawsze i wszędzie prawdziwe; natomiast wtórne zasady prawa natury, czyli tzw. prawa ogólnoludzkie, są prawdziwe w zastosowaniu do warunków, które wyrażają zgodnie z rzeczywistością.
10. Pozytywne prawa ludzkie są normami określającymi to, czego prawo natury nie określa, ale żąda określenia ze strony tych, którym powierzono troskę o dobro ogółu, i dlatego normy te obowiązują, jeśli nie sprzeciwiają się prawu Bożemu i są wydane przez prawowitą władzę dla dobra ogółu.

Prosimy Czytelnika, by te zasady miał stale w pamięci, a nadto by przed czytaniem któregośkolwiek artykułu przeczytał wpierw objaśnienia tłumacza celem lepszego i głębszego zrozumienia nauki św. Tomasza, której zastosowanie do współczesnego życia społecznego przywróciłoby ludzkości tak upragnioną równowagę i Pokój, a równocześnie ład i pomyślność.

TŁUMACZ

W święto Trzech Króli

6.I.1966

SPRAWIEDLIWOŚĆ

qu. 57 – 80

O SPRAWIEDLIWOŚCI

Po omówieniu zagadnienia roztropności należy zająć się sprawiedliwością, biorąc pod uwagę naprzód samą cnotę sprawiedliwości i jej składniki, a następnie odpowiadający jej Dar Ducha Świętego oraz przykazania, które odnoszą się do niej. Mówiąc o sprawiedliwości, trzeba rozważyć cztery zagadnienia, a mianowicie problem uprawnienia, cnoty sprawiedliwości, niesprawiedliwości oraz sądu.

ZAGADNIENIE 57 O UPRAWNIENIU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości? 2. Czy słusznie dzieli się uprawnienia na przyrodzone i ustawowe? 3. Czy uprawnienia ogólnoludzkie utożsamiają się z przyrodzonymi? 4. Czy należy odróżnić uprawnienia rodzicielskie od uprawnień zwierzchniczych?

Artykuł 1

CZY UPRAWNIENIE JEST PRZEDMIOTEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości, gdyż:

1. Znaczący Prawnicy Celsus powiada¹), że uprawnienie jest sztuką odnoszącą się do tego co dobre i słuszne. Sztuka zaś nie jest przedmiotem sprawiedliwości, lecz z istoty swej jest cnotą umysłową. A więc uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości.
2. Według Izydora²), ustawa jest postacią prawa, a przecież nie jest przedmiotem sprawiedliwości, lecz raczej roztropności, skoro nawet Filozof³) uznaje prawodawstwo za sprawę roztropności. A więc uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości.
3. Głównym zadaniem sprawiedliwości to poddanie człowieka Bogu, gdyż w myśl słów św. Augustyna⁴) sprawiedliwość, będąc miłością w służbie Boga, dobrze kieruje tym wszystkim, co podlega człowiekowi. Otóż uprawnienia nie odnoszą się do Boga, ale dotyczą jedynie spraw ludzkich, gdyż według Izydora⁵) godziwość pochodzi od prawa Bożego, uprawnienie zaś wynika z prawa ludzkiego. A więc uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony św. Izydor mówi⁶), że uprawnienie odnosi się do tego co sprawiedliwe, bo według Filozofa⁷) wszyscy nazywają sprawiedliwością tę

sprawność, dzięki której czynią to co jest sprawiedliwe. A więc uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości.

Odpowiedź. Sprawiedliwość różni się od innych cnót tym, że wprowadza porządek w sprawach dotyczących stosunków jednych ludzi do drugich. Oznacza bowiem pewne wyrównanie, na co wskazuje sama jej nazwa (łacińska) „iustitia” pochodząca od czasownika „iustari”, który znaczy „wyrównywać”. Otóż wyrównanie odnosi się do innych. Inne zaś cnoty doskonalą człowieka w tym, co odnosi się do niego samego. Dlatego poprawność działania, do której zmierzają inne cnoty jako do swego celu, zależy tylko od stosunku tegoż działania do jego podmiotu. Natomiast poprawność działania cnoty sprawiedliwości zależy nie tylko od stosunku do podmiotu działania, ale także od stosunku do innych ludzi. To bowiem postępowanie jest sprawiedliwe, które stanowi pewne wyrównanie w stosunku do innych, np. zapłata należna za wyświadczoną usługę.

Tak więc postępowanie jest sprawiedliwe, gdy się odznacza poprawnością właściwą sprawiedliwości i stanowiącą cel jej działania, nawet niezależnie od tego, z jakim uczuciem ktoś je wykonuje, podczas gdy poprawność działania w innych cnotach zależy także od nastawienia, z jakim ktoś coś czyni. Dlatego cechą wyróżniającą sprawiedliwość od innych cnót jest właściwy jej przedmiot, określający to wyrównanie, (które się komuś prawnie należy, czyli) do którego ktoś jest uprawniony. A zatem uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Zwykle przenosi się nazwy od ich pierwotnego oznaczenia do wyrażania innych rzeczy. Np. wyraz „medycyna” naprzód oznaczał lekarstwo, podawane chorym celem ich wyleczenia, a następnie rozciągnięto zakres jego oznaczenia na sztukę leczenia. Podobnie wyraz „uprawnienie” pierwotnie oznaczał samą rzecz, do której ktoś miał prawo; później zaś oznaczanie tego wyrazu rozszerzono także na sztukę rozpoznawania tego, co z prawa komuś należy się, dalej na miejsce, w którym wymierza się sprawiedliwość, np. gdy mówimy, że ktoś stanął przed trybunałem sprawiedliwości, a wreszcie na postępowanie tych, których zadaniem jest jej wymierzenie, chociażby nawet ich wyroki nie były sprawiedliwe.

2. Podobnie jak zewnętrzne dzieła sztuki istnieją uprzednio w myśli twórcy stanowiąc zasadę twórczego działania, tak samo w umyśle istnieją pewne zasady sprawiedliwego postępowania, a mianowicie prawidła roztropności, wyznaczone przez rozum. Jeśli takie zasady zostaną podane na piśmie, zwą się ustawami. Dlatego ustawa, właściwie mówiąc, nie jest uprawnieniem, lecz podstawą uprawnienia.

3. Sprawiedliwość oznacza pewną równość, a ta jest niemożliwa w naszym stosunku do Boga, gdyż nie możemy w całej pełni oddać mu tego, co się Mu od nas należy. Dlatego prawa Boże stanowią nie tyle o naszym uprawnieniu, ile raczej o godziwości, w tym mianowicie znaczeniu, że Bogu wystarczy, byśmy spełniali to, co możemy. Sprawiedliwość zaś zmierza do tego, aby człowiek oddał Bogu tyle, ile może.

Artykuł 2

CZY SŁUSZNIE DZIELI SIĘ UPRAWNIENIA NA PRZYRODZONE I POZYTYWNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie dzieli się uprawnienia na przyrodzone oraz pozytywne, czyli uchwalone, gdyż:

1. To, co jest przyrodzone, jest niezmiennie i jednakowe u wszystkich. Otóż w sprawach ludzkich nie zachodzi coś takiego, gdyż wszystkie przepisy prawne, odnoszące się do uprawnień ludzkich w niektórych wypadkach zawodzą i nie wszędzie zachowują swą moc. A więc nie ma uprawnień przyrodzonych.
2. To, co nazywamy pozytywnym, pochodzi z woli ludzkiej. Otóż nie dlatego coś jest sprawiedliwe, że pochodzi z woli ludzkiej, gdyż w takim wypadku wola ludzka nie mogła by być niesprawiedliwą. Skoro więc to, co jest uprawnione, jest sprawiedliwe, wydaje się, że nie ma pozytywnych uprawnień.
3. Prawo Boże nie jest przyrodzone, gdyż przewyższa naturę ludzką; nie jest również pozytywne, gdyż opiera się na powadze Bożej, a nie ludzkiej. A więc niesłusznie dzieli się uprawnienia na przyrodzone i pozytywne, czyli uchwalone.

Ale z drugiej strony według Filozofa⁸), w życiu obywatelskim coś może być sprawiedliwe z natury swej albo na podstawie uchwały.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, uprawnienie, czyli to, co jest sprawiedliwe, stanowi postać jakiegoś wyrównania podług pewnej równości: Otóż w dwojaki sposób coś może być wyrównane w stosunku do danego człowieka: Po pierwsze, z natury samej rzeczy, np. gdy ktoś oddaje tyle, ile pożyczył. Do tego rodzaju wyrównania odnosi się uprawnienie przyrodzone. Po drugie, gdy coś jest wyrównane czy współmierne na podstawie zawartej umowy, czyli obopólnej zgody, np. gdy ktoś jest rozsądnie zadowolony, gdy otrzyma tyle a tyle. Ten drugi wypadek może zachodzić dwojako: na podstawie prywatnej umowy i jak to ma miejsce gdy zawierają ją osoby prywatne, oraz na podstawie zgody publicznej, np. gdy cały naród zgadza się, by coś uznać za wyrównane i współmierne, lub gdy zwierzchnik narodu nakazuje to troszcząc się o jego dobro i występując w jego imieniu. Otóż w tym drugim wypadku zachodzi uprawnienie pozytywne, czyli uchwalone.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co jest przyrodzone dla bytu o niezmiennej naturze, jest zawsze i wszędzie takie samo. Ale natura człowieka jest zmienna. Dlatego to, co jest przyrodzone człowiekowi, niekiedy zawodzi. Np. przyrodzona równość wymaga oddania rzeczy danej do przechowania tej osobie, która dała ją na przechowanie. Otóż, jeśli by natura ludzka zawsze była taką, jaką być powinna, czyli prawą, należałoby zawsze tego przestrzegać. Ponieważ jednak wola człowieka niekiedy ulega znieprawieniu, zachodzą wypadki, kiedy nie należy oddawać rzeczy powierzonej na przechowanie, byśnać człowiek o przewrotnej woli nie użył źle tej rzeczy, np. gdy wariat albo wróg rzeczypospolitej żąda wydania broni powierzonej na przechowanie.

2. Wola ludzka na podstawie powszechnej zgody może być uprawniona do zrobienia tego, co się nie sprzeciwia przyrodzonej sprawiedliwości. W tym wypadku zachodzi uprawnienie pozytywne. Stąd Filozof powiada tamże, że prawnie sprawiedliwym jest to, w czym pierwotnie nie było różnicy czy zostało tak lub owak zrobione, ale skoro raz coś zostało ustanowione, to nie jest już wszystko jedno. Natomiast to, co się sprzeciwia uprawnieniu przyrodzonemu, nie może przez wolę ludzką stać się sprawiedliwe, np. gdyby uchwalono ustawę, że wolno kraść lub popełniać cudzołóstwo. Dlatego powiedziano u Izajasza Proroka (10, 1). „Biada tym, którzy ustanawiają prawa niegodziwe”.

3. Prawem Bożym nazywamy to, co Bóg ogłasza zarówno gdy chodzi o to, co z natury swej jest sprawiedliwe, ale sprawiedliwość ta jest ludziom nieznaną, jak i to, co jest sprawiedliwe na podstawie ustanowienia Bożego. Tak więc zarówno w prawie Bożym, jak i ludzkim, może zachodzić dwojaki stosunek, a mianowicie pewne rzeczy dlatego są dobre, iż są nakazane, a dlatego złe, że są zakazane; inne zaś rzeczy dlatego są nakazane, iż są dobre, a zakazane dlatego, że są złe.

Artykuł 3

CZY UPRAWNIENIA OGÓLNOLUDZKIE UTOŻSAMIAJĄ SIĘ Z PRZYRODZONYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uprawnienia ogólnoludzkie utożsamiają się z uprawnieniem przyrodzonym, gdyż:

1. Wspólne ludziom jest tylko to, co jest im przyrodzone. Otóż uprawnienia ogólnoludzkie są wspólne wszystkim ludziom, skoro Prawnik powiada, że prawa ogólnoludzkie to takie, którymi narody posługują się⁹⁾. A więc ogólnoludzkie uprawnienie jest uprawnieniem przyrodzonym.
2. Służebność między ludźmi jest czymś naturalnym, jak tego dowodzi Filozof¹⁰⁾, stwierdzając że niektórzy ludzie z natury są sługami. Otóż według św. Izydora¹¹⁾, służebność jest przedmiotem prawa ogólnoludzkiego. A więc uprawnienia ogólnoludzkie są przyrodzone.
3. Uprawnienia, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, są przyrodzone albo uchwalone. Lecz uprawnienia ogólnoludzkie nie są ustawowe, gdyż nigdy nie zebrały się razem wszystkie narody, by coś za wspólną zgodą ustanowić. A więc uprawnienia ogólnoludzkie są przyrodzone.

Ale z drugiej strony według św. Izydora¹²⁾, uprawnienia są albo przyrodzone, albo państwowe, albo ogólnoludzkie. A więc uprawnienia ogólnoludzkie różnią się od uprawnień przyrodzonych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, uprawnienie przyrodzone, czyli to, co jest sprawiedliwe w sposób przyrodzony, zachodzi wtedy, gdy coś z natury swej jest wyrównane czy współmierne w stosunku do drugiego. Otóż jest to możliwe w dwojaki sposób: po pierwsze, bezwzględnie, jak to np. ma miejsce w stosunku mężczyzny do kobiety celem zrodzenia potomstwa, lub w stosunku rodziców do dzieci celem ich wychowania. Po drugie, nie bezwzględnie, ale ze względu na następstwa,

np. posiadanie majątku: to lub tamto pole samo w sobie, czyli bezwzględnie, nie wymaga, by było własnością tego a nie innego człowieka. Gdy się jednak weźmie pod uwagę potrzebę uprawiania tegoż pola i jego spokojnego użytkowania, wówczas zachodzi pewna współmierność, by pole to należało raczej do jednego człowieka niż do drugiego, jak to wyjaśnia Filozof¹³).

Otóż bezwzględne ujmowanie przysługuje nie tylko człowiekowi, ale także zwierzętom. Dlatego uprawnienia, które są przyrodzone w pierwszy sposób, są wspólne nam oraz zwierzętom. Uprawnienia zaś ogólnoludzkie, jak uczy Prawnik¹⁴), tym się różnią od tamtych uprawnień, że podczas gdy tamte wspólne są ludziom i zwierzętom, to te są wspólne samym tylko ludziom. Takie bowiem ujmowanie, które uwzględnia następstwa biorąc je pod uwagę i porównując je jest właściwością rozumu. To więc jest przyrodzone człowiekowi, co mu naturalny rozum nakazuje. Dlatego Prawnik Gajus¹⁵) powiada, że tego co przyrodzony rozum ustanowił między wszystkimi ludźmi, wszystkie narody jednako przestrzegają. Otóż to właśnie nazywamy uprawnieniem ogólnoludzkim.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozwiązanie znajduje się w osnowie artykułu.

2. Nie jest zgodne z naturalnym rozumem, by biorąc bezwzględnie, raczej ten człowiek aniżeli inny był sługą. Może być jednak zgodne z rozumem ze względu na korzyść wynikającą z systemu służebnego w tym znaczeniu, że dla danego człowieka może być rzeczą użyteczną, by nim rządził ktoś mądrzejszy, a dla tego może być korzystne, gdy mu ktoś będzie pomagał. Tak więc służebność, przynależąc do uprawnień ogólnoludzkich, jest przyrodzona w ten drugi, a nie w pierwszy sposób.

3. Naturalny rozum nakazuje to co jako najbardziej słuszne należy do uprawnień ogólnoludzkich. Stąd uprawnienia te nie potrzebują osobnego ustanowienia, gdyż ustanawia je sam rozum przyrodzony.

Artykuł 4

CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ UPRAWNIENIA RODZICIELSKIE I ZWIERZCHNICZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy osobno wyodrębniać uprawnień rodzicielskich i zwierzchniczych, gdyż:

1. Zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu co się jemu należy, jak to powiedział św. Ambroży¹⁶). Lecz uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości i dlatego każdemu w równy sposób przysługuje. A więc nie należy osobno wyodrębniać uprawnień rodzicielskich i zwierzchniczych.

2. Prawo jest podstawą uprawnień. Otóż prawo odnosi się do powszechnego dobra społeczeństwa i państwa, a nie do prywatnego dobra jakiejś osoby czy rodziny. Nie należy więc wyodrębniać uprawnień rodzicielskich i zwierzchniczych, skoro ojciec i pan są to osoby przynależne do domu, jak to zaznacza Filozof¹⁷).

3. Zachodzi wiele innych różnic w stopniach pomiędzy ludźmi, np. niektórzy są żołnierzami, inni kapłanami a inni zwierzchnikami. A więc także im przysługują szczególne uprawnienia.

Ale z drugiej strony według Filozofa¹⁸), należy odróżnić sprawiedliwość pana wobec sług oraz sprawiedliwość ojcowską i tym podobne.

Odpowiedź. Uprawnienie, czyli to co się komuś prawnie należy, wyraża stosunek do drugich, a ten może być dwojaki: niezależny, gdy ci drudzy są zupełnie różni, np. gdy chodzi o dwóch ludzi całkowicie niezależnych od siebie, ale poddanych temu samemu zwierzchnikowi państwa. Otóż między takimi właśnie według Filozofa¹⁹), mają miejsce uprawnienia w zasadniczym znaczeniu; - oraz zależny, gdy jedna osoba należy poniekąd do drugiej. W tym znaczeniu w życiu ludzkim syn przynależy do ojca i jest poniekąd jego częścią, jak to zaznacza Filozof²⁰). Podobnie sługa przynależy do pana i jest jego narzędziem, jak uczy tenże Myśliciel²¹). Dlatego stosunek ojca do syna nie jest odnoszeniem się do czegoś zupełnie odrębnego. Zachodzi więc tu uprawnienie, ale nie bezwzględne lecz względne, a mianowicie ojcowskie. Podobnie, gdy chodzi o stosunek pana do sługi, z tym jednak, że w tym ostatnim wypadku chodzi o uprawnienia zwierzchnicze.

Natomiast żona, chociaż poniekąd przynależy do męża, gdyż ma się tak do niego jak do własnego ciała, jak o tym uczy Apostoł Paweł (Ef 5, 28), niemniej bardziej wyodrębnia się od niego niż syn od ojca lub sługa od pana. Ponieważ jednak tak mąż, jak i żona pozostają w bezpośrednim stosunku do wspólnoty domowej, jak to wyjaśnia Myśliciel²²), dlatego między nimi zachodzą raczej uprawnienia domowe aniżeli obywatelskie.

Rozwiązanie trudności. 1. Zadaniem sprawiedliwości, jest oddanie każdemu, co mu się prawnie należy, z tym jednak zastrzeżeniem, że istnieje różnica między tym, komu coś się należy a tym, od kogo się należy. Kiedy bowiem ktoś oddawałby sobie, co mu się należy, nie byłaby to sprawiedliwość we właściwym znaczeniu. Ponieważ zaś, cokolwiek przynależy do syna lub sługi, należy do ojca, względnie do pana, dlatego we właściwym znaczeniu nie zachodzi sprawiedliwość między ojcem a synem, względnie między panem a sługą.

2. Syn jako syn jest przynależny do ojca, a sługa jako sługa do pana. Niemniej tak syn, jak i sługa, będąc człowiekiem jest istotą samoistną i odrębną od innych. Dlatego jeden i drugi jako ludzie mogą mieć uprawnienia i być podmiotem sprawiedliwości. Stąd też istnieją pewne ustawy, normujące stosunek ojca do syna lub pana do sługi. W miarę jednak, jak syn czy sługa jest czymś przynależnym do ojca czy pana zaciera się pełna treść sprawiedliwości oraz uprawnienia.

3. Wszystkie inne różnice między osobami w jakimś państwie pozostają w bezpośrednim stosunku do wspólnoty państwowej i do jego zwierzchnika. Dlatego między nimi zachodzi stosunek sprawiedliwości w pełnym znaczeniu tego wyrazu. Uprawnienia jednak wyróżnia się podług różnych zadań tychże osób. Tak więc np. uprawnienia wojskowych, urzędników, kapłanów itp. są wolne od niedomagań, jakie zachodzą w uprawnieniach ojcowskich czy zwierzchniczych, ale odpowiadają warunkom każdej osoby, tak że każdej z nich należy się coś swoistego dla niej ze względu na swoiste jej zadania.

ZAGADNIENIE 58

O SPRAWIEDLIWOSCI

Zagadnienie to obejmuje dwanaście pytań:

1. Co to jest sprawiedliwość? 2. Czy sprawiedliwość zawsze dotyczy drugich? 3. Czy sprawiedliwość jest cnotą? 4. Czy podmiotem sprawiedliwości jest wola? 5. Czy sprawiedliwość jest cnotą ogólną? 6. Czy sprawiedliwość jako cnota ogólna z istoty swej utożsamia się z każdą cnotą? 7. Czy istnieje sprawiedliwość szczególna? 8. Czy sprawiedliwość szczególna ma właściwe sobie tworzywo? 9. Czy sprawiedliwość ta odnosi się do uczuć? 10. Czy „złoty środek” sprawiedliwości polega na umiarze rzeczowym? 11. Czy właściwa sprawiedliwości czynność polega na oddawaniu każdemu tego, co się jemu należy? 12. Czy sprawiedliwość przewyższa wszystkie cnoty obyczajowe?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNIE OKREŚLA SIĘ SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO STAŁĄ I WIEKUISTĄ WOLĘ ODDAWANIA KAŻDEMU TEGO CO SIĘ MU NALEŻY ?

Postawienie problemu: Wydaje się, że to określenie, opracowane przez prawników, nie jest słuszne, gdyż:

1. Według Filozofa²³) sprawiedliwość to sprawność, dzięki której niektórzy ludzie postępują sprawiedliwie i chcą tego co sprawiedliwe. Wola zaś, to władza psychiczna lub jej czynność (a nie sprawność). A więc niesłusznie określa się sprawiedliwość jako wolę.
2. Prawość woli nie jest wolą, gdyż inaczej, jeśliby wola była swą prawością, nigdy by nie mogła być przewrotną. Otóż według św. Anzelma²⁴) sprawiedliwość to prawość. A więc nie jest wolą.
3. Tylko wola Boża jest wiekuista. Jeśliby więc sprawiedliwość była wolą wiekuistą, istniałaby tylko w Bogu.
4. Wszystko co jest wiekuiste jest także stałe, gdyż jest niezmiennie. Zbytecznie więc w określeniu sprawiedliwości wymienia się jedno i drugie: wiekuistość i trwałość.
5. Oddawanie każdemu tego, co się mu należy jest zadaniem naczelnika. Jeśliby więc sprawiedliwość polegała na tym oddawaniu, przysługiwałaby tylko naczelnikowi państwa, co jest oczywiście błędne.
6. Według św. Augustyna²⁵), sprawiedliwość jest to miłość będąca w służbie samego Boga. A więc nie oddaje każdemu, co się mu należy.

Odpowiedź. Powyższe określenie sprawiedliwości jest słuszne, jeśli się je rozumie tak jak należy. Skoro bowiem wszelka cnota to sprawność będąca zasadą dobrego postępowania, trzeba koniecznie cnotę określać ze względu na dobre postępowanie w zakresie tworzywa właściwego dla danej cnoty. A właściwym tworzywem

sprawiedliwości jest ten co się odnosi do drugich, jak to później zobaczymy²⁶). Dlatego wyrażenie: „oddawanie każdemu co się mu należy” wskazuje na czynności właściwe sprawiedliwości odnośnie do jej tworzywa i przedmiotu, gdyż jak mówi św. Izydor²⁷), ten jest sprawiedliwy, kto przestrzega prawa. Otóż, aby jakaś czynność w jakiegokolwiek materii mogła być cnotliwą, musi być dobrowolną, a także stałą i niewzruszoną, gdyż, jak mówi Filozof²⁸), po pierwsze do postępowania cnotliwego niezbędne jest postępowanie świadome, po drugie, wykonane na podstawie wyboru powziętego ze względu na należyty cel, i po trzecie, wypływało z trwałego i niewzruszonego usposobienia. Pierwszy z tych warunków zawiera się w drugim, gdyż to co jest nieświadome jest także niedobrowolne, jak przyznaje tenże Myśliciel²⁹). Dlatego określenie sprawiedliwości na pierwszym miejscu wymienia wolę w celu wskazania, że jej czynność musi być dobrowolna. Dodanie zaś stałości i wiekuistości podkreśla niewzruszoność jej czynności. Dlatego powyższe określenie jest pełne, z tym jednak że podaje czynność zamiast sprawności, gdyż tę ostatnią właśnie czynności różnicują gatunkowo. Sprawność bowiem odnosi się do czynności. Gdyby więc ktoś chciał sprowadzić powyższe określenie do należytej postaci, mógłby je tak wyrazić: Sprawiedliwość to sprawność, dzięki której ktoś stałą i wiekuistą wolą oddaje każdemu ten co się jemu należy. Niemal takie samo określenie podaje Myśliciel³⁰), stwierdzając że sprawiedliwość to sprawność w postępowaniu na podstawie sprawiedliwego wyboru.

Rozwiązanie trudności. 1. „Wola” oznacza tu czynność, a nie władzę psychiczną. Otóż pisarze zwykle określają sprawność przez czynność, np. św. Augustyn mówi³¹), że wiara to uznawanie tego, czego się nie widzi.

2. Sprawiedliwość nie jest prawością ze swej istoty, ale tylko przyczynowo, gdyż jest sprawnością, dzięki której ktoś w sposób prawy działa i chce.

3. Wolę można nazwać wiekuistą w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na jej czynność trwającą przez wieki. Otóż w ten sposób jedynie wola Boża jest wiekuista. Po drugie, ze względu na przedmiot, gdy ktoś zawsze chce coś czynić. Otóż tego właśnie wymaga pojęcie sprawiedliwości. Nie wystarczy bowiem chcieć w jakiejś sprawie zachować sprawiedliwość w ciągu jednej godziny, by być sprawiedliwym, gdyż chyba nie ma nikogo, kto by we wszystkim chciał postępować niesprawiedliwie, ale potrzeba, by człowiek miał wolę zawsze i we wszystkim zachować sprawiedliwość.

4. Ponieważ „wiekuistość” nie oznacza tu wiekuistego trwania czynności woli, dodanie „stałości” nie jest zbyteczne, ale podobnie jak „wiekuista wola” oznacza tu, że ktoś trwa w postanowieniu, by zawsze zachowywać sprawiedliwość, tak „wola stała” znaczy, że ktoś trwa w tym postanowieniu w sposób niewzruszony.

5. Sędzia wydając wyroki oraz wskazania, oddaje każdemu, co się mu należy, gdyż, jak mówi Myśliciel³²), jest jakby wcieleniem sprawiedliwości, a naczelnik państwa jest jej stróżem. Natomiast poddani oddają każdemu, co mu się należy w sposób wykonawczy.

6. Podobnie jak w miłości Bożej mieści się miłość bliźniego, tak w służbie Bożej zawiera się oddanie każdemu tego, co się mu należy.

Artykuł 2

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ZAWSZE DOTYCZY DRUGICH ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Według Apostoła (Rzym 3, 22): „Sprawiedliwość Boża (objawiła się) przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich i na wszystkich, którzy weń wierzą”. Lecz wiara nie wyraża stosunku jednego człowieka do drugiego. A więc i sprawiedliwość.
2. Podług św. Augustyna³³ⁿ sprawiedliwość, dzięki temu że służy Bogu, dobrze rozkazuje wszystkiemu co podlega człowiekowi. Otóż pożądanie zmysłowe podlega człowiekowi, skoro Pismo św. powiada (Ródz 4, 7): „Pożądliwość jego pod tobą będzie, a ty nad nią panować będziesz”. Chodzi o pożądliwość grzechu. A więc zadaniem sprawiedliwości jest panowanie nad własnym pożądaniem, czyli cnota ta odnosi się do nas samych, a nie do innych.
3. Sprawiedliwość Boża jest wieczna. Nie ma zaś rzeczy współwiecznej Bogu. A więc pojęcie sprawiedliwości nie zawiera w sobie stosunku do drugich.
4. Nie tylko działania odnoszące się do drugich, ale także czynności odnoszące się do nas samych wymagają należytego pokierowania. A to właśnie czyni sprawiedliwość, gdyż, jak powiada Pismo św. (Przyp 11, 5): „Sprawiedliwość prostego naprostuje drogę jego”. A więc sprawiedliwość odnosi się nie tylko do drugich, ale także do tych spraw, które dotyczą nas samych.

Ale z drugiej strony podług Tulusza³⁴), sprawiedliwość utrzymuje społeczność ludzką i życie społeczne. A to wyraża stosunek do drugich. A więc sprawiedliwość odnosi się tylko do tych spraw, które dotyczą drugich.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, wyraz „sprawiedliwość” oznacza pewną równość i dlatego w swej treści wyraża stosunek do drugich. Ponieważ zaś zadaniem sprawiedliwości jest należyte kierowanie postępowaniem ludzkim, w jej pojęciu zawiera się odrębność osób mogących działać. Czynności bowiem przynależą do jestestw czy zespołów, a nie, jeśli się mówi ściśle, do składników czy form lub władz psychicznych. Nie jest bowiem ściśle powiedzenie, że ręka uderza, ale należy powiedzieć, że człowiek ręką uderza; podobnie nie gorąco ogrzewa, ale ogień przez gorąco. Przez pewne jednak podobieństwo można użyć także poprzedniego sposobu wyrażania się. Tak więc sprawiedliwość we właściwym znaczeniu wymaga odrębności jestestw i dlatego w człowieku odnosić się musi do drugich.

Przez pewne jednak podobieństwo w jednym i tym samym człowieku można wyodrębnić różne czynniki działań, np. rozum, popęd zdobywczy i popęd do przyjemności. Dlatego przenośnie mówimy o sprawiedliwości, w jednym i tym samym człowieku, gdy jego rozum kieruje tymi popędami, a te są mu posłuszne, i w ogóle gdy każdemu składnikowi człowieka przysługuje to, co mu powinno przysługiwać. Tego rodzaju sprawiedliwość Myśliciel³⁵), nazwał sprawiedliwością w znaczeniu przenośnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość, która jest w nas przez wiarę, i która usprawiedliwia grzesznika, polega na właściwym uporządkowaniu władz duszy jak to widzieliśmy mówiąc o usprawiedliwieniu³⁶). Chodzi tu więc o sprawiedliwość w znaczeniu przenośnym, jaka może mieć miejsce także u żyjących samotnie.

2. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo jak poprzedniej.

3. Sprawiedliwość Boża jest wieczna ze względu na to, że Jego wola i jego postanowienia są wieczne, chociaż nie jest wieczne ze względu na trwanie skutku, gdyż nie ma niczego, co by było współwieczne Bogu.

4. Inne cnoty obyczajowe wystarczająco kierują w sposób należyty tymi czynnościami człowieka, które odnoszą się do niego samego, gdy we właściwy sposób rządzą uczuciami. Natomiast czynności odnoszące się do drugich, wymagają szczególnego kierownictwa nie tylko w stosunku do tego, kto je wykonuje, ale także w stosunku do tych, do których się odnoszą. Otóż to właśnie jest zadaniem szczególnej cnoty, a mianowicie sprawiedliwości.

Artykuł 3

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie jest cnotą, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Łk 17, 10): „Gdy uczynicie wszystko co wam rozkazano, mówcie: Sługami nieużytecznymi jesteśmy, cośmy winni byli uczynić, tośmy uczynili”. Otóż nie jest rzeczą bezużyteczną postępować cnotliwie, gdyż, jak mówi św. Ambroży³⁷), użyteczność oceniamy nie podług zysku pieniężnego, ale według Boga. A więc czynić to, co się powinno czynić, nie jest postępowaniem cnotliwym, chociaż jest działaniem sprawiedliwym. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą.
2. To co jest konieczne, nie jest zasługujące. Otóż postępowanie sprawiedliwe, a mianowicie oddawanie każdemu co się mu należy, jest konieczne. A więc nie jest zasługujące. Czynności cnotliwe zaś są zasługujące. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą.
3. Każda cnota obyczajowa dotyczy postępowania. Otóż to, co się dokonuje na zewnątrz, nie jest postępowaniem, ale wytwarzaniem, jak to zaznacza Filozof³⁸. Skoro więc zadaniem sprawiedliwości jest dokonywanie na zewnątrz dzieł sprawiedliwych wydaje się, że nie można uznać jej za cnotę obyczajową.

Ale z drugiej strony podług św. Grzegorza³⁹, cała budowla dobrego postępowania opiera się na czterech cnotach, a mianowicie: na umiarkowaniu, roztropności, męstwie i sprawiedliwości.

Odpowiedź. Cnota ludzka sprawia, że postępowanie człowieka jest dobre i że sam człowiek staje się dobry. Otóż sprawiedliwość to właśnie urzeczywistnia. Postępowanie bowiem człowieka staje się dobre, gdy jest zgodne z zasadami rozumu

kierującego w sposób należy działaniem ludzkim. Skoro więc sprawiedliwość nadaje prawość ludzkim czynnościom, to oczywiście sprawia, że postępowanie ludzkie staje się dobre. A Tulliusz powiada⁴⁰), że głównie ze względu na sprawiedliwość nazywamy ludzi dobrymi, gdyż w niej właśnie najbardziej jaśnieje blask cnoty.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ktoś robi to co powinien, nie przynosi korzyści temu, komu to czyni, ale jedynie powstrzymuje się od szkodenia mu. Sam jednak z tego ma korzyść, w miarę jak dobrowolnie i chętnie czyni to co powinien, czyli gdy postępuje cnotliwie. Dlatego powiada Pismo św. (Mądr 8, 7): „Jeśli sprawiedliwość miłuje kto, prace jej wielkie mają cnoty, bo umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi w życiu pożyteczniejszego”, a mianowicie dla cnotliwych.

2. Dwojaka jest konieczność: przymusu, i ta sprzeciwiając się woli uniemożliwia zasługę, oraz konieczność na skutek obowiązującego przykazania, czyli konieczność osiągnięcia należytego celu, gdy mianowicie ktoś nie może osiągnąć celu cnoty, jeśli nie zrobi tego, czego cnota wymaga. Taka konieczność nie wyklucza zasługi, w miarę jak czyni dobrowolnie to, co w ten sposób jest konieczne; wyklucza jednak chwałę samorzutności, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (1 Kor 9, 16): „Bo opowiadanie Ewangelii nie jest mi chlubą, konieczność bowiem mnie przyciska, gdyż biada mi gdybym Ewangelii nie opowiadał”.

3. Sprawiedliwość nie polega na wytwarzaniu rzeczy zewnętrznych, gdyż to jest zadaniem sztuki, ale na posługiwaniu się nimi w stosunku do drugich.

Artykuł 4

CZY PODMIOTEM SPRAWIEDLIWOŚCI JEST WOLA?

Postawienie problemu. Wydaje się że wola nie jest podmiotem sprawiedliwości, gdyż:

1. Sprawiedliwość zwie się niekiedy prawdą, a ta nie jest sprawą woli, ale umysłu. A więc wola nie jest podmiotem sprawiedliwości.

2. Sprawiedliwość odnosi się do drugich, a to jest zadaniem rozumu. A więc raczej rozum aniżeli wola stanowi podmiot sprawiedliwości.

3. Sprawiedliwość nie jest cnotą umysłową, skoro nie zmierza do poznania. A więc jest cnotą obyczajową, a tej podmiotem jest to co jest rozumne przez uczestnictwo, czyli popęd zdobywczy i popęd do przyjemności, jak tego uczy Filozof⁴¹). A więc raczej te popędy aniżeli wola stanowią podmiot sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony podług św. Anzelm⁴²), sprawiedliwość to prawość woli, przestrzegana dla niej samej.

Odpowiedź. Ta władza jest podmiotem cnoty, której czynności cnota ta ma doskonalić. Otóż sprawiedliwość ma na celu kierowanie czynnościami poznawczymi, gdyż nie stajemy się sprawiedliwymi przez to, że coś dobrze poznajemy. Dlatego podmiotem sprawiedliwości nie jest rozum czy umysł będący władzą poznawczą. Ponieważ zaś jesteśmy sprawiedliwi przez to, że coś należyście czynimy, bezpośrednią zaś zasadą czynności jest władza pożądcząca, dlatego ta ostatnia stanowi podmiot

sprawiedliwości. Dwojaki jest jednak pożądanie: wola, która jest w rozumie, oraz pożądanie zmysłowe, które idzie za poznaniem zmysłowym, i dzieli się na popęd zdobywczy oraz popęd do przyjemności. Oddawanie zaś każdemu tego, co mu się należy, nie może pochodzić od popędu zmysłowego, gdyż spostrzeżenie zmysłowe nie sięga tak daleko, by mogło ująć współmierność jednego jestestwa do drugiego, bo to jest właściwością rozumu. Dlatego wola, a nie popęd do przyjemności lub do walki, może stanowić podmiot sprawiedliwości. Stąd Filozof⁴³) określa sprawiedliwość jako czynność woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ wola to pożądanie rozumne, dlatego prawość rozumu, czyli prawda, przenikając wolę z powodu swego pokrewieństwa z rozumem zachowuje miano prawdy. Dlatego niekiedy sprawiedliwość zwie się prawdą.
2. Wola zdąża do swego przedmiotu w ślad za spostrzeżeniem rozumu. Ponieważ więc rozum wprowadza ład w naszych stosunkach do drugich, dlatego wola może chcieć czegoś w stosunku do innych, a do tego właśnie odnosi się sprawiedliwość.
3. Nie tylko popęd do przyjemności i do walki, ale w ogóle pożądanie jest rozumne przez uczestnictwo, jak uczy Filozof⁴⁴), gdyż wszelkie pożądanie ulega rozumowi. Wola zaś jest również pożądanem, i dlatego może być podmiotem cnoty obyczajowej.

Artykuł 5

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ OGÓLNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie jest cnotą ogólną, gdyż:

1. Sprawiedliwość zalicza się do cnót, jak świadczy Pismo św. (Mądr 8,7). „Umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i męstwa”. To zaś co ogólne nie stanowi członu podziału, czyli nie zalicza się do żadnego z gatunków tego ogólnika. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą ogólną.
2. Podobnie jak sprawiedliwość, tak samo umiarkowanie i męstwo jest cnotą kardynalną. Otóż ani męstwo, ani umiarkowanie nie jest cnotą ogólną. A więc także sprawiedliwości nie należy uważać za cnotę ogólną.
3. Sprawiedliwość zawsze odnosi się do drugich. Lecz grzech przeciw bliźniemu nie jest ogólny, lecz w podziale przeciwstawia się grzechom przeciwko sobie samemu. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą ogólną.

Ale z drugiej strony według Filozofa⁴⁵), sprawiedliwością jest każda cnota.

Odpowiedź. Sprawiedliwość, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wprowadza ład w stosunkach człowieka do innych. A to dzieje się w dwojaki sposób. Bo albo chodzi o drugich jako o jednostki, albo o drugich w ogólności, w tym mianowicie znaczeniu, że ten, kto służy jakiejś społeczności, służy wszystkim ludziom, którzy żyją w tej społeczności. Otóż sprawiedliwość z istoty swej może odnosić się tak do jednostek, jak i do ogółu. Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w jakiejś społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. Część zaś przez wszystko czym nią jest przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości. W tym więc znaczeniu dobro każdej cnoty, zarówno takiej, która wprowadza ład w stosunku

człowieka do niego samego, jak i takiej, która ten ład wprowadza w jego stosunkach do innych pojedynczych osób, da się odnieść do dobra wspólnego, ku któremu zwraca nas sprawiedliwość. Z tego względu czynności wszystkich cnót mogą należeć do sprawiedliwości, w miarę jak ta zwraca człowieka ku dobru wspólnemu. Otóż ze względu na to sprawiedliwość jest cnotą ogólną. Ponieważ zaś prawo ma zwracać człowieka ku dobru wspólnemu, jak to już widzieliśmy⁴⁶ⁿ. dlatego taką ogólną sprawiedliwość zwie się nieraz legalną, gdyż przez nią człowiek żyje w zgodzie z prawem, które podporządkowuje czynności wszystkich cnót dobru wspólnemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość zalicza się do cnót jako jedną z nich, nie w znaczeniu sprawiedliwości ogólnej, ale szczególnej.

2. Pożądanie zmysłowe, czyli popęd zdobywczy oraz popęd do przyjemności, stanowi podmiot umiarkowania i męstwa. Otóż tego rodzaju siły pożądawcze odnoszą się do pewnych szczególnych dóbr, podobnie jak i zmysły poznają poszczególne przedmioty. Natomiast podmiotem sprawiedliwości jest pożądanie umysłowe, które może odnosić się do powszechnego dobra, poznawanego przez umysł. Dlatego sprawiedliwość może być bardziej cnotą ogólną aniżeli męstwo czy umiarkowanie.

3. To, co odnosi się do siebie samego, da się odnieść do drugich, a zwłaszcza do dobra wspólnego. Dlatego sprawiedliwość, podporządkowując czynności człowieka dobru ogólnemu, może być nazwana cnotą ogólną, a niesprawiedliwość grzechem ogólnym. Dlatego św. Jan Ewangelista (1 J 3,4) powiada, że „grzech jest nieprawością”.

Artykuł 6

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ OGÓLNA Z ISTOTY SWEJ UTOŻSAMIA SIĘ Z KAŻDĄ CNOTĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość ogólna nie utożsamia się z każdą cnotą, gdyż:

1. Według Arystotelesa⁴⁷), cnota oraz sprawiedliwość legalna utożsamia się z każdą cnotą, chociaż różni się co do istnienia. Otóż rzeczy różniące się tylko pod względem istnienia lub myślowo nie różnią się co do istoty. A więc sprawiedliwość z istoty swej utożsamia się z każdą cnotą.

2. Cnota, która z istoty swej nie utożsamia się z każdą cnotą, jest częścią cnoty. Lecz sprawiedliwość, o której tu mowa, według nauki Myśliciela, nie jest częścią cnoty, ale całą cnotą⁴⁸). A więc utożsamia się z każdą cnotą.

3. To, co właściwą cnotę czynność zwraca do wyższego celu, nie różnicuje istoty sprawności, np. sprawność w umiarkowaniu pozostaje w swej istocie ta sama także wtedy gdy czynność jej zwraca się ku dobru Bożemu. Otóż zadaniem sprawiedliwości społecznej jest skierowanie czynności wszystkich ku wspólnemu dobru społeczeństwa, które jest wyższe od dobra poszczególnej jednostki. A więc sprawiedliwość społeczna z istoty swej utożsamia się z każdą cnotą.

4. Wszelkie dobro części da się odnieść do dobra całości, a jeśli nie byłoby podporządkowane dobru całości, byłoby niepotrzebne i daremne. A to sprzeciwia się cnotę. Niemożliwa więc jest jakakolwiek czynność którejkolwiek cnoty nie przynależna do sprawiedliwości ogólnej, która zwraca nas ku dobru wspólnemu. A

więc, jak wydaje się, sprawiedliwość ogólna utożsamia się w swej istocie z każdą cnotą.

Ale z drugiej strony według Filozofa⁴⁹), wielu ludzi we własnych sprawach umie posługiwać się cnotą, a nie potrafi tego w stosunku do innych. Tenże Myśliciel na innym miejscu powiada⁵⁰), że zasadniczo nikt przez tę samą cnotę nie jest dobrym człowiekiem i dobrym obywatelem. Otóż sprawiedliwość ogólna jest właśnie cnotą dobrego obywatela, gdyż zwraca go ku dobru wspólnemu. A więc nie utożsamia się z każdą cnotą, a każda z nich może być bez niej.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być ogólne: po pierwsze, jako rzecznik np. gdy mówimy, że wyraz: „zwierzę” jest ogólny w stosunku do „człowieka”, „konia” itp. Otóż to, co w ten sposób jest ogólne, z istoty swej musi utożsamiać się z tym wszystkim, na co się rozciąga, gdyż rodzaj należy do istoty gatunku i wchodzi w jego określenie. Po drugie, coś może być ogólne ze względu na swą moc; tak powszechna przyczyna jest ogólna w stosunku do wszystkich skutków, np. słońce w stosunku do wszystkich ciał, które oświeca, lub na które wpływa. Otóż to co w ten sposób jest ogólne, nie musi z istoty swej utożsamiać się z tym, na co się rozciąga, gdyż istota przyczyny nie jest istotą skutku.

W ten drugi sposób sprawiedliwość społeczna jest cnotą ogólną, w miarę jak podporządkowuje czynności wszystkich cnot swoim celowi rozkazując im, a tym samym kierując nimi. Podobnie bowiem jak miłość z istoty swej jest cnotą szczególną ze względu na to że zmierza ku dobru Bożemu jako do właściwego sobie przedmiotu, tak sprawiedliwość społeczna ze względu na swą istotę jest cnotą szczególną, gdyż odnosi się do dobra wspólnego jako do właściwego sobie przedmiotu. W tym znaczeniu cnota ta występuje głównie i jakby w sposób nadrzędny w naczelnej władzy, w poddanych zaś w sposób jakby drugorzędny oraz usługowy. Każdą jednak cnotę można nazwać sprawiedliwością społeczną, w miarę jak ta będąc cnotą szczególną w swej istocie, ogólną zaś w swej mocy, zwraca każdą cnotę ku dobru wspólnemu. W tym znaczeniu sprawiedliwość społeczna w istocie swej utożsamia się z każdą cnotą, tak jak o tym uczy Filozof⁵¹).

Rozwiązanie trudności w pierwszej i drugiej jest jasne z powyższej odpowiedzi.

3. Dowód ten odnosi się do sprawiedliwości społecznej w tym znaczeniu, w jakim cnota kierowana przez sprawiedliwość społeczną przyjmuje to miano.

4. Każda cnota z istoty swej zwraca swe czynności ku właściwemu sobie celowi. To zaś, że kieruje się zawsze lub czasem ku nadrzędnemu celowi wynika nie z jej istoty, lecz z wpływu wyższej mocy, która zwraca ją do tego celu. Potrzeba więc pewnej wyższej cnoty, która by kierowała wszystkimi cnotami ku dobru wspólnemu. Taką cnotą jest właśnie sprawiedliwość społeczna, która z istoty swej różni się od każdej innej cnoty.

Artykuł 7

CZY PRÓCZ SPRAWIEDLIWOŚCI OGÓLNEJ ISTNIEJE JAKAŚ SPRAWIEDLIWOŚĆ SZCZEGÓLNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prócz sprawiedliwości ogólnej nie ma sprawiedliwości szczególnej, gdyż:

1. W cnotach, podobnie jak i w naturze, nie ma niczego zbędnego. Otóż sprawiedliwość społeczna wystarczająco kieruje człowiekiem w stosunku do wszystkiego, co odnosi się do drugich. A więc nie trzeba jakiejś szczególnej sprawiedliwości.
2. Jedność i wielkość nie różnicują gatunkowo cnoty. Otóż sprawiedliwość społeczna zwraca człowieka do innych w sprawach, które odnoszą się do wielu osób. Nie potrzeba więc innego gatunku sprawiedliwości, która by kierowała nim w sprawach dotyczących jednej pojedynczej osoby.
3. Pomiedzy pojedynczą osobą a państwem pośredniczy społeczność domowa. Jeśli by więc istniała jakaś szczególna sprawiedliwość w stosunku do pojedynczej osoby, z tego samego powodu musiała by istnieć odrębna od niej sprawiedliwość domowa, która by kierowała człowiekiem ku wspólnemu dobru rodziny. A tego nikt nie uczy. A więc prócz sprawiedliwości ogólnej nie ma żadnej sprawiedliwości szczególnej.

Ale z drugiej strony, św. Jan Chryzostom⁵²⁾ tłumacząc słowa Ewangelii (Ut 5, 6): „Błogosławieni, którzy pragną i łakną sprawiedliwości” powiada, że chodzi tu albo o cnotę ogólną, albo o cnotę szczególną, przeciwną chciwości.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio sprawiedliwość społeczna która bezpośrednio podporządkowuje człowieka dobru wspólnemu, nie utożsamia się z każdą cnotą, i dlatego prócz niej potrzeba innych cnot, które by skierowały człowieka ku poszczególnym dobrom, odnoszącym się już to do niego samego, już to do drugiej pojedynczej osoby. Podobnie więc, jak prócz sprawiedliwości społecznej niezbędne są cnoty doskonalące człowieka w odniesieniu do niego samego, np. umiarkowanie oraz męstwo, tak samo prócz sprawiedliwości społecznej jest konieczna sprawiedliwość szczególna, która by wprowadzała ład w stosunku człowieka do dobra drugiej pojedynczej osoby.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość społeczna wystarczająco wprowadza ład w stosunkach Człowieka w tych sprawach, które dotyczą drugich, a mianowicie bezpośrednio, gdy chodzi o dobro wspólne, a pośrednio, gdy chodzi o dobro pojedynczej osoby. Potrzeba więc szczególnej sprawiedliwości, która by bezpośrednio wprowadzała ład w stosunku człowieka do dobra drugiej pojedynczej osoby

2. Wspólne dobro państwa oraz poszczególne dobro pojedynczej osoby różnią się nie tylko ilościowo, ale także istotnościowo (czyli formalnie), gdyż inne jest pojęcie dobra wspólnego i dobra poszczególnego, podobnie jak inne jest pojęcie całości, inne części. Dlatego podług Myśliciela⁵³⁾, niesłuszne jest twierdzenie tych

k którzy głoszą, że państwo i rodzina różnią się tylko tym, że pierwsze jest liczne, a drugie nieliczne, nie różnią się zaś istotnie.

3. Według Filozofa⁵⁴), społeczność rodzinną obejmuje trzy związki, a mianowicie: między żoną a mężem, między rodzicami a dziećmi, oraz między panem a służbą, między którymi to osobami jedna niejako przynależy do drugiej. Dlatego w stosunku do tego rodzaju osób nie ma zasadniczo sprawiedliwości w zasadniczym znaczeniu tego wyrazu ale tylko pewna postać sprawiedliwości, zwanej rodziną, o której mówi Arystoteles⁵⁵).

Artykuł 8

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ SZCZEGÓLNA MA OSOBNE TWORZYWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość szczególna nie ma osobnego tworzywa, gdyż:

1. Glossa⁵⁶), tłumacząc wyrażenie Księgi Rodzaju (2, 14), że w raju czwartą rzeką był Eufrates, powiada, że Eufrates oznacza owocność, i że dlatego Pismo św. nie podaje, w którym kierunku ta rzeka płynie, by w ten sposób zaznaczyć, że sprawiedliwość odnosi się do wszystkich dziedzin duszy. Nie byłoby zaś tak, gdyby sprawiedliwość miała osobne tworzywo, gdyż każde osobne tworzywo zakłada osobną władzę psychiczną. A więc sprawiedliwość szczególna nie ma osobnej materii.

2. Podług św. Augustyna⁵⁷), w duszy są cztery cnoty, na których obecnie polega życie duchowa a mianowicie: roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość, która rozlewa się niejako na wszystkie inne cnoty. A więc sprawiedliwość szczególna, będąca jedną spośród czterech cnót kardynalnych, nie ma osobnego tworzywa.

3. Sprawiedliwość wystarcza do wprowadzenia ładu w tych sprawach, które odnoszą się do drugich. A więc tworzywo sprawiedliwości nie jest szczególne, ale ogólne, gdyż wszystko w tym byciu może odnosić się do drugich.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁵⁸), sprawiedliwość szczególna odnosi się do tego, co szczególnie dotyczy wymian w wzajemnych stosunkach między ludźmi

Odpowiedź. To wszystko, czemu rozum może nadać prawość, stanowi tworzywo cnoty obyczajowej, którą się określa jako umiejętność należytego postępowania. Rozum zaś może nadać prawość zarówno wewnętrznym uczuciom, jak i zewnętrznym czynnościom oraz rzeczom, którymi człowiek posługuje się. W odniesieniu do zewnętrznych czynności i rzeczy rozum wprowadza ład w stosunkach między jednym człowiekiem a drugim; natomiast w stosunku do wewnętrznych uczuć rozum stanowi o prawości samego człowieka. Skoro więc sprawiedliwość odnosi się do drugich, nie rozciąga się na całe tworzywo cnoty obyczajowej, ale tylko na zewnętrzne czynności i rzeczy, i to pod szczególnym kątem widzenia, a mianowicie ze względu na wprowadzenie ładu między jednym człowiekiem a drugim.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość z istoty swej przynależy do jednej władzy psychicznej, która jest jej podmiotem, a mianowicie do woli, która rozkazuje innym

władzom. Tak więc, sprawiedliwość należy do wszystkich władz psychicznych nie wprost, ale przez swe niejako promieniowanie.

2. Jak już widzieliśmy⁵⁹), w dwojakim znaczeniu mówimy o cnotach kardynalnych: jako o szczególnych cnotach, mających właściwą sobie materię i jako o ogólnych postaciach cnoty. To drugie znaczenie występuje w nauce św. Augustyna, gdy mówi⁶⁰), że roztropność to poznanie tych rzeczy, których należy pragnąć lub których trzeba unikać, umiarkowanie to ujarzmienie pożądania przyjemności doczesnych, męstwo to moc duszy w obliczu doczesnych przykrości, a sprawiedliwość to umiłowanie Boga i bliźniego, rozlewające się na inne cnoty i będące wspólną podstawą wszelkiego ładu w stosunkach do drugich.

3. Wewnętrzne uczucia, stanowiące tworzywo cnoty obyczajowej, same przez się nie wyrażają stosunku do drugich, jak to szczególnie występuje w sprawiedliwości. Niemniej skutki uczuć dadzą się odnieść do drugich, gdyż tymi skutkami są właśnie zewnętrzne czynności. Z tego więc nie wynika jakoby tworzywo sprawiedliwości było ogólne.

Artykuł 9

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ODNOSI SIĘ DO UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość odnosi się do uczuć, gdyż:

1. Podług Filozofa⁶¹), cnota obyczajowa odnosi się do rozkoszy i smutku. Rozkosz zaś, czyli przyjemność, oraz smutek to pewne uczucia. A więc sprawiedliwość będąc cnotą obyczajową, odnosi się do uczuć.

2. Sprawiedliwość nadaje prawość czynnościom, które odnoszą się do drugich. A to jest niemożliwe, jeśli uczucia nie odznaczają się prawością, gdyż z braku ładu w uczuciach pochodzi nieład w powyższych czynnościach. Wszak z powodu pożądania przyjemności płciowych dochodzi do cudzołóstwa, a z powodu nadmiernego przywiązania do pieniędzy dochodzą ludzie do kradzieży. A więc sprawiedliwość odnosi się do uczuć.

3. Zarówno sprawiedliwość szczególna, jak i społeczna, odnosi się do drugich. Otóż sprawiedliwość społeczna odnosi się do uczuć, gdyż inaczej nie rozciągałaby się na wszystkie cnoty, spośród których pewne niewątpliwie odnoszą się do uczuć. A więc także sprawiedliwość.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁶²), sprawiedliwość dotyczy działań.

Odpowiedź. Prawdziwe rozwiązanie tego zagadnienia zależy od dwóch czynników: po pierwsze, od podmiotu sprawiedliwości, którym jest wola, a jej poruszenia względnie czynności nie są uczuciami, jak to już widzieliśmy⁶³), gdyż do uczuć zaliczamy jedynie przejawy popędów zmysłowych. Dlatego sprawiedliwość nie odnosi się do uczuć, w przeciwieństwie do umiarkowania i męstwa, których podmiotem jest popęd do przyjemności, względnie do walki. Po drugie, od tworzywa. Otóż sprawiedliwość odnosi się do tych rzeczy, które dotyczą drugich. Lecz

wewnętrzne uczucia bezpośrednio nie zwracają nas do drugich. A więc sprawiedliwość nie odnosi się do uczuć.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozkosz i smutek nie jest materialem każdej cnoty obyczajowej, gdyż męstwo odnosi się do bojaźni i odwagi. Niemniej radość lub smutek jest następstwem osiągnięcia celu każdej cnoty, gdyż, jak uczy Filozof⁶⁴), radość i smutek jest głównym celem, ze względu na który coś nazywamy dobrem albo złem. W tym znaczeniu uczucia te przynależą do sprawiedliwości, gdyż, jak mówi tenże Myśliciel⁶⁵), nie jest sprawiedliwy ten, kto nie raduje się sprawiedliwymi czynnościami.

2. Zewnętrzne czynności są niejako w pośrodku pomiędzy zewnętrznymi rzeczami, będącymi ich przedmiotem, a wewnętrznymi uczuciami, które są ich źródłami. Otóż zdarzają się niedomagania w jednym z tych czynników niezależnie od drugiego, np. gdy ktoś ukradnie cudzą rzecz nie z chciwości jej posiadania, ale z chęci szkodenia drugiemu, lub odwrotnie. gdy ktoś chciwie pożąda cudzej rzeczy, nie ma jednak chęci ukraść jej. Otóż sprawiedliwość ma nadać prawość czynnościom odnoszącym się do rzeczy zewnętrznych, natomiast inne cnoty obyczajowe mają tymże czynnościom nadać prawość, w miarę jak pochodzą od uczuć, do których te inne cnoty obyczajowe odnoszą się. Dlatego sprawiedliwość powstrzymuje człowieka od kradzieży jako sprzecznej z równością, która powinna istnieć w sprawach zewnętrznych; natomiast ofiarność również powstrzymuje przed kradzieżą jako następstwem nieumiarkowanego pożądania bogactw. Ponieważ jednak nie wewnętrzne uczucia, ale zewnętrzne rzeczy jako przedmioty różnicują gatunkowo zewnętrzne czynności, dlatego te ostatnie zasadniczo stanowią tworzywo raczej sprawiedliwości aniżeli innych cnót.

3. Dobro wspólne jest celem poszczególnych osób żyjących w wspólnocie, podobnie jak dobro całości jest celem każdej części. Natomiast dobro jednej pojedynczej osoby nie jest celem drugiej osoby. Dlatego sprawiedliwość społeczna, zmierzająca ku dobru wspólnemu, może bardziej rozciągać się na wewnętrzne uczucia, które w pewnej mierze przysposabiają człowieka wewnętrznym, aniżeli sprawiedliwość szczególna, która zmierza ku dobru drugiej pojedynczej osoby. Niemniej jednak sprawiedliwość społeczna odnosi się raczej do innych cnót, aniżeli do ich zewnętrznych czynności, w miarę jak prawo nakazuje postępować zarówno umiarkowanie, jak i łagodnie.

Artykuł 10

CZY „ZŁOTY ŚRODEK” SPRAWIEDLIWOŚCI POLEGA NA UMIARZE RZECZOWYM ?

Postawienie Problemu. 1. Wydaje się, że złoty środek sprawiedliwości nie polega na rzeczowym wymiarze, gdyż:

1. To co wchodzi w treść pojęcia rodzajowego przysługuje wszystkim jego gatunkom. Otóż według Filozofa, cnota obyczajowa jest sprawnością w wyborze (właściwych środków), „polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas

średniej miary”. A więc sprawiedliwość polega na umiarze rozumu, a nie na umiarze rzeczowym.

2. To co zasadniczo jest dobre, nie może być ani nadmierne, ani za małe, ani tym samym mierne, jak to Filozof twierdzi o cnotach⁶⁷). Otóż sprawiedliwość odnosi się do tego, co jest zasadniczo dobre. A więc nie polega na umiarze rzeczowym.

3. W innych cnotach dlatego zachodzi umiar rozumu a nie rzeczowy, gdyż umiar jest różny zależnie od różnych osób, do których się odnosi, bo to co dla, jednego może być dużo, dla innego może być za mało. Otóż to samo zachodzi w sprawiedliwości, gdyż nie jednakowo karze się za pobicie naczelnika państwa i osoby prywatnej. A więc sprawiedliwość nie polega na umiarze rzeczowym, ale rozumowym.

Ale z drugiej stron Myśliciel⁶⁸), określa „złoty” środek sprawiedliwości jako współmierność arytmetyczną, a więc jako umiar rzeczowy.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio, inne cnoty obyczajowe głównie odnoszą się do uczuć, których prawość zależy jedynie od stosunku do człowieka będącego ich podmiotem, a mianowicie w tym znaczeniu, że pożąda i walczy tak jak powinien stosownie do różnych okoliczności. Dlatego „złoty środek” takich cnót zależy nie od stosunku jednej rzeczy do drugiej, ale od umiaru w samym człowieku cnotliwym. Z tego powodu w takim człowieku zachodzi w odniesieniu do tych cnót jedynie umiar osobisty. Natomiast tworzywem sprawiedliwości jest zewnętrzne działanie, w miarę jak to działanie lub rzecz użytkowana zachowuje właściwy stosunek do innej osoby. Dlatego umiar w sprawiedliwości polega na pewnej współmiernej równości rzeczy zewnętrznej do zewnętrznej osoby. To zaś, co jest równe, jest rzeczywiście środkiem między tym co większe i tym co mniejsze. Dlatego sprawiedliwość polega na „złotym” środku rzeczowym.

Rozwiązanie trudności. 1. Środek rzeczowy to właśnie umiar rozumu. Dlatego sprawiedliwość zachowuje swój charakter cnoty obyczajowej.

2. Zasadniczo dwojakie jest dobro: po pierwsze, takie, które w każdej postaci jest dobre, np. cnoty. W tego rodzaju zasadniczych dobrach nie ma ani środka, ani krańcowości. Po drugie, takie, które jest dobrem zasadniczo dlatego, że samo przez się jest dobre, czyli ze względu na samą swą naturę, chociaż wskutek jego nadużycia może stać się złe np. bogactwa i zaszczyty. Otóż w tych ostatnich dobrach może być za wiele czegoś lub za mało, a także może być „złoty” środek u ludzi, zależnie od tego czy dobrze lub źle używają tych rzeczy. W tym znaczeniu sprawiedliwość odnosi się do tych rzeczy, które są zasadniczo dobre.

3. Krzywda wyrządzona naczelnikowi państwa nie jest równa krzywdzie wyrządzonej osobie prywatnej. Dlatego potrzeba inaczej wyrównać tę krzywdę przez karę w obu wypadkach. A to jest różnica rzeczowa, nie zaś tylko rozumowa.

Artykuł 11

CZY WŁAŚCIWA SPRAWIEDLIWOŚCI CZYNNOŚĆ POLEGA NA ODDAWANIA KAŻDEMU TEGO CO MU SIĘ NALEŻY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż: 1. Podług św. Augustyna⁶⁹), zadaniem sprawiedliwości jest wspomaganie biednych. Otóż, gdy pomagamy biednych, dajemy im nie to, co jest ich, ale to co jest nasze. A więc czynność sprawiedliwości nie polega na oddawaniu każdemu tego, co jest jego.

2. Podług Tulusza⁷⁰), dobroczynność, którą nazywa także dobrocią lub ofiarnością, przynależy do sprawiedliwości. A przecież ofiarność polega na dawaniu drugim własnych rzeczy, a nie tego co jest ich. A więc właściwa sprawiedliwości czynność nie polega na oddawaniu każdemu co jest jego.

3. Zadaniem sprawiedliwości jest nie tylko rozporządzanie rzeczami, ale także niedopuszczenie do krzywdzących czynności, takich jak zabójstwa, cudzołóstwa, itp. Otóż oddawanie tego, co się komuś należy jako pewne rozporządzanie rzeczami, nie wyczerpuje zadania sprawiedliwości i tym samym nie może być właściwą jej czynnością.

Ale z drugiej strony św. Ambroży powiada⁷¹), że sprawiedliwość oddaje każdemu, co do niego należy, ani nie ubiega się o cudze rzeczy, nie dbając o własną korzyść, przestrzega wspólnego dobra.

Odpowiedź. Jak wisieliśmy poprzednio⁷²), materia sprawiedliwości jest zewnętrzne działanie, w miarę jak ono lub rzecz, którą się posługuje, pozostaje w należnym stosunku do osoby, której sprawiedliwość dotyczy. To zaś należy do każdej osoby, co powinno jej przysługiwać podług współmiernej równości. Dlatego właściwą czynnością sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co się mu należy.

Rozwiązanie trudności. 1. Z sprawiedliwością jako cnotą kardynalną są związane inne, drugorzędne cnoty, takie jak: miłosierdzie, ofiarność, itp., o których będzie później mowa⁷³). Z tego względu do sprawiedliwości jako cnoty głównej sprowadza się niesienie pomocy biednym, będące czynnością miłosierdzia czy litości, oraz ofiarne dawanie na dobre cele, co jest czynnością cnoty ofiarności.

2. Rozwiązanie tej trudności jest takie same jak poprzedniej.

3. Według Filozofa⁷⁴), mieć więcej niż to, co się pierwotnie miało, nazywa się „osiągać zysk”, a mieć mniej nazywa się „ponosić stratę”. Dlatego naprzód i powszechniej mamy do czynienia ze sprawiedliwością w dobrowolnej wymianie rzeczy, np. przy kupnie i sprzedaży. Od wymiany zaś rozciągnięto zakres sprawiedliwości na wszystkie przedmioty, do których odnosi się sprawiedliwość. To samo dotyczy oddawania każdemu tego, co się mu należy.

Artykuł 12

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZEWYŻSZA WSZYSTKIE CNOTY OBYCZAJOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie przewyższa innych cnót obyczajowych, gdyż:

1. Zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu tego, co się mu należy. Zadanie zaś ofiarności jest wyższe, bo polega na dawaniu innym tego, co własne, a to jest bardziej cnotliwe.

2. Tylko to, co godniejsze, może być ozdobą. Lecz wielkoduszność jest ozdobą sprawiedliwości i wszystkich cnót, jak twierdzi Filozof⁷⁵). A więc wielkoduszność jest wyższą cnotą od sprawiedliwości.

3. Cnota odnosi się do tego, co trudne i dobre, jak to zaznacza Filozof⁷⁶). Otóż męstwo odnosi się do rzeczy trudniejszych aniżeli sprawiedliwość, bo do niebezpieczeństwa śmierci. A więc męstwo jest szlachetniejszą cnotą niż sprawiedliwość.

Ale z drugiej strony według Tuliusza⁷⁷), w sprawiedliwości najbardziej jaśniej blask cnoty, gdyż przez nią ludzie stają się dobrzy.

Odpowiedź. Gdy chodzi o sprawiedliwość społeczną, jej wyższość ponad wszystkie cnoty obyczajowe jest oczywista z tego powodu, że dobro wspólne przewyższa pojedyncze dobro jednej osoby. Z tego powodu Filozof powiada⁷⁸), że „sprawiedliwość jest największą z cnót, tak że ani zorza wieczorna, ani poranna nie jest godna podziwu tak jak ona”.

Sprawiedliwość szczególna. również przewyższa wszystkie inne cnoty obyczajowe, a to z dwóch względów: ze strony podmiotu, gdyż doskonalą wyższą władzę duszy, a mianowicie pożądanie rozumne, czyli wolę, podczas gdy podmiotem innych cnót obyczajowych są popędy zmysłowe, z których pochodzą uczucia, stanowiące tworzywo innych cnót obyczajowych. Po drugie, ze względu na przedmiot. Chwała bowiem innych cnót obyczajowych pochodzi stąd, że człowiek cnotliwy jest dobrze ustosunkowany do siebie samego, chwała zaś sprawiedliwości opiera się na tym, że sprawiedliwy jest należycie ustosunkowany do drugich. Stąd według Myśliciela⁷⁹), „te cnoty są największe, które przynoszą najwięcej pożytku innym, gdyż cnoty są źródłem dobrego działania. Dlatego najbardziej wysławia się ludzi męźnych i sprawiedliwych, gdyż męstwo jest użyteczne podczas wojny, a sprawiedliwość zarówno w czasie wojny, jak i w czasie pokoju”.

Rozwiązanie trudności. 1. Ofiarności wprawdzie udziela z własnych dóbr, ale czyni to ze względu na swe własne dobro. Natomiast sprawiedliwość oddaje drugiemu co się jemu należy ze względu na dobro wspólne. Dlatego sprawiedliwość odnosi się do wszystkich, natomiast ofiarności nie może wszystkich obejmować. Zresztą ofiarności, dzięki której człowiek udziela własnych dóbr, opiera się na sprawiedliwości, która przestrzega, by każdemu oddać co się mu należy.

2. Wielkoduszność przydana do sprawiedliwości zwiększa jej wartość, ale bez sprawiedliwości nie jest nawet cnotą.

3. Męstwo dotyczy tego co trudniejsze, a nie tego, co lepsze. Stąd jest pożyteczne w czasie wojny, a sprawiedliwość zarówno podczas wojny, jak i pokoju.

ZAGADNIENIE 59

O NIESPRAWIEDLIWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy niesprawiedliwość jest wadą szczególną? 2. Czy niesprawiedliwe postępowanie jest właściwością niesprawiedliwego człowieka? 3. Czy ktoś dobrowolnie może doznawać niesprawiedliwości? 4. Czy niesprawiedliwość z natury swego rodzaju jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY NIESPRAWIEDLIWOŚĆ JEST WADĄ SZCZEGÓLNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesprawiedliwość nie jest wadą szczególną, gdyż:

1. Według Pisma św. (1 Jn 3, 2): „Grzech jest nieprawością”. A nieprawość jest pewną nie- sprawiedliwością, gdyż sprawiedliwość to pewna równość. A więc niesprawiedliwość nie jest wadą szczególną.

2. Żaden szczególny grzech nie przeciwstawia się wszystkim cnotom jak to właśnie czyni niesprawiedliwość, która ze względu np. na cudzołóstwo sprzeciwia się czystości, przez zabójstwo łagodności itp. A więc nie jest szczególną wadą.

3. Niesprawiedliwość przeciwstawia się sprawiedliwości, której podmiotem jest wola. Lecz według św. Augustyna⁸⁰), wszelki grzech zachodzi w woli. A więc niesprawiedliwość nie jest szczególni wadą.

Ale z drugiej strony skoro sprawiedliwość, będąc cnotą szczególną przeciwstawia się niesprawiedliwości, wobec tego ta jest wadą szczególną.

Odpowiedź. Dwojaka jest niesprawiedliwość: przeciwspołeczna, która przeciwstawia się sprawiedliwości społecznej, i ta z istoty swej jest wadą szczególną, gdyż dotyczy szczególnego przedmiotu, a mianowicie dobra wspólnego; ze względu jednak na zamiar stanowi grzech ogólny, gdyż pogarda dobra wspólnego może doprowadzić człowieka do wszystkich grzechów. W ten sposób wszystkie wady sprzeciwiając się dobru wspólnemu przywdziewają postać niesprawiedliwości, jakby od niej pochodząc.

Po drugie, niesprawiedliwość wyraża pewną nierówność w stosunku do drugich, w miarę jak człowiek chce mieć więcej dóbr, np. bogactw lub zaszczytów, a mniej zła., np. trudów i szkód. W tym znaczeniu niesprawiedliwość posiada właściwe sobie tworzywo i jest szczególną wadą, przeciwstawną sprawiedliwości szczególnej.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak sprawiedliwość społeczna odnosi się do wspólnego dobra ludzkiego, tak sprawiedliwość Boża odnosi się do dobra. Bożego, któremu przeciwstawia się każdy grzech. Z tego względu każdy grzech nazywamy nieprawością.

2. Również niesprawiedliwość szczególna nie wprost przeciwstawia się wszystkim cnotom w miarę jak także zewnętrzne czynności przynależą nie tylko do sprawiedliwości, ale również do innych cnót obyczajowych, chociaż w różny sposób, jak to widzieliśmy poprzednio⁸¹).

3. Wola, podobnie jak i rozum, rozciąga się na wszelkie tworzywo obyczajowe, a więc na uczucia oraz na zewnętrzne czynności, odnoszące się do drugich. Ale sprawiedliwość doskonali wolę w jej odniesieniu do czynności w stosunku do drugich. Podobnie także niesprawiedliwość.

Artykuł 2

CZY DLATEGO KTOŚ JEST NIESPRAWIEDLIWY, ŻE WYRZĄDZA KRZYWDĘ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Różnica między sprawnościami pochodzi z przedmiotów. Otóż właściwym przedmiotem sprawiedliwości jest to, co jest sprawiedliwe, niesprawiedliwości zaś to, co jest niesprawiedliwe. A więc dlatego, ktoś jest sprawiedliwy, że czyni to, co jest sprawiedliwe, a niesprawiedliwy dlatego że czyni to, co jest niesprawiedliwe.

2. Według Filozofa⁸²), błędne jest zdanie, jakoby człowiek niesprawiedliwy od razu czynił to, co niesprawiedliwe, a sprawiedliwy nie mógł bardziej niż niesprawiedliwy uczynić coś niesprawiedliwego. To zaś byłoby niemożliwe, gdyby krzywdzenie było wyłączną cechą niesprawiedliwego. A więc należy uznawać ludzi za niesprawiedliwych na podstawie niesprawiedliwego postępowania.

3. Stosunek każdej cnoty i każdego nałogu do właściwej sobie czynności jest jednakowy. Otóż ktokolwiek postępuje w sposób nieumiarkowany, jest nieumiarkowanym A więc ktokolwiek postępuje niesprawiedliwie, jest niesprawiedliwym.

Ale z drugiej strony według Filozofa⁸³), ktoś może zadać komuś niesprawiedliwość, a jednak nie być niesprawiedliwym.

Odpowiedź. Podobnie jak w sprawach zewnętrznych równość jest przedmiotem sprawiedliwości, tak nierówność jest przedmiotem niesprawiedliwości, np. gdy ktoś daje komuś za wiele albo za mało aniżeli się należy, Otóż niesprawiedliwość jako nałóg odnosi się do swej czynności za pośrednictwem właściwego sobie przedmiotu, a mianowicie przez wyrządzenie komuś krzywdy. W dwojaki zaś sposób może się zdarzyć, że ktoś wyrządzający krzywdę drugiemu może nie być niesprawiedliwy: Po pierwsze, z braku odniesienia czynności do właściwego przedmiotu, gdyż tylko to, co z istoty swej a nie przygodnie stanowi przedmiot czynności, różnicuje ją gatunkowo. Otóż, gdy chodzi o środki służące do osiągnięcia celu, z istoty swej przedmiotem jest to, co zostało zamierzone, a przygodnie to, co nie

było zamierzone. Dlatego, gdy ktoś czyniąc coś niesprawiedliwego nie ma jednak zamiaru skrzywdzić kogokolwiek, np. gdy wskutek nieznajomości nie wie, że to co czyni kogoś krzywdzi, wówczas nie czyni tego, co z natury swej oraz formalnie jest niesprawiedliwe, ale jedynie przygodnie i jakby materialnie robi coś, co jest niesprawiedliwe.

Po drugie, z braku odniesienia działania do nałogu. Niekiedy bowiem niesprawiedliwe działanie pochodzi z uczucia, np. gniewu lub żądy, a niekiedy z wyboru, a mianowicie, gdy ktoś ma upodobanie w krzywdzeniu drugiego. W tym ostatnim wypadku krzywda pochodzi z nałogu, gdyż każdemu posiadającemu jakąś sprawność lub nałóg sprawia przyjemność to, co idzie po linii tej sprawności względnie nałogu. Otóż postępować niesprawiedliwie na skutek zamiaru i wyboru jest właściwością człowieka niesprawiedliwego, czyli takiego, który posiada nałóg niesprawiedliwości. Ale postąpić niesprawiedliwie nie naumyślnie lub pod wpływem uczucia potrafią także ci, którzy nie mają nałogu niesprawiedliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Jedynie przedmiot istotnościowy różnicuje gatunkowo sprawności oraz nałogi, a nie przedmiot materialny oraz przygodny.

2. Nie jest to tak łatwe by krzywdzić kogoś naumyślnie i z wyboru w ten sposób, by wyrządzenie krzywdy sprawiało zadowolenie samo przez się, a nie przez coś innego. Takie zadowolenie jest oznaką nałogu.

3. W przeciwieństwie do sprawiedliwości, przedmiotem umiarkowania nie są rzeczy zewnętrzne, ale sam umiar określony w stosunku do samego człowieka. Dlatego to, co jest przygodne i niezamierzone, nie stanowi ani umiaru, ani braku miary, ani istotnościowo, ani materialnie. Pod tym względem sprawiedliwość różni się od innych cnót obyczajowych. Natomiast nie ma różnicy w stosunku działania do sprawności czy nałogu.

Artykuł 3

CZY KTOŚ DOBROWOLNIE MOŻE DOZNAĆ NIESPRAWIEDLIWOŚCI?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że ktoś może dobrowolnie doznać krzywdy, gdyż:

1. Niesprawiedliwość to pewna nierówność, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż ktoś może naruszyć tę nierówność, wyrządzając szkodę sobie samemu, podobnie jak i krzywdząc drugich. A więc ktoś może postąpić niesprawiedliwie zarówno w stosunku do siebie samego, jak i w stosunku do drugich. Lecz ktokolwiek czyni coś niesprawiedliwego, działa dobrowolnie. A więc można dobrowolnie doznać niesprawiedliwości, zwłaszcza od siebie samego.

2. Prawo cywilne karze tylko tego, kto postąpił niesprawiedliwie. Otóż ustawy wielu państw karzą samobójców pozbawiając ich chwały pogrzebu, jak o tym wspomina Arystoteles⁸⁴). Zdarza się więc, że ktoś doznaje krzywdy dobrowolnie.

3. Krzywdę wyrządza się tylko temu, kto jej biernie doznaje, a nie temu, kto na nią się zgadza, np. na kupno jakiejś rzeczy drożej niż rzecz ta warta. A więc można doznać krzywdy dobrowolnie.

Ale z drugiej strony doznanie krzywdy jest przeciwieństwem jej wyrządzenia. A to może być tylko dobrowolne. A więc nie można doznać krzywdy dobrowolnie, ale tylko wbrew swej woli.

Odpowiedź. Działanie z natury swej pochodzi od tego kto je wykonuje, natomiast doznanie z istoty swej pochodzi od czynnika zewnętrznego. Dlatego nikt nie może być czynnym i biernym pod tym samym względem. Otóż wola jest właściwym źródłem działania ludzkiego. Dlatego działanie dobrowolne jest postępowaniem istotnie swoistym dla człowieka we właściwym znaczeniu tego słowa. Doznanie zaś - również we właściwym znaczeniu tego wyrazu - zachodzi wbrew jego woli, bo kiedy człowiek czegoś chce, wówczas on sam jest sprawcą swego działania i dlatego zachowuje się raczej czynnie niż biernie.

Stąd wypływa wniosek, że mówiąc ściśle oraz istotnościowo, krzywdę można wyrządzić tylko dobrowolnie, a doznać jej tylko niedobrowolnie. Mówiąc jednak ubocznie i jakby materialnie, ktoś może wyrządzić krzywdę wbrew swej woli, np. gdy nie ma zamiaru, by ją zrobić; może również dobrowolnie doznać krzywdy, np. dając komuś z własnej woli więcej niż powinien.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ktoś komuś z własnej woli daje to, co nie jest obowiązany dać, nie czyni niczego przeciw sprawiedliwości lub równości, gdyż posiadanie rzeczy jest dobrowolne. Nie jest więc jego krzywdą, jeśli za jego zgodą straci coś sam przez się lub przez kogoś innego.

2. Jakąś pojedynczą osobę można ujmować dwojako: Po pierwsze ze względu na nią samą, i wtedy, jeśli ta osoba wyrządzi sobie szkodę, może popełnić innego rodzaju grzech, np. przeciw umiarkowaniu lub roztropności, ale nie przeciw sprawiedliwości, gdyż tak sprawiedliwość, jak i niesprawiedliwość odnosi się zawsze do drugich. Po drugie, ze względu na to, że osoba ta przynależy do społeczności jako jej część oraz do Boga jako Jego stworzenie i obraz. Kto więc odbiera sobie życie, wyrządza krzywdę nie sobie, ale społeczności oraz Bogu. Dlatego zarówno prawo państwowe, jak i prawo Boże karze samobójcę, podobnie jak i rozpustę w myśl słów Pawła Apostoła (1 Kor 3,17) : „A jeśli kto Kościół Boży burzy, zatraci go Bóg, albowiem święty jest Kościół Boży, którym wy jesteście”.

3. Doznanie jest skutkiem zewnętrznej czynności. Otóż w wyrządzaniu i doznawaniu niesprawiedliwości to, co jest zewnętrzne samo przez się etanowi czynnik materialny; natomiast czynnik formalny i zasadniczy zależy od woli człowieka zarówno działającego, jak i doznającego. Dlatego - biorąc materialnie - wyrządzenie krzywdy zawsze z istoty swej towarzyszy jej doznawaniu i odwrotnie; ale formalnie, czyli istotnościowo, ktoś może uczynić coś niesprawiedliwego chcąc skrzywdzić kogoś, kto ze swej strony nie dozna krzywdy, gdyż zgadza się na to. Może zdarzyć się także odwrotnie, że ktoś doznaje krzywdy, jeśli ktoś wbrew jego woli wyrządzi mu coś niesprawiedliwego wskutek nieznamości, a więc postępując niesprawiedliwie nie formalnie, ale tylko materialnie.

Artykuł 4

CZY KAŻDY KTO CZYNI NIESPRAWIEDLIWOŚĆ POPEŁNIA GRZECH ŚMIERTELNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każdy występki przeciw sprawiedliwości jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1: Grzech powszedni przeciwstawia się śmiertelnemu, a przecież niekiedy jest grzechem lekkim gdy ktoś czyni coś niesprawiedliwego, zgodnie z nauką Filozofa⁸⁵): „Wybacalne są grzechy popełnione nie tylko bezwiednie, lecz nadto na skutek nieświadomości”. A więc nie każdy kto postępuje niesprawiedliwie, grzeszy śmiertelnie.

2. Kto w drobiazgach czyni coś niesprawiedliwego, niewiele odstępkuje od „złotego” środka cnoty. A to jest wybacalne i należy do najmniejszych przewinień, jak „zaznacza Filozof⁸⁶). A więc nie każde postępowanie niesprawiedliwe jest grzechem śmiertelnym.

3. Matką wszystkich cnót jest miłość, a grzechem śmiertelnym jest coś dlatego, że jej się sprzeciwia. Otóż nie wszystkie grzechy przeciwstawne innym cnotom są śmiertelne. A więc także postępowanie niesprawiedliwe nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony wszystko, co sprzeczne z prawem Bożym jest grzechem śmiertelnym. Otóż wszelkie postępowanie niesprawiedliwe sprzeciwia się prawu Bożemu, gdyż sprowadza się albo do kradzieży albo do cudzołóstwa, albo do zabójstwa lub czego podobnego, jak to później zobaczymy⁸⁷). A więc ktokolwiek czyni coś niesprawiedliwego, popełnia grzech śmiertelny.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy⁸⁸) mówiąc o różnicy między grzechami, grzech śmiertelny, sprzeciwia się miłości stanowiącej życie duszy. Otóż wszelka, szkoda, wyrządzona drugiemu, sama przez się sprzeciwia się miłości, która nas skłania do tego, by chcieć dobrze drugim. Skoro więc niesprawiedliwość polega zawsze na szkodzeniu drugim, dlatego z rodzaju swego jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. Słowa Myśliciela w tym miejscu należy rozumieć o nieznajomości faktu, którą on sam zwie nieświadomością poszczególnych okoliczności, uznając ją za wybaczną. Nie ma zaś na myśli takiej nieznajomości prawa, która nie uniewinnia postępowania. Kto czyni coś niesprawiedliwego na skutek nieświadomości, postępuje niesprawiedliwie tylko przygodnie, jak to widzieliśmy w artykule drugim.

2. Kto postępuje niesprawiedliwie w drobnych sprawach, nie wyrządza pełnej krzywdy, w miarę jak tego rodzaju postępowanie można uznać za nie sprzeczne całkowicie z wolą tego człowieka, który to niesprawiedliwe postępowanie na sobie odczuwa. Np. gdy ktoś zabierze jedno jabłko lub coś podobnego komuś, kto jak można przypuszczać przez to nie dozna szkody ani przykrości.

3. Grzechy, które sprzeciwiają się cnotom, nie zawsze przynoszą szkodę drugim, lecz stanowią nieuporządkowanie w stosunku do uczuć ludzkich. A więc nie ma tu podobieństwa.

ZAGADNIENIE 60

O SĄDZIE

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy sąd jest aktem sprawiedliwości? 2. Czy wolno sądzić? 3. Czy wolno sądzić na podstawie podejrzeń? 4. Czy wątpliwości należy tłumaczyć na lepsze? 5. Czy zawsze należy sądzić na podstawie praw pisanych? 6. Czy sąd staje się przewrotny, gdy ktoś sobie przywłaszcza władzę sądenia?

Artykuł 1

CZY SĄD JEST AKTEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sąd nie jest aktem sprawiedliwości, gdyż:

1. Według Filozofa⁸⁹), każdy sądzi dobrze o tym co poznaje. A więc sąd przynależy do władzy poznawczej, którą doskonalili roztropność, a nie do woli, którą doskonalili sprawiedliwość.

2. Według św. Pawła Apostoła (1 Kor 2,15): „Duchowny rozsądna wszystko”. Otóż człowiek staje się duchowny najbardziej przez miłość, która „jest rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam został dany” (Rzym 5,5). A więc sąd raczej przynależy do miłości niż do sprawiedliwości.

3. Zadaniem każdej cnoty jest wydanie sądu w właściwej sobie materii, gdyż człowiek cnotliwy jest we wszystkim wzorem i miarą, jak się wyraża Myśliciel⁹⁰). A więc sąd nie jest bardziej zadaniem sprawiedliwości aniżeli innych cnot.

4. Sąd należy do samych sędziów. Czynności zaś sprawiedliwe wykonuje wszyscy sprawiedliwi. Ponieważ więc nie tylko sędziowie bywają sprawiedliwymi, wobec tego sąd nie jest czynnością właściwą tylko sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Psalm (94, 15) głosi, że „sąd powróci do sprawiedliwości”.

Odpowiedź. Sąd to właściwie czynność sędziego jako sędziego. Sędzią zaś jest ten, kto orzeka prawo będące przedmiotem sprawiedliwości, jak to już widzieliśmy⁹¹). Dlatego „sąd” w swym pierwotnym znaczeniu oznacza wyrok lub określenie, że coś jest sprawiedliwe lub prawe. Właściwe zaś postanowienie w materii cnot pochodzi od cnotliwej sprawności. Np. człowiek czysty postanawia to, czego wymaga czystość. Dlatego właściwe stanowienie o tym, co jest sprawiedliwe, należy do sprawiedliwości. Stąd według Filozofa⁹²), ludzie uciekają się do sędziego jakby do wcielenia sprawiedliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Oznaczenie wyrazu „sąd”, które pierwotnie wyrażało należyte postanowienie ludzi sprawiedliwych, zostało rozszerzone, tak że obecnie oznacza wszelkie należne stanowienie w sprawach teoretycznych i praktycznych. Zawsze jednak należy sąd wymaga, dwóch rzeczy: po pierwsze, mocy do wydawania sądów - i z tego względu sąd jest czynnością rozumu, wypowiedanie bowiem sadu czy stanowienie jest czynności rozumu. Po drugie, właściwego przysposobienia sędzącego człowieka, tak by był zdolny należycie sądzić. Otóż z tego właśnie względu sąd w tych sprawach, które odnoszą się do sprawiedliwości, winien być wydany przez nią, podobnie jak sąd w sprawach odnoszących się do męstwa powinien wypływać z męstwa. Tak więc sąd jest pewną czynnością sprawiedliwości ze względu na to, że nakłania człowieka do należytego postanowienia; jest zaś czynnością roztropności z tego powodu, że roztropność dokonuje sadu. Stąd rozsądnosc (synesis), będąc cnotą przynależną do roztropności, zwie się sprawnością dobrego sądenia, jak to już widzieliśmy⁹³).

2. Człowiek duchowny dzięki miłości posiada skłonność osądzania wszystkiego podług zasad Bożych, na podstawie których robi postanowienia pod wpływem daru mądrości. Podobnie człowiek sprawiedliwy dzięki cnotie roztropności robi postanowienia na podstawie zasad prawa.

3. Inne cnoty wprowadzają ład w stosunku człowieka do siebie samego, natomiast sprawiedliwość wprowadza ów ład w stosunku człowieka do drugich. Otóż człowiek jest panem tych rzeczy, które do niego należą. Nie jest zaś panem tych rzeczy, które przynależą do drugich. „Dlatego w sprawach, do których odnoszą się inne cnoty, wystarczy sąd człowieka cnotliwego, biorąc oczywiście wyraz sąd” w szerszym znaczeniu. Natomiast w sprawach odnoszących się do sprawiedliwości potrzeba nadto sadu jakiegoś przełożonego, który by, jak mówi Pismo św. (Job 9,33): „obydwu mógł karać i położyć rękę swą na obu”. Dlatego sąd bardziej należy do sprawiedliwości niż do jakiegokolwiek innej cnoty.

4. Naczelnik państwa jest podmiotem sprawiedliwości w sposób nadrzędny, jak to już widzieliśmy⁹⁴), gdyż stanowi o tym, co sprawiedliwe i nakazuje to. Natomiast poddani są podmiotem tej cnoty w sposób wykonawczy oraz usługowo. Dlatego sąd, będąc stanowieniem o tym co sprawiedliwe, należy do sprawiedliwości z tego względu, że jej podmiotem jest głównie zwierzchnik państwa.

Artykuł 2

CZY WOLNO SĄDZIĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno sądzić, gdyż:

1. Kary wymierza się tylko za to, co niedozwolone. Otóż sędziom zagraża kara, jakiej unikną ci, którzy nie sądzą, w myśl słów Ewangelii (Mt 7, 1) „nie sądzcie, abyście nie byli sądeni”. A więc nie wolno sądzić.

2. Czytamy w Piśmie św. (Rzym 14, 7) : „Kimże ty jesteś, co sądzisz cudzego sługę? On Panu swemu stoi lub upada”. Otóż Bóg jest panem wszystkich. A więc człowiekowi nie wolno sądzić.

3. Nie ma człowieka bez grzechu w myśl słów Ewangelisty (1 Jan 1,8) : „Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie masz”.

Otóż grzesznikowi nie wolno sądzić, zgodnie z nauką Pawła Apostoła (Rzym 2, 1): „Nie możesz być wymówiony wszelki człowiecze, który sądzisz, albowiem w cnym drugiego sadzisz, samego siebie potępiasz”. A więc nie wolno sadzić.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Powt 16,18) „Sędziów i urzędników postanowisz we wszystkich bramach twoich, aby sądzili lud sądem sprawiedliwym”.

Odpowiedź. Sąd jest dozwolony w miarę jak jest aktem sprawiedliwości. A to wymaga trzech rzeczy: po pierwsze, by do tego sądu skłaniała człowieka sprawiedliwość; po drugie, by sąd ten został wydany powagą przełożonego i po trzecie, by zgodny był z zasadami roztropności. Kiedykolwiek brak jednego z tych trzech czynników, sąd staje się wadliwy i niedozwolony. A więc po pierwsze, kiedy jest sprzeczny z prawością sprawiedliwości - i wówczas zwie się przewrotnym i bezbożnym; po drugie, gdy człowiek wydaje sąd w tych sprawach, w których nie ma władzy, i wówczas mamy do czynienia z sądem samozwańczym; po trzecie, gdy nie ma pewności w rozumie, np. gdy ktoś wydaje sądy w sprawach wątpliwych lub ciemnych na podstawie płytkich przypuszczeń - i wówczas mamy sąd pochopny i lekkomyślny.

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Jezus zabrania tu sądów nierozważnych o cudzych wewnętrznych zamierzeniach, albo w sprawach niepewnych, jak tłumaczy św. Augustyn⁹⁵). Względnie Pan Jezus zabrania tu sądenia o rzeczach Bożych, które winniśmy przyjąć wiarą, gdyż nas przewyższają, a nie sądzić je - jak uczy św. Hilary⁹⁶). Albo wreszcie, według św. Jana Chryzostoma⁹⁷) Pan Jezus wzbrania tu sądów pochodzących z zgorzkniałości duszy, a nie z życzliwości.

2. Sędzia jest sługą Bożym. Stąd powiada Pismo św. (Powt 1,16): „Co sprawiedliwe jest, sąǳcie, . . . ponieważ sąd jest Boży”.

3. Kto żyje w ciężkich grzechach, nie powinien sądzić tych, którzy mają te same lub mniejsze grzechy, jak tego naucza św. Jan Chryzostom. Należy te słowa rozumieć szczególnie o grzechach publicznych, gdyż takie sądenie wywołałoby zgorszenie w innych umysłach. Natomiast gdy chodzi o grzechy nie publiczne, ale prywatne a równocześnie zachodzi konieczność sądenia z powodu obowiązku, wówczas wolno z pokorą i bojaźnią karcieć je lub sądzić. Dlatego św. Augustyn uczy⁹⁸), iż jeśli stwierdzimy, że mamy tę samą wadę, wówczas ze skruchy postaramy się poprawić. Sąǳąc w takim wypadku człowiek nie potępia siebie samego celem zdobycia zasługi, lecz wyznaje, że potępiając drugiego sam jest godzien potępienia z powodu tego samego grzechu.

Artykuł 3

CZY SĄDZENIE NA PODSTAWIE PODEJRZEŃ JEST DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sądenie na podstawie podejrzeń jest dozwolone, gdy:

1. Podejrzenie to niepewne przypuszczenie o jakimś złu. Filozof zaś twierdzi⁹⁹), że podejrzenie odnosi się do dobra i zła. Otóż w sprawie rzeczy po-

szczególnych i przygodnych możliwe są tylko niepewne przypuszczenia. Skoro więc sąd ludzki dotyczy czynności ludzkich które są poszczególne i przygodne, gdyby nie było wolno sądzić na podstawie podejrzeń żaden sąd nie byłby dozwolony.

2. Sąd niedozwolony to taki, który wyrządza szkodę bliźniemu. Otóż złe podejrzenie polega na samym przypuszczeniu jakiegoś człowieka i nie zdaje się, by sprawiało komuś szkodę. A więc sąd oparty na podejrzeniu nie jest wzbroniony.

3. Jeśliby sąd taki był niedozwolony, to chyba dlatego, że sprowadzałby się do niesprawiedliwości, gdyż sąd jest aktem sprawiedliwości. Lecz niesprawiedliwość jest z rodzaju swego grzechem śmiertelnym, jak to widzieliśmy poprzednio. Tak więc jeśliby sąd oparty na podejrzeniu był niedozwolony stanowiłby zawsze grzech śmiertelny, a takie twierdzenie jest błędne gdyż podejrzeń nie możemy uniknąć, jak świadczy Glossa¹⁰⁰) do słów św. Pawła (1 Kor 4, 5) : „nie sądzcie przed czasem”. A więc nie wydaje się, by sąd oparty na podejrzeniu był niedozwolony.

Ale z drugiej strony św. Jan Chryzostom¹⁰¹), tłumacząc słowa Chrystusowe (Mt 7, 1): „Nie sądzcie ...” powiada, że Pan Jezus tym zakazem nie wzbrania życzliwie karcić drugich, ale zakazuje, „chrześcijanom chełpić się swą sprawiedliwością i gardzić innymi chrześcijanami, sądząc zazwyczaj na podstawie podejrzeń, nienawidząc drugich i potępiając ich.

Odpowiedź. Jak podaje Tuliusz¹⁰²), podejrzenie oznacza przypuszczenie jakiegoś zła na podstawie niewiele wartych poszlak, a pochodzi z trzech źródeł: po pierwsze stąd, że ktoś będąc zły sam w sobie i świadomy swej złośliwości z łatwością podejrzewa drugich o zło, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekle 10, 3): „Na drodze kiedy głupi idzie, sam będąc nierozumnym, wszystkich ma za głupich”. Po drugie, stąd, że ktoś jest źle nastawiony do drugiego. Kiedy bowiem ktoś albo gardzi drugim, albo nienawidzi go, albo gniewa się na niego lub zazdrości mu, wówczas na podstawie mało znaczących pozorów źle przypuszcza o nim, gdyż każdy z łatwością wierzy w to, czego pożąda. Po trzecie podejrzenie niekiedy pochodzi z długotrwałego doświadczenia. To też Filozof powiada¹⁰³), że najbardziej podejrzliwi są starcy, gdyż niejednokrotnie odczuli braki drugich.

Dwie pierwsze przyczyny podejrzeń są wyrazem przewrotnego nastawienia, trzecia zaś przyczyna zmniejsza złość podejrzliwości gdyż doświadczenie przybliża nas do pewności, która sprzeciwia się pojęciu podejrzliwości. Podejrzenie więc jest pewną wadą i to tym większą, im dalej się posuwa.

Są zaś trzy stopnie podejrzliwości: Pierwszy, gdy ktoś na podstawie niepoważnych poszlak zaczyna wątpić w dobroć jakiegoś człowieka. Jest to grzech powszedni i lekki, „należy bowiem do ludzkiej pokusy, która jest nieodłączna od życia na tej ziemi”, jak zaznacza Glossa, tłumacząc słowa św. Pawła „Nie sądzcie przed czasem” (1 Kor 4.5). Drugi stopień na miejsce, gdy ktoś na podstawie niepoważnych poszlak uważa, że ktoś inny na pewno jest zły. Gdy takie podejrzenie odnosi się do sprawy ważnej, jest grzechem śmiertelnym, dlatego też Glossa we wspomnianym miejscu dodaje: „choć podejrzeń nie możemy uniknąć, gdyż jesteśmy ludźmi, powinniśmy się jednak powstrzymać od sądów ostatecznych i upartych”. Trzeci wreszcie stopień podejrzliwości jest wtedy, gdy sędzia przystępuje

do wydania wyroku na podstawie podejrzenia, bo to już wprost jest niesprawiedliwością i dlatego jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. W dziedzinie postępowania ludzkiego jest także możliwa pewność, wprawdzie nie taka jak w poznaniu teoretycznym, ale stosowna do przedmiotu, np. gdy coś zostanie udowodnione przez odpowiednich świadków.

2. Przez to samo, że ktoś ma złą opinię o kimś bez dostatecznej przyczyny, i niesłusznie gardzi nim, już go krzywdzi.

3. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość dotyczą zewnętrznych czynności, a sąd podejrzliwy wtedy jest wprost niesprawiedliwy, gdy przechodzi ku zewnętrznej czynności, stanowiąc wówczas grzech śmiertelny. Natomiast wewnętrzny sąd przynależy do sprawiedliwości, w miarę jak się ma do zewnętrznej czynności w ten sposób jak czynność zewnętrzna do wewnętrznej, np. żądza do rozpusty, a gniew do zabójstwa.

Artykuł 4

CZY WĄTPLIWOŚCI NALEŻY TŁUMACZYĆ NA LEPSZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wątpliwości nie należy tłumaczyć na lepsze, gdyż:

1. Sądzić należy według tego, co zdarza się najczęściej. Lecz najczęściej ludzie źle czynią, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekle 1,15): „Głupich jest poczet nieprzeliczony”, oraz: „Zmysł i myśl serca człowieczego skłonne są do złego od młodości jego” (Rodz 8, 21). A więc wątpliwości należy tłumaczyć raczej na gorsze niż na lepsze.

2. Podług św. Augustyna¹⁰⁴), ten człowiek żyje pobożnie i sprawiedliwie, który jest bezstronny, nie przechylając się na żadną stronę. Kto zaś wątpliwości tłumaczy na lepsze, nie jest bezstronny. A więc nie należy tak czynić.

3. Człowiek powinien kochać bliźniego jak siebie samego. Lecz swoje sprawy człowiek jest obowiązany tłumaczyć na gorsze, zgodnie ze słowami Pisma św. (Job 9, 28): „Obawiam się wszystkich uczynków moich”. A więc także wątpliwości o bliźnich należy tłumaczyć na gorsze.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (Rzym 14,3) „Ten, który wszystko jada, niech nie gardzi niejedzącym”, co Glossa wyjaśnia, że wątpliwości należy tłumaczyć na lepsze.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio, gdy kto ma złą opinię o drugim bez dostatecznej przyczyny, wyrządza mu krzywdę i gardzi nim. Nikt zaś nie powinien gardzić drugim ani wyrządzać mu szkody, jeśli nie zmusza go do tego ważna przyczyna. Gdy więc nie ma oczywistych dowodów czyjejś złośliwości, powinniśmy uważać go za dobrego, tłumacząc na lepsze nasuwające się wątpliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Może się zdarzyć, że kto tłumaczy wątpliwości na lepsze, częściej się myli. Lecz lepiej częściej się mylić mając dobre mniemanie o złym

człowieku, niż rzadziej się myląc żywić złe mniemanie o człowieku dobrym. Gdyż w drugim wypadku, a nie w pierwszym, zachodzi krzywda drugiego.

2. Inaczej należy sądzić o rzeczach, a inaczej o ludziach. W sądach bowiem o rzeczach nie uwzględnia się ich moralnej dobroci czy złości, i nie przynosimy im żadnej szkody, cokolwiek byśmy o nich mniemali. Uwzględnia się tylko dobro osoby, która tę rzecz osądza, jeśli osądza zgodnie z prawdą, lub jej zło, jeśli osądza błędnie, gdyż prawda jest dobrem umysłu, a błąd jego złem. Dlatego trzeba starać się by o rzeczach sądzić zgodnie z rzeczywistością. Natomiast nasze sądy o bliźnich uwzględniają głównie ich dobroć i złość, gdyż uważamy ich za godnych szacunku, w miarę jak uznajemy ich za dobrych, a za godnych pogardy gdy sądzimy, że są źli. Dlatego powinniśmy raczej dążyć do tego, byśmy w naszych sądach o człowieku uważali go za dobrego, chyba że będziemy mieli oczywiste dowody, iż jest przeciwnie. Błędny sąd, którym dobrze mniemamy o drugim, nie stanowi zła w umyśle, podobnie jak o doskonałości umysłu nie stanowi zasadniczo poznanie prawdy o poszczególnych rzeczach przygodnych. Dobry, choćby nawet błędny sąd o bliźnim, świadczy raczej o dobrym nastawieniu.

3. Dwojako coś można tłumaczyć na lepsze lub na gorsze: po pierwsze, na podstawie pewnego przypuszczenia. Np. gdy mamy zastosować jakiś środek zapobiegawczy sobie lub innym, trzeba użyć środka pewniejszego, skutecznego na gorsze niedomaganie, gdyż środek skuteczny przeciw większemu złu jest tym bardziej skuteczny na mniejsze zło. Po drugie, tłumaczymy coś na lepsze lub na gorsze przez określenie lub stanowienie czegoś. Otóż w tym wypadku trzeba starać się tłumaczyć wszystko zgodnie z rzeczywistością, gdy chodzi o rzeczy, na korzyść zaś osób, gdy sąd nasz odnosi się do nich.

Artykuł 5

CZY ZAWSZE NALEŻY SĄDZIĆ NA PODSTAWIE PRAW PISANYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie zawsze należy sądzić podług pisanych praw, czyli ustaw, gdyż:

1. Zawsze należy unikać niesprawiedliwego sądu. Otóż prawa pisane niekiedy zawierają w sobie niesprawiedliwość, zgodnie z słowami Pisma św. (Iz 10, 1): „Biada tym, którzy ustanawiają prawa niezbożne i piszącym, którzy niesprawiedliwość napisali”. A więc nie zawsze należy sądzić według ustaw.

2. Sąd dotyczy poszczególnych wypadków. Lecz żadne prawo pisane nie może objąć wszystkich poszczególnych wypadków, jak to zauważył Filozof¹⁰⁵). A więc nie zawsze należy sądzić podług praw pisanych.

3. Po to spisuje się prawa, by okazać postanowienie prawodawcy. Otóż zdarza się niekiedy, że gdyby w danym wypadku prawodawca był osobiście obecny, sprawę rozsądziłby inaczej. A więc nie zawsze należy sądzić podług praw pisanych.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna¹⁰⁶), ludzie, ustanawiając prawa, mogą wypowiadać swe sądy o nich, ale gdy je raz już ustanowią i zatwierdzą, wówczas nie wolno sędziom tych praw osądzać, lecz mają podług nich sądzić.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w 1 art. sąd jest pewnym określeniem i stanowieniem tego, co sprawiedliwa. W dwojaki zaś sposób coś może być sprawiedliwe: po pierwsze z natury rzeczy, i wówczas zachodzi prawo przyrodzone; po drugie, na podstawie pewnego porozumienia między ludźmi, i wówczas mamy prawo stanowione (czyli pozytywne), jak to już widzieliśmy¹⁰⁷). Otóż jedno i drugie prawa spisuje się celem ich wyjaśnienia, w różny jednak sposób w obu wypadkach. Spisanie bowiem ustaw podaje prawo naturalne, ale go nie stanowi, gdyż prawo to swą moc czerpie nie z ustawy, ale z natury. Natomiast prawo pozytywne nie tylko zawiera w sobie spisane ustawy, ale je stanowi, nadając im moc i ważność. Dlatego trzeba sądzić podług praw pisanych, gdyż w przeciwnym wypadku sąd sprzeniewierzałby się albo prawu naturalnemu, albo prawu pozytywnemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo pisane, jak z jednej strony nie nadaje prawu naturalnemu mocy obowiązującej, tak z drugiej strony nie może jej zmniejszyć ani jej usunąć, gdyż wola ludzka nie może zmienić natury. Dlatego jeśli jakaś ustawa zawiera coś przeciw prawu przyrodzonemu, jest niesprawiedliwa i nie ma mocy obowiązującej. Prawo pozytywne bowiem ma zastosowanie tylko tam, gdzie prawo natury nie stanowi, czy ma być tak czy inaczej. Tego rodzaju ustawy nie są prawami, lecz raczej zepsuciem prawa, dlatego podług nich nie należy sądzić.

2. Jak przewrotne ustawy same przez się sprzeciwiają się prawu natury już to zawsze, już to zazwyczaj, tak też ustawy uchwalone należą w niektórych wypadkach zawodzić, a mianowicie wtedy, gdyby ich zachowanie sprzeciwiało się prawu przyrodzonemu. Dlatego w takich wypadkach należy sądzić nie podług litery prawa, lecz podług słuszności, do której prawodawca zmierzał. Stąd Znanca prawa¹⁰⁸) twierdzi, że ani sens prawa, ani łaskawa słuszność nie pozwala, aby przepisy, które wydano z pożytkiem dla korzyści ludzkiej, na skutek zbyt surowego ich tłumaczenia wyszły na ich szkodę. W takich wypadkach prawodawca również inaczej by sądził, i jeśli by taki wypadek przewidywał, inaczej by sformułował ustawę.

3. Odpowiedź na te trudności zawiera się w poprzedniej odpowiedzi.

Artykuł 6

CZY SĄD STAJE SIĘ PRZEWROTNY, GDY KTOŚ PRZYWŁASZCZY SOBIE WŁADZĘ SĄDZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Sprawiedliwość to prawość w postępowaniu. Otóż mało ważne jest dla prawdy, kto ją głosi. Ważne jest to, by każdy ją przyjął. A więc także dla sprawiedliwości mało ważne jest kto ją wymierza, a więc kto jest sędzią.

2. Zadaniem sprawiedliwości jest karać grzechy. Otóż Pismo św. niekiedy chwali tych, którzy karali za grzechy ludzi, nad którymi nie mieli władzy, np. Mojżesza za to, że zabił Egipcjanina (Wyjś 2, 11), podobnie Fineesa, syna Eleazara, Zambriego, syna Saloni. „Poczytano im to ku sprawiedliwości” jak powiada Psalm 105, 35. A więc przywłaszczenie sobie władzy sądenia nie jest niesprawiedliwością.

3. Władza duchowna różni się od władzy doczesnej. Otóż niekiedy przedstawiciele władzy duchowej mieszają się do spraw przynależnych do władzy świeckiej. A więc przywłaszczenie sobie władzy sądowniczej nie jest wzbronione.

4. Do należnego sądzenia potrzeba sędziom nie tylko władzy, ale także wiedzy i sprawiedliwości. A przecież nie poczytuje się za niesprawiedliwy wyrok sędziego dlatego, że ów sędzia nie posiada cnoty sprawiedliwości lub znajomości prawa. A więc także przywłaszczenie sobie prawa sądzenia wskutek braku władzy do tego, nie sprawia, by sąd ów był zawsze niesprawiedliwy.

Ale z drugiej strony pyta św. Paweł Apostoł (Rzym 14,4): „Kimże ty jesteś, który sądzisz sługę cudzego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, należy sądzić podług ustaw spisanych. Dlatego, kto wydaje wyroki, niejako tłumaczy treść prawa, stosując je do poszczególnych spraw. Ponieważ zaś stanowienie i tłumaczenie prawa należy do tej samej władzy, dlatego jak tylko władza publiczna może stanowić prawa, tak też ona tylko może wydawać wyroki sądowe na tych, którzy podlegają danej społeczności. Dlatego, jak byłoby niesprawiedliwością zmuszać kogoś do zachowania ustawy nie wydanej przez prawowitą władzę, tak też jest niesprawiedliwością narzucać komuś wyrok nie mając publicznej władzy do tego.

Rozwiązanie trudności. 1. Głoszenie prawdy nie jest zmuszeniem do jej przyjęcia, gdyż każdy ma swobodę przyjąć ją lub przyjąć według swej woli. Natomiast wyrok sądowy wiąże się z przymusem. Dlatego jest niesprawiedliwością, gdy kogoś sądzi ktoś, kto nie ma władzy ku temu.

2. W myśl słów św. Szczepana (Dzieje 7, 25), Mojżesz „zabijając Egipcjanina ... sądził, iż zrozumieją bracia, że Bóg daje im wybawienie przez ręce jego”, jakby z natchnienia Bożego posiadał władzę sądzenia. Ustęp ten można także wyjaśnić w ten sposób, że Mojżesz zabił Egipcjanina, broniąc człowieka niewinnego przed napaścią, gdyż jak mówi św. Ambroży (109), „kto nie broni swego towarzysza przed krzywdą, wtenczas gdy to może uczynić, jest winien tej krzywdy na równi z tym, który ją wyrządził”. Na poparcie tego twierdzenia św. Ambroży przytacza ten właśnie przykład Mojżesza. Można wreszcie tę sprawę wyjaśnić za św. Augustynem (110), że jak mówi się o płodności ziemi, raczącej niepotrzebne chwasty, zanim wyda użyteczne nasiona, tak samo czyn Mojżesza był wprawdzie występny, ale stanowił znak wielkiej płodności, a mianowicie jego mocy, którą Mojżesz miał wyzwolić swój lud z niewoli. Podobnie Finees uczynił to pod wpływem natchnienia Bożego wskutek gorliwości; względnie, chociaż wówczas nie był jeszcze najwyższym kapłanem, był wszakże synem najwyższego kapłana i do niego, podobnie jak do innych sędziów, należało wydawać wyroki zgodnie z przykazaniem Bożym.

3. Władza świecka podlega władzy duchownej tak jak ciało duszy. Dlatego nie zachodzi przywłaszczenie sobie władzy sądzenia, gdy przedstawiciel władzy duchownej miesza się do świeckich spraw w tych rzeczach, w jakich władza świecka podlega mu lub pozostaje w jego władzy.

4. Sprawność wiedzy i sprawiedliwości stanowi doskonałość pojedynczej osoby. Dlatego niedomaganie jednej lub drugiej nie jest przywłaszczeniem sobie

władzy sądowniczej, jakie zachodzi wtedy, gdy ktoś wydaje wyroki, nie mając ku temu władzy nadającej sądowi moc zmuszania do wykonania tego wyroku.

ZAGADNIENIE 61

O DZIAŁACH SPRAWIEDLIWOŚCI

Z kolei należy przystąpić do omówienia poszczególnych części sprawiedliwości, a więc naprzód jej części podmiotowych, czyli jej gatunków, to znaczy sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej; następnie części jakby skalających, a wreszcie części potencjalnych, czyli cnót pokrewnych sprawiedliwości.

Mówiąc o podmiotowych częściach sprawiedliwości, naprzód trzeba omówić te części pozytywnie, a następnie przeciwstawne im wady. Ponieważ zaś aktem sprawiedliwości wymiennej jest restytucja, czyli zwrot rzeczy cudzej, należy wprzód pomówić o różnicy między sprawiedliwością rozdzielczą a zamienną, a następnie o restytucji.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy są dwa gatunki sprawiedliwości: rozdzielcza i wymienna? 2. Czy właściwy im umiar jest taki sam? 3. Czy mają to samo tworzywo? 4. Czy któryś z tych gatunków sprawiedliwości dopuszcza odwet?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ SPRAWIEDLIWOŚCI NA ROZDZIELCZĄ I WYMIENNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie wymienia się dwa gatunki sprawiedliwości : rozdzielczą i wymienną, gdyż

1. Nie może być gatunkiem sprawiedliwości to, co szkodzi społeczności, bo sprawiedliwość ma na celu dobro wspólne. Lecz rozdzielanie dóbr wspólnych pomiędzy wielu ludzi szkodzi wspólnemu dobru społeczności, bo prowadzi do wyczerpania wspólnych zasobów i demoralizuje ludzi, gdyż, jak to zauważył Tulusz(11), kto przyjmuje dobra rozdzielane, staje się coraz gorszy i coraz bardziej skłonny do wyczekiwania ich na nowo. A więc żaden gatunek sprawiedliwości nie dotyczy rozdzielania.

2. Zadanie sprawiedliwości polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy. Otóż przy rozdziale nie ma oddawania każdemu tego, co mu się należy, ale przywłaszczenie sobie tego, co przed tym było wspólne. A to nie jest zadaniem sprawiedliwości.

3. Podmiotem sprawiedliwości jest nie tylko naczelnik państwa, ale także poddani. Lecz rozdzielanie należy do tego, kto rządzi. A więc nie jest zadaniem sprawiedliwości.

4. Sprawiedliwy rozdział odnosi się do wspólnych dóbr, dobra zaś wspólne są przedmiotem sprawiedliwości społecznej. A więc sprawiedliwość rozdzielcza nie jest gatunkiem sprawiedliwości szczególnej, ale sprawiedliwości społecznej.

5. Jedność i wielkość nie różnicują gatunkowo cnót. Otóż sprawiedliwość wymienna polega na tym, że coś oddaje się jednemu, a rozdzielcza, na tym, że coś daje się wielu ludziom. A więc nie są to różne gatunki sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Filozof (12) wymienia te dwa gatunki sprawiedliwości, twierdząc że jeden z nich kieruje rozdziałem dóbr, a drugi ich wymianą. Odpowiedź. Jak już widzieliśmy (13), sprawiedliwość szczególna dotyczy osoby prywatnej, która ma się tak do społeczności, jak część do całości. Otóż stosunek do części może być dwojaki: po pierwsze części do części, i podobnie jednej osoby prywatnej do drugiej. Ale wprowadzenie ładu w stosunki między jedną osobą a drugą jest zadaniem sprawiedliwości wymiennej, która odnosi się do spraw zachodzących we wzajemnym stosunku między dwoma osobami. Po drugie, istnieje także stosunek całości do części, podobny do stosunku ogółu do poszczególnych osób. Otóż wprowadzenie ładu do tego stosunku jest zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej, która rozdziela to, co wspólne według pewnej współmierności. Tak więc mamy dwa rodzaje sprawiedliwości: wymienną i rozdzielczą.

Rozwiązanie trudności. 1. Podobnie jak potrzebny jest umiar w hojności prywatnych osób, a rozrzutność jest wadą, tak też w rozdzielaniu dóbr wspólnych niezbędny jest umiar, którym kieruje sprawiedliwość rozdzielcza.

2. Podobnie jak część i całość są poniekąd tym samym, tak samo to, co przynależy do całości, poniekąd przynależy także do części. Kiedy więc dobra wspólne rozdziela się poszczególnym ludziom, każdy otrzymuje to, co poniekąd należy się mu.

3. Zadanie rozdzielania dóbr wspólnych należy jedynie do tego, kto nimi zarządza. Niemniej podmiotem sprawiedliwości rozdzielczej są także poddani, którym się je rozdziela, w miarę jak są zadowoleni ze sprawiedliwego rozdziału. Kiedy jednak chodzi o dobra wspólne nie państwa, ale jednej rodziny, wówczas rozdziału tych dóbr może dokonać powaga osoby prywatnej.

4. Gatunkowa postać ruchu zależy od celu, do którego zmierza. Dlatego zadaniem sprawiedliwości społecznej jest skierowanie spraw prywatnych osób ku dobru wspólnemu; natomiast zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej jest wręcz przeciwnie skierowanie dóbr wspólnych do poszczególnych osób, przez należy podział tych dóbr.

5. Sprawiedliwość rozdzielcza i wymienna różnią się nie tylko ze względu na jedność i wielość, ale głównie samą naturą należności. W inny bowiem sposób należy się komuś to co jest wspólne, a w inny to co jest jego własne.

Artykuł 2

CZY TAKI SAM JEST „ZŁOTY” ŚRODEK W SPRAWIEDLIWOŚCI ROZDZIELCZEJ I ZAMIENNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że „złoty” środek w jednej i drugiej sprawiedliwości jest taki sam, gdyż:

1. Tak sprawiedliwość wymienna, jak i rozdzielcza, jest sprawiedliwością szczególną. Otóż we wszystkich częściach umiarkowania i męstwa „złoty” środek jest taki sam. A więc także w sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej.

2. Istotą cnoty jest umiar, polegający na zgodności z rozumem. Skoro zaś każda cnota, ma tylko jedni istotę, wobec tego ma jeden tylko środek.

3. Umiar w sprawiedliwości rozdzielczej wyznacza się według różnej godności osób, który uwzględnia również sprawiedliwość wymienna, np. przy wymiarze kar. Surowiej bowiem karze się za uderzenie przedstawiciela władzy aniżeli za pobicie osoby prywatnej. A więc umiar w jednej i drugiej sprawiedliwości jest taki sam.

Ale z drugiej strony według Filozofa (14) „złoty środek” w sprawiedliwości rozdzielczej polega na współmierności geometrycznej, a w sprawiedliwości wymiennej na współmierności arytmetycznej.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio, sprawiedliwość rozdzielcza odnosi się do dawania osobie prywatnej czegoś, co jest własnością całości, ale należy się części, i to tym więcej, im część ta zajmuje większe stanowisko w owej całości. Dlatego sprawiedliwość rozdzielcza tym więcej udziela dóbr wspólnych pewnej osobie, im większe stanowisko ta osoba zajmuje w społeczności. Stanowisko to w ustroju arystokratycznym ocenia się podług cnoty, w ustroju oligarchicznym podług majątku, w demokracji ze względu na wymagania wolności, a w innych ustrojach jeszcze inaczej. Tak więc umiar w sprawiedliwości rozdzielczej nie polega na równości między jedną rzeczą a drugą, ale na współmierności rzeczy do osób, mianowicie w tym znaczeniu, że jak jedna osoba przewyższa drugą, tak też to, co się udziela pierwszej przewyższa to, co się daje drugiej. Innymi słowy, jak mówi Myśliciel (15), mamy tu do czynienia ze współmiernością geometryczną, polegającą nie na równości ilościowej, ale na równości stosunku. Np. gdy mówimy sześć ma się tak do czterech, jak trzy do dwóch ($6:4=3:2$), po obu stronach tego równania zachodzi pewna równomierność, gdyż pierwsza liczba jest półtora razy większa niż druga, ale nie zachodzi równość, bo sześć jest większe od czterech o dwa, a trzy od dwóch o jedność. Natomiast w wymianach oddaje się coś komuś za pewną rzecz, jak to widać na przykładzie kupna i sprzedaży. Tu konieczne jest wyrównanie rzeczy do rzeczy, w tym znaczeniu, by ten kto ma coś cudzego, oddał tyle, ile wziął. A więc zachodzi tu równość arytmetyczna taka, w której jedna rzecz przewyższa drugą o tę samą wielkość. Np. pięć jest środkiem między sześć i cztery, gdyż o tę samą wielkość, a mianowicie o jedność jest mniejsza od sześciu, a większa od czterech. Jeśli więc dwóch ludzi miało na początku każde po 5, a jeden z nich zabrał drugiemu 1, wówczas ten ostatni będzie miał 6, a drugi 4. Sprawiedliwość więc zostanie

wyrównana wtedy, gdy powróci się do środka w ten sposób, by ten, dał 1 temu kto ma 4, a w ten sposób jeden i drugi będzie miał po 5, co stanowi właśnie środek.

Rozwiązanie trudności. 1. W innych cnotach obyczajowych środek zależy od stosunku do rozumu a nie do rzeczy. Natomiast sprawiedliwość polega na umiarze rzeczowym, który jest różny w różnych rzeczach.

2. Ogólną formą spraw jest równość, która zachodzi tak w sprawiedliwości rozdzielczej jak i zamiennej, ale w pierwszej jest to równość równomierności geometrycznej, a w drugiej równomierności arytmetycznej.

3. W dziedzinie czynności oraz doznań stanowisko osoby wpływa na wielkość sprawy, gdyż większa zachodzi niesprawiedliwość w pobiciu przedstawiciela władzy aniżeli w uderzeniu osoby prywatnej. Ale sprawiedliwość rozdzielcza uwzględnia samo stanowisko osoby jako takie, natomiast sprawiedliwość wymienna uwzględnia to, że różnica w stanowisku wpływa na różnicę w rzeczach.

Artykuł 3

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ROZDZIELCZA I WYMIENNA MA TO SAMO TWORZYWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Różnica tworzywa powoduje różnicę między cnotami, jak to widać na przykładzie umiarkowania i męstwa. Jeśli więc sprawiedliwość rozdzielcza i wymienna mają różne tworzywo, nie zawierają się w zakresie jednej cnoty, a mianowicie sprawiedliwości.

2. Rozdzielanie, które jest zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej, dotyczy pieniędzy, zaszczytów oraz tych wszystkich rzeczy, które dadzą się rozdzielać członkom wspólnoty, między którymi także wymiany mają miejsce, a wymiana jest przedmiotem sprawiedliwości wymiennej. A więc jedna i druga sprawiedliwość ma to samo tworzywo.

3. Jeśliby tworzywo sprawiedliwości rozdzielczej było inne niż w sprawiedliwości wymiennej, cnoty te różniłyby się gatunkowo. Gdzie więc nie zachodzi różnica gatunkowa, tam nie ma różnicy tworzywa. Lecz Filozof wymienia tylko jeden gatunek sprawiedliwości wymiennej, której tworzywo jest różne. A więc nie wydaje się, aby tworzywo tych dwóch cnot było różne.

Ale z drugiej strony powiada Filozof (116) że jeden rodzaj sprawiedliwości kieruje rozdzielaniem a drugi wymianą.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy (117), sprawiedliwość dotyczy zewnętrznych czynności, a mianowicie rozdzielania i wymiany rzeczy zewnętrznych oraz posługiwania się nimi i osobami albo ich dziełami. Ze względu na posługiwanie się rzeczami, np. gdy ktoś zabiera lub oddaje rzecz cudzą, lub ze względu na osoby, np. gdy ktoś wyrządza krzywdę osobie człowieka, bijąc go lub robiąc mu szkodę, a także gdy kto okazuje drugiemu należny mu szacunek; wreszcie ze względu na dzieła, gdy ktoś sprawiedliwie wymaga od kogoś jakiegoś dzieła lub gdy ktoś wykonuje to dzieło.

Kiedy więc przez tworzywo jednej i drugiej sprawiedliwości rozumiemy wszystko to, czym posługujemy się w działaniu zewnętrznym, wówczas trzeba przyznać, że tworzywo sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej jest to samo, gdyż te same rzeczy mogą być przedmiotem tak rozdziału ze strony wspólnoty, jak i wymiany między jedną jednostką a drugą. Podobnie można rozdzielać pracę i zapłatę.

Jeśli natomiast przez tworzywo jednej i drugiej sprawiedliwości rozumiemy głównie czynności, przy pomocy których posługujemy się osobami, rzeczami oraz pracą, wówczas trzeba uznać, że inne jest tworzywo sprawiedliwości rozdzielczej, a inne sprawiedliwości wymiennej, gdyż pierwsza dotyczy rozdziału a druga wymiany.

Tak rozdzielanie, jak i wymiana mogą być już to dobrowolne, już to niedobrowolne; niedobrowolne, gdy ktoś posługuje się czymś lub kimś, względnie jego pracą wbrew jego woli, już to skrycie przez podstęp, już to jawnie przez przymus; już to wprost odnośnie tej osoby, już to w stosunku do osoby z nią związanej. W stosunku do rzeczy: jeśli ktoś skrycie zabiera cudzą rzecz, wówczas zachodzi kradzież; jeśli czyni to jawnie, popełnia rabunek. W stosunku do samej osoby, gdy ktoś godzi w samo jestestwo jakiejś osoby albo w jej godność. Odnośnie do samego jestestwa danej osoby, krzywdzi ją skrycie, kto podstępnie dokonuje zabójstwa, pobicia, np. kto podaje drugiemu truciznę; jawnie zaś przez otwarte morderstwo, uwięzienie lub chłostę, czy okaleczenie. W stosunku do czyjejś godności można mu zaszkodzić skrycie przez fałszywe świadectwo, czyli oszczerstwo, pozbawiając go dobrej sławy itp.; jawnie zaś przez fałszywe oskarżenie w sądzie, albo przez publiczne zarzuty. Wyrządza się krzywdę komuś na innej osobie, z którą ów ktoś jest związany, np. odnośnie do jego żony przez cudzołóstwo, które zwykle jest skryte; odnośnie do sługi przez uprowadzenie go z domu, co dzieje się nieraz jawnie; podobnie gdy chodzi o inne osoby związane z kimś, bo krzywdzi się je, tak jak i osobę główną, gdyż cudzołóstwo oraz uprowadzenie sługi stanowi także krzywdę odnośnych osób. Uprowadzenie jednak niewolnika, stanowiącego poniekąd własność jego pana, sprowadza się do kradzieży.

Dobrowolne zaś wymiany zachodzą wtedy, gdy ktoś daje drugiemu swą rzecz z własnej woli. Jeśli to czyni bez jakiegokolwiek zobowiązania, wówczas mamy hojność, a nie sprawiedliwość, jak to ma miejsce w darowiźnie. Niemniej dobrowolne danie rzeczy drugiemu wiąże się ze sprawiedliwością, w miarę jak łączy się z pewnym zobowiązaniem, co zachodzi w trojaki sposób. Po pierwsze, gdy ktoś daje komuś jakąś rzecz za wynagrodzeniem, jak to ma miejsce w kupnie i sprzedaży. Po drugie, gdy ktoś daje swą rzecz drugiemu, by jej używał, ale kiedyś ją oddał, przy czym, jeśli ktoś darmo zezwala komuś na pobieranie plonów czy owoców rzeczy zdolnej do ich wydawania, daje mu prawo do użytkowania; jeśli zaś chodzi o rzeczy niezdolne do przynoszenia owoców, zachodzi wówczas zaciągnięcie długu czy pożyczka, np. odnośnie do pieniędzy, naczyń itp.; jeśli wreszcie ktoś oddaje komuś użytek z jakiejś rzeczy, ale nie za darmo, wówczas zachodzi dzierżawa lub najem. Po trzecie, gdy ktoś daje swą rzecz komuś z prawem jej odzyskania nie po to, by ów ktoś nią się posługiwał, ale celem jej przechowania lub jako zastaw czy porękę, wówczas również mamy do czynienia ze sprawiedliwością.

We wszystkich tego rodzaju czynnościach, tak dobrowolnych jak i niedobrowolnych, środek polega na, pewnym wyrównaniu. Dlatego czynności te

przynależą do jednego gatunku sprawiedliwości, a mianowicie do sprawiedliwości wymiennej.

Rozwiązanie trudności jest jasne z powyższej odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY ODWET JEST ZASADNICZO SPRAWIEDLIWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zasadniczo odwet jest sprawiedliwy, gdyż

1. Sąd Boży jest bezwzględnie sprawiedliwy, a przecież wyraża się w tym, aby ktoś odczuł na sobie to co zrobił, w myśl słów Ewangelii (Mt 7, 2): „Albowiem którymkolwiek byście sądem sądzili, sądzeni będziecie, i którą miarą mierzyć będziecie, odmierzą wam”. A więc zasadniczo odwet jest sprawiedliwy.

2. W obu gatunkach sprawiedliwości ktoś daje komuś coś według pewnej równości bądź w stosunku do godności danej osoby, jak to ma miejsce w sprawiedliwości rozdzielczej, przy czym ta godność osoby zależy najbardziej od dzieł, którymi ktoś służy społeczności - bądź w stosunku do rzeczy, co do której ktoś poniósł szkodę wbrew sprawiedliwości wymiennej. Otóż w jednej i drugiej sprawiedliwości wyrównanie dokonuje się na podstawie pewnego odwetu. A więc odwet jest zasadniczo sprawiedliwy.

3. Wydaje się, że zaniechać odwetu należy najbardziej wtedy, gdy coś było uczynione niedobrowolnie, gdyż mniej się karze tego, kto kogoś skrzywdził niedobrowolnie. Lecz dobrowolność i niedobrowolność to rzecz osobista, nie stanowiąca o środku sprawiedliwości, który polega na umiarze rzeczowym a nie podmiotowym. A więc odwet jest zasadniczo sprawiedliwy.

Ale z drugiej strony Filozof dowodził (18), że nie każdy odwet jest sprawiedliwy.

Odpowiedź. Odwet stanowi pewne wyrównanie doznanej poprzednio krzywdy. W najwłaściwszym znaczeniu ma to miejsce gdy ktoś wyrządzi krzywdę bliźniemu, np. go zbije, zasługuje na to, by go zbito. Tego rodzaju prawo podaje Księga Wyjścia (21, 23): „Odda duszę za duszę, oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, spazelinę za spazelinę, ranę za ranę, siniec za siniec”. Ponieważ zaś zabranie cudzej własności jest także pewną czynnością, można i w tym wypadku mówić o pewnym odwiecie w znaczeniu, aby wyrządzający szkodę, poniósł także szkodę na swojej własności, w myśl prawa podanego w tejże Księdze Wyjścia (22, 1): „Jeśliby kto ukradł wołu albo owcę i zabił albo sprzedał, pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za jedną owcę”. Wreszcie mówi się także o odwiecie w zakresie dobrowolnych wymian, gdyż i w nich zachodzi działanie i doznanie, przy czym dobrowolność zmniejsza wielkość doznania.

We wszystkich tego rodzaju wypadkach sprawiedliwość wymienna domaga się pewnego wyrównania i odpłaty, tak by wyrównane doznanie równe było działaniu (krzywdzącemu). Nie zawsze jednak taka odpłata byłaby równa, gdyby ktoś doznał gatunkowo tego samego co zrobił, gdyż po pierwsze, gdy ktoś wyrządził krzywdę wyższej od siebie osobie, jeśli by doznał na sobie tego samego gatunku cierpienia,

jakie wyrządził owej osobie, działanie jego byłoby większe aniżeli doznanie. Dlatego ten, kto uderzył przedstawiciela władzy, czyli księcia, otrzymuje nie tylko uderzenie, ale znacznie większą karę. Podobnie, jeśli ktoś wbrew czyjejś woli wyrządzi mu krzywdę na jego rzeczy, wówczas działanie jego byłoby również większe niż doznanie, jeśli mu odebrano tylko tę rzecz, gdyż wówczas ten, kto zrobił szkodę drugiemu, nie doznałby szkody na swoim majątku. Dlatego wymierza się mu karę taką, by oddał wielokrotnie więcej, gdyż nie tylko wyrządził szkodę osobie prywatnej, ale także rzeczypospolitej naruszając pewność jej opieki. Tak samo w zakresie dobrowolnej wymiany nie zawsze byłaby równość w doznaniu, jeśli ktoś za rzecz swoją otrzymał rzecz cudzą, gdyż ta może być znacznie cenniejsza. Dlatego należy przy wymianie zachować stosunek równomierności między doznaniem a działaniem. Do tego celu wynaleziono pieniądze. Tak więc pewne odwzajemnienie zachodzi także w sprawiedliwości wymiennej.

W sprawiedliwości rozdzielczej zaś nie ma takiego odwzajemnienia, gdyż równość w niej zależy nie od stosunku rzeczy do rzeczy czy doznania do działania, jak tego wymaga odwzajemnienie, lecz od stosunku rzeczy do osoby.

Rozwiązanie trudności. 1. Ta postać sądu Bożego dotyczy sprawiedliwości wymiennej, gdyż odpłaca nagrodą za zasługi, a karami za grzechy.

2. Zapłata za służbę na rzecz społeczności nie jest aktem sprawiedliwości rozdzielczej, ale wymiennej. W sprawiedliwości rozdzielczej zaś równość zależy nie od stosunku tego co ktoś wziął, do tego co dał, ale od stosunku tego co ktoś wziął, do tego co wziął ktoś inny, biorąc pod uwagę stanowisko jednej i drugiej osoby.

3. Kiedy działanie czyjeś jest dobrowolne, krzywda jest większa i poczytuje się ją za rzecz większej wagi. Dlatego należy się za nią większa kara, by dokonać wyrównania nie tylko w stosunku do osoby, ale także w stosunku do samej rzeczy.

ZAGADNIENIE 62

O RESTYTUCJI CZYLI ODDANIU CUDZEJ RZECZY

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Jaką czynnością jest oddanie cudzej rzeczy? 2. Czy oddanie każdej cudzej rzeczy jest konieczne do zbawienia? 3. Czy należy oddać więcej niż się wzięło? 4. Czy należy oddać to, czego się nie wzięło? 6. Czy ten powinien oddać, kto wziął? 7. Czy także ktoś, kto nie wziął, obowiązany jest do oddania? 8. Czy należy natychmiast oddać cudzą rzecz?

Artykuł 1

CZY ODDANIE CUDZEJ RZECZY JEST CZYNNOŚCIĄ SPRAWIEDLIWOŚCI WYMIENNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że oddanie cudzej rzeczy nie jest czynnością sprawiedliwości wymiennej, gdyż:

1. Sprawiedliwość odnosi się do tego, co się komuś należy. Lecz podobnie jak darować, tak i oddać nie jest aktem jakiegokolwiek sprawiedliwości.

2. Nie można oddać tego, co było a nie jest. Otóż sprawiedliwość i niesprawiedliwość dotyczy czynności i doznań, które były, ale nie są. A więc oddanie nie jest aktem sprawiedliwości.

3. Oddanie jest jakimś zwrotem tego, co komuś zostało zabrane, a to może zachodzić nie tylko w zakresie wymian, ale także w rozdziale, np. gdy ktoś daje mniej niż powinien mieć. A więc oddanie nie jest bardziej aktem sprawiedliwości wymiennej niż rozdzielczej.

Ale z drugiej strony oddanie jest przeciwieństwem zabrania, które jest aktem niesprawiedliwości w zakresie wymian. A więc oddanie jest aktem sprawiedliwości kierującej wymianami.

Odpowiedź. Oddać - znaczy zwrócić komuś jego własność, czyli posiadanie jakiejś rzeczy. Oznacza więc pewne wyrównanie sprawiedliwości przez zwrot rzeczy za, rzecz, a to jest przedmiotem sprawiedliwości wymiennej. Tak więc oddanie jest jej aktem, gdy ktoś posiada cudzą rzecz już to zgodnie z jego wolą, jak to np. ma miejsce w pożyczce lub daniu rzeczy na przechowanie, już to wbrew jego woli jak w kradzieży lub rabunku.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co się komuś nie należy, nie jest właściwie jego, choćby niegdyś do niego należało. Jeśli więc ktoś oddaje komuś co się mu nie należy, wówczas zachodzi raczej darowizna niż oddanie, mimo pewnego podobieństwa do oddania ze względu na to, że chodzi o rzecz, która materialnie jest ta sama, ale istotnościowo, czyli formalnie nie jest ta sama. Otóż sprawiedliwość uwzględnia w rzeczy to, co jest istotnościowe. Dlatego taki zwrot nie jest właściwie oddaniem.

2. Wyraz „oddanie” oznaczając pewny zwrot zakłada tożsamość rzeczy. Z tego względu, jak się zdaje, zachodzi głównie w odniesieniu do rzeczy zewnętrznych, które zachowują tożsamość zarówno co do swej istoty, jak i prawa posiadania, ale mogą przejść od jednej do drugiej osoby. Lecz podobnie jak wyraz „wymiana” od oznaczania takich rzeczy przeniesiono do wyrażania czynności i doznań odnoszących się do czci lub krzywdy drugiej osoby, a więc na oznaczanie jej korzyści lub szkody, tak samo wyraz „oddanie” wprowadzono na oznaczanie rzeczy, których wprowadzenie nie ma w rzeczywistości, niemniej jednak trwają w swych skutkach zarówno cielesnych, np. gdy przez pobicie kogoś spowoduje się jego cielesne obrażenie, jak i na sławie ludzkiej, np. gdy ktoś zniesławi kogoś lub zmniejszy należną mu cześć obelżywym słowem.

3. Oddanie zachodzące przy rozdziale, gdy ktoś dostanie mniej niż się mu należało, polega na wyrównaniu jednej rzeczy w stosunku do drugiej, np. tym więcej się coś komuś należy, im mniej dostał niż powinien był dostać. Dlatego takie oddanie wchodzi już w zakres sprawiedliwości wymiennej.

Artykuł 2

CZY ODDANIE RZECZY ZABRANEJ JEST KONIECZNE DO ZBAWIENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zwrot rzeczy zabranej nie jest konieczny do zbawienia, gdyż:

1. Co jest niemożliwe, nie jest konieczne do zbawienia. Otóż niekiedy oddanie rzeczy zabranej jest niemożliwe, np. gdy ktoś komuś odebrał życie lub pozbawił go jakiegoś członka ciała. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

2. Popętnienie grzechu nie jest konieczne do zbawienia, gdyż inaczej sumienie człowieka byłoby powikłane. Otóż czasami oddanie rzeczy zabranej komuś nie może być bez grzechu, np. gdy się kogoś zniesławi przez powiedzenie prawdy. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

3. Nie da się zrobić, by się nie stało to, co się stało. Otóż niekiedy zdarza się, że ktoś traci cześć osobistą przez to, że kogoś innego niesprawiedliwie ganił. Nie może więc sobie oddać tego, co stracił. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

4. Kto przeszkodził drugiemu w osiągnięciu jakiegoś dobra zdaje się odbierać mu je, gdyż drobna różnica nie liczy się, jak mówi Filozof (19). Otóż gdy ktoś komuś przeszkodził w zdobyciu jakiegoś stanowiska, np. prebendy itp., nie jest obowiązany zwrócić mu to stanowisko, gdyż niejednokrotnie jest to niemożliwe. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna (20), nie ma odpuszczenia grzechów bez oddania rzeczy zabranej.

Odpowiedź. Oddanie jako czynność sprawiedliwości wymiennej polega na pewnym wyrównaniu i dlatego stanowi zwrot rzeczy niesprawiedliwie zabranej, gdyż przez tego rodzaju oddanie przywraca się naruszoną równość. Natomiast zwrot rzeczy sprawiedliwie zabranej stanowiłby pewien brak wyrównania, gdyż sprawiedliwość polega na równości. Skoro zaś zachowanie sprawiedliwości jest do zbawienia konieczne, wobec tego i zwrot rzeczy niesprawiedliwie zabranej jest konieczny do zbawienia.

Rozwiązanie trudności. 1. Kiedy nie można oddać czegoś w równej wartości, wystarczy oddać tyle, ile się może, np., gdy chodzi o cześć należną Bogu i rodzicom. Dlatego gdy nie da się zwrócić rzeczy zabranej przez oddanie rzeczy równej wartości co rzecz zabrana, należy oddać to co jest możliwe. Np. gdy ktoś pozbawił kogoś jakiegoś członka ciała, powinien mu to wyrównać w pieniądzu lub w jakimś stanowisku stosownie do warunków, w jakich żyje jeden i drugi, podług oceny jakiegoś człowieka sprawiedliwego.

2. Ktoś może pozbawić kogoś dobrej sławy w trojaki sposób: po pierwsze, mówiąc sprawiedliwie prawdę, np. przez wyjawienie czyjejś zbrodni, zachowując należyty w takich sprawach porządek. Wówczas nie zachodzi obowiązek oddania. Po drugie, gdy ktoś mówi o kimś fałszywie i niesprawiedliwie, Wówczas należy przywrócić dobrą sławę owemu człowiekowi wyznając, że się powiedziało fałsz. Po trzecie, gdy ktoś mówi o kimś prawdę niesprawiedliwie, np. gdy ktoś wyjawia przestępstwo drugiego w sposób niezgodny z należnym porządkiem. Wówczas zachodzi obowiązek przywrócenia dobrej sławy w miarę możliwości, ale bez kłamstwa. Np. wystarczy wyznać, że się źle powiedziało lub że się niesprawiedliwie go zniesławiono. Jeśli zaś nie da się przywrócić mu dobrej sławy, należy go wynagrodzić w inny sposób.

3. Nie można sprawić, by wyrządzona już komuś zniewaga była nie wyrządzona. Można jednak sprawić, by skutek tej zniewagi, a mianowicie zmniejszenie czci w opinii ludzkiej, został naprawiony przez okazanie mu szacunku.

4. W rozmaity sposób można przeszkodzić komuś w uzyskaniu stanowiska np. prebendy: po pierwsze - sprawiedliwie, np. gdy ktoś stara się, by ze względu na cześć Bożą lub pożytek Kościoła stanowisko to zostało powierzone komuś godniejszemu. Wówczas nie ma żadnego obowiązku zwrotu czy wynagrodzenia; po drugie - niesprawiedliwie, gdy przeszkadza w uzyskaniu jakiegoś stanowiska osobie, której chce zaszkodzić przez nienawiść, zemstę itp., wówczas, jeśli to czyni, zanim temu człowiekowi powierzono owe stanowisko, doradzając, by mu go nie dawano, jest zobowiązany do pewnego wynagrodzenia mu za to, stosownie do okoliczności i warunków danej osoby, oraz owego stanowiska, zgodnie z sądem człowieka mądrego; nie jest jednak obowiązany dać mu równo tyle, ile to stanowisko warte, gdyż ów człowiek jeszcze go nie zdobył i mógł z wielu powodów nie zdobyć go. Jeśli natomiast już powierzono komuś to stanowisko, a ktoś inny bez należytej przyczyny postarałby się, żeby to powierzenie odwołano, wówczas takie postępowanie utożsamia się z odebraniem stanowiska, już posiadanego, i dlatego pociąga za sobą obowiązek zwrotu całkowitego, w miarę jednak możliwości.

Artykuł 3

CZY WYSTARCZY ODDAĆ RÓWNO TYLE, ILE BYŁO NIESPRAWIEDLIWIE ZABRANE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wystarczy oddać tyle, ile się komuś zabrało, gdyż

1. Czytamy w Piśmie św. (Wyjś 22, 1); „Jeśliby kto ukradł wołu albo owcę i zabił albo sprzedał, pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za jedną owcę”. Otóż każdy powinien spełniać przykazania Boże. A więc ktokolwiek coś ukradł, winien zwrócić w czwórnasób lub pięciokrotnie więcej.

2. Powiada św. Paweł (Rzym 15, 4): „Cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane”. Ewangelia zaś mówi o Zacheuszu (Łk 19, 8), że powiedział do Pana

Jezusa: „Jeśli kogo w czym oszukałem, nagradzam mu w czwórnasób”. A więc człowiek powinien zwrócić wielokrotnie więcej niż zabrał niesprawiedliwie.

3. Nikt nie może sprawiedliwie zabrać komu tego, co się nie należy. Lecz sędzia sprawiedliwie może skazać złodzieja za karę, by oddał więcej niż ukradł; złodziej zaś jest obowiązany zapłacić tę karę. A więc nie wystarczy oddać tyle, ile było wzięte. Ale z drugiej strony oddanie ma przywrócić równość naruszoną przez zabranie cudzej rzeczy, a to następuje jeśli zwróci się tyle, ile było wzięte. A więc wystarczy oddać tylko tyle.

Odpowiedź. W zabraniu cudzej rzeczy trzeba uwzględnić dwie sprawy: nierówność ze strony rzeczy, która niekiedy zachodzi bez naruszenia sprawiedliwości, np. w pożyczkach, oraz samo przestępstwo niesprawiedliwości, które niekiedy zachodzi bez naruszenia równości w rzeczach, np. gdy ktoś usiłuje komuś zadać gwałt, ale nie powiedzie mu się. Otóż nierówność w pierwszym wypadku naprawia zwrot rzeczy, przy czym wystarczy zwrócić tyle, ile się posiada cudzego dobra. Natomiast przestępstwo niesprawiedliwości trzeba wyrównać przez karę nałożoną przez sędziego. Dlatego przed wyrokiem sędziego wystarczy oddać tyle, ile się wzięło, po wyroku natomiast trzeba ponieść karę.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo to odnosi się do kary, jaką sędzia ma wymierzyć. Chociaż więc po przyjściu Chrystusa nie ma obowiązku zachowania sądowniczych przepisów Starego Zakonu, niemniej prawo ludzkie może postanowić taką samą lub inną karę, która również będzie obowiązywać.

2. Zacheusz chciał dać więcej, niż był obowiązany, dlatego też przed tym powiedział: „Oto połowę dóbr moich daję ubogim” (Łk 19, 8).

3. Sędzia może sprawiedliwie skazać kogoś na karę zapłacenia więcej niż wziął. Przed wyrokiem sędziego nie było jednak obowiązku zapłacenia więcej.

Artykuł 4

CZY KTOŚ MOŻE BYĆ OBOWIĄZANY ODDAĆ TO, CZEGO NIE WZIĄŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ktoś powinien oddać to, czego nie zabrał, gdyż

1. Kto wyrządził komuś szkodę powinien ją usunąć. Otóż zdarza się, że ktoś wyrządził komuś szkodę większą niż to co wziął, np. wykopując posadzone nasiona wyrządza szkodę siewcy niszcząc mu cały przyszły plon, i dlatego sprawca tej szkody powinien zwrócić także ten plon. A więc nieraz zachodzi obowiązek zwrotu tego, co nie było zabrane.

2. Kto zatrzymuje pożyczone pieniądze dłużej niż się zobowiązał je oddać, wyrządza wierzycielowi szkodę pozbawiając go zysku z tych pieniędzy, chociaż mu tego zysku nie zabrał. A więc powinien oddać także to, czego nie wziął.

3. Sprawiedliwość ludzka pochodzi od sprawiedliwości Bożej. Lecz Bogu trzeba oddać więcej niż się od Niego wzięło, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 25, 26): „Wiedziałeś, iż żnę gdzim nie siał, i zgromadzam com nie rozproszył”. A więc jest sprawiedliwą rzeczą oddawać człowiekowi więcej niż się wzięło.

Ale z drugiej stroni sprawiedliwość wymaga oddania jako pewnego wyrównania. Otóż nie byłoby takiego wyrównania, gdyby ktoś zwracał to, czego nie wzięł. A więc tego rodzaju zwrot nie byłby sprawiedliwy.

Odpowiedź. Ktokolwiek wyrządza komuś szkodę, wydaje się zabierać mu to, czym mu szkodzi, gdyż szkoda pochodzi stąd, że ktoś ma mniej niż powinien mieć, jak to zaznacza Filozof 121). Dlatego człowiek jest obowiązany do oddania tego, w czym komuś zaszkodził. To stać się może w dwojaki sposób: przez zabranie tego, co ktoś już w rzeczywistości posiadał, i taką szkodę trzeba zawsze naprawić przez pewne wyrównanie, np. gdy ktoś zburzył komuś dom, powinien mu zwrócić tyle, ile ów dom jest wart; po drugie, przeszkadzając komuś w osiągnięciu tego, ku czemu już był w drodze. Tego rodzaju szkody nie musi się naprawiać przez oddanie równej wartości, możliwość posiadania ma wartość mniejszą niż posiadanie rzeczywiste. Otóż kto jest tylko na drodze do zdobycia czegoś, ma to jedynie w możności. Jeśliby więc oddano mu tyle, ile by posiadał, gdyby to rzeczywiście osiągnął, zwrócono mu by nie tyle, ile mu zabrano, ale więcej, a to nie jest konieczne. Niemniej jest zobowiązany do pewnej odpłaty, zależnie od warunków jednej i drugiej osoby i samej sprawy.

Rozwiązanie trudności. Na dwie pierwsze trudności odpowiedź zawiera się w osnowie artykułu, gdyż kto sieje ziarno posiada plon nie w rzeczywistości, ale tylko w możności. Podobnie, kto posiada pieniądze nie ma jeszcze zysku w rzeczywistości a tylko w możności. Otóż w jednym i drugim wypadku wiele rzeczy może przeszkodzić w osiągnięciu plonu czy zysku.

3. Bóg wymaga od nas jedynie tego dobra, które sam w nas zasiał. Dlatego powyższe słowa pana do sługi należy rozumieć albo jako przeświadczenie leniwego sługi, że niczego od nikogo nie dostał, albo także w tym znaczeniu, że Bóg od nas żąda owoców swych darów pochodzących od niego i od nas, chociaż same dary pochodzą tylko od niego bez nas.

Artykuł 5

CZY NALEŻY ZAWSZE ODDAĆ TEMU KOMU ZABRANO ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie gdyż:

1. Nie wolno nikomu szkodzić. Otóż niekiedy zaszkodziłibyśmy człowiekowi oddając mu to cośmy wzięli od niego, albo wyrządzilibyśmy szkodę drugim, np. oddając miecz szaleńcowi. A więc nie zawsze należy oddać temu komu coś się wzięło.

2. Kto komu dał coś w sposób niedozwolony, nie zasługuje, by to odzyskał. Otóż nieraz zdarza się, że ktoś w sposób niedozwolony coś daje a drugi przyjmuje np. przy świętokupstwie. A więc nie zawsze należy oddać temu, komu coś się wzięło.

3. Nikt nie jest obowiązany do tego, co niemożliwe. Otóż niekiedy jest rzeczą niemożliwą oddać komuś to, co się mu wzięło, np. gdy on umrze, albo daleko odjedzie, albo gdy jest nieznany. A więc nie zawsze należy oddać temu, komu coś się wzięło.

4. Człowiek powinien więcej wynagrodzić temu, od kogo otrzymał większe dobrodziejstwo. Lecz od niektórych osób otrzymujemy więcej dobrodziejstw, np. od rodziców, aniżeli od wierzycieli, czy od tego, kto nam dał coś na przechowanie. A więc niekiedy więcej trzeba oddać innym osobom niż temu, od którego coś się wzięło.

5. Daremny byłby zwrot rzeczy, która na skutek tego zwrotu powróciłaby do rąk zwracającego, jak to ma miejsce, gdy jakiś prałat zabierze coś niesprawiedliwie kościołowi, a potem zwróci, otrzymując to z powrotem jako zarządca tegoż kościoła. A więc nie ma obowiązku zwracać temu, od kogo coś się wzięło.

Ale z drugiej strony św. Paweł pisze (Rzym 13, 7) „Oddajcie każdemu to co się mu należy: komu podatek - podatek, komu cło - cło, komu uległość - uległość, komu cześć - cześć”.

Odpowiedź. Oddanie cudzej rzeczy dokonuje pewnego wyrównania, właściwego sprawiedliwości wymiennej, gdyż ta polega na pewnej równości, jak to już wi-
dzieliśmy. Otóż takie wyrównanie byłoby niemożliwe, jeśli osoba, która ma mniej niż się należy, nie odzyskała tego co jej zabrano. A to wymaga oddania rzeczy zabranych

Rozwiązanie trudności. 1. Nie należy zwracać właścicielowi rzeczy, która by jemu lub innym wyrządziła poważną szkodę po jej oddaniu, bo zwrot powinien wyjść na korzyść i pożytek właściciela, gdyż wszelkie posiadanie ma na celu jakiś pożytek. Kto więc ma u siebie rzecz cudzą, nie powinien jej sobie przywłaszczyć, lecz jest obowiązany albo przechować ją do czasu, w którym będzie mógł ją zwrócić, albo przenieść ją tam, gdzie bezpieczniej można ją przechować.

2. Danie komuś jakiejś rzeczy w sposób niedozwolony może zajść dwojako: 1. Gdy sama czynność dawania jest niedozwolona i przeciwna prawu, np. świętokupstwo. Taki dawca zasługuje, by stracił to co w ten sposób dał i dlatego nie należy mu zwrócić tej rzeczy. Tak samo kto zabrał coś wbrew prawu, nie może tego zatrzymać dla siebie, lecz ma obrócić to na zbożne cele. 2. Gdy ktoś daje coś w sposób niedozwolony za rzecz niedozwoloną, choćby sama czynność dawania nie była wzbroniona, np. gdy ktoś płaci nierządniczy za grzech z nią, wówczas wolno jej zatrzymać zapłatę, ale gdyby wyciągnęła coś ponadto oszustwem lub podstępem, byłaby zobowiązana do zwrotu.

3. Jeśli człowiek, któremu należy coś oddać, jest całkowicie nieznany, wówczas należy dokonać zwrotu w taki sposób, jaki jest możliwy, np. dając jałmużnę w jego intencji, bez względu na to czy umarł, czy żyje; ale przedtem trzeba przedsięwziąć staranne poszukiwanie osoby, której powinno się oddać. Jeśli zaś ta osoba zmarła, należy oddać jej spadkobiercy, którego prawo poczytuje za jedno z tą osobą. Jeśli właściciel znajduje się bardzo daleko, trzeba mu odesłać to, co do niego należy, zwłaszcza gdy chodzi o rzecz bardzo cenną i nadającą się do przesłania. W przeciwnym razie należy ją przechować w bezpiecznym miejscu, zawiadamiając właściciela.

4. Rodzicom oraz wszystkim, od których otrzymaliśmy większe dobrodziejstwa, należy jak najbardziej wynagrodzić, ale ze swoich rzeczy a nie z cudzych, chyba w wypadku ostatecznej konieczności, w którym wolno byłoby, a nawet należałoby, zabrać cudzą rzecz celem przyjscia z pomocą rodzicom.

5. Prałat może zabrać kościołowi jakąś rzecz w trojaki sposób: 1. Przywłaszczając sobie rzecz kościelną, która się należy komuś innemu, np. gdyby biskup przywłaszczył sobie dobra kapituły. Wówczas oczywiście byłby obowiązany do zwrotu osobom, do których te dobra prawnie należą. 2. Gdyby dobra kościelne, nad którymi sprawuje opiekę, oddał na własność innym osobom, np. krewnym lub przyjaciółom. Wówczas dobra te powinien zwrócić kościołowi i opiekować się nimi tak, by przeszły w ręce jego następcy. 3. Wreszcie ów prałat może tylko chcieć zabrać sobie rzeczy kościelne przez samą chęć ich posiadania nie w imieniu kościoła, ale dla siebie samego. Wówczas zwrot będzie polegał na zaniechaniu takiego zamiaru.

Artykuł 6

CZY DO ZWROTU ZAWSZE JEST OBOWIĄZANY TEN KTOŚ, KOMUŚ COŚ ZABRAŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Oddanie ma przywrócić wyrównanie sprawiedliwości przez zabranie temu, kto ma więcej i danie temu, kto ma mniej. Otóż zdarza się, że ten, kto komuś coś zabrał nie ma rzeczy zabranej, gdyż ta przeszła już do innych rąk. A więc nie ten, kto zabrał cudzą rzecz jest obowiązany do oddania, ale ten kto ową rzecz ma w swych rękach.

2. Nikt nie ma obowiązku ujawniania swego występku. Otóż w pewnych wypadkach oddanie cudzej rzeczy łączy się z ujawnieniem przestępcy, np. gdy chodzi o kradzież. A więc nie zawsze ten człowiek ma dokonać zwrotu cudzej rzeczy, który ją zabrał.

3. Nie ma obowiązku oddawania wielokrotnie tej samej rzeczy. Otóż zdarza się, że wielu ludzi razem zabiera cudzą rzecz, a jeden z nich zwróci ją w całości. A więc nie zawsze ten kto zabrał cudzą rzecz ma, ją oddać.

Ale z drugiej strony kto zgrzeszył, winien zadośćuczynić. Oddanie zaś to pewne zadośćuczynienie. A więc kto zabrał cudzą rzecz winien ją zwrócić.

Odpowiedź. Gdy chodzi o zabranie cudzej rzeczy należy odróżnić rzecz zabraną oraz samo zabranie. Ze względu na rzecz zabraną zachodzi obowiązek oddania jej tak długo, dopóki ktoś ją ma. Temu bowiem kto ma coś więcej niż do niego należy, powinno się to odebrać i dać temu, komu się to należy zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości wymiennej.

Natomiast zabranie cudzej rzeczy może być trojokie : po pierwsze, krzywdzące, a więc wbrew woli właściciela, np. w kradzieży lub w rabunku. Wówczas zachodzi powinność zwrotu nie tylko ze względu na rzecz zabraną, ale także ze względu na czynność krzywdzącą, nawet wtedy, gdy się tej rzeczy nie posiada. Podobnie bowiem, gdy ktoś kogoś pobił, winien wynagrodzić mu doznaną krzywdę, chociaż by nawet

nic z tego pobicia nie uzyskał, - tak samo gdy ktoś komuś coś ukradł lub zrabował, jest obowiązany do wyrównania wyrządzonej szkody, choćby nie odniósł żadnej korzyści z tej kradzieży czy rabunku. Nadto winien ponieść karę za wyrządzenie szkody.

Po drugie, ktoś może wziąć cudzą rzecz na swój użytek bez czyjejkolwiek krzywdy, a mianowicie za zgodą właściciela, np. w pożyczce. Wówczas ten, kto zabrał cudzą rzecz, jest obowiązany do oddania jej nie tylko ze względu na zabraną rzecz, ale także ze względu na samo przyjęcie, choćby tę rzecz utracił. Powinien bowiem wynagrodzić wyświadczony sobie dobrodziejstwo, a tego obowiązku nie spełniłby, gdyby wierzyciel w wyniku pożyczki poniósł szkodę.

Po trzecie, gdy ktoś bierze cudzą rzecz bez niczyjej krzywdy i nie dla swej korzyści, np. biorąc ją na przechowanie. Wówczas nie jest zobowiązany ze względu na przyjęcie owej rzeczy, gdyż biorąc ją czyni raczej właścicielowi usługę, niemniej jest obowiązany do jej oddania ze względu na samą rzecz. Jeśliby więc utracił tę rzecz bez własnej winy, nie jest obowiązany do jej zwrotu; byłby jednak do tego obowiązany, gdyby utrata wynikała z jego winy.

Rozwiązanie trudności. Oddanie cudzej rzeczy ma głównie na celu nie to, by kto ma więcej niż powinien mieć, przestał mieć, lecz to, by kto ma mniej, otrzymał to co mu się należy. Dlatego nie ma obowiązku oddania rzeczy przyjętej od kogoś innego bez czyjejkolwiek krzywdy, np. zapalając lampę od cudzej świecy. Chociaż więc ów człowiek, który daną rzecz zabrał, już jej nie ma, gdyż rzecz ta, przeszła w trzecie ręce, to jednak powinien ją zwrócić ten kto ją zabrał, gdyż dokonał czynności krzywdzącej j, oraz ten, kto ma ją w danej chwili; dlatego właśnie że przetrzymuje tę cudzą rzecz z krzywdą dla właściciela, który został pozbawiony tego, co mu się należy.

2. Chociaż nie ma obowiązku ujawniania ludziom swego występku, niemniej jest obowiązek ujawnienia go Bogu w spowiedzi, która daje sposobność dokonania zwrotu cudzej rzeczy za pośrednictwem spowiednika, jakiemu grzesznik wyznał swój występki.

3. Ponieważ głównym celem oddania jest usunięcie szkody wyrządzonej komuś przez niesłuszne pozbawienie własności, dlatego gdy jeden człowiek do kona tego zwrotu w sposób wystarczający, inni nie są obowiązani do zwrotu właścicielowi, ale najwyżej temu, kto dokonał już tego zwrotu. Ten jednak może innych zwolnić z tego obowiązku.

Artykuł 7

CZY CI, KTÓRZY NIE ZABRALI CUDZEJ RZECZY, SĄ ZOBOWIĄZANI DO JEJ ODDANIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma takiego obowiązku, gdyż:

1. Oddanie jest pewnego rodzaju kara dla tego kto zabrał cudzą rzecz. Otóż karać należy tylko tych, którzy zgrzeszyli. A więc tylko ten kto zabrał cudzą rzecz, powinien ją oddać.

2. Sprawiedliwość nie obowiązuje nikogo do powiększenia cudzej własności. Otóż jeśliby do oddania byli obowiązani nie tylko ci, którzy daną rzecz zabrali, ale także ci wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób z nimi współdziałali, powiększyliby cudzą własność, gdyż wówczas zwrot byłby dokonany wielokrotnie; a zresztą niekiedy pewni ludzie współdziałają w zabraniu cudzej rzeczy, a jednak jej nie zabierają. Nie są więc obowiązani do oddania.

3. Nikt nie jest obowiązany narażać się na niebezpieczeństwo, by ocalić cudzą rzecz. Niekiedy zaś przez ujawnienie złodzieja lub przez stawianie mu oporu można narazić się na niebezpieczeństwo śmierci. A więc nie ma obowiązku zwracania cudzej rzeczy utraconej przez kogoś na skutek nie ujawnienia złodzieja lub nie stawienia mu oporu.

Ale z drugiej strony. Paweł Apostoł mówi (Rzym 1,32): „Ci, którzy się dopuszczają takich rzeczy, godni są śmierci, nie tylko że sami je czynią, ale pochwalają jeszcze tak czyniących”. A więc z tego samego powodu także ci, którzy przyzwalają na zabieranie cudzej rzeczy są zobowiązani do jej oddania.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, obowiązek oddania cudzej rzeczy zachodzi nie tylko ze względu na nią samą, ale także ze względu na jej krzywdzące kogoś zabranie. Dlatego do zwrotu jest obowiązany każdy, kto się przyczynił do niesprawiedliwego zabrania cudzej rzeczy. A to stać się może w dwojaki sposób: wprost i nie wprost. Wprost, gdy ktoś skłania kogoś do zabrania cudzej rzeczy, co znowu może się stać w trojaki sposób: 1. Przez pobudzanie kogoś do zabrania rozkazem, radą, wyraźnym przyzwoleniem, oraz pochwałą za sprytnie dokonanie tego czynu. 2. Przyjmując złoczyńcę lub pomagając mu w jakikolwiek sposób. 3. Biorąc udział w kradzieży lub w rabunku, czyli przez uczestnictwo w występku. Natomiast nie wprost ktoś może być przyczyną niesprawiedliwego zabrania cudzej rzeczy gdy mu nie przeszkodzi, chociaż może i powinien to uczynić, np. gdy zaniecha zakazu lub rady, która mogła by przeszkodzić w dokonaniu kradzieży czy rabunku, gdy nie cofnie swej pomocy, mogąc przez to uniemożliwić krzywdę trzeciej osoby, albo gdy ktoś ukrywa tego rodzaju występki po jego dokonaniu. Te różne sposoby współdziałania w zabieraniu cudzych rzeczy można ująć w następujących słowach

Nakaz, rada, przyzwolenie, pochwalanie, przechowanie,

Współdziałanie, niewyjawienie, nieprzeszkodzenie, milczenie.

Należy jednak wiedzieć, że pięć z powyższych sposobów zawsze obowiązuje do zwrotu cudzej rzeczy, a mianowicie: nakaz, gdyż ten kto nakazuje jest główną przyczyną pobudzającą do wyrządzenia szkody i dlatego on właśnie jest w pierwszym rzędzie obowiązany do zwrotu; po drugie, przyzwolenie bez którego rabunek byłby niemożliwy; po trzecie, przechowanie złoczyńcy i użyczenie mu opieki; po czwarte, uczestnictwo w łotrowskim występku lub w łupach; po piąte, nieprzeciwdziałanie gdy ktoś powinien był nie dopuścić do cudzej szkody, np. przedstawiciel władzy państwowej, którego powinnością jest przestrzeganie sprawiedliwości w swoim kraju, ma obowiązek oddania rzeczy zabranej właścicielowi, jeśli przez jego niedbalstwo złodziejstwo się rozpleni, gdyż państwo płaci mu niejako po to, aby strzegł sprawiedliwości. W pozostałych wyżej wymienionych wypadkach nie zawsze

zachodzi obowiązek zwrotu. Nie zawsze bowiem rada albo pochlebstwo lub tym podobne, stanowią skuteczną przyczynę rabunku czy kradzieży. Doradca więc czy chwalca wtedy tylko jest obowiązany do zwrotu cudzej rzeczy, gdy z prawdopodobieństwem można sądzić, że był przyczyną niesprawiedliwego dokonanego zabrania, cudzej własności.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzeszy nie tylko ten, kto wykonuje grzech, ale każdy kto w jakikolwiek sposób jest przyczyną grzechu, np. przez radę lub rozkaz, czy tym podobne czynności.

2. Sprawca zabrania cudzej rzeczy jest obowiązany w pierwszym rzędzie do jej oddania, a więc naprzód rozkazodawca, następnie wykonawca, a później inni.

Jeśli jednak jeden odda poszkodowanemu, inni nie mają obowiązku zwracania; niemniej główni sprawcy tej szkody, oraz ci, którzy z niej ciągnęli zyski dla siebie, winni z kolei oddać je temu, kto tę rzecz oddał właścicielowi. Nie ma natomiast obowiązku oddania, gdy ktoś kazał coś komuś zabrać, ale ten nie zabrał, gdyż oddanie ma, głównie na celu przywrócenie rzeczy temu, kto został poszkodowany.

3. Nie zawsze jest obowiązany do oddania cudzej rzeczy ten, kto nie ujawnił złoczyńcy, nie przeszkodził mu, albo go nie zganił, ale tylko wtedy, gdy miał obowiązek to uczynić, np. będąc przedstawicielem władzy, który nie naraża się na wielkie niebezpieczeństwo, gdyż właśnie dlatego wyposażono go w moc publiczną, aby był stróżem sprawiedliwości.

Artykuł 8

CZY NALEŻY ODDAĆ CUDZĄ RZECZ NATYCHMIAST, CZY TEŻ MOŻNA TEN ZWROT ODWLEC ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż

1. Przykazania nakazujące nie obowiązują, by zawsze w każdej chwili je spełniać. Otóż potrzeba oddania rzeczy cudzej pochodzi z przykazania nakazującego. A więc nie obowiązują do natychmiastowego oddania.

2. Nikt nie jest obowiązany do rzeczy niemożliwych. Lecz niekiedy nie można oddać natychmiast. A więc nikt nie ma obowiązku zwracania cudzych rzeczy natychmiast.

3. Oddanie jest aktem cnoty, a mianowicie sprawiedliwości. Czas zaś jest jedną z okoliczności wymaganych do aktu cnotliwego. Skoro więc inne okoliczności nie są wyznaczone w czynnościach cnotliwych, lecz należy je określić zgodnie z roztropnością, wydaje się, że także nie należy wyznaczać czasu do oddania cudzej rzeczy przez określenie, że należy ją zwrócić natychmiast.

Ale z drugiej strony wszystkie zagadnienia, dotyczące oddania cudzych rzeczy należy rozwiązywać w ten sam sposób. Otóż, kto zatrudnia najemnika nie może odwlekać należnej mu zapłaty w myśl Pisma św. (Kapł 19,13): „Nie pozostanie zapłata

najemnika twego aż do zarania”. A więc także w innych sprawach, dotyczących oddania cudzej rzeczy nie należy zwlekać, ale trzeba ją oddać natychmiast.

Odpowiedź. Zarówno zabranie, jak i przetrzymywanie cudzej rzeczy jest grzechem przeciw sprawiedliwości, ponieważ zatrzymanie rzeczy cudzej uniemożliwia właścicielowi posługiwanie się nią i dlatego stanowi jego szkodę. Wiadomo zaś, że nie wolno nawet przez krótki czas pozostawać w grzechu, lecz należy go porzucić zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 21,2): „Uciekaj przed grzechem jako przed wężem”. Dlatego cudzą rzecz należy zwrócić natychmiast lub prosić o zwłokę tę osobę, która ma prawo pozwolić na użytkowanie tej rzeczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż przykazanie zwracania cudzej rzeczy jest nakazujące w swym sformułowaniu, niemniej zawiera w sobie zakaz jej przetrzymywania.

2. Gdy ktoś nie może oddać natychmiast, niemożność ta zwalnia go od natychmiastowego zwrotu lub nawet zwalnia go całkowicie, jeśli w ogóle nie może. Niemniej jednak jest obowiązany prosić o darowanie lub o zwłokę kogo należy, zwracając się do niego osobiście albo przez kogoś innego.

3. Pominięcie jakiegokolwiek okoliczności sprzeciwia się cnocie. Trzeba więc każdą okoliczność uwzględnić i zachować. Ponieważ zaś zwłoka w oddaniu cudzej rzeczy stanowi grzech niesprawiedliwego jej zatrzymania, trzeba oddać natychmiast.

ZAGADNIENIE 63

O WZGLĘDZIE NA OSOBĘ

Z kolei należy omówić grzechy przeciwne różnym częściom sprawiedliwości. Otóż sprawiedliwości rozdzielczej sprzeciwia się wzgląd na osobę, dlatego omówimy go najpierw, a następnie zajmijmy się grzechami sprzeciwiającymi się sprawiedliwości wymiennej. Zagadnienie względu na osobę obejmuje cztery pytania:

1. Czy wzgląd na osobę jest grzechem? 2. Czy wzgląd na osobę może zachodzić przy rozdziale dóbr duchowych? 3. Czy zachodzi przy rozdzielaniu zaszczytów? 4. Czy zachodzi w sądzie?

Artykuł 1

CZY WZGLĄD NA OSOBĘ JEST GRZECEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wzgląd na osobę nie jest grzechem, gdyż:

1. Wyraz „osoba” oznacza godność osobistą. Wzgląd zaś na godność osób jest wymaganie sprawiedliwości rozdzielczej. A więc nie jest grzechem.

2. W sprawach ludzkich osoby są ważniejsze niż rzeczy, gdyż rzeczy są dla osób, a nie odwrotnie. Lecz wzgląd na rzeczy nie jest grzechem. A więc tym mniej wzgląd na osoby.

3. W Bogu nie ma żadnej niegodziwości lub grzechu. A przecież zdaje się, że Bóg ma wzgląd na osoby, gdyż niekiedy jednemu z dwóch ludzi, mających te same warunki, udziela swej łaski, a drugiego pozostawia w grzechu, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 24,40): „Wtedy będą dwaj na roli; jeden będzie wzięty, a drugi zostawiony”. A więc wzgląd na osoby nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Prawo Boże wzbrania tylko grzechu, a przecież zakazuje względu na osobę, zgodnie z słowami Pisma św. (Powt 1, 17): „Żadnej różnicy osób nie będzie”.

Odpowiedź. Wzgląd na osoby sprzeciwia się sprawiedliwości rozdzielczej, której wyrównanie polega na tym, że różnym osobom przydziela się różne rzeczy podług pewnej współmierności w stosunku do godności tychże osób. Jeśli więc uwzględnia się taką cechę tej osoby, z powodu której należy się jej to, co się jej powierza, wówczas nie będzie względu na osobę, lecz będzie tylko wzgląd na przyczynę. Dlatego też Glossa¹²²) do słów św. Pawła (Ef 6,9) powiada, że u Boga nie ma względu na osobę, gdyż jako sędzia sprawiedliwy bierze pod uwagę przyczynę, a nie osobę. Jeśli więc np. ktoś powierza komuś nauczanie ze względu na jego dostateczną ku temu wiedzę, uwzględnia przyczynę, a nie osobę. Jeśli natomiast uwzględnia się w danej osobie, której się coś powierza, nie to że powierzone jej stanowisko należy się jej lub jest z nią współmierne, ale jedynie to, że ta, osoba to ten a ten człowiek, np. Piotr czy Marcin, wówczas zachodzi wzgląd na osobę, !gdyż powierza się mu coś nie ze względu na przyczynę, która czyniła by go godnym tego stanowiska, lecz jedynie ze względu na niego osobiście.

Do osoby sprowadza się to wszystko, co nie ma przyczynowego wpływu na to, aby ktoś był godny tego stanowiska, np. gdy ktoś powierza komuś przełożenie lub katedrę naukową, dlatego że ów ktoś jest bogaty albo krewny, wówczas zachodzi wzgląd na osobę. Zdarza się jednak, że pewne przymioty jakiejś osoby sprawiają, że jest ona godną jednej rzeczy, ale nie drugiej; np. to, że ktoś jest czymś krewnym, stanowi o tym, że ów ktoś jest godny być spadkobiercą jakiegoś majątku, ale nie o tym, aby uzyskać jakieś stanowisko kościelne. Tak więc brać pod uwagę tę samą właściwość osoby w jednej sprawie będzie względem na osobę, w drugiej zaś nie. Dlatego wzgląd na osobę sprzeciwia się sprawiedliwości rozdzielczej, gdyż nie bierze pod uwagę właściwej współmierności. Ponieważ zaś cnocie sprzeciwia się tylko grzech, jasne że wzgląd na osobę jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość rozdzielcza, uwzględnia te właściwości osoby, które mają wpływ przyczynowy na to, że ktoś jest czegoś godny lub że coś się komuś należy. Natomiast wzgląd na osobę polega na kierowaniu się tymi właściwościami danej osoby, które nie mają wpływu na to, by osoba ta była godna tego, co się jej daje.

2. Współmierność i godność osób do przydzielanych im rzeczy zależy od pewnych właściwości tych osób. Trzeba je uwzględnić, gdyż stanowią właściwą przyczynę tej współmierności czy godności. Natomiast, gdy bierze się pod uwagę samą tylko osobę, nie uwzględnia się przyczyny jako przyczyny. Chociaż więc dane

osoby są zasadniczo godniejsze, nie zawsze są godniejsze, by im przydzielono właśnie to stanowisko względnie to dobro.

3. Coś można dać w dwojaki sposób. Po pierwsze, dając to co się komuś należy - i w stosunku do takiego dawania nie zachodzi wzgląd na osobę; po drugie, dając coś z własnej hojności, a więc dając komuś darmo to, co się mu nie należy. Otóż do tego drugiego sposobu należą dary Łaski, przez którą Bóg pociąga ku sobie grzeszników. Nie zachodzi tu również wzgląd na osobę, gdyż każdy ze swoich rzeczy może bez niesprawiedliwości dać tyle, ile chce i temu, komu chce, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 20, 15): „Weź co twoje jest i idź ... Czyż mi się nie godzi czynić co chcę?”

Artykuł 2

CZY WZGLĄD NA OSOBĘ ZACHODZI PRZY ROZDZIALE DÓBR DUCHOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Nadanie godności lub dóbr kościelnych komuś dlatego, że jest krewnym, stanowi wzgląd na osobę, gdyż pokrewieństwo nie stanowi przyczyny czyniącej kogoś godnym piastowania jakiegoś stanowiska kościelnego. To zaś nie wydaje się być grzechem, skoro jest w powszechnym zwyczaju pośród prałatów. A więc wzgląd na osobę nie zachodzi przy rozdziale dóbr duchowych.

2. Jak świadczy Apostoł Jakub (2,1,10), wzgląd na osobę zachodzi, gdy ktoś woli bogacza niż biedaka. Otóż łatwiej udziela się bogatym i potężnym dyspensy od przeszkody pokrewieństwa lub powinowactwa, by mogli zawrzeć małżeństwo. A więc przy rozdziale dóbr duchowych nie zachodzi wzgląd na osobę.

3. Podług przepisów prawnych przy wyborach wystarczy wybrać dobrego, nie ma zaś obowiązku wybierać na jakieś stanowisko kandydata lepszego. Wybór zaś mniej dobrego stanowi wzgląd na osobę. A zatem wzgląd ten nie zachodzi przy rozdziale dóbr duchowych.

4. Podług Prawa Kościelnego¹²³) wybierać na stanowiska kościelne należy tych, którzy należą do Kościoła, a to stanowi wzgląd na osobę, gdyż niekiedy pośród innych ludzi można by znaleźć odpowiednich kandydatów. A więc wzgląd na osobę nie zachodzi przy rozdziale dóbr duchowych.

Ale z drugiej strony Jakub Apostoł powiada (2,1) „Bez względu na osobę miejcie wiarę w chwałę Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Tłumacząc te słowa Glossa¹²⁴) zapytuje: „Któż mógłby ścierpieć, jeśli na stanowisko kościelne wybiera się bogatszego pomijając ubogiego, mimo że ten jest bardziej uczony i świętszy?”

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim art., wzgląd na osobę jest grzechem dlatego, że sprzeciwia się sprawiedliwości. Tym ciężej zaś ktoś grzeszy, im w większych sprawach narusza sprawiedliwość. Skoro więc rzeczy duchowe są ważniejsze od doczesnych, cięższym grzechem jest wzgląd na osoby przy rozdziale dóbr duchowych aniżeli doczesnych.

Ponieważ jednak wzgląd na osobę polega na daniu komuś dobra, które jest niewspółmierne do jego godności, należy wziąć pod uwagę, że godność osoby można

dwojako ujmować. Po pierwsze zasadniczo i bezwzględnie - otóż w ten sposób bardziej „godny jest ten, kto bardziej obfituje w duchowe dary łaski. Po drugie, ze względu na dobro wspólne. Otóż zdarza się nieraz, że człowiek mniej święty i mniej uczony może bardziej przyczynić się do dobra ogólnego, dzięki swej potędze czy sprytowi lub innym uzdolnieniom. Ponieważ zaś rozdział dóbr duchowych ma głównie na celu dobro ogółu, zgodnie z słowem św. Pawła (I Kor 12,7): „A każdemu dostaje się objaw ducha dla wspólnego pożytku” - dlatego niekiedy przy rozdziale dóbr duchowych powierza się je bez względu na osobę tym, którzy zasadniczo mniej są dobrzy, podobnie jak to czyni Pan Bóg przy rozdawaniu łask darmo danych.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy chodzi o krewnych jakiegoś prałata należy odróżnić: niekiedy bowiem są mniej godni tak zasadniczo, jak i w stosunku do dobra ogółu - i wtedy, jeśli im powierza się jakieś stanowisko, pomijając ludzi godniejszych, zachodzi grzech względu na osobę, gdyż prałat nie jest panem tych stanowisk, tak by mógł je rozdzielać według własnej woli, ale szafarzem, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (1 Kor 4,1): „Niech każdy człowiek tak o nas rozumie jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Bożych”. Niekiedy zaś krewniacy prałata kościelnego są równie godni jak inni, wówczas może bez względu na osobę wybrać krewnych, którzy przynajmniej w tym przewyższają innych, że może im bardziej „zaufać, iż będą załatwiać sprawy kościelne jednomyślnie z nim. Należy jednak powstrzymać się od takiego postępowania, jeśli ono wywołało zgorszenie drugich, którzy biorąc z niego przykład rozdawaliby dobra kościelne krewnym, także niegodnym piastowania tych dóbr.

2. Zwykło się udzielać dyspens z przeszkód małżeńskich, zawarcia związku małżeńskiego, celem wzmocnienia więzi pokoju, do którego ludzie wybitni ze względu na dobro wspólne są bardziej niezbędni. Dlatego łatwiej udziela się im dyspens bez względu na osobę.

3. By wybór był ważny wobec sądu nie jest konieczne, aby wybrano lepszego, lecz wystarczy że się wybierze dobrego, gdyż w przeciwnym razie wszelki wybór można by postawić pod znak zapytania. Kiedy jednak chodzi o sumienie wybierających, trzeba koniecznie wybrać tego, kto jest lepszy zasadniczo lub ze względu na dobro wspólne. Jeśli bowiem można mieć kogoś bardziej zdolnego do piastowania danego stanowiska, a wybiera się kogoś innego, trzeba mieć ku temu jakiś powód. Jeśli ten powód ma podstawę w stanowisku, wówczas ten kto został wybrany był bardziej godny tego stanowiska; jeśli zaś nie, wówczas zachodzi wzgląd na osobę.

4. Zazwyczaj ci, którzy są powołani na stanowisko kościelne spośród grona ludzi przynależnych do Kościoła, są bardziej użyteczni gdy chodzi o dobro wspólne Kościoła, gdyż bardziej kochają go jako swą matkę. Dlatego czytamy w Starym Zakonie (Powt 17,15): „Nie będziesz mógł człowieka z innego narodu królem uczynić, który by nie był bratem twoim”.

Artykuł 3

CZY WZGLĄD NA OSOBĘ ZACHODZI PRZY OKAZYWANIU SZACUNKU I CZCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wzgląd na osobę nie zachodzi przy okazywaniu szacunku i czci, gdyż:

1. Cześć to pewien szacunek, okazany komuś jako świadectwo jego cnoty. Otóż należy szanować prałatów oraz przedstawicieli władzy, podobnie jak i rodziców, chociażby nawet byli źli. Powiada bowiem Pismo św. (Wyje 20,12): „Czcij ojca twego i matkę swoją”. A św. Paweł napomina niewolników, by szanowali swych panów, choćby nawet i złych (1 Tym 6,1); „wszyscy ci, którzy są pod jarzmem jako niewolnicy, niech mają panów swoich za, godnych wszelkiej czci.” A więc nie ma względu na osoby w okazywaniu ludziom czci.

2. Czytamy w Piśmie św. (Kapl 19, 32): „Przed głową sędziwą powstań i czcij osobę starego”. A to przecież jest względem na osobę, gdyż starcy nie zawsze są cnotliwi, jak powiedziano w proroctwie Daniela (13,5): „Wyszła nieprawość z Babilonu od starszych sędziów”. A więc wzgląd na osobę w okazaniu czci nie jest grzechem.

3. Tłumacząc słowa Jakuba Apostoła (2,1): „Bez względu na osobę miejcie wiarę” powiada Glossa św. Augustyna¹²⁵), że jeśli dalsze słowa tegoż Apostoła (2,3): „Gdyby wszedł do waszego zgromadzenia mąż mający złoty pierścień i świetną szatę, a wszedłby też ubogi o brudnym odzieniu, a wy patrząc na tego, co ma świetną szatę, powiedzielibyście mu: Ty zasiądź tu z chwałą, a ubogiemu: Ty stań albo usiądź pod podnóżkiem nóg moich - czyż nie robicie różnic między sobą i nie stajecie się sędziami o myślach złośliwych?” - odnieść do naszych codziennych zebrań, któż by nie grzeszył, jeśli to było materia grzechu? Otóż czcic bogaczy z powodu bogactwa to wzgląd na osobę, jak to zauważył św. Grzegorz¹²⁶), ucząc, że jest to przewrotnością pychy, gdy czcimy w ludziach nie ich naturę, stworzoną na obraz Boży, ale bogactwo. Skoro więc bogactwo nie stanowi właściwej przyczyny czci, tego rodzaju cześć będzie względem na osobę, ale nie będzie grzechem.

Ale z drugiej strony powiada Glossa¹²⁷), że gdy ktokolwiek czci kogoś ze względu na bogactwo popełnia grzech. Podobnie, gdy ktoś czci kogoś z innych powodów nie stanowiących przyczyny, by ów był tej czci godnym. A więc wzgląd na osobę przy oddawaniu czci może być grzechem.

Odpowiedź. Cześć jest wyrazem świadectwa, że ten kogo się czci jest cnotliwy. A więc tylko cnota jest właściwą przyczyną czci. Można jednak czcic kogoś nie tylko ze względu na jego własną cnotę, ale także ze względu na cnotę kogoś innego. Np. czcimy zwierzchników państwa oraz prałatów dlatego, że chociażby nawet byli źli, niemniej są przedstawicielami Boga oraz wspólnoty, na czele której stoją, w myśl słów Pisma św. (Przyp 26,8): „Jako kto rzuca kamień na stos Merkuriuszowy, tak kto oddaje cześć głupiemu”. Ponieważ poganie uważali Merkuriusza za uosobienie rozumu, stos Merkuriusza oznacza, tu górę rozumowań, na który kupcy rzucali nie-

kiedy kamyki zamiast stu srebrnych piąćkówek. Tak też czi się głupców gdy są przedstawicielami Boga i całego społeczeństwa.

Dla tego samego powodu należy czić rodziców oraz panów, a mianowicie ze względu na ich uczestnictwo w godności Boga, który jest ojcem i panem wszystkich. Starców zaś należy czić ze względu na to, że starość jest znakiem cnoty, chociaż znak ten niekiedy zawodzi. Dlatego powiada Pismo św. (Mądr 4,8): „Starość szanowna jest nie ta długowieczna ani też liczbą lat porachowana, ale sędziwością jest roztropność człowieka, a wiekiem starości żywot niepokalany”. Bogatych wreszcie należy szanować ze względu na to, że zajmują wyższe stanowisko w społeczności. Jeśliby jednak ktoś szanował bogaczy tylko ze względu na ich majątek, popełniłby grzech względu na osobę.

Rozwiązanie trudności mieści się w tej odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY W SĄDZIE MOŻE ZACHODZIĆ WZGLĄD NA OSOBĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Wzgląd na osobę przeciwstawia się sprawiedliwości rozdzielczej. Sądzenie natomiast, jak się zdaje, jest najbardziej sprawą sprawiedliwości wymiennej. A więc w sądach nie ma względu na osobę.

2. W sądach wymierza się kary, a to czyni się podług względu na osobę, gdyż ciężej karze się za wyrządzenie krzywdy przedstawicielom władzy aniżeli innym. A więc wzgląd na osoby nie ma miejsca w sądach.

3. Pismo św. zachęca (Ekli 4,10): „Na sądzie bądź miłosierny sierotom jako Ojciec”. A to jest przecież wzgląd na osobę. A więc wzgląd ten nie jest grzechem w sądzie.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Przyp 18,5) powiada, że „Mieć wzgląd na osobę bezbożnego nie jest rzeczą dobrą, aby odstąpić od prawdy w sądzie”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio (28), sąd jest aktem sprawiedliwości w miarę jak sędzia przywraca ku sprawiedliwej równości to, co mogło spowodować przeciwstawni nierówność. Otóż wzgląd na osoby wyraża pewni nierówność, gdyż udziela się komuś to, co nie jest mu współmierne. A ,na takiej współmierności polega równość sprawiedliwości. Jasne więc, że wzgląd na osobę psuje sąd.

Rozwiązanie trudności. 1. Sąd można, pojąć dwojako. Po pierwsze, ze względu na osądzaną rzecz i z tego względu sąd jest aktem sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej, gdyż sąd może określić jak coś wspólnego można rozdzielić pomiędzy wielu, i jak jeden ma zwrócić drugiemu to, co od niego zabrał. Po drugie, ze względu na formę sądu, a mianowicie że sędzia także w sprawiedliwości wymiennej od jednego dobiera, a drugiemu oddaje. A to należy do sprawiedliwości rozdzielczej. W tym znaczeniu wzgląd na osobę jest dopuszczalny w każdym sądzie.

2. To, że się cięższej karze krzywdę wyrządzoną osobie na wyższym stanowisku, nie stanowi względu na osobę, gdyż sama różnorodność osób powoduje tu różnorodność rzeczy, jak już widzieliśmy¹²⁹).

3. Człowiek powinien pomagać ubogiemu w sądzie w miarę swych możliwości, ale bez naruszania sprawiedliwości, gdyż czytamy również w Piśmie św. (Wyjs 23,3): „Nad ubogim też nie ulitujesz się u sądu”.

ZAGADNIENIE 64

O ZABÓJSTWIE

Z kolei należy zająć się wadami, które sprzeciwiają się sprawiedliwości wymiennej, a więc naprzód grzechami, które jedni ludzie popełniają wbrew woli tych, których krzywdzą, a następnie grzechami, które odnoszą się do dobrowolnych wymian. Pierwsze dokonują się niekiedy w czynach, a niekiedy w słowach. W czynach .- gdy wyrządza się komuś szkodę już to na jego osobie, już to na osobie z nim związanej, już to na jego majątku. Trzeba więc te poszczególne grzechy kolejno omówić, zaczynając od zabójstwa, które wyrządza bliźniemu największą szkodę.

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy zabijanie zwierząt, a także roślin jest grzechem?
2. Czy wolno nabijać grzesznika?
3. Czy wolno zabijać osobie prywatnej, czy tylko przedstawicielom władzy?
4. Czy duchownym wolno zabijać?
5. Czy wolno komuś zabić siebie samego?
6. Czy wolno zabić człowieka sprawiedliwego?
7. Czy wolno komuś zabić człowieka we własnej obronie.
8. Czy przypadkowe zabójstwo jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY NIE WOLNO ZABIJAĆ ŻADNYCH ISTOT ŻYJĄCYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno zabijać żadnych istot żyjących, gdyż:

1. Według Pawła Apostoła (Rzym 13,2) „Kto się sprzeciwia postanowieniu Bożemu, nabywa sobie potępienie”. Otóż według postanowienia Bożego należy zachować przy życiu wszystkie istoty żyjące, zgodnie z słowami Psalmu (146,8): „On czyni, że rośnie trawa po górach i zioła dla posługi ludzkiej. On daje bydłu żywność”. A więc uśmiercanie istot żyjących jest niedozwolone.

2. Mężobójstwo dlatego jest grzechem, że odbiera życie człowiekowi. Otóż także zwierzęta i rośliny żyją. A więc zabijanie ich jest grzechem.

3. Prawo Boże wyznacza szczególną karę jedynie za grzech, a przecież wyznaczyło karę za zabójstwo wołu lub owcy, jak świadczy o tym Księga Wyjścia (22,1-3). A więc zabijanie zwierząt jest grzechem.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna¹³⁰), przykazanie: „Nie zabijaj!” nie odnosi się do roślin, bo byłoby niedorzeczne, ani do nierozumnych zwierząt, gdyż nie mając rozumu nie mogą z nami obcować. Przykazanie więc: Nie zabijaj! - odnosi się tylko do ludzi.

Odpowiedź. Nikt nie grzeszy posługiwaniem się rzeczą do tego, do czego ta rzecz służy. Otóż taki jest porządek w świecie, że rzeczy mniej doskonale służą bytom doskonalszym, jak to zauważył Myśliciel¹³¹). Podobnie również, gdy się coś rodzi w przyrodzie, przechodzi od stanu niedoskonałego do doskonałego. Np. przy poczęciu życia ludzkiego rozwój zaczyna się od życia wegetatywnego, które przechodzi w życie zwierzęce, a wreszcie w życie ludzkie. Tak więc rzeczy, które tylko żyją, czyli rośliny, służą zazwyczaj za pokarm zwierzętom, zwierzęta zaś są dla ludzi. Dlatego człowiek posługuje się roślinami dla dobra zwierząt, zwierzętami zaś dla dobra ludzi. Nie jest to wzbronione człowiekowi, jak to stwierdza, także Myśliciel¹³²).

Otóż spomiędzy innych użytków najbardziej niezbędne jest używanie roślin na pokarm dla zwierząt, a zwierząt na pokarm dla ludzi; takie zaś używanie jest niemożliwe bez ich zabijania. Dlatego wolno zabijać rośliny dla dobra zwierząt, a zwierzęta zaś dla dobra ludzi, zgodnie z rozporządzeniem Bożym (Rodz 1, 29-30): „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie; dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa powietrznego, i dla wszelkiego płazu ziemnego, w którym jest pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona”.

Rozwiązanie trudności. 1. Z rozporządzenia Bożego należy zachować życie zwierząt i roślin nie ze względu na nie, ale dla dobra ludzi. Dlatego św. Augustyn powiedział¹³³): „Mocą najbardziej sprawiedliwego rozporządzenia Bożego zarówno życie, jak i śmierć tych istot ma służyć naszemu pożytkowi”.

2. Zwierzęta i rośliny nie mają duszy rozumnej, która by nimi kierowała, lecz kieruje nimi naturalny instynkt, pochodzący od kogoś innego. Jest to znakiem ich służebnej wartości, jaką mają z natury na pożytek innych stworzeń.

3. Kto zabija cudzego wołu, grzeszy nie dlatego, że zabija wołu, lecz że wyrządza krzywdę właścicielowi. Zabicie więc zwierząt nie zawiera się w przykazaniu zakazującym męzobójstwa, lecz stanowi grzech kradzieży lub rabunku.

Artykuł 2

CZY WOLNO ZABIJAĆ GRZESZNIKÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Pan Jezus zabronił wrywać kłokol, który jest obrazem „synów nieprawości” (Mt 13,38). Lecz to, czego Bóg zabrania, jest grzechem. A więc zabójstwo grzesznika jest grzechem.

2. Sprawiedliwość ludzka winna być zgodną ze sprawiedliwością Bożą, która daje grzesznikom możliwość pokuty, zgodnie z słowami Proroka (Ez 18, 23) „Nie chcę

śmierci grzesznika, lecz by się nawrócił i żył”. A więc jest rzeczy całkowicie niesprawiedliwą zabijać grzeszników.

3. To, co samo przez się jest złe, nigdy nie może stać się dobre, jak uczy św. Augustyn¹³⁴) oraz Filozof¹³⁵). Lecz mężobójstwo jest samo przez się złe, gdyż wszystkich mamy kochać - jak się wyraża Filozof. A więc nigdy nie wolno zabijać człowieka grzesznego.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Wyjś 22, 18) : „czarownikom żyć nie dopuścisz”. A w Psalmie (100, 8): „Co rano traćłem wszystkich grzeszników ziemi”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wolno zabijać zwierzęta w miarę jak z natury służyć mają pożytkowi ludzkiemu, gdyż to co niedoskonałe powinno służyć temu co doskonałe. Otóż każda część jest podporządkowana całości, jak to co niedoskonałe, temu co doskonałe. Wszelka więc część z natury swej jest dla całości. Dlatego też, gdy odcięcie jakiegoś członka ciała jest niezbędne dla uratowania zdrowia całego ciała, np. z powodu gangreny lub zakażenia, wolno i trzeba go dokonać. Otóż każda pojedyncza osoba ma się tak do całej społeczności, jak część do całości. Dlatego jeśli jakiś człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich, jest rzeczą chwalebna i zdrową zabić go celem zachowania dobra wspólnego, gdyż „odrobina kwasu zakwasza całe ciasto”, jak mówi św. Paweł (Gal 5, 9).

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Jezus zakazał wrywać kłokol, by nie zaszkodzić pszenicy, czyli ludziom dobrym, jak to się dzieje, gdy nie można zabić złych bez równoczesnego narażania na śmierć dobrych, dlatego, że ukrywają się między dobrymi lub mają wielu zwolenników, jak zaznacza św. Augustyn¹³⁶). Dlatego Pan Jezus uczy, że raczej trzeba pozwolić, by źli żyli, i wstrzymać się od pomsty aż do Sądu Ostatecznego, niż narażać na śmierć dobrych. Natomiast gdy śmierć złych nie stanowi niebezpieczeństwa dla dobrych, lecz raczej zapewnia im bezpieczeństwo i życie, wówczas wolno złoczyńców zabijać.

2. Zgodnie z swą mądrością Bóg niekiedy grzeszników natychmiast zabija; niekiedy zaś zostawia im czas do pokuty, gdyż wie, co odpowiada, jego wybranym. Otóż sprawiedliwość ludzka w miarę swej możliwości naśladuje to postępowanie Boże zabijając tych, którzy są niebezpieczni dla innych, a skazując na pokutę tych, którzy grzeszą bez szkodenia innym.

3. Człowiek przez grzech odstępuje od prawa Bożego, z dlatego zatracą swą godność ludzką w miarę jak człowiek z natury swej jest istotą wolną, żyjącą dla siebie. Przez grzech więc człowiek poniekąd staje się sługą zwierząt tak, że należy go podporządkować dobru drugich, zgodnie z Psalmem 48 (21): „Człowiek gdy był we czci, nie rozumiał; przyrównan jest bydłom nierozumnym i stał się im podobnym”; oraz zgodnie z Księgą Przypowieści (11,29): „A kto jest głupi, będzie służył mądrymu”. Dlatego, chociaż zabicie człowieka-a wiernego swej godności ludzkiej stanowi samo przez się zło, niemniej zabicie grzesznika może być dobre, podobnie jak zabicie zwierzęcia. Zły człowiek bowiem jest gorszy od zwierzęcia i bardziej szkodliwy, jak zauważył Filozof¹³⁷).

Artykuł 3

CZY OSOBIE PRYWATNEJ WOLNO ZABIĆ GRZESZNIKA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że osobie prywatnej wolno zabić grzesznika, gdyż:

1. Prawo Boże nie nakazuje niczego, co jest niedozwolone. Otóż Mojżesz (Wyjś 32,27) nakazał co następuje: „Zabijajcie każdy brata, bliźniego i przyjaciela swojego”, a mianowicie za, grzech bałwochwalstwa. A więc osobom prywatnym wolno zabijać grzeszników.

2. Ze względu na grzech człowiek jest przyrównany zwierzętom. Otóż każdej osobie prywatnej wolno zabijać zwierzęta leśne, zwłaszcza szkodliwe. A więc z tego samego powodu wolno im zabijać także grzeszników.

3. Jest rzeczą chwalebną, gdy jakaś osoba, choćby nawet prywatna, czyni to, co jest użyteczne dla dobra społeczności. Otóż, - jak widzieliśmy w poprzednim artykule - zabicie złoczyńców jest pożyteczne dla dobra społeczności. A więc zabijanie grzeszników także przez osoby prywatne, jest rzeczą chwalebną.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna¹³⁸) należy uznać za mężobójcę tego, kto by zabił złoczyńcę bez upoważnienia ze strony władz państwowych, zwłaszcza że ośmielił się przywłaszczyć sobie władzę, której Bóg mu nie powierzył.

Odpowiedź. Zabicie złoczyńcy jest dozwolone o tyle, o ile ma na celu bezpieczeństwo całej społeczności, i dlatego jest zastrzeżone wyłącznie temu, komu powierzono jej ochronę i zachowanie, podobnie jak odcięcie jakiegoś zakażonego członka ciała jest zastrzeżone lekarzowi, któremu powierzono troskę o ocalenie całego ciała. Otóż troskę o dobro ogółu powierzono tym, którzy sprawują władzę państwową. A więc tylko im wolno zabijać złoczyńców, osobom zaś prywatnym tego czynić nie wolno.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak uczy Dionizy¹³⁹), ten coś czyni, kto upoważnia do zrobienia. Dlatego św. Augustyn uczył¹⁴⁰), że nie ten zabija, kto musi wykonać wyrok rozkazodawcy, podobnie jak miecz w ręku kata. Dlatego ci, którzy na rozkaz Pana zabili swych bliskich i przyjaciół, widocznie nie oni sami to zrobili, lecz raczej czyn ten należy przypisać temu, kto ich do tego upoważnił. Podobnie żołnierz gdy zabija nieprzyjaciela na podstawie upoważnienia naczelnika państwa, lub kat gdy zabija złoczyńcę na podstawie upoważnienia sędziego.

2. Zwierzę różni się od człowieka z swej natury. Dlatego nie potrzeba wyroku sądowego, by zabić zwierzę leśne. Natomiast gdy chodzi o cudze zwierzęta domowe, nie można ich zabijać bez sądu, nie ze względu na same zwierzęta, ale z powodu szkody dla właściciela. Natomiast grzesznik poci względem natury nie różni się od ludzi sprawiedliwych. Dlatego niezbędny jest wyrok sądowy, by rozstrzygnąć czy złoczyńcę należy zabić ze względu na ochronę społeczności.

3. Każdej osobie prywatnej wolno czynić to, co jest użyteczne dla społeczności, a nikomu nie szkodzi. Jeśli natomiast coś sprawia komuś szkodę, nie należy tego czynić bez wyroku tej osoby, której powierzono obowiązek rozstrzygnięcia, co należy odebrać częściom dla ocalenia całości.

Artykuł 4

CZY DUCHOWNYM WOLNO ZABIJAĆ ZŁOCZYŃCÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że duchownym wolno zabijać złoczyńców, gdyż:

1. Duchowni przede wszystkim powinni wypełniać przykazanie Apostoła (1 Kor 4,16): „Bądźcie naśladowcami moimi, jako i ja jestem Chrystusa”, czyli mamy naśladować Boga i świętych. Lecz Bóg, którego czcimy, zabija złoczyńców, jak o tym świadczy Psalm 135, 10: „Który pobił Egipt z ich pierworodnymi”. Mojżesz również kazał lewitom zabić dwadzieścia trzy tysiące ludzi za bałwochwalstwo (Wj 32, 28). Podobnie Finees, kapłan, zabił Izraelitę za stosunek z Madianitką (Liczb 25,5). Samuel zabił Agaga, króla Amaleka, a Eliasz kapłanów Bala, Matatiasz zamordował Żyda przy ołtarzu, gdy ten składał ofiarę, w Nowym zaś Testamencie Piotr zabił Ananiasza i Safirę. A więc jak z tego widać, wolno duchownym zabijać złoczyńców.

2. Większa i bliższa Bogu jest władza duchowna niż doczesna. Otóż skoro przedstawiciele władzy doczesnej mogą zabijać złoczyńców jako „słudzy Boży” (Rzym 12,4), to tym bardziej duchownym, którzy są sługami Boga, wyposażonymi we władzę duchową, wolno to czynić.

3. Komu wolno przyjąć jakiś obowiązek, wolno mu wykonywać wszystko, co należy do tego obowiązku. Otóż do obowiązków władzy państwowej należy zabijanie złoczyńców. A więc duchownym spełniającym funkcję władzy państwowej wolno to czynić.

Ale z drugiej strony św. Paweł Apostoł (1 Tym 3,2) poleca: „Ma tedy biskup być nienaganny... nieskłonny do pijaństwa lub bicia, ale skromny”.

Odpowiedź. Duchownym nie wolno zabijać z dwóch powodów. Po pierwsze, gdyż zostali wybrani do służby ołtarza, który uobecnia mękę zabitego Chrystusa, a Chrystus „Gdy mu złorzeczono nie złorzeczył; gdy cierpiał nie odgrażał się pomstą”, jak mówi św. Piotr (1,2,23). Nie wypada więc, by duchowni kogoś bili lub zabijali, gdyż słudzy powinni naśladować swego pana w myśl słów Pisma św. (Ekl 10, 2): „Jaki jest sędzia ludu, tacy też jego słudzy”. Po drugie, duchownym powierzono służbę Nowemu Prawu, które nie wyznacza kary zabijania lub kalectwa cielesnego. Dlatego duchowni powinni się od takich rzeczy powstrzymać, by mogli być „sposobnymi sługami Nowego Testamentu” (2 Kor 3,6).

Rozwiązanie trudności. 1. Działanie Boga jest we wszystkim poprawne, w każdym wypadku stosownie do tego, co i jak należy. Dlatego każdy powinien naśladować Boga w tym, co mu w sposób szczególny odpowiada. Chociaż więc Bóg niekiedy zabija cielesnie złoczyńców, nie wynika stąd, by wszyscy go mieli w tym naśladować. Piotr zaś Ananiasza i Safirę nie własną powagą ani własnoręcznie zabił, lecz raczej ogłosił wyrok Boży o ich śmierci. Kapłani zaś i lewici Starego Testamentu byli sługami starego Prawa, które wymierzało kary cielesne i dlatego mogli je wymierzać także własnoręcznie.

2. Posłannictwo duchownych odnosi się do lepszych rzeczy, aniżeli cielesne zabijanie, a mianowicie do wiecznego zbawienia. Nie wypada więc im mieszać się do niższych spraw.

3. Prałaci kościelni przyjmują obowiązki władców świeckich nie po to, by sami skazywali na śmierć. Mogą jednak innym powierzyć obowiązek sądenia.

Artykuł 5

CZY WOLNO ZABIĆ SIEBIE SAMEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wolno, gdyż:

1. Męzobójstwo jest grzechem dlatego, że się sprzeciwia sprawiedliwości. Nikt zaś nie może być niesprawiedliwy wobec siebie, jak uczy Filozof¹⁴¹). A więc nikt nie grzeszy, zabijając siebie samego.

2. Tym, którzy sprawują władzę państwową, wolno zabijać złoczyńców. Niekiedy zaś oni sami są złoczyńcami. A więc wolno im zabijać siebie samych.

3. Wolno samorzutnie narazić się na mniejsze niebezpieczeństwo, by uniknąć większego, podobnie jak wolno obciąć sobie samemu jakiś zepsuty członek ciała, by ocalić całe ciało. Otóż niekiedy przez samobójstwo człowiek unika większego zła, jakim jest np. nędza w życiu lub hańba jakiegoś grzechu. A więc wolno zabić siebie samego.

4. Samson zabił siebie samego, jak świadczy Księga Sędziów (16,30), a przecież Paweł Apostoł zalicza go do świętych, jak widać z listu do Żydów (11, 32). A więc wolno popełnić samobójstwo.

Druga Księga Machabejska opowiada (14,41): że „Razjasz ... dobrą sławę mający ... gdy go już pojmać mieli, przebił się mieczem, woląc szlachetnie umrzeć niżli poddać się grzesznikom i cierpieć krzywdy nieprzystojne rodowi swemu”. Otóż nie jest wzbronione to, czego się dokonuje szlachetnie i mężnie. A więc wolno zabić siebie samego.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna¹⁴²) przykazanie „Nie zabijaj” odnosi się do każdego człowieka, tak do innego, jak do siebie samego. Kto bowiem popełnia samobójstwo, zabija również człowieka.

Odpowiedź. Samobójstwo jest całkowicie zabronione z trzech powodów. Po pierwsze, każdy byt kocha siebie samego, i dlatego z natury dąży do zachowania swego istnienia, opierając się w miarę możliwości tym czynnikom, które by mogły go zniszczyć; kiedy więc ktoś zabija siebie samego, postępuje wbrew skłonności natury oraz wbrew miłości, jaką każdy powinien mieć do siebie samego. Dlatego samobójstwo jest zawsze grzechem śmiertelnym jako sprzeczne z prawem natury oraz z miłością.

Po drugie, każda część tym wszystkim czym jest należy do całości. Otóż każdy człowiek jest częścią społeczności. Do niej więc należy tym wszystkim czym jest. Popełniając więc samobójstwo, czyni się krzywdę społeczności, jak tego dowodzi Filozof¹⁴³).

Po trzecie, życie jest darem Bożym, podległym władzy Boga. Kto więc pozbawia się życia, grzeszy przeciw Bogu; podobnie gdy ktoś zabija niewolnika, grzeszy przeciw jego panu, i grzeszy jak człowiek który przywłaszcza sobie prawo sądenia w sprawach, w których mu nie powierzono władzy sędziowskiej. Sam tylko Bóg ma prawo wyrokować o życiu i śmierci, zgodnie z słowami Pisma św. (Powt 32, 39): „Ja zabijam i ja ożywiam”.

Rozwiązanie trudności. 1. Zabójstwo człowieka jest grzechem dlatego, że się sprzeciwia nie tylko sprawiedliwości, ale także miłości, którą należy kochać także siebie samego. Dlatego samobójstwo jest grzechem przeciw miłości siebie samego, a równocześnie przeciw sprawiedliwości względem społeczeństwa i względem Boga.

2. Kto sprawuje władzę państwową, ma prawo zabić zło, bo ma w stosunku do niego władzę sędziowską. Natomiast nikt nie jest sędzią siebie samego. A więc nie wolno tym, którzy dzierżą władzę państwową, zabijać siebie samych z powodu jakiegokolwiek grzechu. Wolno im jednak poddać się sądowi innych sędziów.

3. Panem siebie czyni człowieka wolna wola. Wolno mu więc rozporządzać sobą w sprawach odnoszących się do tego życia, ale podległych jego wolnej woli. Lecz przejście z tego życia ku życiu wiecznemu podlega nie wolnej woli człowieka, ale władzy Bożej. Dlatego nie wolno siebie zabijać, by przejść do życia szczęśliwszego. Również nie usprawiedliwia samobójstwa chęć uniknięcia nędzy w tym życiu, bo śmierć, jak wyjaśnia Filozof¹⁴⁴), „jest najstraszniejszą rzeczą, gdyż jest kresem wszystkiego”. Dlatego samobójstwo dokonane dla uniknięcia nędzy w tym życiu jest większym złem aniżeli zło, którego samobójca chciał uniknąć.

Nie wolno także zabijać siebie samego z powodu popełnienia jakiegoś grzechu, gdyż pozbawiając się niezbędnego do pokuty czasu, samobójca sobie najbardziej szkodzi. A zresztą tylko sąd państwowy ma prawo zabijać zło. Nie wolno także popełnić samobójstwa kobiecie, by uniknąć zgwałcenia, bo nie należy popełniać większej zbrodni, jaką jest samobójstwo, celem uniknięcia mniejszego zła bliźniego, gdyż zgwałcenie kobiety bez jej przyzwolenia nie jest z jej strony występkiem, skoro ciało bez zgody woli nie może ulec skażeniu grzechu, jak powiedziała św. Łucja. Wiadomo zaś, że porubstwo czy cudzołóstwo jest mniejszym grzechem, aniżeli zabójstwo człowieka, a zwłaszcza aniżeli samobójstwo, które jest najcięższym grzechem z tego względu, iż szkodzi sobie samemu, siebie zaś należy miłować najbardziej. Jest to równocześnie grzech najniebezpieczniejszy, gdyż nie pozostawia czasu na pokutę.

Nikomu też nie wolno zabić siebie samego z obawy przyzwolenia na grzech. Nie należy bowiem czynić zła dla zdobycia dobra lub uniknięcia innego zła, zwłaszcza mniejszego i niepewnego. Otóż nie ma pewności, że ktoś przyzwoli na grzech w przyszłości, gdyż Pan Bóg może każdego człowieka ustrzec od grzechu bez względu na to jakie by go napastowały pokusy.

4. Według św. Augustyna¹⁴⁵), Samsona tłumaczy to, że z wewnętrznego nakazu Ducha Świętego, który przez niego czynił cuda, przez zburzenie domu nie tylko siebie, ale także wrogów pogrzebał w ruinach. To samo tenże Doktor mówi o niektórych świętych niewiastach, jakie podczas prześladowania zabiły siebie.

5. Męstwo wymaga, by nie bać się narazić życia na śmierćadaną mu przez kogo innego z pobudek cnoty lub dla uniknięcia grzechu. Ale zadanie sobie śmierci

celem uniknięcia zła fizycznego ma pewne pozory męstwa u tych, którzy popełnili samobójstwo, myśląc, że postępują mężnie. Do takich należał Razjasz. Nie jest to jednak męstwo prawdziwe, lecz raczej pewna miękkość ducha, który nie potrafi się zdobyć na zniesienie zła fizycznego, jak to uzasadnia Myśliciel146).

Artykuł 6

CZY WOLNO W JAKIEJŚ OKOLICZNOŚCI ZABIĆ CZŁOWIEKA NIEWINNEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w pewnych wypadkach wolno zabić człowieka niewinnego, gdyż:

1. Bojaźń Boża nie przejawia się w grzechu, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekli 1, 27) „Bojaźń Pańska wypędza grzech”. Otóż Abrahama chwali się że z bojaźni Bożej chciał zabić swego niewinnego syna. A więc można bez grzechu zabić człowieka niewinnego.

2. W zakresie grzechów przeciw bliźniemu, grzech jest tym większy, im większą szkodę wyrządza bliźniemu. Lecz zabicie bardziej szkodzi grzesznikowi niż człowiekowi niewinnemu, który przez śmierć przechodzi z nędzy tego życia do chwały niebieskiej. Skoro więc wolno w niektórych wypadkach zabić grzesznika, to tym bardziej wolno zabić człowieka niewinnego, czyli sprawiedliwego.

3. Nie jest grzechem to, na co pozwala sprawiedliwość, a ta, niekiedy pozwala na zabicie człowieka niewinnego, np. gdy sędzia, który jest obowiązany sądzić na podstawie przedłożonych dowodów, opierając się na zeznaniach fałszywych świadków, wyda wyrok śmierci na człowieka, o którego niewinności jest osobiście przekonany. Podobnie kat, gdy wykonuje wyrok na niewinnym skazańcu. A więc można bez grzechu zabić człowieka niewinnego.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Wyjś 23,7) przykazuje: „Nie zabijaj niewinnego i sprawiedliwego”. Odpowiedź. Człowieka można ujmować dwojako: ze względu na niego samego oraz ze względu na innych. Lecz żadnego człowieka nie można zabijać ze względu na niego samego, gdyż w każdym, nawet grzeszniku, mamy miłować naturę stworzoną przez Boga, którą zabicie niszczy. Otóż, jak widzieliśmy powyżej, wolno zabić grzesznika ze względu na dobro wspólne, które grzech psuje. Życie zaś sprawiedliwych zachowuje i rozwija dobro wspólne, gdyż oni właśnie stanowią ważniejszą część społeczeństwa. A więc w żadnym wypadku nie wolno zabijać niewinnego.

Rozwiązanie trudności. 1. Bóg jest panem życia i śmierci, gdyż podług jego zrządzenia umierają tak sprawiedliwi, jak i grzesznicy. Jeśli więc ktoś z rozkazu Bożego zabija niewinnego, nie grzeszy, podobnie jak nie grzeszy Bóg, którego ów człowiek jest wykonawcą; owszem okazuje bojaźń Bożą, słuchając przykazań Bożych.

2. Przy ocenianiu ciężkości grzechów trzeba brać pod uwagę to, co jest istotne, a nie to, co jest tylko przygodne. Stąd ten, kto zabija sprawiedliwego, ciężiej grzeszy niż ten, kto zabija grzesznika gdyż wyrządza szkodę temu, kogo więcej powinien

kochać, działając wbrew miłości. Po drugie wyrządza krzywdę temu, kto nie zasłużył na to, by wyrządzać mu szkodę, bardziej więc działa wbrew sprawiedliwości. Po trzecie, pozbawia społeczność większego dobra. Po czwarte, wyraża większą pogardę Boga w myśl słów Chrystusa (Łk 10,16): „Kto wami gardzi, mną gardzi”. To zaś, że zabicie prowadzi człowieka sprawiedliwego do chwały u Boga, jest w morderstwie czymś przypadkowym.

3. Gdy sędzia wie, że podsądny, przeciw któremu dostarczają dowodów fałszywi świadkowie, jest niewinny, powinien badać tychże świadków z większą starannością, by znaleźć okazję do uwolnienia człowieka niewinnego, podobnie jak to uczynił prorok Daniel. Jeśli i to nie pomoże, winien odesłać go do wyższego sędziego. A jeśli to niemożliwe, wówczas nie grzeszy jeśli zgodnie z przepisami prawa na podstawie dostarczonych mu dowodów wydaje wyrok, gdyż wówczas nie on zabija niewinnego, ale ci, którzy zeznawali fałszywie. Wykonawca natomiast wyroku skazującego kogoś na śmierć, jeśli ów wyrok zawiera w sobie taki błąd, którego nie można ścierpieć, powinien odmówić wykonania go - w przeciwnym bowiem wypadku należałoby uniewinnić katów, którzy zabijali męczenników. Jeśli jednak wyrok nie zawiera w sobie jawnej niesprawiedliwości, wówczas nie grzeszy wykonując go, gdyż nie do niego należy osądzać wyrok przełożonego; i nie on zabija niewinnego, lecz sędzia, któremu podlega.

Artykuł 7

CZY WOLNO KOGOŚ ZABIĆ WE WŁASNEJ OBRONIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Powiada św. Augustyn(147), że nie podoba mu się rada., by zabijać ludzi gdy nam chcą śmierć zadać, chyba że chodzi o żołnierza lub urzędnika, jeżeli na podstawie należnego upoważnienia broni nie siebie, lecz innych zgodnie ze swym stanowiskiem. Lecz kto we własnej obronie zabija drugiego, czyni to we własnym interesie, by sam nie został zabity. A więc nie wolno zabijać nawet we własnej obronie.

2. Powiada św. Augustyn(148): „Jakżeż wobec Opatrzności Bożej mogą być wolni od grzechu ci, którzy dla rzeczy godnych pogardy skalali się morderstwem?”. Do takich zaś spraw zalicza rzeczy, które ludzie wbrew swej woli mogą utracić. Otóż życie cielesne należy do takich właśnie rzeczy. A więc nie wolno nikogo zabijać celem ocalenia własnego życia.

3. Papież Mikołaj I (149) w sprawie duchownych, którzy we własnej obronie zabili poganina a potem chcieli po odbyciu pokuty wrócić do swego pierwotnego stanu, oświadczył, że ani nie dał okazji, ani pozwolenia zabijać kogokolwiek w jakikolwiek sposób. Otóż do zachowania przykazań obowiązani są nie tylko duchowni, ale także świeccy. A więc także świeckim nie wolno nikogo zabijać we własnej obronie.

4. Mężobójstwo jest cięższym grzechem niż porubstwo czy cudzołóstwo. Lecz nikomu nie wolno w obronie swego życia popełnić tych lub innych grzechów śmiertelnych, gdyż życie duchowe ważniejsze jest od życia cielesnego. Nikomu więc nie wolno we własnej obronie zabić drugiego, by ocalić własne życie.

5. „Jeśli drzewo jest złe, złe są też jego owoce” powiedział Chrystus (Mt 7,17). Lecz samoobrona jest niedozwolona, skoro Apostoł Paweł przykazuje (Rzym 12,19): „Nie sami sobie wymierzajcie sprawiedliwość, najmilsi”. A więc także zabicie człowieka, pochodzące z takiego wymierzania sobie sprawiedliwości, jest niedozwolone.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Wyjś 22,2) , powiada: „Jeśliby złapano złodzieja włamującego się do domu albo podkopującego się, i umarłby z zadanych mu ran, ten kto by zranił nie będzie winien krwi”. Otóż bardziej wolno bronić własnego życia niż domu. A więc jeśli ktoś zabije kogoś w obronie własnego życia, nie jest winien morderstwa. Odpowiedź. Ta sama czynność może mieć dwa skutki, w tym jeden zamierzony a drugi nie zamierzony. Otóż zróżnicowanie czynności moralnych zależy od tego, co się zamierza., a nie od tego, co jest wbrew zamierzeniu, gdyż to jest dla nich czymś przygodnym. Z samoobrony zaś może wynikać dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabicie napastnika. Tak więc czynności, w których się zmierza do ocalenia własnego życia, nie są wzbronione, gdyż dla każdego jestestwa jest rzeczą naturalną, by w miarę możliwości broniło swego życia. Może się jednak zdarzyć, że czyn pochodzący z dobrego zamiaru, będzie niedozwolony, a mianowicie gdy będzie niewspółmierny z celem. Jeśli więc ktoś w obronie własnego życia używa większego gwałtu niż trzeba, będzie to niedozwolone. Dozwolona jest natomiast samoobrona, w której ktoś w sposób umiarkowany odpiera gwałt, gdyż wolno siłą odeprzeć siłą, jednakże, jak mówi prawo¹⁵⁰), w miarę konieczności niezawinionej obrony. Nie jest natomiast konieczne do zbawienia, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej się troszczyć o własne życie niż o życie cudze.

Ponieważ jednak zabijać człowieka wolno tylko tym, którzy sprawują władzę państwową, i to dla dobra społeczności, dlatego nie wolno zmierzać do tego, by podczas samoobrony zabić drugiego, chyba że chodzi o przedstawiciela władzy, który zmierzając do zabicia jakiegoś człowieka we własnej obronie, odnosi to do dobra społeczności, np. gdy chodzi o żołnierzy walczących z wrogami, albo o stróżów porządku publicznego, walczących z łotrami. Ale nawet ci grzeszą, jeśli się kierują osobistą namiętnością.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa św. Augustyna należy tu rozumieć o wypadku, gdy ktoś zamierza zabić innego człowieka, by ocalić własne życie.

2. Tak samo i w tym wypadku chodzi o zamiar zabicia kogoś, jak świadczą słowa: „dla rzeczy”, wskazujące na zamiar.

3. Wszelkie zabójstwo, choćby bezgrzeszne, stanowi pewną nieprawidłowość nawet gdy chodzi o sędziego, który sprawiedliwie skazał kogoś na śmierć. Dlatego duchowny, jeśliby zabił kogoś choćby, we własnej obronie, popada w tę nieprawidłowość, nawet gdyby zmierzał nie do zabicia, ale do samoobrony.

4. Akt porubstwa czy cudzołóstwa niekoniecznie ma na celu ocalenie własnego życia w przeciwieństwie do czynów, powodujących niekiedy zabójstwo.

5. Słowa te wzbraniają takiej samoobrony, która by się łączyła z żądzą zemsty.

Artykuł 8

CZY PRZYPADKOWE ZABICIE CZŁOWIEKA JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż::

1. Pismo św. opowiada (Rodz 4,23), że Lamecha uznano za mordercę, gdy zabił człowieka, myśląc że to zwierzę. A więc także ten, kto zabija człowieka przypadkowo, popada w grzech zabójstwa.

2. Czytamy w Piśmie św. (Wyjs 21,22): „Jeśliby który uderzył niewiastę - brzemienną, tak żeby poroniła, ... jeśliby na nią potem śmierć przyszła, odda życie za życie”. To zaś może się zdarzyć bez zamiaru zabójstwa. A więc zabójstwo przypadkowe jest również grzechem zabójstwa..

3. Dekrety Prawa¹⁵¹) zawierają wiele kanonów, orzekających karę na przypadkowe zabójstwa. Lecz karze się tylko winę. A więc kto przypadkiem zabił człowieka, popełnia grzech zabójstwa.

Ale z drugiej strony św. Augustyn powiada¹⁵²), że gdy czynimy coś dobrego i dozwolonego a przy tym wbrew naszej woli stanie się coś złego komuś innemu, nie będzie to nasza wina. Otóż zdarza się tym, którzy coś dobrego czyni, że przypadkiem spowodują zabójstwo. A więc nie poczyna się im tego za winę.

Odpowiedź. Podług Filozofa¹⁵³) przypadek jest przyczyną działającą wbrew zamierzeniu. Dlatego to, co się dzieje przypadkiem, nie jest ani zamierzone, ani dobrowolne. Ponieważ zaś każdy grzech jest dobrowolny, jasne że to, co się stało przypadkiem nie jest grzechem. Zdarza się jednak, że to, co w danej chwili i samo przez się nie jest dobrowolne i zamierzone, jest jednak przygodnie chciane i zamierzone, w miarę jak przyczyna przygodna jest tym czynnikiem, który usuwa to, co powstrzymuje coś. Kto więc nie usuwa tych rzeczy, z których może wynikać zabójstwo, jeśli ma obowiązek je usuwać, popełni w pewien sposób morderstwo.

Zdarzyć się to może dwojako: po pierwsze, gdy popełni zabójstwo, robiąc to, czego powinien był unikać. Po drugie, z braku należytej przeczności. Tak też orzekają przepisy prawa postanawiając, że jeśli ktoś czyni to, co jest dozwolone z należą przecznością, a jednak spowoduje zabicie kogoś, nie poczytuje się mu to za morderstwo. Jeśli natomiast czyni coś niedozwolonego i bez należytej przeczności, staje się winny zabójstwa jeśli z powodu jego czynności nastąpi śmierć jakiegoś człowieka.

Rozwiązanie trudności. 1. Lamech nie wykazał dostatecznej przeczności, dla uniknięcia zabójstwa, i dlatego stał się winny zabójstwa.

2. Kto uderzył niewiastę brzemienną, wykonał czynność niedozwoloną. Dlatego jeśli na skutek tej czynności nastąpi śmierć niewiasty lub ożywionego płodu, sprawca uderzenia winien będzie zbrodni zabójstwa, zwłaszcza, że tego rodzaju uderzenia z łatwością powodują śmierć.

3. Przepisy prawne wyznaczają karę za przypadkowe zabicie tym, którzy albo zrobili coś niedozwolonego, albo nie wykazali należytej ostrożności.

ZAGADNIENIE 65

O INNYCH KRZYWDACH WYRZĄDZANICH OSOBOM

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. O obcięciu członków. 2. O chłóście. 3. O więzieniu. 4. Czy tego rodzaju krzywdy stają się cięższe, gdy wyrządza się je osobom, związanym z innymi osobami?

Artykuł 1

CZY OBCIĘCIE CZŁONKA CIAŁA MOŻE BYĆ NIEKIEDY DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nigdy, gdyż:

1. Podług św. Jana Damasceńskiego¹⁵⁴) grzech polega na odstępstwie od tego, co jest zgodne z naturą, ku temu, co jest z nią sprzeczne. Lecz zgodnym z ustanowioną przez Boga naturą jest, by ciało ludzkie posiadało wszystkie członki, a sprzecznym z naturą jest pozbawienie ciała jakiegoś członka. A więc obcięcie jakiegoś członka ciała ludzkiego jest chyba grzechem.

2. Jak cała dusza ma się do całego ciała, tak poszczególne władze duszy mają się do części ciała. Otóż nie wolno pozbawiać kogoś duszy zabijając go, chyba że to czyni władza publiczna. A więc tylko władza, publiczna ma prawo obcinać członki ciała.

3. Zbawienie duszy jest ważniejsze niż ocalenie ciała. Otóż nie wolno pozbawiać się jakiegoś członka ciała dla zbawienia duszy, gdyż już Sobór Nicejski nałożył kary na tych, którzy dokonali kastracji dla zachowania czystości. A więc nigdy nie wolno obcinać jakichkolwiek części ciała.

Ale z drugiej strony Księga Wyjścia (21, 24) powiada: „oko za oko, ząb za ząb, ręka, za rękę, nogę za nogę”.

Odpowiedź. Skoro członki ciała są częściami całego ciała, dlatego są dla dobra całości, jak to, co niedoskonałe w stosunku do tego, co jest doskonałe. Dlatego należy obchodzić się z nimi zgodnie z dobrem całości. Członki bowiem ciała ludzkiego same przez się są potrzebne dla dobra całego ciała, chociaż przygodnie może się zdarzyć, że jakiś członek stanie się szkodliwy, np. gdy gnijąc, może zarazić całe ciało. Jeśli więc jakiś członek ciała jest zdrowy i znajduje się we właściwym dla siebie położeniu, nie można go odciąć bez szkody dla całego ciała. Ponieważ jednak sam człowiek w całości jest podporządkowany społeczności, której jest częścią, jak to już widzieliśmy¹⁵⁵), może się zdarzyć, że obcięcie jakiegoś członka, chociaż wyrządza szkodę całemu ciału, służy jednak dobru ogólnemu, stanowiąc karę wymierzoną celem położenia tamy występkom. Dlatego władza państwowa, mając prawo

całkowicie pozbawić życia tego, kto popełnił ciężkie występki, cięcie jakiejś jego części, gdyż to pozbawia je całości, podczas gdy chłosta działa tylko na zmysł bólu. Powoduje więc znacznie mniejszą szkodę niż obcięcie jakiegoś członka. Nie wolno jednak nikomu wyrządzać szkody, chyba w postaci kary ze względu na sprawiedliwość. Karać zaś sprawiedliwie można tylko tego, kto podlega karzącemu. Nikomu więc nie wolno chłostać drugiego, jeśli nie ma nad nim władzy. Ponieważ zaś dzieci podlegają władzy ojca, a słudzy władzy swego pana, wolno ojcu chłostać swego syna, a panu swego sługę, by ich poprawić i wychować.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ gniew jest pożądaniem odwetu, uczucie to budzi się głównie wtedy, gdy ktoś mniema, że jest niesprawiedliwie czymś urażony, jak to zauważył Filozof¹⁵⁸). Dlatego zakaz, by rodzice nie pobudzali swych dzieci do gniewu, nie zabrania im chłostać swych synów celem ich wychowania; zakazuje tylko nadmiernego ich bicia. Zachętę zaś, by panowie odstępowali od gróźb, można dwojako rozumieć: by gróźb używali z umiarem dla zachowania karność; oraz by nie „zawsze wykonywali swe groźby. Postanowienie bowiem wymierzenia komuś kary trzeba nieraz „łagodzić miłosierdziem w jej wykonaniu.

2. Większa władza ma prawo do stosowania większych kar. Skoro zaś państwo jest w pełnym znaczeniu społecznością, ten kto w nim sprawuje rząd ma pełną władzę karcenia i dlatego może stosować kary nie dające się naprawić, a mianowicie karę śmierci oraz karę obcięcia członków. Ojciec natomiast, oraz pan stojąc na czele rodziny będącej niedoskonałą postacią społecznością, nie posiada pełnej władzy karania, ma więc prawo stosowania tylko łżejszych kar, które nie wyrządzają szkody niedającej się naprawić. Taką łżejszą karą jest chłosta.

3. Każdemu wolno dać dyscyplinę temu kto jej chce. Ale chłostać drugiego dyscypliną wbrew jego woli może tylko ten, komu zlecono troskę o niego. Otóż temu właśnie celowi służy karcenie przy pomocy chłosty.

Artykuł 3

CZY WOLNO JAKIEGOŚ CZŁOWIEKA WIĘZIĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno nikogo więzić, gdyż

1. Czyn jest z rodzaju swego zły, jeśli odnosi się do niewłaściwej materii. Otóż człowiek jako istota, wyposażona z natury w wolność woli, nie stanowi właściwej materii do więzienia gdyż to sprzeciwia się wolności. A więc nie wolno nikogo więzić.

2. Ludzka, sprawiedliwość powinna się wzorować na Boskiej. Lecz jak powiada Pismo św. (Ekli 15,14); Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego”. Nie należy więc nikogo karać kajdanami czy więzieniem.

3. Wolno każdemu powstrzymywać kogoś tylko od zła. Jeśliby więc wolno było więzić kogoś celem powstrzymywania go od zła, „każdemu byłoby wolno to

czynić, co jest oczywiście niedorzeczne. A więc nie wolno nikomu więzić kogokolwiek.

Ale z drugiej strony Pismo św. opowiada (Kapł 24, 11), że Mojżesz skarał pewnego człowieka na więzienie.

Odpowiedź. W dobrach cielesnych zachodzi trojaki porządek: po pierwsze całość ciała, któremu sprzeciwia się zabójstwo lub okaleczenie; po drugie, przyjemność czyli zadowolenie zmysłów, któremu przeciwstawia się chłosta, oraz wszystko co sprawia ból w zmysłach; po trzecie, ruch i posługiwanie się członkami, któremu sprzeciwia się związanie ciała, więzienie czy jakiegokolwiek przymusowe zatrzymanie, które jest dozwolone tylko wtedy, gdy następuje na skutek sprawiedliwego rozporządzenia celem ukarania kogoś lub zapobieżenia jakiemuś złu.

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek, który nadużywa powierzonej sobie władzy, zasługuje na jej utratę. Dlatego człowiek, który przez występki nadużył wolności w posługiwaniu się członkami swego ciała, stanowi właściwy przedmiot uwięzienia.

2. Bóg zgodnie z porządkiem swej mądrości niekiedy powstrzymuje grzeszników przed popełnianiem grzechów, zgodnie z słowami Księgi Hioba (5, 12) że Bóg rozprasza myśli złośliwych, aby ręce ich nie mogły dokonać co były poczęły”. Nieraz jednak zezwala im robić co chcą. Podobnie sprawiedliwość ludzka, nie więzi ludzi za każde przewinienie, lecz tylko za niektóre występki.

3. Każdemu wolno zatrzymać kogoś na jakąś godzinę, by powstrzymać go od jakiegoś niedozwolonego czynu, który usiłuje popełnić natychmiast, np. popełnić samobójstwo lub zranić drugiego. Zasadniczo jednak zamykanie kogoś w więzieniu lub nakładanie mu kajdan należy tylko do tego, kto ma prawo rozporządzać ogólnie czynami lub życiem drugiego, gdyż uwięzienie stanowi przeszkodę w robieniu zła, ale także w wykonywaniu dobrych uczynków.

Artykuł 4

CZY GRZECH JEST CIĘŻSZY, GDY POWYŻSZE KRZYWDY WYRZĄDZA SIĘ OSOBOM ZWIĄZANYM Z INNYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Powyższe krzywdy są grzechem dlatego, że wyrządzają komuś szkodę wbrew jego woli. Lecz zło wyrządzone komuś na szkodę jego własnej osoby, jest większe niż zło wyrządzone osobie, tylko z nim związanej. A więc krzywda wyrządzona osobie związanej z kimś jest mniejsza.

2. Pismo św. szczególnie karci tych, którzy wyrządzają krzywdy sierotom i wdowom (Ekl 35,14), gdyż Bóg „nie lekceważy błagania sieroty i wdowy, kiedy się skarży”. Lecz wdowy i sieroty nie są osobami związanymi z innymi. A więc wyrządzenie krzywdy osobom związanym z innymi jakimś szczególnym węzłem, np. pokrewieństwem, nie obciąża grzechu.

3. Osoba związana z kimś posiada własną wolę, podobnie jak i osoba główna, której wyrządzono szkodę. Otóż coś może być dobrowolne u tej osoby, a sprzeczne z woli osoby głównej, jak to widać na przykładzie cudzołóstwa, z którego jest zadowolona żona, ale bynajmniej jej mąż. Lecz tego rodzaju krzywdy są grzechem ze względu na to, że stanowią naruszenie praw drugich wbrew ich woli. A więc wspomniane krzywdy są mniejszymi grzechami.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Powt 28,32) grozi zwiększeniem kary: „Synowie twoi i córki twoje zostaną oddane innemu narodowi, na co będą patrzeć oczy twoje”.

Odpowiedź. Im krzywda rozciąga się na więcej ludzi, tym cięższym jest grzechem, jeśli inne warunki są równe. Dlatego cięższy jest grzech, gdy ktoś uderzy naczelnika państwa, aniżeli gdyby uderzył osobę prywatną, gdyż w pierwszym wypadku skrzywdzono całą społeczność. Gdy więc wyrządza się krzywdę jakiejś osobie, związanej z inną osobą w jakikolwiek sposób, krzywdzi się wówczas obie osoby. Dlatego grzech jest tu cięższy, niż w krzywdzie wyrządzonej tylko jednej osobie, jeśli inne warunki są równe. Może się jednak zdarzyć, że ze względu na pewne okoliczności cięższym grzechem będzie krzywda wyrządzona osobie z nikim nie związanej, np. z powodu jej godności lub z powodu wielkości wyrządzonej jej szkody.

Rozwiązanie trudności. 1. Krzywda, wyrządzona osobie związanej z kimś, jest mniejsza w stosunku do tej osoby aniżeli w stosunku do człowieka, którego bezpośrednio dotknęła, i z tego względu jest mniejszym grzechem. Ale cała krzywda wyrządzona osobie drugiej obciąża grzech popełniony przez wyrządzenie krzywdy osobie pierwszej.

2. Krzywdy wyrządzone wdowom i sierotom są większe dlatego, że bardziej przeciwstawiają się miłosierdziu, i większą wyrządzają im szkodę, gdyż nie mają nikogo, kto by im pomógł.

3. To, że czyjaś żona dobrowolnie przyzwala na cudzołóstwo, zmniejsza wprowadzie grzech i krzywdę jej wyrządzoną; grzech byłby znacznie cięższy, gdyby mężczyzna gwałtem ją zmusił do cudzołóstwa. Ale to nie zmniejsza krzywdy wyrządzonej mężowi owej kobiety, gdyż jak mówi Apostoł (1 Kor 7-4) „Żona nie ma w mocy ciała swego, ale mąż”. Tak samo w innych sprawach. O cudzołóstwie jako grzechu przeciwnym czystości, pomówimy w traktacie o umiarkowaniu¹⁵⁹.

ZAGADNIENIE 66

O KRADZIEŻY I RABUNKU

Przystępujemy do omówienia grzechów sprzeciwiających się sprawiedliwości w rzeczach. Zagadnienie to obejmuje dziewięć pytań: 1. Czy posiadanie dóbr zewnętrznych jest dla człowieka naturalne? 2. Czy wolno posiadać jakąś rzecz jako swą własność? 3. Czy kradzież jest potajemnym zabraniem rzeczy cudzej? 4. Czy rabunek jest grzechem gatunkowo różnym od kradzieży? 5. Czy każda kradzież jest grzechem? 6. Czy kradzież jest grzechem śmiertelnym? 7. Czy wolno kraść w

wypadku koniecznej potrzeby? 8. Czy rabunek jest grzechem śmiertelnym? 9. Czy rabunek jest cięższym grzechem niż kradzież?

Artykuł 1

CZY POSIADANIE DÓBR ZEWNĘTRZNYCH JEST DLA CZŁOWIEKA NATURALNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że posiadanie rzeczy zewnętrznych nie jest dla człowieka naturalne, gdyż

1. Nikt nie ma prawa przywłaszczać sobie tego co jest Boże. Lecz panowanie nad wszystkimi stworzeniami jest własnością Boga, zgodnie z słowami Psalmu (23,1): „Pańska jest ziemia i napełnienie jej”. A więc posiadanie rzeczy nie jest dla człowieka naturalne.

2. Św. Bazyl (160), wyjaśniając słowa ewangelicznego bogacza (Łk 12, 18): „Zgromadzę wszystko”, co mi się urodziło, i dostatki moje...”, zapytuje: „Powiedz mi, co jest twoje? Skąd wzięłeś je na tym świecie?” Otóż to, co człowiek posiada z natury, może słusznie uznać za swoje. A więc posiadanie dóbr zewnętrznych nie jest naturalne dla człowieka.

3. Według św. Ambrożego (161), panować znaczy mieć władzę. Lecz człowiek nie ma władzy nad rzeczami zewnętrznymi, gdyż nie może zmienić ich natury. A więc posiadanie rzeczy zewnętrznych nie jest dla człowieka naturalne.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (8, 8) „Poddałeś wszystko pod nogi jego”, to znaczy, że Bóg oddał wszystko pod nogi człowieka.

Odpowiedź. Rzeczy zewnętrzne można ujmować dwojako. Po pierwsze, ze względu na ich naturę, która nie podlega władzy ludzkiej; ale tylko Bogu, któremu wszystko jest bezwzględnie posłuszne; i po drugie ze względu na użytkowanie tych rzeczy. Otóż z tego właśnie względu panowanie nad rzeczami zewnętrznymi jest naturalne dla człowieka, gdyż swym rozumem i wolą może posługiwać się rzeczami zewnętrznymi tak jakby dla niego zostały uczynione. Zawsze bowiem co jest niedoskonałe, jest dla tego, co jest doskonalsze. Na tej podstawie Myśliciel (162) dowodzi, że posiadanie rzeczy zewnętrznych jest dla człowieka naturalne. Otóż to panowanie, które z natury przysługuje człowiekowi ze względu na posiadanie rozumu, dzięki któremu człowiek jest obrazem Bożym, ujawnia się już przy stworzeniu pierwszego człowieka w słowach Bożych: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobnego Nam, aby panował nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym, i nad zwierzętami, i nad wszystką ziemią, i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi” (Rodz 1, 26).

Rozwiązanie trudności. 1. Bóg ma pełne panowanie nad wszystkimi rzeczami. Otóż On sam w swej Opatrzności postanowił, by niektóre rzeczy służyły do utrzymania ludzi. Dlatego człowiek ze swej natury ma panowanie nad rzeczami co do ich użytkowania.

2. Chrystus gani bogacza za to, że mniemał, iż on sam jest ich głównym właścicielem, tak jakby ich nie otrzymał od kogoś innego, mianowicie od Boga.

3. Chodzi tu o panowanie nad samą naturą rzeczy zewnętrznych, które przysługuje tylko Bogu.

Artykuł 2

CZY WOLNO KOMUŚ POSIADAĆ COŚ JAKO WŁASNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nikomu nie wolno posiadać czegoś jako własność, gdyż

1. Wszystko, co jest sprzeczne z prawem natury, jest niedozwolone. Otóż według prawa natury wszystko jest wspólne, temu zaś wspólnemu posiadaniu sprzeciwia się własność prywatna. A więc nikomu nie wolno przywłaszczać sobie jakiegokolwiek rzeczy zewnętrznej.

2. Św. Bazyli mówi: 163) „Jak człowiek, który pierwszy przyszedł na widowisko i zagarniając dla siebie to, co ma służyć pożytkowi wspólnemu, nie pozwala wejść innym, tak postępują bogacze, którzy ubiegli innych w zajęciu dóbr wspólnych i uważają je za swoją własność". Lecz nie wolno przywłaszczać sobie rzeczy wspólnych.

3. Św. Ambroży przestrzega 164), by nikt nie nazywał własnym tego, co jest wspólne; wspólnymi zaś nazywa wszystkie rzeczy zewnętrzne. A więc nie wolno przywłaszczać sobie jakiegokolwiek rzeczy zewnętrznej.

Ale z drugiej strony mówi św. Augustyn 165), że bardzo dumne miano przybrali sobie ci, którzy zważają się mężami apostołskimi, dlatego że do swych wspólnot nie przyjmują ludzi żonatych i posiadających własny majątek, jak to czynią w Kościele katolickim mnisi i wielu księży. Są to heretycy, bo się odgradzają od Kościoła myśląc, iż korzystający z tego, czego oni sami są pozbawieni, nie mogą się niczego spodziewać. Błędnym jest więc twierdzenie, że nie wolno człowiekowi posiadać własności.

Odpowiedź. Człowiekowi przysługuje podwójne prawo do rzeczy zewnętrznych. Po pierwsze, możliwość ich zdobywania i zarządzania nimi, i w tym znaczeniu dozwolone jest człowiekowi posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność; owszem jest wręcz konieczne dla ludzkiego życia, a to z trzech powodów: Dlatego, że każdy człowiek więcej dba o to, co jego własne, niż o to, co wspólne dla wszystkich lub dla wielu, gdyż unikając pracy zostawia innym troskę o dobro wspólne, jak to się dzieje tam, gdzie służba jest bardzo liczna. Dalej, jeśli o zdobycie jakiejś rzeczy troszczyć się musi każdy sam, wówczas jest większy porządek w życiu społecznym; natomiast byłoby zamieszanie, gdyby każdy bez różnicy musiał o wszystko zabiegać. Wreszcie, gdy każdy zadawała się tym, co posiada, wówczas większy pokój panuje w współżyciu ludzi. Wszak doświadczenie wskazuje, że przy wspólnym i nieodróżnicowanym posiadaniu częściej wybuchają spory.

Po drugie, człowiekowi przysługuje prawo także korzystania z dóbr 'zewnętrznych'. Otóż ze względu na użytkowanie człowiek powinien mieć te rzeczy nie jako własne, lecz jako wspólne, by z łatwością udzielał ich potrzebującym. Dlatego Paweł Apostoł polecił (1 Tym 6,17): „Bogatym tego świata przykazuj ... łatwo dawać, pożyczać” itd.

Rozwiązanie trudności. 1. Wspólność rzeczy przypisuje się prawu natury nie dlatego, by ono nakazywało wspólne posiadanie wszystkiego i zakazywało posiadania czegokolwiek na własność osobistą, lecz dlatego że prawo natury nie określa podziału własności, gdyż ten opiera się raczej na umowie ludzi, należącej do prawa stanowionego, jak to już widzieliśmy (170). Dlatego posiadanie czegoś „na własność nie sprzeciwia się prawu natury, lecz uzupełnia je na podstawie wniosku rozumu.

2. Ten, kto pierwszy wchodzi do teatru na widowisko i ułatwia wejście innym, nie postępuje w sposób niedozwolony; postępuje zaś w sposób niedozwolony wtedy gdy nie pozwala wchodzić innym. Dlatego św. Bazyli w tymże miejscu dodaje: „Dla czego ty masz w nadmiarze, a ów żebrze? Dlatego, byś ty zdobywał sobie zasługi za dobre zarządzanie, a on „nagrodę za swą cierpliwość”.

3. Gdy św. Ambroży mówi tu, by nikt nie nazywał własnym tego co wspólne, ma na myśli korzystanie z rzeczy posiadanych. Dlatego zaraz dodaje: „To, co przewyższa potrzebę utrzymania, jest nabyte drogą gwałtu”.

Artykuł 3

CZY KRADZIEŻ POLEGA NA POTAJEMNYM ZABRANIU RZECZY CUDZEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. To co zmniejsza grzech nie należy do jego istoty, lecz grzeszenie potajemne zmniejsza grzech, natomiast jawność w popełnianiu grzechu, zwiększa go, w myśl słów proroka Izajasza (3, 9): „Jak Sodomia ogłasza swój grzech, a nie taja”. A więc potajemność w zabraniu cudzej rzeczy nie należy do istoty grzechu.

2. Według św. Ambrożego (166), nie mniejszym występkiem jest odmowa pomocy potrzebującym, jeśli ktoś jest zamożny i zdolny udzielić tej pomocy, aniżeli zabranie cudzej rzeczy. A więc kradzież polega nie tylko na zabraniu cudzej rzeczy, ale także na jej zatrzymaniu.

3. Człowiek drogą kradzieży może także odebrać to, co jest jego własnością, np. zabierając to, co dał na przechowanie, albo to, co mu niesprawiedliwie zabrano. A więc do istoty kradzieży nie należy zabranie cudzej rzeczy potajemnie.

Ale z drugiej strony według św. Izydora (167), wyraz (łaciński), oznaczający złodzieja (fur) pochodzi od „furvum”, czyli „fuscum” oznaczającego ciemność, gdyż złodziej kradnie w nocy.

Odpowiedź. Pojęcie kradzieży obejmuje trzy rzeczy. Po pierwsze, przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy, gdyż to sprzeciwia się sprawiedliwości, która każdemu oddaje to, co się mu należy. Po drugie, posiadanie cudzej rzeczy, gdyż to odróżnia kradzież od grzechów przeciw osobie, jak zabójstwo lub okaleczenie. Jeśli bowiem ktoś zabiera komuś nie to, co posiada, ale to co stanowi jego część, np. gdy utnie jakiś członek ciała, albo gdy weźmie mu osobę, która z nim jest związana, np. córkę lub żonę, wówczas nie będzie to kradzież we właściwym znaczeniu. Po trzecie, potajemność zabrania, gdyż ta różnica uzupełnia pojęcie kradzieży. Tak więc kradzież polega na potajemnym zabraniu cudzej rzeczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Potajemność jest niekiedy przyczyną grzechu, np. gdy ktoś posługuje się nią, by grzeszyć, jak to bywa przy fałszu i podstępie. W tym znaczeniu potajemność grzechu nie zmniejsza, lecz stanowi o jego istocie. Otóż tak się ma właśnie sprawa z kradzieżą. Niekiedy zaś potajemność jest okolicznością grzechu, i wówczas zmniejsza grzech jako znak wstydu albo dlatego, że nie powoduje zgorznienia.

2. Zatrzymywanie tego, co się należy drugiemu, jest taką samą szkodą, jak zabranie cudzej rzeczy. Dlatego niesprawiedliwe zabranie zawiera w sobie również niesprawiedliwe przetrzymywanie cudzej rzeczy.

3. Nic nie wzbrania, by to co zasadniczo należy do jednego, pod pewnym względem należało do drugiego. Tak więc rzecz dana na przechowanie zasadniczo należy do tego, który ją na przechowanie oddaje, pod względem zaś opieki, należy do tego, kto ją na przechowanie przyjął. Gdy chodzi o rzecz zabraną przez rabunek, nie należy ona zasadniczo do tego, kto ją zrabował, ale tylko z tego względu, że ją zatrzymuje.

Artykuł 4

CZY KRADZIEŻ I RABUNEK TO GRZECHY GATUNKOWO RÓŻNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Kradzież różni się od rabunku tym, że jest potajemna, gdy rabunek jest jawny. Lecz potajemność i jawność nie różnicują gatunkowo innych rodzajów grzechu. A więc kradzież i rabunek nie są grzechami różniącymi się gatunkowo.

2. Jak wiadomo¹⁶⁸), czynności moralne otrzymują odmienną gatunkową od celu. Lecz kradzież i rabunek mają ten sam cel, mianowicie przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy. A więc nie różnią się gatunkowo.

3. Porywa się nie tylko cudze rzeczy, by je posiadać, ale także mężczyźni porywają kobiety dla przyjemności. Dlatego według św. Izydora¹⁶⁹), kto jest sprawcą porwania, jest sprawcą zepsucia, kobietę zaś uznaje się za zepsutą. A więc tak samo rzecz można porwać w rabunku zarówno jawnie, jak i potajemnie.

Ale z drugiej strony Filozof¹⁷⁰) odróżnia kradzież od rabunku ze względu na to, że kradzież jest potajemna, a rabunek jest jawnym gwałtem.

Odpowiedź. Kradzież i rabunek to występki przeciw sprawiedliwości, gdyż wyrządzają krzywdę innym. Nikt zaś nie doznaje krzywdy dobrowolnie, jak stwierdza Filozof¹⁷¹). Dlatego kradzież i rabunek jest grzechem, gdyż jedno i drugie jest zabranie czegoś właścicielowi wbrew jego woli¹⁷²). Niedobrowolnym zaś jest coś dwójako, a mianowicie na skutek nieświadomości i gwałtu. Dlatego z innego powodu grzechem jest gwałt, a z innego kradzież, jak to zaznacza Filozof¹⁷³). A więc grzechy te różnią się gatunkowo.

Rozwiązanie trudności. 1. W innych grzechach nie uwzględnia się okoliczności czy dokonują się wbrew czyjejś woli, co właśnie należy do istoty grzechów przeciw sprawiedliwości¹⁷⁴). Kiedy więc zachodzą różne gatunki niedobrowolności, wówczas mamy różne gatunki grzechu.

2. Dalszy cel w rabunku i kradzieży jest ten sam, ale to nie wystarczy do tożsamości gatunkowej, gdyż grzechy te różnią się celami najbliższym¹⁷⁵). Rabuś bowiem chce zdobyć cudzą rzecz własną siłą, a złodziej podstępem.

3. Porwanie kobiety nie może być potajemne wobec kobiety porwanej. Dlatego, chociażby to porwanie było tajne dla innych, niemniej jest rabunkiem ze względu na kobietę, której zadano gwałt.

Artykuł 5

CZY KRADZIEŻ ZAWSZE JEST GRZECEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kradzież nie zawsze jest grzechem, gdyż

1. Przykazanie Boże nie nakazuje żadnego grzechu, zgodnie z sławami Pisma św. (Ekli 15,21) „Nikommu nie rozkazał źle czynić i nie dał żadnemu pozwolenia zgrzeszyć”. Otóż Bóg nakazał raz kradzież, jak o tym świadczy Księga Wyjścia (12,35) „Uczynili synowie izraelscy, jako im przykazał Bóg ... i złupili Egipcjan”¹⁷⁶). A więc kradzież nie zawsze jest grzechem.

2. Kto znalazł rzecz nie swoją i wziął ją, popełnił kradzież, gdyż wziął rzecz cudzą. A przecież wzięcie cudzej rzeczy na podstawie godziwości przyrodzonej jest dozwolone, jak twierdzi prawnicy¹⁷⁷). A więc kradzież nie zawsze jest grzechem.

3. Kto bierze rzecz swoją, nie grzeszy, gdyż niczego nie czyni przeciw sprawiedliwości, nie naruszając jej równości. Lecz popełnia kradzież, kto nawet swoją rzecz potajemnie zabiera temu, kto ją przechowywał lub jej strzegł. A więc kradzież nie zawsze jest grzechem.

Odpowiedź. W pojęciu kradzieży, należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: po pierwsze, przeciwieństwo do sprawiedliwości, oddającej każdemu to, co się należy: otóż z tego względu sprzeciwia się sprawiedliwości, gdyż polega na zabranii cudzej rzeczy. Po drugie, podstęp i skrytość, gdyż złodziej popełnia ten grzech potajemnie, przywłaszczając sobie cudzą rzecz jakby z zasadzki¹⁷⁸). Jasne więc, że każda kradzież jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie ma kradzieży, gdy ktoś na podstawie wyroku sędziego jawnie lub potajemnie zabiera cudzą rzecz, gdyż rzecz ta na skutek tego wyroku należy się jemu. Tym mniej więc kradieżą było złupienie Egipcjan przez synów Izraela na rozkaz Boży za to, że prześladowali Gydów¹⁷⁹): Toteż Księga Mądrości (10, 19) powiada: „Sprawiedliwi zabrali łupy bezbożnych”.

2. Co się tyczy rzeczy znalezionych, należy odróżnić: po pierwsze, takie rzeczy, które nigdy nie należały do kogoś jako jego dobra, np. drogie kamienie i perły, jakie czasem można znaleźć na brzegu morskim. Otóż przepisy prawne¹⁸⁰) pozwalają zachować te rzeczy tym, którzy je zajmą. Podobnie, gdy chodzi o skarby ukryte w czasach starożytnych w ziemi i nie mające obecnie właścicieli. Czasem jednak

przepisy prawne¹⁸¹) zobowiązują znalazcę, by połowę oddał właścicielowi pola, na którym ów skarb został znaleziony. Dlatego znalazca skarbu, o którym mówi Chrystus w swej przypowieści (Mt 13,44), kupił sobie pole, na którym ów skarb znalazł, by pojąć go w całości. Bywa jednak, że ktoś znajdzie pewne rzeczy, które jeszcze niedawno były w rękach właściciela. Wówczas gdy ktoś je weźmie nie po to, by zatrzymać je sobie, lecz by oddać je właścicielowi, nie popełnia grzechu kradzieży. Podobnie, jeśli właściciel te rzeczy porzucił, a znalazca jest o tym przeświadczony, nie popełnia kradzieży, zabierając je sobie. Gdy te warunki nie zachodzą, popełnia kradzież. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa św. Augustyna¹⁸²): „Jeśli coś znalazłeś i nie oddałeś, zrabowałeś”.

3. Kto ukradkiem zabiera rzecz swoją, oddaną komuś do przechowania, obciąża tego, kto ją przyjął na przechowanie, gdyż ten może być zobowiązany do zwrotu lub do udowodnienia, że nie ponosi winy z powodu jej utraty. Nie ulega więc wątpliwości, że kto swą rzecz zabiera potajemnie, grzeszy i jest zobowiązany wynagrodzić szkodę, poniesioną przez tego, kto ją przechowywał. Jeśli natomiast ktoś potajemnie zabiera swoją rzecz, powierzoną drugiemu niesprawiedliwie, grzeszy, ale nie dlatego jakoby wyrządził szkodę temu, kto ową rzecz przetrzymywał. Tym samym niema obowiązku zwracania lub wynagradzania. Grzeszy jednak przeciw sprawiedliwości przywłaszczeniem sobie sądu nad swą własną rzeczą, pomijając porządek prawny. Dlatego winien wynagrodzić to Bogu i naprawić zgorzenie, jeśli je wywołał przez swe postępowanie.

Artykuł 6

CZY KRADZIEŻ JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Pismo św. (Przyp 6,30) powiada: „Niewielka jest wina, kiedy kto ukradnie”. Grzech zaś śmiertelny jest wielką winą. A więc kradzież nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Za grzech śmiertelny należy się kara śmierci. Za kradzież zaś nie wymierza się kary śmierci, ale karę grzywny, zgodnie z słowami Pisma św. (Wyjś 22,1): „Jeśliby kto ukradł wołu albo owcę i zabił albo sprzedał, pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za jedną owcę”. A więc kradzież nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Kradzież może dotyczyć tak małych, jak i wielkich rzeczy. Nie wydaje się zaś rzeczą stosowną, by za kradzież drobnej rzeczy, np. igły lub pióra, ktoś miał ponieść karę śmierci wiecznej. A więc kradzież nie jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony sąd Boży nikogo nie potępia, jeśli nie popełnił grzechu śmiertelnego, a przecież potępia za kradzież, jak świadczą o tym słowa Pisma św. (Zach 5,3): „To jest przekleństwo, które wychodzi na oblicze wszystkiej ziemi; bo wszelki złodziej sądzon będzie”. A więc kradzież jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy¹⁸³), grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, która stanowi duchowe życie duszy. Miłość zaś polega zasadniczo na kochaniu Boga, a następnie na kochaniu bliźniego w tym znaczeniu, byśmy mu chcieli dobra i czynili je: Przez kradzież zaś wyrządza się szkodę bliźniemu na majątku; a jeśli by ludzie powszechnie nawzajem się okradali, musiałaby zginąć społeczność ludzka. A więc kradzież jako przeciwna miłości jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Powiedziano w tym miejscu, że kradzież nie jest wielką winą w dwojakim znaczeniu: Po pierwsze, chodzi tu o konieczność zmuszającą do kradzieży i dlatego albo zmniejszającą winę, albo w ogóle ją znoszącą, jak to wnet zobaczymy. Stąd też Pismo św. w tym miejscu po tych słowach zaraz dodaje: „Bo kradnie, aby duszę łaknącą nasycił”. Po drugie, w tym znaczeniu, że kradzież nie jest wielkim grzechem w porównaniu do cudzołóstwa, za które wymierza się karę śmierci. Dlatego w następnym wierszu Pismo św. dodaje „Gdy go zdybią, wynagrodzi siedmiorako. Ale kto cudzołożnikiem jest przez głupotę serca straci duszę swoją”.

2. Kary w obecnym życiu stanowią raczej lekarstwo niż odwet zastrzeżony sądowi Bożemu, działającemu „wedle prawdy” (Rzym 2,2) przeciw grzesznikom. Dlatego sądy ziemskie nie za każdy grzech śmiertelny karzą śmiercią, ale tylko za te, które wyrządzą szkodę nie dającą się naprawić lub zawierają w sobie straszną brzydotę. Dlatego za kradzież, która wyrządza szkodę dającą się naprawić, nie wymierza się kary śmierci, jeśli tej kradzieży nie obciąża jakaś ważna okoliczność. np. przy świętokradztwie, czyli w kradzieży rzeczy świętej, lub przy defraudacji, czyli kradzieży dobra społecznego, jak uczy św. Augustyn¹⁸⁴), albo wreszcie za handel „żywym towarem”, polegającym na ukradzeniu człowieka, za co karze się również śmiercią, jak postanawia Księga Wyjścia (21,16).

3. To co jest małe rozum poczytuje za nic. Dlatego właściwie nie poczytuje sobie za szkodę, gdy ktoś naruszy jego własność w rzeczy nieznacznej; a ten kto ją zabiera, może przypuszczać, że nie będzie to wbrew woli właściciela. Dlatego w kradzieży takich drobnych rzeczy może nie być grzechu śmiertelnego. Jeśli ktoś jednak ma zamiar kraść i wyrządzić szkodę bliźniemu, może być winien grzechu śmiertelnego nawet w takich drobiazgach, podobnie jak i w samych myślach, jeśli nastąpi przyzwolenie.

Artykuł 7

CZY WOLNO KRAŚĆ W WYPADKU KONIECZNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno kraść w wypadku konieczności, gdyż

1. Pokutę nakłada się tym tylko, którzy zgrzeszyli. Otóż przepis prawny nakazuje: „Jeśli ,ktoś wskutek głodu lub nagości ukradłby pokarm, ubranie lub pieniądze, będzie pokutował przez trzy tygodnie”. A więc nie wolno kraść w wypadku konieczności.

2. Według Filozofa¹⁸⁵): „z samych już nazw niektórych namiętności wynika, że są czymś niegodziwym”. A jako przykład podaje kradzież. Lecz to, co samo przez

się jest złe, nie może stać się dobrym z powodu dobrego celu. A więc nikomu nie wolno kraść, by zaradzić swej koniecznej potrzebie.

3. Człowiek powinien kochać bliźniego jak siebie samego. Lecz nie wolno kraść, by zaradzić cudzej potrzebie. A więc nie wolno również kraść, by zaradzić własnej potrzebie.

Ale z drugiej strony w wypadku konieczności wszystkie rzeczy są wspólne. A więc nie ma grzechu, jeśli ktoś zabierze rzecz cudzą, by zaradzić sobie w wypadku konieczności.

Odpowiedź. Przepisy prawa ludzkiego nie mogą uwłaczać prawa natury lub prawa Bożemu. Otóż według porządku natury, ustanowionego przez Opatrzność Bożą, rzeczy niższe mają służyć do zaspokojenia potrzeb ludzkich. Dlatego podział rzeczy oraz ich uwłaszczenie pochodzące z prawa ludzkiego, nie stanowi przeszkody w użyciu tych rzeczy dla zaradzenia koniecznej potrzebie człowieka. Dlatego rzeczy posiadane przez niektórych ludzi w nadmiarze, z prawa natury mają służyć utrzymaniu ubogich. Z tego powodu św. Ambroży, a za nim Księga Dekretów mówi: „Chleb, który ty zatrzymujesz, należy się głodnym, ubranie, które ty zamykasz w szafie, należy do ludzi nie mających czym się przyodziać, pieniądze, które zakopujesz w ziemi, stanowią ratunek i wyzwolenie biedaków”.

Ponieważ jednak ludzi żyjących w biedzie jest wielu i nie można wszystkim pomóc tą samą rzeczą, rozporządzanie własnymi rzeczami powierza się sądowi właściciela, by dopomagał żyjącym w biedzie. Jeśliby jednak ktoś znajdował się w koniecznej potrzebie tak nagłej i oczywistej, że nie ulegałoby wątpliwości, iż należy mu natychmiast pomóc tymi środkami, które są dostępne, np. gdy jakiejś osobie zagraża niebezpieczeństwo i nie można inaczej jej dopomóc, wówczas wolno jej zaradzić tej koniecznej, potrzebie przez jawne lub potajemne zabranie cudzej rzeczy. W takim wypadku nie będzie to właściwie ani kradzież, ani rabunek.

Rozwiązanie trudności. 1. Dekret ten mówi o wypadku, w którym nie zachodzi konieczna potrzeba.

2. W wypadku ostatecznej potrzeby używanie cudzej rzeczy nie jest kradzieżą we właściwym znaczeniu, gdyż ta konieczność sprawia, że to, co ktoś zabiera dla zachowania własnego życia - staje się jego rzeczą.

3. W wypadku podobnej konieczności, można także potajemnie wziąć cudzą rzecz, by pomóc bliźniemu w takiej potrzebie.

Artykuł 8

CZY RABUNEK MOŻE BYĆ BEZ GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rabunek może być bez grzechu, gdyż:

1. Łupy zdobywa się przy użyciu gwałtu, gwałt zaś należy do istoty rabunku. Lecz wolno brać łupy od wrogów, gdyż św. Ambroży powiada, że skóro łupy były w posiadaniu wroga, karność wojskowa wymaga, by zachowano je dla króla¹⁸⁶). A więc rabunek w niektórych wypadkach jest dozwolony.

2. Wolno odebrać komuś to, co nie jest jego. Lecz rzeczy posiadane przez niewiernych, nie są ich własnością, gdyż św. Augustyn mówi¹⁸⁷): „Falszywie nazywacie rzeczy waszymi, gdyż niesprawiedliwie je posiadacie i musicie je utracić zgodnie z prawami królów ziemskich”. A więc wolno rabować niewiernych.

3. Władcy ziemscy wyciągają wiele rzeczy od swych poddanych przy pomocy gwałtu, a to jest istotą rabunku. Ciężkim zaś oskarżeniem byłoby twierdzić, że przez to grzeszą, gdyż wówczas prawie wszystkich władców należałoby potępić.

Ale z drugiej strony Bogu można złożyć ofiarę i dar ze wszystkiego, co się godziwie wzięło. Ale nie można Mu ofiarować tego, co się zabrało drogą rabunku, zgodnie z słowami Bożymi (Iz 61,8): „Ja Pan miłuję sąd, a mam w nienawiści łupiestwo w całopaleniu”. A więc nie wolno brać czegoś gwałtem.

Odpowiedź. Rabunek jest jakimś gwałtem i przymusem polegającym na tym, że wbrew sprawiedliwości zabiera się komuś jego rzecz. W społeczeństwie zaś. ludzkim tylko władza państwowa ma prawo używania przymusu. Ktokolwiek więc zabiera coś komukolwiek gwałtem, jeśli jest osobą prywatną, nie posiadającą władzy publicznej, postępuje niegodziwie, czyli dopuszcza się rabunku, jak to czynią łotry.

Natomiast władcom powierzono publiczną władzę po to, by byli stróżami sprawiedliwości. Dlatego także im nie wolno posługiwać się gwałtem lub przemocą, chyba tylko zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości w walce przeciwko wrogom lub karając złoczyńców pośród własnych obywateli. W tym wypadku zabranie czegoś gwałtem nie jest rabunkiem ani nie sprzeciwia się sprawiedliwości. Jeśli natomiast ktoś swej władzy publicznej nadużywa, zabierając gwałtem rzeczy cudze, działa niegodziwie, popełnia rabunek i jest zobowiązany do oddania.

Rozwiązanie trudności. 1. Co do łupów należy odróżnić: jeśli ci, co zdobyli na swych wrogach łupy, prowadzą wojnę sprawiedliwą, łupy te, zdobyte przemocą, stają się ich własności. Nie popełniają więc rabunku i nie są obowiązani do zwrotu. Mogą jednak w zbieraniu tych łupów zgrzeszyć chciwością na skutek złego zamiaru, np. gdy walczą głównie nie dla sprawiedliwości, ale dla zdobycia tych łupów. Dlatego św. Augustyn powiada¹⁸⁸), że wojowanie dla łupów jest grzechem. Natomiast ci, którzy prowadzi wojnę niesprawiedliwą, biorąc łupy popełniają rabunek i są obowiązani do zwrotu.

2. Niewierni tylko wtedy, niesprawiedliwie posiadają swe rzeczy, kiedy „władcy ziemscy skazali ich na utratę tych rzeczy zgodnie z prawem. Można więc odebrać im owe rzeczy przemocą, ale nie powagą prywatną, lecz powagą państwową.

3. Gdy władca żąda od poddanych tego, co mu się zgodnie z sprawiedliwością należy dla zachowania dobra wspólnoty, rabunek nie zachodzi, nawet gdyby użył przemocy. Jeśli natomiast władca wydzierałby coś poddanym przemocą wbrew sprawiedliwości, popełniłby rabunek i łotrstwo. To też św. Augustyn powiedział (189): „Jeśli nie ma sprawiedliwości, czymże są królestwa, jeśli nie wielkimi łotrstwami? A czymże są łotrstwa, jeśli nie małymi królestwami?”. Podobnie już prorok Ezechiel powiedział (22, 27) o Jerozolimie: „Księżęta jej w pośrodku niej jako wilki łapiące zdobycz na wylewanie krwi i na tracenie dusz, i na łakome szukanie zysków”. Tacy władcy są zobowiązani do zwrotu, podobnie jak łotry. Grzeszy zaś tym ciężiej od łotrów, im niebezpieczniej i powszechniej działają przeciw sprawiedliwości społecznej, której powinni być stróżami.

Artykuł 9

CZY KRADZIEŻ JEST CIĘŻSZYM GRZEchem ANIŻELI RABUNEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kradzież jest cięższym grzechem niż rabunek, gdyż:

1. Kradzież prócz zabrania cudzej rzeczy, łączy się z fałszem i podstępem, czego nie ma w rabunku. Zaś fałsz i podstęp same przez się są grzechami.

A więc kradzież wydaje się być cięższym grzechem aniżeli rabunek.

2. Wstyd jest bojaźnią z powodu brzydkiego czynu. Lecz ludzie bardziej się wstydzą kradzieży niż rabunku. A więc kradzież jest brzydszym grzechem niż rabunek.

3. Im liczniejszemu osobom grzech wyrządza, szkodę, tym jest cięższy. Lecz przez kradzież można zaszkodzić wielkim i małym, natomiast rabunek wyrządza szkodę tylko słabym, którzy są bezbronni wobec gwałtu. A więc kradzież jest cięższym grzechem niż rabunek.

Ale z drugiej strony ustawy ciężiej karzą za rabunek niż za kradzież.

Odpowiedź. Rabunek i kradzież są grzechami z powodu zabrania cudzej rzeczy wbrew woli właściciela, z tym jednak, że przy kradzieży ta, niedobrowolność u właściciela pochodzi z jego nieświadomości, a w rabunku z gwałtu. Otóż większa jest niedobrowolność z powodu gwałtu aniżeli z powodu nieznajomości, gdyż gwałt bardziej bezpośrednio sprzeciwia się woli aniżeli nieświadomość. Dlatego rabunek jest cięższym grzechem niż kradzież.

Jest jeszcze i drugi powód: rabunek nie tylko wyrządza krzywdę odnośnie do rzeczy, lecz nadto przynosi upokorzenie i szkodę samej osobie obrabowanej. A to jest cięższe niż związane z kradzieżą fałsz czy podstęp.

Rozwiązanie trudności pierwszej wynika z Odpowiedzi.

2. Ludzie pogrążeni w sprawach zmysłowych, bardziej się chełpią siłą zewnętrzną, okazaną przy rabunku, niż wewnętrzną cnotą, którą przez grzech się

traci. Dlatego tacy ludzie mniej się wstydzą z powodu rabunku niż z powodu kradzieży.

3. Chociaż kradzieżą można zaszkodzić większej ilości osób, niemniej cięższe bywają szkody na skutek rabunku aniżeli kradzieży. Dlatego też rabunek jest bardziej znienawidzony.

ZAGADNIENIE 67

O NIESPRAWIEDLIWOŚCI SĘDZIDGO PRZY WYDAWANIU WYROKÓW

Z kolei trzeba zastanowić się nad grzechami, przeciwnymi sprawiedliwości wymiennej, a polegającymi na słowach krzywdzących bliźniego tak w sądzie, jak i poza sądem. Naprzód więc omówimy pierwsze, a następnie drugie. Przy pierwszym rodzaju tych grzechów trzeba omówić po pierwsze, niesprawiedliwość sędziów przy sądeniu, po drugie niesprawiedliwość oskarżyciela przy oskarżaniu, po trzecie, niesprawiedliwość podsądnego we własnej obronie, i po czwarte, niesprawiedliwość obrońcy w obronie.

Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Czy ktoś może sprawiedliwie sądzić kogoś, nad kim nie ma władzy? 2. Czy wolno sędziemu wydać wyrok na podstawie dostarczonych sobie danych wbrew prawdzie, którą skądinąd zna? 3. Czy sędzia może wydać sprawiedliwie wyrok potępiający kogoś, kto nie był oskarżony? 4. Czy wolno sędziemu złagodzić karę?

Artykuł 1

CZY MOŻE KTŚ SPRAWIEDLIWIE SĄDZIĆ TEGO, KTO MU NIE PODLEGA ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak gdyż:

1. Czytamy w Piśmie św. (Don 13,45), że Daniel dokonał sądu nad starcami i udowodniwszy, że złożyli fałszywe świadectwo, wydał na nich wyrok potępiający. Lecz ci starcy nie podlegali Danielowi, owszem właśnie oni byli sędziami ludu. A więc wolno sądzić kogoś, kto sądzącemu nie podlega.

2. Chrystus nie podlegał żadnemu człowiekowi. Owszem sam był „Królem królów i Panem panujących”. A jednak poddał się sądowi człowieka. A więc wydaje się, że można sądzić kogoś, nie mając nad nim władzy.

3. Zgodnie z przepisami prawa, każdego przestępcę ma osądzać miejscowy sąd. A zdarza się nie raz, że ów przestępca nie podlega władzy miejscowej, np. gdy należy do innej diecezji. A więc można sądzić także tych, którzy nie podlegają władzy miejscowej.

Ale z drugiej strony według św. Grzegorza (190), nie należy zapuszczać kosa swego sądu w sprawę powierzoną komu innemu.

Odpowiedź. Wyrok sędziego jest jakby szczególną ustawą w odniesieniu do szczególnej sprawy. Podobnie więc jak „prawo ogólne ma mieć moc zniewalającą” (191), tak samo wyrok sędziego powinien mieć moc zmuszenia obu stron do jego zachowania, gdyż inaczej byłby bezskuteczny. Otóż moc zniewalania w sprawach ludzkich winien posiadać jedynie ten, kto sprawuje władzę publiczną, a więc jest przełożonym w stosunku do tych, nad którymi tę władzę sprawuje bądź to sam przez się, bądź to na skutek delegacji. Jasne więc, że nikt nie może nikogo sądzić, jeśli podsądny nie jest jego podwładnym czy to ze względu na jego władzę zwyczajną, czy to na skutek delegacji.

Rozwiązanie trudności. 1. Daniel otrzymał władzę sądenia owych starców z natchnienia Bożego, jak o tym świadczą słowa Pisma św., odnoszące się do tego sądu (Dan 13,15): „Wzbudził Pan ducha świętego pacholecia młodego, któremu imię Daniel”.

2. W sprawach ludzkich ktoś może dobrowolnie poddać się sądowi innych, którzy nie są jego przełożonymi, jak to bywa w sądzie rozjemczym, Sąd taki musi być obwarowany pewną karą, gdyż rozjemcy, nie będąc przełożonymi, nie posiadają pełnej władzy zniewolenia do zachowania ich wyroku. Tak więc Chrystus dobrowolnie poddał się sądowi ludzkiemu, podobnie jak papież Leon IV poddał się wyrokowi cesarza (192).

3. Biskup, w którego diecezji ktoś popełnił przestępstwo, ze względu na to przestępstwo staje się przełożonym przestępcy, choćby ten był wyjęty spod jego władzy, chyba że chodzi o sprawę wyjętą spod tej władzy, np. o zarządzanie dobrami jakiegoś klasztoru, wyjętego spod władzy biskupiej. Lecz jeśli ktoś wyjęty spod władzy biskupiej popełni kradzież lub zabójstwo albo coś podobnego, biskup miejscowy może słusznie wydać na niego wyrok skazujący.

Artykuł 2

CZY WOLNO SĘDZIEMU WYDAĆ WYROK NA PODSTAWIE DOSTARCZONYCH MU DANYCH WBREW ZNANEJ MU PRAWDZIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Powt 17,9): „Przyjdiesz do kapłanów z rodu Lewitów i do sędziego, który naonczas będzie, a oni oznajmią tobie sąd prawdziwy i uczynisz cokolwiek ci powiedzą”. Otóż niekiedy dostarczone sędziemu dowody są niezgodne z prawdą. A więc nie wolno sądzić na podstawie oskarżeń i dowodów wbrew prawdzie, którą sędzia zna skądinąd.

2. Człowiek w sądeniu powinien naśladować sąd Boży, gdyż jak mówi Pismo św. (Powt 1,17): „Sąd Boży jest”, a św. Paweł dodaje (Rzym 2.2.): „A wiemy przecież, że wedle prawdy jest sąd Boży”. Podobnie Izajasz (11,3) prorokował o Chrystusie: „Nie według widzenia oczu sądzić będzie ani według słyszenia uszu strofować będzie, ale będzie sądził w sprawiedliwości ubogich i będzie strofował w

cichości za cichymi na ziemi”. A więc sędzia nie powinien wydawać podług przedstawionych mu dowodów wbrew temu, co sam wie.

3. Po to zbiera się w sądzie dowody, by sędzia mógł urobić sobie zdanie o prawdzie sprawy. Dlatego nie potrzeba przewodu sądowego w sprawach ogólnie znanych, zgodnie z słowami Pawła Apostoła (1 Tym 5,24); „grzechy niektórych ludzi są jawne, uprzedzające sąd”. Jeśli więc sędzia sam przez się zna prawdę, nie powinien baczyć na dowody, lecz wydać wyrok zgodnie z prawdą, którą skądinąd zna.

4. Sumienie, to zastosowanie wiedzy do postępowania, jak to poprzednio widzieliśmy¹⁹³). Lecz postępowanie wbrew sumieniu jest grzechem. A więc sędzia grzeszy, jeśli wydaje wyrok na podstawie dostarczonych mu dowodów, a wbrew swemu przeświadczeniu o prawdzie.

Ale z drugiej strony według św. Ambrożego¹⁹⁴), dobry sędzia nie czyni niczego na podstawie własnego zdania, lecz wydaje wyroki zgodnie z ustawami i prawem. A to znaczy sądzić na podstawie dostarczonych sobie danych i dowodów. A więc sędzia ma sądzić podług tych danych, a nie podług własnego zdania.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy, sądenie jest zadaniem sędziiego uprawnionego do wykonywania władzy społecznej, którą sprawuje. Dlatego winien on przewód sądowy oprzeć nie na tym, co sam wie jako osoba prywatna, lecz na tym, co poznał urzędowo jako osoba sprawująca władzę społeczną, i to zarówno ogólnie, jak i szczegółowo. Ogólnie na podstawie publicznych praw tak Bożych, jak i ludzkich, przeciw którym nie wolno mu pójść za jakimkolwiek dowodem. W poszczególnym zaś wypadku winien sądzić na podstawie danych opartych na zeznaniu świadków, i tym podobnych prawowitych dokumentach. Na nich powinien się oprzeć przy wydawaniu wyroków więcej aniżeli na tym, co wie jako prywatna osoba. Niemniej ta prywatna wiedza może mu pomóc w dokładniejszym zbadaniu przytoczonych dowodów, by mógł poznać ich braki. Lecz jeśli zgodnie z prawem nie może tych dowodów odeprzeć, winien sądzić podług dostarczonych mu danych.

Rozwiązanie trudności. 1. Podług przytoczonych tu słów, chodzi tu o to, by naprzód przedstawić sędziemu przedmiot sporu, by mógł osądzić zgodnie z prawdą na podstawie dostarczonych sobie danych.

2. Samemu tylko Bogu przysługuje prawo sądzić własną powagą. Dlatego Jego sąd opiera się na prawdzie, którą zna sam z siebie, a nie na podstawie cudzej informacji. Podobnie Chrystus, który jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem. Inni zaś sędziowie nie sądzą własną powagą. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

3. Apostoł mówi tu o wypadku, kiedy coś jest znane nie tylko sędziemu, ale także innym, tak że winowajca w żaden sposób nie może wyprzeć się zarzucanych mu występów wobec ich oczywistości. Natomiast gdy to przestępstwo jest znane sędziemu, a nie innym lub innym, a nie sędziemu, wówczas konieczna jest rozprawa sądowa.

4. Człowiek w sprawach dotyczących jego własnej osoby ma urobić swoje sumienie na podstawie własnej wiedzy. Ale w sprawach odnoszących się do władzy publicznej, winien swe sumienie urabiać na podstawie tego, co przewód sądowy wykaże.

Artykuł 3

CZY SĘDZIA TAKŻE WTEDY MOŻE KOGOŚ OSĄDZIĆ, GDY NIE MA OSKARŻYCIELA ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Sprawiedliwość ludzka pochodzi od sprawiedliwości Bożej. Lecz Bóg osądza ludzi także wtedy, gdy nie ma oskarżycieli. A więc także człowiek może kogoś skazać bez oskarżyciela.

2. Oskarżyciel w sądzie jest potrzebny po to, by przedłożył sędziemu wiadomość o przestępstwie. Do tego zaś nie jest konieczny sam oskarżyciel, gdyż wystarczy donos, rozgłos faktu lub wiedza samego sędziego. A więc sędzia może skazać kogoś bez oskarżyciela.

3. Pismo św. opowiada o pewnych zdarzeniach z życia świętych, by dać ludziom przykład postępowania: między innymi mówi o Danielu (Dan 13, 45), że był równocześnie oskarżycielem i sędzią starców, którzy niesprawiedliwie skazali Zuzannę. A więc nie sprzeciwia się sprawiedliwości, jeśli ktoś potępi jako sędzia kogoś, będąc równocześnie oskarżycielem.

Ale z drugiej strony św. Ambroży¹⁹⁵) wyjaśniając słowa św. Pawła o porubstwie (1 Kor 5, 2) powiada, że sędzia nie powinien skazywać bez oskarżyciela, gdyż Pan Jezus nie odrzucił od siebie Judasza, choć był złodziejem, bo nie było nikogo kto by go o to oskarżył.

Odpowiedź. Sędzia jest tłumaczem sprawiedliwości, dlatego, zdaniem Filozofa¹⁹⁶), wszyscy uciekają się do niego jako do uosobienia sprawiedliwości. Sprawiedliwość zaś odnosi się nie do siebie samego, ale do innych. Dlatego potrzebny jest sędzia, by rozsądził sprawę między dwoma, a to zachodzi wtedy, gdy jeden z nich jest podsądnym a drugi oskarżycielem. Dlatego gdy chodzi o zbrodnię, sędzia nie może nikogo potępić, jeśli nie ma oskarżyciela, zgodnie z słowami biblijnego Festusa (Dz. Ap. 25, (16) „Rzymianie nie mają tego zwyczaju, aby skazywać kogokolwiek, zanim oskarżony nie stanie wobec oskarżycieli i nie będzie miał możliwości bronięcia się przed zarzutami”.

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Bóg w swoim sądzie posługuje się sumieniem grzesznika jako oskarżycielem, zgodnie z słowami św. Pawła (Rzym 2, 15) „przyświadczy własne ich sumienie, gdy różne ich myśli zaczną wzajemnie oskarżać się lub bronić”. Posługuje się także oczywistością faktu, zgodnie z opowiadaniem o zabójstwie Abła przez Kaina (Rodz 4, 10): „Głos brata twego Abła woła do mnie z ziemi”.

2. Publiczne zniesławienie odgrywa nieraz rolę oskarżyciela. Dlatego Glossa do słów: „Głos brata twego Abła woła do mnie” powiada, że oczywistość dokonanej zbrodni nie potrzebuje oskarżyciela. Donos zaś powinien zmierzać nie do ukarania, lecz do poprawienia winowajcy, a więc nie przeciwko niemu lecz raczej w obronie jego. Nie potrzeba więc w takim wypadku oskarżyciela. Karę zaś wymierza się za,

bunt przeciw Kościołowi, a bunt, jeśli jest jawny, spełnia rolę oskarżyciela. Sędzia zaś nie może na podstawie tego, co zna skądinąd, przystąpić do wydania wyroku wbrew porządkowi przewodu sądowego.

3. Pan Bóg w swoich sądach działa na podstawie własnej znajomości prawdy, człowiek natomiast nie, gdyż nie może być równocześnie oskarżycielem, sędzią i świadkiem jak Bóg. Daniel zaś był równocześnie oskarżycielem i sędzią w roli wykonawcy sądu Bożego, działając pod wpływem natchnienia Bożego.

Artykuł 4

CZY SĘDZIA MOŻE DAROWAĆ KARĘ SPRAWIEDLIWIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sędziemu wolno darować karę, gdyż

1. Jakub Apostoł mówi (2,13): „Sąd bowiem bez miłosierdzia czeka tego, który miłosierdzia nie czynił”. Lecz nikogo nie karze się za to, że nie uczynił tego, co wolno mu było nie uczynić. A więc każdy sędzia może postąpić miłosiernie darując karę.

2. Sąd ludzki powinien naśladować sąd boski. Lecz Bóg daruje karę pokutującym, gdyż „nie chce śmierci grzesznika” (Ez 18,23). A więc także człowiekowi wolno przy wydawaniu wyroku sądowego darować karę pokutującemu.

3. Każdemu wolno czynić -to, co komuś przynosi korzyść, a nikomu krzywdy. Lecz darowanie kary jednemu przynosi korzyść, a nikomu krzywdy nie wyrządza. A więc sędziemu wolno darować karę winowajcy.

Ale z drugiej strony Pismo św. powiada (Powt 13 9): „Niech mu nie przepuszcza oko twoje, żeby się nad nim zmiłował i zataił go, ale natychmiast go zabijesz”. Słowa te odnoszą się do człowieka, który by namawiał do bałwochwalstwa. W innym miejscu powiada Pismo św. o mordercy (Powt 19.13): „Nie zmiłujesz się nad nim”.

Odpowiedź. Gdy chodzi o wydawanie wyroków przez sędziego, należy wziąć pod uwagę po pierwsze, że sędzia ma rozsądzać sprawę między oskarżycielem a obwinionym, a po drugie, że wyrok wydaje nie na podstawie własnej powagi ale jako przedstawiciel władzy publicznej. Dwa powody mogą przeszkodzić mu w darowaniu kary: po pierwsze ze strony oskarżyciela, który ma prawo żądać, by wykonano karę nad winowajcą, np. dlatego, że ów winowajca dopuścił się niesprawiedliwości przeciw niemu. Darowanie kary w takim wypadku nie należy do sędziego, gdyż każdy sędzia powinien oddać każdemu to, co mu się należy. Po drugie względ na państwo, w którego imieniu sędzia występuje, i którego dobro wymaga ukarania złoczyńców. Lecz pod tym względem zachodzi różnica między najwyższym sędzią, a mianowicie naczelnikiem państwa, który ma pełną władzę publiczną w swych rękach, a niższymi sędziami, którzy nie mają prawa uwolnić winowajcy od kary wbrew przepisom wydanym przez wyższą władzę. Dlatego Chrystus powiedział do Piłata (Jn 19,2): „Nie miałbyś nade mną żadnej władzy, gdyby ci z góry nie była dana”. Objaśniając te słowa św. Augustyn(197) powiada, iż Bóg dał Piłatowi taką władzę, że podlegając władzy Cezara nie miał całkowitej swobody w uwolnieniu oskarżonego. Natomiast naczelnik państwa, posiadając pełnię władzy w państwie, może zwolnić winowajcę od kary, jeśli

człowiek, któremu ten ostatni wyrządził krzywdę, chce mu podarować bez szkody dla dobra społeczeństwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłosierdzie sędziego może mieć miejsce w sprawach, w których pozostawiono mu swobodę postępowania; tu stosownie do swej dobroci może zmniejszyć karę. Nie może jednak kierować się miłosierdziem wtedy, gdy spraw rozstrzyga prawo Boże lub ludzkie.

2. Bóg posiada najwyższą władzę sądenia i do Niego należy wszystko, w czym ktoś przeciw komuś zgrzeszył. Dlatego Bóg ma swobodę w darowaniu kary, zwłaszcza, że grzech dlatego zasługuje na karę, że sprzeciwia się właśnie Jemu. Bóg jednak daruje karę zgodnie ze swą dobrocią, która jest korzeniem wszelkich praw.

3. Jeśliby sędzia wbrew porządkowi przewodu sądowego zwolnił kogoś od kary, wyrządziłby krzywdę społeczności, która wymaga, by złoczyńcy zostali ukarani celem powstrzymania od występków. Dlatego ta sama Księga Pisma św. (Powt 13, 11), po opisaniu kary za bałwochwalstwo dodaje: „cały Izrael, słysząc to, ulęknie się i przestanie czynić zło”. Takie zwolnienie od kary szkodzi także osobie pokrzywdzonej, która otrzymuje pewne zadośćuczynienie przez pewnego rodzaju zwrot czci za pośrednictwem kary wymierzonej sprawcy owej krzywdy.

ZAGADNIENIE 68

O NIESPRAWIEDLIWYM OSKARŻENIU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy człowiek ma obowiązek oskarżać? 2. Czy oskarżenie należy podać na piśmie? 3. W jaki sposób oskarżenie może być wadliwe? 4. W jaki sposób należy karać źle oskarżających?

Artykuł 1

CZY OSKARŻANIE MOŻE BYĆ OBOWIĄZKIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma obowiązku oskarżania, gdyż

1. Grzech nikogo nie zwalnia od spełnienia przykazania Bożego, gdyż wówczas człowiek odnosiłby korzyść z swego grzechu. Otóż niektórzy na skutek swych występków tracą prawo oskarżania, np. wyklęci, zniesławieni oraz oskarżeni o większe zbrodnie przed wyrokiem uniewinniającym. A więc przykazanie Boże nie obowiązuje do oskarżania.

2. Wszelka powinność opiera się na miłości, która jest celem przykazania, jak uczy Apostoł (Rzym 13, 8): „Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością; kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo”. Lecz miłość obowiązuje względem wszystkich, tak wielkich, jak i małych, podwładnych, jak i przełożonych. Skoro zaś podwładni nie powinni oskarżać przełożonych, ani niżsi wyższych, wydaje się, że nikt nie ma obowiązku oskarżać.

3. Nikt nie jest obowiązany działać wbrew wierności, jakiej winien dochować przyjacielowi: Otóż oskarżenie niekiedy bywa działaniem przeciw wierności należyt

przyjacielowi zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 11, 13): „Obmówca chodząc wyjawia tajemnice, duch wierny zamilczy o sprawie”. A więc nie ma obowiązku oskarżania.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Kapl 5, 1) mówi: „Jeśliby kto zgrzeszył, że usłyszał głos przysięgającego, a byłby świadkiem, iż albo sam widział, albo wie o tym, - jeśli nie oznajmi, poniesie nieprawość swoją”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio, między doniesieniem a oskarżeniem zachodzi ta różnica, że pierwsze zmierza do poprawienia brata, a druga do ukarania występku. Otóż w obecnym życiu stosuje się kary nie ze względu na nie same, gdyż nie na tej ziemi jest czas ostatecznego wyrównania, ale jako lekarstwo celem poprawy winowajcy lub dla dobra państwa, któremu kary za przestępstwa zapewniają spokój. Do pierwszego celu zmierza doniesienie, do drugiego oskarżenie. Gdy więc występki szkodzą Rzeczypospolitej, zachodzi obowiązek oskarżenia sprawcy tego występku, jeśli ktoś może dostatecznie udowodnić go. A to jest obowiązkiem oskarżyciela, np. w wypadku gdy występki szkodzą społeczeństwu pod względem cielesnym lub duchowym. Jeśli zaś chodzi o występki, które nie wywierają wpływu na społeczeństwo, albo gdy nie ma dostatecznych dowodów, nie ma obowiązku składać oskarżenia, gdyż nikt nie jest obowiązany do tego, czego nie może zrobić w należyty sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie wzbrania, żeby przez grzech ktoś stał się niezdolnym do spełnienia swych obowiązków, np. do zasłużenia sobie na zbawienie, albo do przyjęcia sakramentów kościelnych. Ale człowiek z tego faktu nie ma żadnej korzyści, lecz wręcz przeciwnie - nie móc zrobić tego, do czego ktoś jest zobowiązany, jest najcięższą karą, podczas gdy uczynki cnotliwe stanowią o doskonałości człowieka.

2. Podwładnym nie wolno oskarżać swych przełożonych, jeśli nie kierują się miłością, lecz chcą swą nieprawością zniesławić ich życie i ich zganić¹⁹⁸), albo także, gdy sami podwładni, którzy chcą oskarżać, są występnymi. Poza tym, jeśli skądinąd są zdolni do oskarżania, podwładni mogą z miłością oskarżać swych przełożonych.

3. Wyjawianie tajemnic na szkodę danej osoby sprzeciwia się wierności, chyba gdy chodzi o dobro wspólne, które zawsze należy wyżej stawiać niż dobro prywatne. Dlatego nie wolno zobowiązywać się do zachowania tajemnicy wbrew dobru ogólnemu. Zresztą należy dodać, że nie jest tajemnicą to, czego można wystarczająco dowieść.

Artykuł 2

CZY OSKARŻENIE NALEŻY SPORZĄDZIĆ NA PIŚMIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że to nie jest konieczne, gdyż:

1. Pismo wynaleziono, by dopomóc pamięci w sprawach przeszłych. Otóż oskarżenie dotyczy te-raźniejszości, a więc nie potrzebuje pisma.

2. Nieobecny nie może oskarżać ani być oskarżonym. Pismo zaś służy do tego, by nieobecnych powiadomić o czymś, jak to zaznacza św. Augustyn¹⁹⁹). A więc pismo nie jest potrzebne do oskarżenia, zwłaszcza że przepis prawa stanowi, by nie przyjmować żadnego oskarżenia na piśmie²⁰⁰).

3. Czyjeś przestępstwo może ujawnić się przez doniesienie oraz oskarżenie. Lecz doniesienie może obejść się bez pisma. A więc także oskarżenie. Ale z drugiej strony przepis prawny powiada²⁰¹), że nie należy przyjmować oskarżeń nie podanych na piśmie.

Odpowiedź. Widzieliśmy poprzednio²⁰²), że kiedy przewod sądowy w sprawie karnej wymaga oskarżenia, oskarżyciel jest stroną podobnie jak oskarżony, a sędzia, niejako stając w pośrodku między nimi, bada sprawę i stara się w miarę możliwości zdobyć pewność. Ponieważ zaś to, co mówi się ustnie łatwo ulega zapomnieniu, sędzia nie może mieć pewności o tym, co i jak powiedziano, jeśli tego nie ma na piśmie, by ,na tej podstawie mógł wydać wyrok. Dlatego rozumnie ustanowiono, by zarówno oskarżenie, jak i resztę przewodu sądowego, podawano na piśmie.

Rozwiązanie trudności. 1. Trudno zapamiętać wszystkie słowa z powodu ich mnogości i różnorodności, o czym świadczy to, że wielu ludzi słysząc te same słowa w krótki czas po tym, gdy zostaną zapytani, niejednakowo je przytaczają. A przecież nieraz drobna różnica w słowach zmienia znaczenie zdania. Dlatego, chociażby wyrok miał być wydany w bardzo krótkim czasie, zabezpieczenie pewności sądu wymaga, by oskarżenie było podane na piśmie.

2. Pismo jest potrzebne nie tylko z powodu nieobecności tego, kto coś oznajmia, względnie tego, komu się coś oznajmia, ale także z powodu zwłoki czasu. Dlatego wyrażenie: „nie przyjmować żadnego oskarżenia na piśmie” należy rozumieć o nieobecnym oskarżycielu, który swe oskarżenie wysyła listownie. To jednak nie wyklucza konieczności podania tegoż oskarżenia na piśmie, gdy na rozprawie zjawi się osobiście.

3. Donosiciel nie zobowiązuje się dowieść tego, o czym donosi, dlatego doniesienie nie musi być podane na piśmie. Wystarczy, by ustnie to powiedział Kościołowi, który własną powagą skarci obwinionego.

Artykuł 3

CZY OSKARŻENIE STAJE SIĘ NIESPRAWIEDLIWE WSKUTEK OSZCZERSTWA, SPRZENIEWIERZENIA I WYCOFANIA SKARGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Oszczerstwo to zarzucanie komuś przestępstw fałszywych, a to zdarza się niekiedy wskutek niezawinionej nieznajomości faktu. A więc nie zawsze oskarżenie oszczercze jest niesprawiedliwe.

2. Sprzeniewierzenie to utajenie prawdziwych występków, a to chyba jest dozwolone, gdyż człowiek nie jest obowiązany ujawnić wszystkich przestępstw. A więc oskarżenie nie sprzeciwia się sprawiedliwości wskutek sprzeniewierzenia.

3. Wycofanie oznacza całkowite zaprzestanie oskarżenia, a to może być dozwolone, jeśli jest bez czyjejkolwiek krzywdy. Powiada bowiem przepis prawny²⁰³), że jeśliby ktoś żałował, że kogoś w sposób występny oskarżył lub zrobił na niego donos, którego prawdziwości nie mógłby dowieść, jeśli ugodzi się z niewinnie oskarżonym, wówczas wzajemnie się zwalniają. A więc oskarżenie nie staje się niesprawiedliwe przez wycofanie skargi.

Ale z drugiej strony przepis prawny²⁰⁴), że lekkomyślność oskarżeń przejawia się w oszczerstwach, przeniewierstwach i w wycofaniu skargi.

Odpowiedź. Oskarżenie ma na celu dobro ogólne, do którego się zmierza przez poznanie prawdy. Nikomu zaś nie wolno wyrządzać krzywdy dla dobra ogółu. Dlatego w oskarżeniu zachodzi grzech w dwóch wypadkach : po pierwsze, gdy ktoś występuje przeciw oskarżonemu niesprawiedliwie, zarzucając mu fałszywe występki, a na tym polega oszczerstwo. Po drugie, gdy ktoś uniemożliwiając złośliwie ukaranie występku szkodzi rzeczypospolitej, której dobro oskarżenie powinno mieć głównie na celu. To zaś może stać się w dwojaki sposób: po pierwsze przez zdradę oskarżenia, i na tym polega sprzeniewierzenie skargi, gdyż sprzeniewierca zdradziwszy swoją sprawę pomaga przeciwnej stronie. Po drugie, przez całkowite zaprzestanie oskarżania, czyli na wycofaniu skargi.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie wolno skarżyć, jeśli się nie ma pewności odnośnie do sprawy, tak że nie ma tu miejsca na nieznajomość faktu. Nie każdy jednak, kto zarzuca komuś fałszywie jakiś występki, popełnia oszczerstwo, lecz tylko ten, kto czyni to ze złośliwości. Zdarza się bowiem, że ktoś wnosi oskarżenie przeciw komuś z lekkomyślności; gdyż zbyt łatwo wierzy temu, co od innych słyszał. A to jest nierozważność. Niekiedy też skłania człowieka do oskarżenia niezawiniona pomyłka. Sędzia powinien te rzeczy roztropnie rozsądzić, by nie uznać za oszczercę tego, kto wniósł fałszywe oskarżenie wskutek lekkomyślności lub niezawinionej pomyłki.

2. Nie każdy kto ukrywa prawdziwe przestępstwa jest przeniewiercą, lecz tylko ten, kto po zмовie z oskarżonym podstępnie ukrywa to, o co go oskarżył, tając swe dowody, a przyjmując jego fałszywe wymówki.

3. Wycofanie skargi to całkowite zaprzestanie oskarżenia, ale nie jakiegokolwiek, lecz tylko takiego, które nie jest w porządku. Dwojako zaś ktoś może wycofać skargę zgodnie ze sprawiedliwością: po pierwsze, gdy w ciągu przewodu sądowego przekonał się o fałszywości oskarżenia, albo gdy oskarżyciel i oskarżony za obopólnym przyzwoleniem pogodzą się. Po drugie, gdy władca wycofa oskarżenie z uwagi na dobro ogólne, do którego oskarżenie powinno zmierzać.

Artykuł 4

CZY OSKARŻYCIEL FAŁSZYWIE OSKARŻAJĄCY ZASŁUGUJE NA KARĘ ODWETU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Zdarza się niekiedy, że ktoś przystępuje do wniesienia skargi wskutek niezawinionego błędu, w tym wypadku sędzia uniewinnia oskarżyciela. A więc oskarżyciel fałszywie oskarżający, nie zasługuje na karę odwetu.

2. Jeśliby należało zastosować karę odwetu na niesprawiedliwego oskarżyciela, to chyba z powodu wyrządzonej komuś krzywdy, ale nie z powodu krzywdy oskarżonego, gdyż w takim wypadku władca państwa nie mógłby oskarżycielowi podarować należnej mu kary; ani z powodu krzywdy rzeczypospolitej, gdyż w tym wypadku oskarżony nie mógłby oskarżycielowi przebaczyć. A więc fałszywie oskarżający nie zasługuje na karę odwetu.

3. Nie należy się podwójna kara za ten sam grzech, zgodnie z słowami Proroka (Nah 1,9): „Bóg nie będzie dwakroć osądzał tego samego”. Otóż kto fałszywie oskarża, popada w karę zniesławienia, której zdaje się nawet sam Papież nie może darować zgodnie z słowami Gelazego²⁰⁵): „choćby dusze możemy zbawiać przez pokutę, nie potrafimy jednak usunąć zniesławienia”. A więc nie zachodzi tu potrzeba kary odwetu.

Ale z drugiej strony papież Hadrian²⁰⁶) orzekł, że kto nie udowodni tego, co komuś zarzucił, poniesie tę karę, której żądał dla oskarżonego.

Odpowiedź. Wnosząc skargę oskarżyciel staje się w przewodzie sądowym stroną żądającą kary dla oskarżonego. Sędzia zaś ma wprowadzić wyrównanie sprawiedliwości między jednym a drugim. Sprawiedliwość zaś wymaga, by ten, kto dążył do wyrządzenia szkody drugiemu, sam ją poniósł, zgodnie z słowami Pisma św. (Wyj 21, 24): „oko za oko, ząb za ząb”. Dlatego jest rzeczą sprawiedliwą, by kto przez oskarżenie naraża kogoś na niebezpieczeństwo ciężkiej kary, sam tę karę poniósł.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak powiada Filozof²⁰⁷) „Nie zawsze odwet jest zgodny ze sprawiedliwością” gdyż bardzo zależy od tego, czy ktoś wyrządzi komuś szkodę dobrowolnie lub niedobrowolnie. Otóż za dobrowolne przestępstwo należy się kara, za niedobrowolne wybaczenie. Gdy więc sędzia przekona się, że ktoś oskarżył kogoś fałszywie, nie by mu zaszkodzić, ale niedobrowolnie wskutek nieznamośności czy niezawinionej pomyłki, nie nakłada mu kary odwetu.

2. Kto źle oskarża, grzeszy tak przeciw oskarżonemu, jak i przeciw rzeczypospolitej. Za jedno i drugie należy się mu więc kara. Dlatego powiada Pismo św. (Powt 18, 20): „Jeśli sędziowie zbadawszy sprawę dokładnie, dowiodą fałszu świadkowi... jeżeli świadek taki fałszywie oskarżył brata swego... uczynicie mu jak on zamierzał uczynić bratu swemu, by w ten sposób ukarać krzywdę oskarżonego”. Natomiast co do krzywdy wyrządzonej rzeczypospolitej: „Usuniesz zło spośród siebie, a reszta słysząc to ulęknie się i nie uczyni więc nic takiego spośród siebie”. Szczególną jednak krzywdę wyrządza osobie oskarżonej, jeśli ją oskarża fałszywie. Oskarżony jeśli jest niewinny, może oskarżycielowi przebaczyć wyrządzoną sobie krzywdę, zwłaszcza gdy ten nie oskarżał go oszczerczo, lecz z lekkomyślności. Jeśli jednak oskarżyciel odstępuje od skargi na niewinnego człowieka wskutek pewnej zmywy z przeciwnikiem, wówczas wyrządza krzywdę rzeczypospolitej, której nie może mu przebaczyć oskarżony, ale tylko władca, który troszczy się o rzeczpospolitą.

3. Oskarżyciel zasługuje na karę odwetu, jako na wyrównanie za szkodę, którą zamierzał wyrządzić bliźniemu. Natomiast kara zniesławienia należy mu się z powodu złośliwości, na skutek której oskarżył drugiego. Otóż niekiedy władca przebacza karę, ale nie znosi zniesławienia, niekiedy zaś ją także znosi. Dlatego również papież może tego rodzaju zniesławienie znieść, a słowa papieża Gelazego należy rozumieć w tym znaczeniu, że papież ten miał na myśli zniesławienie faktyczne, albo że mniemał, iż nie wypada tego zniesławienia prawnego znosić, albo wreszcie, - jak tłumaczy Gracjan²⁰⁸) - chodzi tu o zniesławienie nałożone przez władzę państwową.

ZAGADNIENIE 69

O NIESPRAWIEDLIWYM POSTĘPOWANIU OSKARŻONEGO W SĄDZIE

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy grzeszy śmiertelnie, kto zaprzecza prawdzie, która pociągnęłaby jego skazanie? 2. Czy wolno bronić się oszczerstwami? 3. Czy wolno wykręcić się od skazania apelacją? 4. Czy wolno skazanemu użyć gwałtu w swej obronie, jeśli to możliwe?

Artykuł 1

CZY OSKARŻONY MOŻE BEZ GRZECHU ŚMIERTELNEGO WYRZEC SIĘ PRAWDY, KTÓRA POCIĄGNĘŁABY JEGO SKAZANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Św. Jan Chryzostom²⁰⁹) mówi: „Nie powiadam ci, byś się publicznie przyznał lub oskarżał siebie samego przed innym”. Lecz jeśli by oskarżony wyznał w sądzie prawdę, zdradziłby się i oskarżyłby siebie samego. Nie jest więc zobowiązany do mówienia prawdy i dlatego nie grzeszy śmiertelnie, jeśli kłamie w sądzie.

2. Kłamstwo użytkowe zachodzi wtedy, gdy ktoś kłamie, aby ocalić od śmierci zarówno siebie samego, jak i drugiego człowieka, gdyż więcej trzeba dbać o siebie niż o drugich. Lecz kłamstwo użytkowe jest tylko grzechem powszednim, a nie

śmiertelnym. Jeśli więc oskarżony kłamie w sądzie, by siebie ocalić od śmierci, nie grzeszy śmiertelnie.

3. Każdy grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości. Lecz gdy oskarżony kłamie, wymawiając się od zarzucanego mu przestępstwa, nie sprzeciwia się miłości ani Boga, ani bliźniego. A więc takie kłamstwo. nie jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony wszystko, co się sprzeciwia chwale Bożej, jest grzechem śmiertelnym, gdyż przykazanie Boże obowiązuje nas, byśmy „wszystko na chwałę Bożą czynili” (1 Kor 10,31) . Lecz gdy winowajca świadczy przeciwko sobie, oddaje chwałę Bogu, jak świadczą słowa Jozuego do Achana (7,19): „Synu, daj chwałę Panu, Bogu Izraelowemu, a wyznaj i powiedz mi, coś uczynił, a nie taj”. A więc kłamstwo dla wykręcenia się od przestępstwa jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Kto działa wbrew powinności wypływającej ze sprawiedliwości, grzeszy śmiertelnie. Otóż sprawiedliwość wymaga posłuszeństwa przełożonym w sprawach, na które rozciąga się ich władza. Sędzia zaś, jak widzieliśmy poprzednio²¹⁰) jest przełożonym w stosunku do podsądnego. Dlatego oskarżony powinien sędziemu przedstawić prawdę, jakiej od niego żąda zgodnie z prawem. Dlatego, jeśli by nie chciał wyznać prawdy, którą powinien powiedzieć, lub gdyby jej kłamliwie zaprzeczył, grzeszy śmiertelnie. Jeśli natomiast sędzia wypytuje go o to, o co zgodnie z prawem nie może pytać, oskarżony nie jest obowiązany odpowiedzieć mu, ale może albo odwołać się do wyższego sędziego, albo w inny godziwy sposób wykręcić się z odpowiedzi. Nie wolno mu jednak powiedzieć kłamstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy sędzia pyta kogo zgodnie z prawem, zapytany nie zdradza, siebie samego, lecz zdradza go co innego, a mianowicie konieczność odpowiadania temu, komu winien posłuszeństwo.

2. Kłamstwo, wypowiedziane celem uratowania kogoś od śmierci, połączone jednak z cudzą krzywdą, nie jest tylko użytkowe, ale łączy się z domieszką kłamstwa szkodliwego, gdyż kto celem uniewinnienia siebie kłamie w sądzie, wyrządza krzywdę temu, komu winien posłuszeństwo, gdyż odmawia mu tego, co powinien mu uczynić, a mianowicie wyznać prawdę.

3. Kto kłamie w sądzie, by się uniewinnić, postępuje wbrew miłości Boga, do którego sąd należy, i wbrew miłości bliźniego, a mianowicie sędziego, któremu odmawia tego, co mu się należy, a następnie oskarżyciela, który ponosi karę, jeśli nie potrafi udowodnić prawdziwości oskarżenia. Stąd powiada Psalm (140,4): „Nie nachylaj serca mego ku słowom złośliwym, ku szukaniu wymówek w grzechach”. A Glossa dodaje²¹¹), iż jest zwyczajem bezwstydnym, że przyłapani na występku uniewinniają się kłamstwem. A św. Grzegorz, tłumacząc²¹²) słowa Joba (31,33): „Jeślim zakrywał grzech mój jako człowiek i kryłem w zanadrzu moim nieprawość moją ...” uczy, że ludzie zwykli popełniać występki w ukryciu, po dokonaniu ich chcą je ukryć przez zaprzeczenie, mnożąc kłamstwa we własnej obronie, gdy im się te przestępstwa udowodni.

Artykuł 2

CZY OSKARŻONEMU WOLNO BRONIĆ SIĘ PRZY POMOCY OSZCZERSTW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że oskarżonemu wolno bronić się oszczerstwami, gdyż:

1. Podług przepisów prawa karnego²¹³), w sprawach gardłowych każdemu wolno popsuć szyki przeciwnika, a do tego najlepiej nadaje się oszczerstwo. A więc oskarżony w sprawie gardłowej nie grzeszy, jeśli się broni oszczerstwami.

2. Podług przepisów prawa²¹⁴), jeśli oskarżyciel zmówi się z oskarżonym, podlega karze ustanowionej przez prawo. Nie karze się natomiast za to oskarżonego, a więc wolno oskarżonemu bronić się oszczerstwami.

3. Powiada Pismo św. (Przys 14,16): „Mądry boi się i odstępuje od złego, głupi przeskakuje i dufa”. Lecz to, co pochodzi z mądrości nie może być grzechem. A więc nie grzeszy, kto w jakikolwiek sposób broni się przed złem.

Ale z drugiej strony w sprawach karnych zachodzi również obowiązek składania przysięgi, że się nie popełni oszczerstwa. A tego nie wymagano by, jeśli byłoby wolno bronić się przy pomocy oszczerstw. Odpowiedź. Co innego jest zamilczeć prawdę, a co innego mówić kłamstwo. Pierwsze w niektórych wypadkach jest dozwolone, gdyż nie ma obowiązku wyznania całej prawdy, lecz należy wyznać tę tylko, o którą sędzia może i powinien pytać zgodnie z prawem, np. z powodu uprzedniego rozgłosu odnośnie do jakiegoś przestępstwa, pewnych poszlak albo poprzednio przeprowadzonego, ale niepełnego dowodu. W żadnym jednak wypadku nie wolno mówić kłamstwa.

Ale do tego, co jest dozwolone, można dążyć już to drogi dozwoloną i dostosowaną do zamierzonego celu, jak tego wymaga roztropność; już to drogami niedozwolonymi lub nie nadającymi się do owego celu, jak to już widzieliśmy²¹⁵). Pierwsza droga jest godna pochwały, druga natomiast jest wadliwa. Wolno więc oskarżonemu bronić się przez zamilczenie prawdy, jeśli nie ma obowiązku jej wyznać; np. nie odpowiadając na pytania, na które nie ma obowiązku odpowiadać. W takim wypadku nie broni się przy pomocy oszczerstw, lecz raczej zachodzi tu roztropne wymknięcie. Nigdy jednak nie wolno mówić fałszu ani zamilczeć tej prawdy, którą ma się obowiązek powiedzieć, ani posługiwać się podstępem lub fałszem, gdyż tak podstęp, jak i fałsz, równoważne są kłamstwu. A na tym właśnie polega bronienie się przy pomocy oszczerstw.

Rozwiązanie trudności. 1. Wiele spraw, które według prawa Bożego są grzechami, prawo ludzkie nie karze, np. porubstwo. Prawo ludzkie bowiem nie wymaga od ludzi wszelkiej cnoty, gdyż to przysługuje tylko nielicznym, a nie tak wielkiej ilości tych, którzy prawu podlegają. Otóż dowodem wielkiej cnoty jest, jeśli ktoś nie chce popełnić jakiegoś grzechu, by uniknąć śmierci cielesnej, której niebezpieczeństwo zagraża obwinionemu. Spośród wszystkich bowiem nieszczęść doczesnych najstraszniejszym jest śmierć, jak zauważył Filozof²¹⁶). Jeśli więc obwiniony w

sprawie gardłowej przekupi oskarżyciela, zgrzeszy gdyż nakłania go do złego, nawet gdy prawo karne nie przewiduje za to kary. I w tym znaczeniu takie przekupstwo uchodzi za dozwolone.

2. Jeśli oskarżyciel zmówi się z oskarżonym, powinien ponieść karę, i oczywiście grzeszy, podobnie jak i oskarżony, bo namawianie kogoś do grzechu oraz wszelki współudział w grzechu jest grzechem, gdyż Apostoł powiada (Rzym 1,32), że „sprawiedliwy jest wyrok Boży, iż ci, co dopuszczają się tych rzeczy, godni są śmierci, nie tylko że sami tak czynią, ale pochwalają jeszcze tak czyniących”. Jeśli prawo ludzkie za tego rodzaju występki nie karze, to dzieje się tak z powodów wyłożonych w rozwiązaniu poprzedniej trudności.

3. Człowiek mądry nie ukrywa się pod osłoną oszczerstwa, lecz postępuje roztropnie.

Artykuł 3

CZY WOLNO WYKRĘCIĆ SIĘ OD WYROKU SĄDOWEGO PRZEZ ODWOŁANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Podług Apostoła (Rzym 13,1): „Każda dusza niech będzie poddana zwierzchnościom wyższym”. Lecz kto się odwołuje, wzbrania się poddać zwierzchności, a mianowicie sędziemu. A więc grzeszy.

2. Większa jest moc władzy normalnej niż pochodzącej z wyboru. Otóż prawo przepisuje (217), że nie wolno odwoływać się od wyroku sędziów, wybranych za ogólną zgodą. A więc tym bardziej nie wolno odwoływać się od wyroków sędziów zwyczajnych.

3. To, co raz wolno, zawsze wolno. Otóż według przepisów prawnych nie wolno odwoływać się po dziesiątym dniu (od wyroku), ani po raz trzeci w tej samej sprawie. A więc wydaje się, że odwołanie samo przez się jest niedozwolone.

Ale z drugiej strony św. Paweł odwołał się do Cezara (Dzieje 25,11).

Odpowiedź. Dwa są powody odwołania: po pierwsze przeświadczenie o słuszności swej sprawy u podsądnego, który myśli, że został skazany niesprawiedliwie. W takim wypadku wolno odwoływać się, gdyż tego wymaga roztropność. Dlatego Prawo postanawia, że każdy człowiek skrzywdzony, jeśli chce, ma swobodę odwołać się do sądu kapłanów, i nikt nie ma mu w tym przeszkadzać.

Po drugie, ktoś odwołuje się celem zyskania na czasie i nie dopuszczenia do wydania na siebie sprawiedliwego wyroku. Otóż – jak widzieliśmy w poprzednim artykule - to jest niedozwolone, gdyż wyrządza krzywdę zarówno sędziemu, uniemożliwiając mu spełnianie swego obowiązku, jak i swemu przeciwnikowi, przeszkadzając mu w osiągnięciu sprawiedliwego wyroku. Dlatego Prawo nakazuje ukarać każdego, czyje odwołanie okaże się niesprawiedliwe.

Rozwiązanie trudności. 1. Władzy niższej trzeba się poddać w miarę jej uległości wobec władzy wyższej. Jeśliby zaś niższy przełożony uchylił się od posłuszeństwa

wyższej władzy, nie należy mu w tym ulegać, np. gdy prokonsul nakaże co innego niż Cezar, jak mówi Glossa²¹⁸ do słów św. Pawła (Rzym 13,2). Kiedy zaś sędzia skazuje kogoś niesprawiedliwie, działa wbrew porządkowi ustanowionemu przez wyższą władzę i wymagającemu sprawiedliwego sądenia. W takim wypadku obwinionemu wbrew sprawiedliwości wolno odwołać się wprost do wyższej władzy albo przed wyrokiem, albo po wyroku. Ponieważ zaś nie przypuszcza się, by pełna sprawiedliwość miała miejsce tam, gdzie nie ma prawdziwej wiary, dlatego nie wolno katolikowi odwoływać się do sędziego niewiernego, zgodnie z przepisem Prawa 21^o karzącego wyklęciem katolika, który by w swej sprawie sprawiedliwej czy niesprawiedliwej odniósłby się do sądu sprawowanego przez niekatolika. Zresztą sam Apostoł karci tych, którzy wytaczają swe spory przed sądem niewiernych.

2. Jeśli ktoś z własnej woli ulega sądowi człowieka nie mając wiary w jego sprawiedliwość, daje dowód własnej słabości lub niedbalstwa. Lekkomysłnym jest również człowiek, który nie trwa przy tym co raz postanowił. Dlatego słusznie ustawy odmawiają dobrodziejstwa odwołania się w sprawach osądzanych przez sędziów polubownych, których władza wypływa wyłącznie z przyzwolenia osób toczących spór. Natomiast władza urzędowych sędziów nie zależy od przyzwolenia podsądnych, ale od upoważnienia króla czy naczelnika państwa, który sędziemu powierzył władzę sądenia. Jeśliby więc ów sędzia skazał kogoś niesprawiedliwie, ustawy pozwalają odwołać się ad tego wyroku, nawet gdyby ów sędzia był równocześnie sędzią urzędowym i polubownym, gdyż właśnie jego stanowisko urzędowe mogło być powodem, że wybrano go również na sędziego polubownego. Nie poczytuje się również za złe temu, kto wybiera sobie na sąd polubowny kogoś, komu naczelnik państwa powierzył urząd sędziego.

3. Słuszność prawa pomaga jednej stronie tak, by nie krzywdzić drugiej. Dlatego ustawy określiły okres dziesięciu dni jako czas, w którym dopuszcza się odwołanie, w przeświadczeniu że czas ten wystarczy obwinionemu do rozważenia, czy należy wnieść apelację. Jeśliby bowiem czas do odwołania się nie był określony, wówczas wyrok stale pozostawałby w zawieszeniu ze szkodą dla drugiej strony. Po raz trzeci zaś ustawy nie pozwalają odwoływać się w tej samej sprawie, gdyż jest rzeczą nieprawdopodobną, by sędziowie tyle razy tę sprawę niesprawiedliwie osądzili.

Artykuł 4

CZY SKAZANEMU NA ŚMIERĆ WOLNO BRONIĆ SIĘ W MIARĘ MOŻNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. To do czego człowieka skłania sama natura, jest zawsze dozwolone, gdyż pochodzi z prawa natury. Lecz natura skłania do opierania się temu co sprowadza śmierć i to nie tylko ludzi i zwierząt, ale także rośliny. A więc obwinionemu wolno opierać się w miarę możliwości, by go nie skazano na śmierć.

2. Spod wyroku śmierci można wymknąć się nie tylko przez opór, ale także przez ucieczkę, a ta jest dozwolona w myśl słów Pisma św. (Ekli 9,18): „Daleko bądź od człowieka, co ma władzę zabijania, a nie doznasz bojaźni śmierci”. A więc wolno opierać się.

3. Powiada Pismo św. (Przyp 24,11): „Wybawiaj tych, których na śmierć wiodą i których ciągną na stracenie”. Lecz większe ma się obowiązki względem siebie samego niż względem drugich. A więc wolno skazanemu bronić się, by nie został stracony.

Ale z drugiej strony powiada Apostoł (Rzym 13,2): „Kto się sprzeciwią zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu bożemu, a ci co się sprzeciwiają, nabywają sobie potępienie”. Otóż kiedy skazany broni się przed wykonaniem wyroku na nim, sprzeciwia się zwierzchności w tym, ku czemu została ustanowiona przez Boga, a mianowicie: „na pomstę złoczyńców, a na chwałę dobrych”, jak powiada Piotr Apostoł (1, 2, 14).

Odpowiedź. Dwojako można kogoś skazać na śmierć: po pierwsze sprawiedliwie, i wówczas skazanemu nie wolno bronić się. Skoro bowiem sędzia ma prawo zwalczyć jego opór, to jasne że skazanemu nie wolno było stawiać tego oporu, a jeśli go stawia popełnia grzech. Po drugie, ktoś może być skazany na śmierć niesprawiedliwie. Tego rodzaju sąd jest podobny do gwałtu łotrowskiego w myśl słów Proroka Ezechiela (22, 27): „Książęta jej (tzn. Jerozolimy) w pośrodku niej jako wilki łapiące zdobycz na wylewanie krwi i tracenie dusz”. Podobnie więc jak wolno oprzeć się łotrom, tak samo w takim wypadku wolno opierać się złym zwierzchnikom, jeśli nie zachodzi powinność uniknięcia zgorzenia w wypadku, gdyby opór spowodował poważny zamęt.

Rozwiązanie trudności. 1. Na to człowiek ma rozum, by nie ślepo, ale zgodnie z porządkiem rozumu szedł za tym, do czego skłania go natura. Nie każda więc obrona jest dozwolona, lecz jedynie ta, która jest zgodna z należnym kierownictwem rozumu.

2. Nikogo nie skazuje się na śmierć w ten sposób, by sam sobie zadał śmierć, lecz by ją poniósł. Nikt więc nie jest obowiązany robić to, co powoduje śmierć, a więc np. pozostać w miejscu, z którego wyprowadzą go na wykonanie wyroku. Jest jednak obowiązany nie opierać się strażnikom celem uniknięcia tej kary. Podobnie gdy ktoś jest skazany na śmierć głodową, nie grzeszy, jeśli zje tajemnie dostarczony mu posiłek, gdyż nie zjeść go byłoby zabijaniem siebie samego.

3. Te słowa nie wyrażają pozwolenia na uwolnienie kogoś od śmierci wbrew porządkowi sprawiedliwości. Podobnie nie należy opierać się wbrew sprawiedliwości, by siebie ocalić od śmierci.

ZAGADNIENIE 70

O NIESPRAWIEDLIWOŚCI ZE STRONY ŚWIADKÓW

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy istnieje obowiązek świadczenia? 2. Czy wystarczy świadectwo dwóch lub trzech? Czy można odrzucić czyjeś świadectwo bez jego winy? 4. Czy złożenie fałszywego świadectwa jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE OBOWIĄZEK ŚWIADCZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma obowiązku świadczenia, gdyż

1. Podług św. Augustyna²²⁰) Abraham mówiąc o żonie swej, że to jego siostra, chciał ukryć prawdę, ale nie powiedział kłamstwa. Lecz powstrzymanie się od świadczenia jest ukryciem prawdy. A więc nie ma obowiązku świadczenia.

2. Nikt nie jest obowiązany postępować zdradliwie, w myśl słów Pisma św. (Przyp 11,13) „Obmówca chodząc wyjawia tajemnice, duch wierny zamilczy o sprawie, którą mu zwierzył przyjaciel”. A więc nie zawsze istnieje obowiązek świadczenia, zwłaszcza gdy chodzi o powierzone mu przez przyjaciela tajemnice.

3. Duchowni najbardziej są obowiązani do tego, co jest konieczne do zbawienia, a przecież nie wolno im świadczyć w sprawach gardłowych. A więc składanie świadectwa nie jest konieczne do zbawienia.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna²²¹), kto ukrywa prawdę albo kto mówi kłamstwo jest winowajcą, gdyż pierwszy nie chce pomóc, a drugi chce szkodzić.

Odpowiedź. Gdy chodzi o składanie zeznań ze strony świadka, należy odróżnić : czy to świadczenie jest wymagane, czy nie wymagane. Jeśli jest wymagane przez przełożonego w sprawach, w jakich zgodnie ze sprawiedliwością powinno się go słuchać, nie ulega wątpliwości, że zleży złożyć wymagane przez niego świadectwo, np. w sprawach jawnych, oraz rozgłoszonych lub zniesławiających oskarżonego. Jeśli natomiast żąda się od świadka zeznań w innych sprawach, np. ukrytych lub nierozgłoszonych, wówczas nie ma obowiązku składania zeznań.

Jeśli żąda świadczenia ktoś nie będący przełożonym, któremu ów świadek powinien być posłuszny, należy znowu odróżnić: jeśli to zeznanie jest potrzebne do uwolnienia jakiegoś człowieka od niesprawiedliwego wyroku śmierci lub jakiegokolwiek kary czy też niesłusznego zniesławienia, albo także od niesprawiedliwej szkody - wówczas świadek jest obowiązany do złożenia zeznań. A nawet jeśli nie żąda się od niego tych zeznań, jest obowiązany uczynić wszystko co może, by wyjawić prawdę temu, kto może w tej sprawie dopomóc zgodnie z słowami Pisma św.: „Wyrwicie ubogiego i nędznego z ręki niezbożnego, wyzwólcie” (Ps 81,4); „wzbawiaj tych, których na śmierć wiedą, a których ciągną na stracenie, wyzwalać nie przestawaj” (Przyp 24,9): „godni są śmierci ci, co dopuszczają się tych rzeczy” (Rzym 1,32). A Glossa, tłumacząc te słowa²²²) dodaje, że przyzwolenie to milczenie wtedy gdy można skarcić.

Gdy zaś chodzi o to, co dotyczy skazania kogoś, nikt nie ma obowiązku zeznawać, jeśli go nie wezwie przedstawiciel władzy zgodnie z przepisami prawa, gdyż w takim wypadku ukrycie prawdy nikomu nie wyrządza szkody. Jeśli zaś niebezpieczeństwo zagraża oskarżycielowi, nie trzeba się tym przejmować, gdyż on sam dobrowolnie naraził się na to niebezpieczeństwo, w przeciwieństwie do obwinionego, któremu zagraża niebezpieczeństwo, wbrew jego woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn mówi tu o ukryciu prawdy w wypadku, gdy powaga przełożonego nie żąda wyjawienia prawdy, a jej ukrycie nikomu nie wyrządza szczególnej krzywdy.

2. W żadnym wypadku nie wolno zeznawać czegoś o czym ktoś wie ze spowiedzi, gdyż spowiednik wie o tym nie jako człowiek, ale jako szafarz Boży, a tajemnica spowiedzi jest ważniejsza niż jakiekolwiek przykazanie ludzkie. Co do innych tajemnic powierzonych komuś, należy odróżnić: Jeśli chodzi o takie, które gdy tylko się pozna natychmiast trzeba ujawnić, np. gdy chodzi o coś, co zagraża zgubą duchową lub cielesną dla społeczności, czy jest poważną szkodą dla osoby lub t.p. należy to ujawnić przez zeznanie lub doniesienie. Jeśli natomiast treść tajemnic komuś powierzonych nie obowiązuje do ich ujawnienia, należy zachować sekret, gdyż inaczej nie dochowałoby się należytej wierności. Kiedy powierzona tajemnica nie jest tego rodzaju, by istniał obowiązek jej ujawnienia, trzeba ją zachować ze względu na przyjęte zobowiązanie nawet w wypadku żądania przełożonego, gdyż dochowanie wierności wynika a prawa natury. Nie wolno zaś niczego nakazać człowiekowi, co się sprzeciwia prawu natury.

3. Sługom ołtarza nie wypada działać lub współdziałać w zabijaniu człowieka, jak to już widzieliśmy²²³). Dlatego zgodnie z porządkiem przewodu sądowego duchowni nie mogą być zmuszeni do składania zeznań w sprawach gardłowych.

Artykuł 2

CZY WYSTARCZY ŚWIADECTWO DWÓCH LUB TRZECH ŚWIADKÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wystarczy świadectwo dwóch lub trzech, gdyż:

1. Sąd wymaga pewności, a tej nie zapewniają słowa dwóch lub trzech świadków, gdyż Pismo św. (13 Król 21, 9-15) opowiada, że Nabot został niesprawiedliwie potępiony na skutek fałszywego świadectwa dwóch świadków. A więc nie wystarczy świadectwo dwóch lub trzech świadków.

2. By świadectwo mogło być wiarogodne, musi być zgodne. Często zaś zdarza się, że nie ma tej zgodności między dwoma lub trzema świadkami. A więc świadectwo takie jest nieskuteczne do udowodnienia prawdy w przewodzie sądowym.

3. Przepisy prawne²²⁴) wymagają 72 świadków do skazania jakiegoś biskupa, a 44 do skazania kardynała kapłana, do skazania kardynała diakona, subdiakona, akolity, egzorcysty, lektora i ostiarjusza potrzeba 7 świadków. Lecz grzech wyższego dostojnika jest bardziej niebezpieczny i tym mniej powinien być puszczony płazem. A więc także do skazania innych ludzi nie wystarczy świadectwo dwóch lub trzech.

Ale z drugiej strony Pismo św. mówi (Powt 17,6 i 19,15): „Na słowo dwóch lub trzech świadków skaże się na śmierć”, „każda zbrodnia popełniona musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków”.

Odpowiedź. Podług Filozofa²²⁵) nie należy żądać we wszystkim jednakowej pewności. Otóż gdy chodzi o czynności ludzkie, którymi zajmują się sądy i do

których potrzebne są świadectwa świadków, nie można mieć pewności bezwzględnej, gdyż czynności te są przygodne i zmienne. Dlatego wystarczy pewność uzasadnionego prawdopodobieństwa, sprawdzającego się najczęściej, choć czasem zawodzącego. Otóż bardziej prawdopodobną jest rzeczą, że świadectwo dwóch zawiera prawdę aniżeli świadectwo jednego. Dlatego, gdy jeden obwiniony przeczy, a wielu wraz z oskarżycielem stwierdza to samo, prawo boskie i ludzkie rozumnie postanowiło trzymać się zeznań świadków.

Wszelka zaś wielkość obejmuje trzy rzeczy: początek, środek i koniec, jak mówi Filozof²²⁶), ucząc że troistość zachodzi we wszystkim i w każdej całości, Otóż troistość w przewodzie sądowym zachodzi gdy dwóch świadków jest zgodnych z oskarżycielem, dlatego zwykle wymaga się świadectwa dwóch świadków, albo trzech dla większej pewności, gdyż wówczas ta troistość dopełnia się w samych świadkach. Stąd powiada Pismo św. (Ekle 4,12): „Sznur potrójny nie łatwo się przerywa”. Św. Augustyn zaś tłumacząc słowa Ewangelii, że „świadectwo dwóch jest prawdziwe” (J 8,17), powiada²²⁷), że fakt ten nasuwa myśl o Trójcy św. W której zawiera się niezmienna wieczność prawdy.

Rozwiązanie trudności. 1. Jakakolwiek byłaby liczba świadków, świadectwo ich może być niekiedy przewrotne. Dlatego Pismo św. przestrzega (Wyjś 23,2): „Nie łącz się z wielkim tłumem, aby wyrządzić zło; a zeznając w sądzie nie stawaj po stronie tłumy, aby przechylić wyrok”. Jednakże, chociaż w tej dziedzinie zupełna pewność jest niemożliwa do osiągnięcia, nie można, zlekceważyć pewności zbliżonej do prawdy, jaką można osiągnąć zeznaniem dwóch lub trzech świadków.

2. Brak zgody świadków co do głównych okoliczności jakiegoś zdarzenia, zmieniających jego istotny charakter, np. gdy chodzi o czas, miejsce lub główne osoby, pozbawia skuteczności ich zeznania. Tego rodzaju bowiem różnice dowodzą, że są odosobnieni w swych zeznaniach i mówią o różnych zdarzeniach, np. gdy jeden mówi, że takie a takie zdarzenie stało się tu i o tym czasie, a drugi, że było gdzie indziej i kiedy indziej, wówczas zdają się mówić nie o tej samej rzeczy. Natomiast zeznanie świadka nie traci swej wartości, jeśli jeden świadek określa czas i miejsce zdarzenia, a drugi mówi, że nie pamięta.

Jeśliby jednak świadkowie w ogóle byli między sobą niezgodni, i zarówno oskarżony, jak i oskarżyciel mieli równą liczbę świadków o równej wiarogodności, należałoby stanąć po stronie oskarżonego, gdyż sędzia winien być skłonny raczej do zwalniania niż do potępienia, chyba że chodzi o zwiększanie przywilejów, np. o zwalnianie z opieki rodzicielskiej itp. Jeśli natomiast świadkowie tej samej strony między sobą są niezgodni, sędzia sam winien sobie wyrobić zdanie o tym, komu przyznać słusność, biorąc pod uwagę liczbę świadków, ich wiarogodność, okoliczności łagodzące, rodzaj sprawy zeznań. Tym bardziej należy odrzucić zeznania jednej i tej samej osoby, jeśli zapytana o to, co widziała i co wie o danej sprawie, popada w sprzeczność. Gdy ta sprzeczność zachodzi między osobistym mniemaniem świadka a tym, co ów świadek słyszał od innych, zeznanie jego może być wartościowe, gdyż różnie można odpowiadać, gdy różne rzeczy się widziało lub słyszało.

Jeśli niezgodność zeznań świadków dotyczy okoliczności nieistotnych dla sprawy, np. czy pogoda wówczas była piękna lub brzydka, czy dom był lub nie był malowany itp.,

tego rodzaju niezgodność nie przesądza wartości zeznania, gdyż ludzie zwykle o takie sprawy nie dbają i dlatego łatwo takie szczegóły zapominają. Owszem niezgodność w takich drobiazgach, zwiększa wiarygodność świadectwa, gdyż całkowita zgodność nawet w najmniejszych drobiazgach wydaje się nieraz być owocem zmówienia. się świadków. Należy więc tego rodzaju wypadki pozostawić roztropności sędziego.

3. Powyższy przepis dotyczy szczególnie biskupów, kapłanów, diakonów i niższych kleryków Kościoła Rzymskiego z powodu jego znaczenia, a to z trzech powodów: w Kościele tym duchowni powinni być tacy, by bardziej można było zaufać ich świętości aniżeli zeznaniu wielu świadków. Po drugie, ludzie, którzy mają innych sądzić, często z powodu swej, uczciwości mają wielu wrogów. Dlatego nie trzeba zbyt pospiesznie wierzyć tym wrogom, chyba że wielka ich liczba podaje zgodne zeznania. Po trzecie, skazanie któregoś z tych duchownych spowodowałoby w mniemaniu wielu ludzi umniejszenie godności i powagi tegoż Kościoła, co stanowi większe niebezpieczeństwo aniżeli pozostawienie jakiegoś grzesznika w spokoju, jeśli nie chodzi o sprawę bardzo głośną i jawną, mogącą spowodować ciężkie zgorzenie.

Artykuł 3

CZY NALEŻY ODRZUCIĆ CZYJEŚ ZEZNANIE DLATEGO, ŻE ON SAM NIE JEST BEZ WINY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy odrzucać czyjegokolwiek zeznania z wyjątkiem wypadku, gdy zeznający sam nie jest bez winy gdyż:

1. Niekiedy pozbawia się kogoś prawa składania zeznań w charakterze świadka za karę, np. w wypadku popełnienia czynu hańbiącego. Lecz karę wymierza się tylko za winę. A więc tylko z powodu winy należy odrzucać zeznania świadka.

2. Każdego należy uznawać za dobrego, jeśli nie ma dowodu, że jest przeciwnie. Lecz prawdomówność jest warunkiem dobroci człowieka. Skoro zaś jedynie z powodu jakiejś winy można udowodnić komuś, że nie jest prawdomówny, nie należy odrzucać czyjegokolwiek świadectwa, chyba gdy świadek sam zawinił.

3. Nikt bez własnej winy nie jest niezdolny do tego, co jest konieczne do zbawienia. Lecz zeznawanie prawdy jest konieczne do zbawienia, jak to widzieliśmy w 1 artykule. A więc tylko z powodu winy samego świadka należy go wykluczyć od składania zeznań.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz²²⁸) powiada, że jeśli słudzy oskarżają biskupa, nie należy ich słuchać.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, zeznania świadków nie dają nieomyślnej pewności, ale dostarczają jedynie pewnego prawdopodobieństwa. Wszystko to więc, co podważa to prawdopodobieństwo, niweczy skuteczność zeznania. Otóż zachodzi prawdopodobieństwo, że czyjeś świadectwo nie ma siły przekonywującej niekiedy z winy samego świadka, np. u niewiernych, zhańbionych, winnych występku publicznego, którzy nie mają nawet prawa oskarżać; niekiedy zaś bez jego winy, a to albo z powodu niedomagania rozumu, np. u dzieci, chorych

umysłowo i kobiet, albo wskutek uczucia - jak to się zdarza u wrogów, a także pośród osób z nami związanych, np. domowników, albo wreszcie wskutek zewnętrznych warunków, np. ludzi ubogich oraz sług, którym można nakazywać i o których można przypuszczać, że prawdopodobnie łatwo dadzą się nakłonić do składania zeznań wbrew prawdzie. Jasne więc, że niekiedy trzeba odrzucić zeznania jakiegoś świadka z powodu jego winy, a niekiedy bez jego winy.

Rozwiązanie trudności. 1. Odrzucenie czyjś świadectwa ma na celu nie tyle karę, ile raczej zabezpieczenie przed fałszywym świadectwem. Dlatego zarzut jest bezprzedmiotowy.

2. Należy sądzić o każdym, że jest dobry, jeśli nie ma się dowodu, że jest inaczej, byleby to nie było ze szkodą dla innych osób. Wówczas bowiem trzeba zachować ostrożność, aby niełatwo każdemu wierzyć w myśl przestrogi Jana Apostoła (1 J 4,1): „Nie każdemu duchowi wierzyć”.

3. Zeznawanie prawdy jest konieczne do zbawienia w założeniu, że świadek jest zdolny do świadczenia i że są zachowane przepisy prawa. Nic więc nie wzbrania by zwolnić od obowiązku składania zeznań tych ludzi, którzy według prawa są do tego niezdolni.

Artykuł 4

CZY FAŁSZYWE ŚWIADECTWO JEST ZAWSZE GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że fałszywe świadectwo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Fałszywe świadectwo jest niekiedy wynikiem nieznanności faktu, uniewinniającej od grzechu śmiertelnego. A więc nie zawsze fałszywe świadectwo jest grzechem śmiertelnym.

2. Kłamstwo, które komuś pomaga a nikomu nie szkodzi, jest usługowe i nieraz zachodzi w fałszywym świadectwie, np. celem uratowania kogoś od śmierci lub od niesprawiedliwego wyroku, do którego dążą inni fałszywi świadkowie lub sam przewrotny sędzia. A więc fałszywe świadectwo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

3. Od świadka wymaga się przysięgi, aby bał się zgrzeszyć śmiertelnie przez krzywoprzysięstwo; a to nie byłoby potrzebne, gdyby samo fałszywe świadectwo było grzechem śmiertelnym. A więc fałszywe świadectwo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Przyp. 19,5,9): „Świadek fałszywy nie ujdzie karania, a kto mówi kłamstwo, zginie”.

Odpowiedź. Fałszywe zeznanie zawiera w sobie potrójne wypaczeni: po pierwsze, z powodu krzywoprzysięstwa, gdyż do składania zeznań dopuszcza się świadków tylko zaprzysiężonych, a krzywoprzysięstwo jest zawsze grzechem śmiertelnym. Po drugie, z powodu pogwałcenia sprawiedliwości, i z tego względu fałszywe świadectwo jest

grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, podobnie jak i każda nie-sprawiedliwość. Stąd ósme Przykazanie (Wyjs 20,16), zakazuje go: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”. Przeszkodzić bowiem komuś w niesprawiedliwym postępowaniu, nie jest działaniem przeciw niemu. Jest nim natomiast pozbawienie kogoś należnej mu sprawiedliwości. Po trzecie ze względu na sam fałsz, skutek którego każde kłamstwo jest grzechem. Otóż z tego właśnie trzeciego względu fałszywe świadectwo może nie być grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Przy składaniu zeznań człowiek nie powinien podawać jako pewne tego, o czym nie jest pewny, lecz to co wątpliwe winien przestawić jako wątpliwe, a to co pewne, jako pewne. Ponieważ jednak zdarza się na skutek słabości ludzkiej pamięci, że człowiek niekiedy poczytuje za pewne to, co jest fałszywe, jeśli ktoś po należnym i troskliwym rozważaniu sprawy jest przeświadczony o prawdziwości tego, co w rzeczywistości jest fałszywe, nie grzeszy śmiertelnie, gdy mówi zgodnie z swym przeświadczeniem, gdyż nie mówi fałszywego świadectwa we właściwym znaczeniu i na skutek złego zamiaru, lecz jedynie przygodnie wbrew temu, do czego w gruncie rzeczy sam zmierza.

2. niesprawiedliwy sąd nie jest sądem. Dlatego fałszywe świadectwo, złożone w fałszywym sądzie celem przeszkodzenia niesprawiedliwości, nie jest grzechem śmiertelnym samo przez się, lecz jedynie na skutek dołączonej przysięgi.

3. Ludzie najwięcej się boją grzechów przeciw Bogu jako najcięższych. A do takich właśnie należy krzywoprzysięstwo. Mniej natomiast ludzie boją się grzechów przeciw bliźniemu. Dlatego potrzebne jest zaprzysiężenie świadków, by mieć większą pewność co do prawdziwości złożonego zeznania.

ZAGADNIENIE 71

O NIESPRAWIEDLIWOŚCI W SĄDZIE ZE STRONY OBROŃCÓW (ADWOKATÓW)

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy adwokat (obrońca) ma obowiązek brać w obronę sprawy biednych? 2. Czy można komuś zabronić pełnienia obowiązków obrońcy? 3. Czy adwokat grzeszy, broniąc sprawy niesprawiedliwej? 4. Czy obrońca grzeszy, przyjmując pieniądze za swą obronę?

Artykuł 1

CZY ADWOKAT JEST OBOWIĄZANY BRAC' W OBRONĘ SPRAWY BIEDNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że adwokat jest obowiązany bronić spraw ubogich, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Wyjs 23,5): „Jeśli widzisz, że osioł twego wroga upadł pod ciężarem, nie ominiesz, ale razem z nim przyjdiesz mu z pomocą”. Lecz człowiekowi ubogiemu zagraża niemniejsze niebezpieczeństwo, jeśli go ktoś

niesprawiedliwie prześladowuje w sądzie, aniżeli osłowi, przygniecionemu ciężarem. A więc adwokat winien bronić sprawy ubogich.

2. Podług św. Grzegorza²²⁹), kto ma rozum stara się nie milczeć, kto ma obfitość dóbr nie pozwala na zdrętwienie w nim miłosierdzia, kto umie rządzić dzieli się tą umiejętnością z innymi; mając możliwość rozmawiania z bogaczem, wstawia się za ubogimi: choćby bowiem ktoś otrzymał bardzo mało, niemniej będzie mu to poczytane za talent. Otóż każdy ma obowiązek powierzony sobie talent wiernie rozdzielać, a nie zakopywać go, jak o tym świadczy kara wymierzona słudze, który swój talent zakopał (Mt 25,24). A więc adwokat powinien bronić biednych.

3. Przykazanie o wykonywaniu uczynków miłosierdzia jako nakazujące obowiązuje zależnie od czasu i miejsca, a więc szczególnie w wypadku biedy, a ta zachodzi w wypadku prześladowania biednego. A więc w takim wypadku adwokat powinien podjąć się obrony ubogich.

Ale z drugiej strony: Kto potrzebuje adwokata znajduje się w niemniejszej biedzie niż ten, komu trzeba chleba. Otóż ten, kto może nakarmić innych, nie zawsze jest obowiązany karmić ubogich. A więc także adwokat nie zawsze jest obowiązany podejmować się obrony ubogich.

Odpowiedź. Ponieważ wziąć kogoś w obronę, to dzieło miłosierdzia, należy tu zastosować to, cośmy powiedzieli o innych uczynkach miłosierdzia, zgodnie z słowami św. Augustyna²³⁰), że skoro nie można pomagać wszystkim, trzeba zatroszczyć się przede wszystkim o tych, którzy jakby na skutek losu są z nami bliżej związani stosownie do okoliczności czasu i miejsca. Człowiek bowiem nie jest obowiązany po całym świecie szukać biednych celem niesienia im pomocy, lecz wystarczy, że świadczy miłosierdzie tym, z którymi się spotyka, zgodnie z słowami Pisma św. (Wyjś 23,4). „Jeśli spotkasz wołu twego wroga lub jego osła błakającego się, odprowadź je do niego”. Św. Augustyn zaznacza w tym zdaniu, że to miłosierdzie trzeba okazywać także stosownie do czasu, gdyż człowiek nie ma obowiązku troszczyć się o zapobieżenie przyszłym troskom, lecz wystarczy by zapobiegł obecnej biedzie. Dlatego Jan Apostoł pisze (1 J 3,17): „Kto ma majątność tego świata, widząc że brat jego jest w potrzebie, zamyka przed nim wnętrzości swoje, jakże w nim przebywa miłość Boża? Dziełeczki moje nie miłujmy słowem ani językiem, ale uczynkiem i prawdą”. Św. Augustyn dodaje tu, że we wszystkich sprawach najbliższym trzeba jak najbardziej pomagać, zgodnie z słowami Pawła Apostoła (1 Tym 5,8): „A jeśli kto o swoich, zwłaszcza o domowników nie dba, zaparł się wiary”.

Gdy zachodzą tego rodzaju okoliczności, trzeba jeszcze zbadać, czy ktoś nie znajduje się w takim położeniu, że potrzebuje od nas natychmiastowej pomocy. Wówczas zachodzi obowiązek przyjść mu z pomoc. Jeśli natomiast istnieje inny sposób dopomożenia mu bądź przez niego samego, bądź to przez inną osobę bardziej z nią związaną lub mającą większe możliwości, wówczas nie zachodzi konieczność pomocy 'tak, by powstrzymanie się od niej miało być grzechem, chociaż, oczywiście, kto i w tych warunkach pomaga potrzebującym, postępuje w sposób chwalebny.

Adwokat jest więc obowiązany do podjęcia się obrony spraw ubogich jedynie wtedy, gdy zachodzą wyżej podane warunki. Inaczej bowiem musiałby porzucić

wszystkie inne sprawy i zajmować się wyłącznie sprawami ubogich. To samo należy stwierdzić w sprawie leczenia ubogich przez lekarzy.

Rozwiązanie trudności. 1. W przypadku osła przygniecione go ciężarem należy mu pomóc, gdyż nie ma innego sposobu zaradzenia jego nieszczęściu jak tylko przez podźwignięcie go przez przechodniów i dlatego ci powinni mu pomóc. Nie byłiby natomiast do tego obowiązani, jeśli można inaczej temu zaradzić.

2. Człowiek, powinien użytecznie gospodarzyć powierzonym sobie talentem, stosowanie jednak do okoliczności czasu, miejsca itp.

3. Nie każda konieczność nakłada obowiązek pomagania, ale tylko ta, o której mówiliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 3

CZY PRAWO SŁUSZNIE ZABRANIA NIEKTÓRYM LUDZIOM PEŁNIĆ OBOWIĄZKI OBROŃCY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Nikomu nie wolno zabraniać spełniania uczynków miłosierdzia. Otóż obrona w sprawach sądowych jest uczynkiem miłosierdzia, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule. A więc nie należy nikogo powstrzymywać od pełnienia tego obowiązku.

2. Przeciwne przyczyny nie mają tego samego skutku. Lecz poświęcenie się sprawom Bożym oraz oddanie się grzechom to przeciwieństwo. Niesłusznie więc od pełnienia obowiązków adwokata wykluczeni są ci, którzy oddają się pobożności, a więc zakonnicy i kler, a także ci, którzy popełnili jakąś winę, np. zhańbieni i heretycy.

3. Człowiek powinien kochać bliźniego jak siebie samego. Lecz owocem miłości jest podjęcie się obrony w sprawach sądowych. Niesłusznie więc pozwala się niektórym bronić siebie samych, a zakazuje się bronić innych.

Ale z drugiej strony przepisy prawne zabraniają wielu osobom pełnić obowiązki adwokata.

Odpowiedź. Dwie rzeczy mogą przeszkodzić komuś w spełnieniu jakiejś czynności: niemoc oraz niestosowność. Niemoc zasadniczo wyklucza pewnych ludzi od niektórych czynności; niestosowność zaś nie wyklucza całkowicie, gdyż niestosowność może ustąpić wobec konieczności. Tak więc z powodu niemocy wykluczeni są od pełnienia obowiązków adwokata ci, którzy niedomagają już to wewnętrznie pod względem umysłowym, np. wariaci i niedorośli, już to zewnętrznie, np. niemi i głusi. Adwokat bowiem musi odznaczać się zarówno wewnętrzną umiejętnością, by mógł udowodnić, że sprawa, której podjął się bronić, jest sprawiedliwa, jak i wymową oraz słuchem, by mógł przemawiać i słyszeć, co się do niego mówi. Ci więc, którzy niedomagają pod jednym lub drugim względem, nie mogą pełnić obowiązków adwokata ani we własnej sprawie, ani w obronie innych.

Ze względu zaś na niestosowność pełnienia tego obowiązku z dwojakiego powodu może ktoś być wykluczony; po pierwsze ze względu na wyższe obowiązki, i

dlatego niestosowną jest rzeczą, by zakonnicy oraz kapłani czy klerycy byli adwokatami w sądzie świeckim, gdyż tego rodzaju osoby są poświęcone sprawom Bożym. Po drugie ze względu na pewne niedomagania osobiste, tak cielesne, np. ślepi, którzy nie mogą należycie uczestniczyć w sądzie, jak i duchowe, nie wypada bowiem, by ktoś, kto podeptał sprawiedliwość w sobie, był jej rzecznikiem wobec drugich. Dlatego ci, którzy popadli w hańbę, oraz niewierni i skazani z powodu ciężkich występków nie powinni pełnić obowiązków adwokackich.

Ale tego rodzaju niestosowność ustępuje wobec konieczności. Dlatego powyższe osoby mogą pełnić obowiązki adwokata we własnej sprawie lub w sprawach bliskich im osób. Stąd duchowni mogą być obrońcami swych kościołów, a zakonnicy swych klasztorów, jeśli im opat poleci.

Rozwiązanie trudności. 1. Czasami niemoc, a czasami niestosowność może stanowić przeszkodę w wykonywaniu czynków miłosierdzia. Nie wszystkie bowiem czyny miłosierdzia są dla wszystkich stosowne. Nie jest np. stosowne, by głupiec dawał rady, a nieuk uczył.

2. Podobnie jak nadmiar i brak niszczą cnotę, tak też coś może być niestosowne, gdy go za wiele lub za mało. Dlatego niektórym nie wolno pełnić roli adwokatów, gdyż piastują wyższe stanowisko, np. zakonnicy i księża, niektórym zaś dlatego, że są za mali do tego, np. okryci hańbi lub niewierni.

3. Konieczność obrony w cudzych sprawach nie jest tak pilna, jak w swych własnych sprawach, gdyż inni mogą sobie inaczej poradzić. Nie ma tu więc podobieństwa.

Artykuł 3

CZY ADWOKAT GRZESZY, BRONIĄC NIESPRAWIEDLIWEJ SPRAWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że adwokat nie grzeszy broniąc niesprawiedliwej sprawy, gdyż:

1. Podobnie jak umiejętność lekarza ujawnia się gdy uleczy chorobę w wypadku beznadziejnym, tak umiejętność adwokata pokazuje się, gdy potrafi obronić kogoś, czyja sprawa nie jest sprawiedliwa. Otóż lekarz, który potrafi przywrócić choremu zdrowie w wypadku beznadziejnym, jest godzien pochwały. A więc tym bardziej zasługuje na pochwałę adwokat broniący niesłusznej sprawy.

2. Każdemu wolno odstąpić od każdego grzechu. Lecz adwokatowi nie wolno zdradzić sprawy, której bronił, gdyż za to poniósłby karę. A więc adwokat nie grzeszy broniąc niesłusznej sprawy, jeśli już podjął się jej obrony,

3. Większy jest grzech, gdy ktoś niesprawiedliwie broni sprawiedliwej sprawy, np. przyprawiając fałszywych świadków lub przytaczając fałszywe ustawy, aniżeli gdy ktoś broni niesprawiedliwej sprawy, gdyż w pierwszym wypadku grzech dotyczy materii, a w drugim formy. Otóż wydaje się, że adwokatowi wolno posługiwać się przebiegłością, podobnie jak żołnierzowi zasadzką podczas walki. A więc adwokat nie grzeszy broniąc niesprawiedliwej sprawy.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (2 Par 19,2): „Dajesz pomoc niezbożnemu ... a przeto zasłużyłeś na gniew Pański”. Lecz adwokat, broniąc sprawy niesprawiedliwej daje pomoc niezbożnemu, więc grzeszy i zasługuje na gniew Boży.

Odpowiedź. Nie wolno brać udziału w udzielaniu złej rady, pomocy lub przez jakiegokolwiek przyzwolenie, gdyż doradcy i pomocnicy są w pewien sposób sprawcami zła; o przyzwalających zaś powiada Apostoł (Rzym 1, 32), że „godni są śmierci, nie tylko że sami czynią złe rzeczy, ale pochwalają jeszcze tak czyniących”. Dlatego, jak już widzieliśmy²³¹), tego rodzaju ludzie są zobowiązani do zwrotu. Nie ulega wątpliwości, że adwokat udziela zarówno pomocy, jak i rady temu, czyjej sprawy brani. Jeśli więc broni sprawy niesprawiedliwej świadomie, niewątpliwie ciężko grzeszy i jest zobowiązany do zwrotu przez naprawienie szkody wyrządzonej drugiej stronie wbrew sprawiedliwości. Jeśliby zaś to uczynił nieświadomie, myśląc np. że sprawa jest słuszna, wówczas nie poczytuje się mu tego za winę w miarę jak niezajomość może kogoś uniewinnić.

Rozwiązanie trudności. 1. Lekarz podejmując się leczenia kogoś w wypadku beznadziejnej choroby nikomu nie wyrządza krzywdy. Natomiast adwokat podejmujący się obrony sprawy niesprawiedliwej szkodzi w sposób niesprawiedliwy temu, przeciw komu występuje. Nie ma tu więc podobieństwa. Chociaż bowiem wydaje się zasługiwać na pochwałę z powodu swej umiejętności, grzeszy wskutek niesprawiedliwej woli, nadużywając swej sztuki do zła.

2. Jeśli adwokat na początku sądził, że sprawa jest słuszna, a potem w czasie przewodu sądowego przekonał się, że jest niesprawiedliwa, nie powinien tej sprawy zdradzać, np. pomagając stronie przeciwnej, lub podając jej to co mu zostało powierzone w tajemnicy. Może jednak i powinien porzucić sprawę albo nakłonić osobę, której obrony się podjął, do ustąpienia lub pogodzenia się z przeciwnikiem bez szkody tegoż ostatniego.

3. Jak widzieliśmy poprzednio²³²), żołnierzom oraz wodzowi wojska wolno w sprawiedliwej wojnie posługiwać się przebiegłością, spełniając swe obowiązki i roztropnie ukrywając to co czyni. Nie wolno im jednak używać fałszu lub zdrady, gdyż, jak mówi Tulliusz²³³), nawet wrogowi trzeba dotrzymać słowa. Dlatego także adwokatowi broniącemu sprawiedliwej sprawy, wolno roztropnie ukryć to, co mogłoby stanowić przeszkodę w jego obronie. Ale nie może posługiwać się jakimkolwiek fałszem.

Artykuł 4

CZY ADWOKATOWI WOLNO ZA OBRONĘ PRZYJMOWAĆ PIENIĄDZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Uczynków miłosierdzia nie należy wykonywać ze względu na ludzką zapłatę, zgodnie z słowami Ewangelii (Łk 14,12): „Gdy wyprawiasz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj przyjaciół twoich ani braci twoich, ani krewnych, ani sąsiadów bogatych, żeby cię snadź i oni nie zaprosili wzajem i nie spotkała cię nagroda”. Lecz podjęcie się

czyjejś obrony w sądzie jest uczynkiem miłosierdzia. A więc adwokatowi nie wolno przyjmować zapłaty pieniężnej za obronę.

2. Tego, co duchowe, nie należy wymieniać na to, co doczesne. Lecz podjęcie się obrony jest czymś duchowym, gdyż jest posługiwaniem się znajomością prawa. A więc nie wolno adwokatowi brać pieniędzy za obronę.

3. W sądzie uczestniczy nie tylko osoba adwokata, ale także sędzia i świadkowie. Otóż według św. Augustyna²³⁴), sędzia nie powinien sprzedawać sprawiedliwego wyroku ani świadek prawdziwego zeznania. A więc również adwokatowi nie wolno sprzedawać sprawiedliwej obrony.

Ale z drugiej strony św. Augustyn w tymże miejscu powiada, że adwokatowi wolno sprzedać sprawiedliwą obronę, a znawcy prawa prawdziwą radę.

Odpowiedź. Można sprawiedliwie przyjmować zapłatę za usługi, do których ktoś nie był zobowiązany. Otóż jest rzeczą oczywistą, że adwokat nie jest obowiązany zawsze podejmować się obrony lub dawać rady. Jeśli więc sprzedaje swą obronę lub radę, nie grzeszy przeciw sprawiedliwości. Podobnie ma się rzecz z lekarzem, który niesie pomoc choremu, i wszystkimi innymi tego rodzaju osobami, byleby jednak brali zapłatę umiarkowaną, uwzględniając warunki danej osoby, sprawę, trud, a także zwyczaj stosowany w jego ojczyźnie. Jeśliby zaś przez natarczywość wymusił zapłatę nadmierną, wówczas grzeszy przeciw sprawiedliwości, a według św. Augustyna²³⁵), zwykło się żądać zwrotu tego, co przez nadmierną natarczywość wyciągnęło się od drugiego, ale nie tego, co się wzięło zgodnie z rozumnym zwyczajem.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie zawsze człowiek jest obowiązany za darmo czynić to, co może zrobić z miłosierdzia, gdyż inaczej nikomu nie byłoby wolno czegokolwiek sprzedać, skoro mógł być tę rzecz podarować z miłosierdzia. Jeśli zaś ktoś miłosiernie coś komuś dał, powinien oczekiwać nagrody Bożej, a nie ludzkiej. Podobnie adwokat, gdy z miłosierdzia broni sprawy ubogich, nie powinien mieć na oku zapłaty ludzkiej ale zapłatę boską. Nie zawsze jednak jest obowiązany podejmować się obrony za darmo.

2. Chociaż znajomość prawa jest czymś duchowym, jednak jej użytkowanie dokonuje się przez cielesne działanie. Dlatego wolno przyjąć zapłatę pieniężną jako nagrodę za to działanie, inaczej bowiem żadnemu rzemieślnikowi nie wolno byłoby mieć zysku ze swego rzemiosła.

3. Sędzia i świadkowie są wspólni dla obu stron w sądzie, gdyż sędzia jest obowiązany wydać sprawiedliwy wyrok, a świadkowie mają obowiązek złożyć prawdziwe zeznanie. Sprawiedliwość zaś i prawda nie nachyla się bardziej ku jednej stronie niż ku drugiej. Dlatego sędziemu przydziela się wynagrodzenie za pracę z zasobów publicznych; świadkowie zaś otrzymują od obu stron lub od strony, która ich powołuje, nie zapłatę za zeznania, ale wynagrodzenie za pracę i wydatki, gdyż jak mówi św. Paweł (1 Kor 9,7): „Nikt żołnierki własnym kosztem nie odprawia”. Lecz adwokat broni tylko jednej strony. Wolno mu więc od niej przyjąć zapłatę.

ZAGADNIENIE 72

O OBELDZE

Z kolei należy zająć się krzywdami wyrządzanymi przy pomocy słów poza sądem, a więc naprzód obelgą, następnie oszczerstwem, dalej szczuciem, szyderstwem i wreszcie przekleństwem.

Zagadnienie pierwsze obejmuje cztery pytania: 1. Co to jest obelga? 2. Czy każda obelga jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy należy karcić tych, którzy rzucają obelgi? 4. Co jest źródłem obelgi?

Artykuł 1

CZY OBELGA DOKONUJE SIĘ W SŁOWACH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obelga nie dokonuje się w słowach, gdyż:

1. Obelga to szkoda wyrządzana bliźniemu, gdyż jest jedną z postaci niesprawiedliwości. Otóż wydaje się, że słowa nie mogą wyrządzić nikomu szkody ani w rzeczach, ani odnośnie osób. A więc obelga nie dokonuje się w słowach.

2. Obelga to pewna zniewaga, a ta dokonuje się raczej w czynach niż w słowach. A więc wydaje się, że obelga dokonuje się raczej w czynach niż w słowach.

3. Zniewaga przy pomocy słów zwie się urąganiem lub zelżywością, a to chyba coś innego niż obelga. A więc obelga nie dokonuje się w słowach.

Ale z drugiej strony słyszeć można tylko słowa. Obelgę zaś można słyszeć, zgodnie z słowami proroka Jeremiasza (20,10): „Bom słyszał obelgi mnogich”. A więc obelga dokonuje się w słowach.

Odpowiedź. Obelga jest pewną zniewagą, a ta bywa dwojaka: Skoro bowiem słowo jest następstwem pewnej wielkości, pozbawienie jej kogoś stanowi pewnego rodzaju zniewagę, dokonującą się przez grzeszne czyny. Po drugie, gdy ktoś mówi drugiemu lub rozgłasza innym to, co ubliża czci jakiejś osoby. Otóż to właśnie stanowi zniewagę dokonującą się przez znaki, a te; jak mówi św. Augustyn²³⁶) w porównaniu do słów zachodzą rzadziej, gdyż słowa są głównym środkiem dla ludzi do wyrażania swych myśli. Dlatego zniewaga dokonuje się właściwie w słowach. Z tej przyczyny św. Izydor²³⁷) powiada, że przymiotnik „contumeliosus”, oznaczający człowieka rzucającego obelgi, wyraża człowieka skorego do razbrzmiewania słowami niesprawiedliwymi.

Ponieważ jednak także czyny mogą coś oznaczać i z tego powodu nieraz odgrywają rolę słów, dlatego obelga w szerszym znaczeniu tego wyrazu może dokonać się również w czynach. Stąd Glossa, tłumacząc słowa św. Pawła (Rzym 1,30), powiada, że obelgi rzucaj ci, którzy słowami lub czynami lżą i zniesławiają drugich.

Rozwiązanie trudności. 1. Ze względu na swą istotę, a więc jako dające się słyszeć dźwięki, słowa nie wyrządzają innym szkody, chyba że ktoś tak głośno mówi, że innych uszy bołą. Natomiast ze względu na to, że przekazują coś do wiadomości drugich, słowa mogą wyrządzić wiele szkody, między innymi mogą pozbawić kogoś należnej mu czci lub szacunku. Dlatego zniewaga jest większa, jeśli ktoś ją wypowie w obecności wielu ludzi. Niemniej obelga może być także wtedy, gdy ktoś znieważy kogoś na osobności mówiąc mu to, co ubliża jego czci.

2. Ktoś pozbawia kogoś czci swymi czynami, jeśli te powodują lub wyrażają coś, co jest ujmą czci drugiego. Jeśli to powoduje, nie ma właściwie obelgi, ale jest inny gatunek niesprawiedliwości, jak to już widzieliśmy²³⁸). Jeśli zaś czyny wyrażają coś, co uwłacza czci innych, wówczas występując w roli słów stanowią obelgę.

3. Zelżywość oraz urąganie, podobnie jak i obelga, dokonują się w słowach wyrażających braki jakiejś osoby w sposób przynoszący ujmę jej czci. Otóż te braki mogą być trojaki: po pierwsze, w postaci występku moralnego, który stanowi przedmiot słów obelżywych. Po drugie, w postaci jakiegokolwiek wady lub kary, i to stanowi przedmiot urągania, gdy ktoś komuś wypomina jego wady psychiczne lub fizyczne, np. gdy ktoś niesprawiedliwie nazwie kogoś ślepcem, urąga mu, lecz nie rzuca na niego obelgi; ale gdy ktoś komuś powie, że jest złodziejem, wówczas nie tylko mu urąga, ale rzuca na niego obelgę. Niekiedy wreszcie wypomina się komuś jego niskie pochodzenie lub ubóstwo, co również uwłacza czci człowieka będącego na jakimś wybitnym stanowisku. Otóż zelżywość polega właśnie na tym, iż ktoś niesprawiedliwie wypomina komuś, że udzielał mu pomocy w potrzebie, jak o tym mówi Pismo św. (Ekle 20,15): „Da mało, a wiele wypomina”.

Artykuł 2

CZY OBELGA WZGLĘDNIE URĄGANIE JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obelga względnie urąganie nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Żaden grzech śmiertelny nie jest aktem cnoty. Lecz urąganie z wad drugich jest aktem cnoty, a mianowicie wesołości, jak to zaznacza Filozof²³⁹). A więc urąganie nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Mąż doskonały nie popełnia grzechu śmiertelnego, a takim przecież był Apostoł Paweł, który Galatom urągał: „Głupi Galaci” (Gal 3,1), a także sam Pan Jezus, gdy uczniom idącym do Emmaus wypominał: „O głupi i leniwego serca do wierzenia” (Łk 24,25). A więc urąganie nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzech, który z rodzaju swego jest powszedni, może stać się śmiertelnym, ale nie odwrotnie, jak to już widzieliśmy²⁴⁰). Jeśliby więc obelga czy urąganie było grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, tym samym byłoby zawsze grzechem śmiertelnym, a to jest chyba fałszem, np. gdy ktoś z lekkomyślności, nieopatrznie lub pod wpływem lekkiego gniewu powie jakieś słowo obelżywe. A więc obelga czy urąganie nie jest ze swego rodzaju grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony tylko grzech śmiertelny zasługuje na karę wiecznego potępienia. Obelga zaś, czy urąganie zasługuje na nią zgodnie z słowami Chrystusa (Mt 5,22): „A ja wam powiadam, że każdy kto by rzekł bratu swemu: głupcze! będzie winien ognia piekielnego”. A więc urąganie względnie obelga jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, słowa wyrządzają innym szkodę nie przez swój dźwięk, ale przez to, że coś oznaczają. To zaś oznaczanie pochodzi z wewnętrznego zamiaru. Dlatego, gdy chodzi o grzechy słowne, należy wziąć pod uwagę zamiar powodujący wypowiedzenie jakichś słów. Skoro zaś urąganie czy obelga polega na pewnym zniesławieniu, jeśli ktoś wypowiada pewne słowa po to, by pozbawić kogoś czci, popełnia grzech obelgi lub urągania we właściwym oraz istotnym znaczeniu tego wyrazu. Grzech ten jest śmiertelny, i to w niemiejszym stopniu aniżeli kradzież czy rabunek, gdyż człowiekowi nie mniej zależy na czci niż na posiadaniu rzeczy materialnej.

Jeśliby jednak ktoś wypowiedział obelżywe lub urągające komuś słowa, ale nie celem zniesławienia go, lecz może np. dla jego poprawy, wówczas zachodzi obelga lub urąganie nie w znaczeniu zasadniczym i formalnym, ale tylko przygodnie i materialnie ze względu na to, że wypowiada słowa, które mogą być obelgi czy urąganiem. W tym ostatnim wypadku niekiedy zachodzi grzech powszedni, a niekiedy w ogóle nie ma grzechu. Zawsze jednak niezbędna jest powściągliwość, by z umiarem takich słów używać, gdyż wspomnianie wypowiedziane w sposób nieostrożny może pozbawić kogoś czci, stając się ciężką zniewagą. Wówczas ktoś może zgrzeszyć śmiertelnie, choćby nie zamierzał kogoś zniesławić. Podobnie nie jest bez grzechu ktoś, jeżeli podczas zabawy wskutek nieostrożności uderzy kogoś i przez to ciężko go skaleczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Wesołość pozwala na użycie żartobliwych słów nie celem zniesławienia lub zasmucenia kogoś, lecz raczej żartem dla rozweselenia. Wówczas nie ma grzechu, jeśli są zachowane należne okoliczności. Natomiast, gdy ktoś nie waha się sprawić przykrości osobie, pod której adresem mówi żarty, byle tylko wywołać śmiech drugich, popełnia grzech.

2. Podobnie jak dla zachowania karności wolno wymierzyć niektórym osobom karę chłosty lub grzywny, z tego samego powodu ktoś może kogoś skarcić słowami wyrażającymi naganę. Z tego właśnie powodu Chrystus nazwał tych uczniów głupimi, a Paweł Galatów nierozumnymi. Jednakże słusznie mówi św. Augustyn²⁴¹), że tego rodzaju wypominanie powinno być bardzo rzadkie i tylko wtedy, gdy jest niezbędnie konieczne, przy czym należy je wypowiedzieć w ten sposób, by służyło nie nam, lecz Bogu.

3. Ponieważ grzech obelgi czy urągania zależy od zamiaru, jaki żywi wypowiadający je człowiek, bywa nieraz, że grzech ten jest lekki, a mianowicie wtedy, gdy chodzi o mało ważną sprawę, nie bardzo zniesławiającą danego człowieka, wypomnianą na skutek lekkomyślności lub lekkiego gniewu bez umyślnego zamiaru, by umniejszyć należną komuś cześć, np. gdy ktoś przez tego rodzaju słowa chce tylko odrobinę zasmucić drugiego.

Artykuł 3

CZY NALEŻY ZNOSIĆ WYRZĄDZONE SOBIE OBELGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Kto znosi wyrządzone sobie zniewagi rozzuchwala tego, kto je rzuca. A tego nie należy czynić. A więc nie należy znosić wyrządzonych sobie obelg, lecz raczej trzeba na nie odpowiedzieć.

2. Człowiek powinien kochać więcej siebie niż drugih. A przecież nie powinno się znosić, by ktoś urągał drugiemu, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 26,10): „Kto głupiemu rozkaże milczenie, gniew uśmierza”. A więc nie należy znosić wyrządzonych sobie obelg.

3. Nie wolno samemu wymierzać sobie pomsty, zgodnie z słowami św. Pawła (Żyd 10, 30): „Moja jest pomsta i ja odpłacę”. Lecz kto nie opiera się obelgom, sam sobie wymierza pomstę, zgodnie z słowami św. Jana Chryzostoma²⁴²): „Jeśli chcesz pomścić się, to milcz, a wymierzysz ciężki cios twemu przeciwnikowi”. A więc nie należy znosić obelżywych słów w milczeniu, lecz trzeba raczej na nie odpowiadać.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (37, 13-14) „Którzy mi życzyli zła - mówili marności i zdrady cały dzień obmyślali. A ja jak głuchy nie słyszałem, i jak niemy nie otwierałem ust swoich”.

Odpowiedź. Cierpliwość jest niezbędna zarówno w stosunku do czynności, jak i do słów przeciwko nam kierowanych. Obowiązuje nas na mocy przykazania Bożego, byśmy ją mieli w pogotowiu duszy, zgodnie z nauką św. Augustyna, który w objaśnieniu słów Chrystusa: „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nastaw mu lewy” (Mt 5, 39), powiada²⁴³), że człowiek powinien być gotów to zrobić, gdy zajdzie potrzeba; nie zawsze jednak ma obowiązek to czynić, gdyż i sam Pan Jezus nie zawsze w ten sposób postępował, ale gdy został uderzony w twarz, zapytał: „Czemu mię bijesz?” - jak to podaje Ewangelia (J 18, 23). Podobnie, gdy chodzi o słowa obelżywe. Powinniśmy być gotowi do znoszenia obelg gdy to będzie potrzebne. Niekiedy jednak należy obelgi odeprzeć, głównie dla dwóch przyczyn: po pierwsze, dla dobra człowieka, rzucającego obelgi, by poskromić jego zuchwalstwo, tak by nie ważył się dalej je rzucać, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 26,5): „Odpowiedz głupiemu według głupoty jego, aby się sobie nie zdał być mądrym”. Po drugie, dla dobra wielu innych którym obelgi na nas rzucone przeszkadzają w postępie duchowym, zgodnie z słowami św. Grzegorza²⁴⁴): „Ci, których życie ma być wzorem postępowania, powinni w miarę możliwości uśmierzyć obelżywe słowa tak, by nie odwrócili się od nich ci, którzy mogliby słuchać ich kazań, i nie zlekceważyli sobie cnotliwego życia folgując złym obyczajom”.

Rozwiązanie trudności. 1. Zuchwalstwo człowieka urągającego komuś i rzucającego nań obelgi należy poskromić w sposób umiarkowany z obowiązku miłości, a nie z żądzy osobistego honoru. Dlatego Pismo św. powiada (Przyp 26,4): „Nie odpowiadaj głupiemu podług głupoty jego, abyś nie był jemu podobny”.

2. Mniejsza jest obawa o żądzę osobistej czci, gdy ktoś poskramia obelgi rzucone na innych, aniżeli gdy odpiera obelgi rzucone na niego, gdyż - jak się wydaje - w pierwszym wypadku odpieranie obelg bardziej pochodzi z miłości.

3. Byłoby pomstą, gdyby ktoś dlatego milczał, by milczeniem swoim przyprowadzić człowieka rzucającego obelgi do wściekłości. Ale gdy ktoś milczy, chcąc „zostawić pole gniewowi” (Rzym 12, 19), czyni chwalebnie, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 8,4): „Nie sprzeczasz się z człowiekiem gadatliwym i nie dorzucaj dREW na ogień jego”.

Artykuł 4

CZY OBELGI RODZĄ SIĘ Z GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obelgi nie rodzą się z gniewu, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Przyp 11, 2): „Gdy będzie pycha, tam będzie i hańba”. Lecz gniew jest grzechem różnym od pychy. A więc obelgi nie rodzą się z gniewu.

2. Powiada Pismo św. (Przyp 20, 3): „Wszyscy głupi wdają się w swary”. Lecz głupota jest wadą przeciwstawną mądrości, a gniew przeciwstawia się łagodności. A więc obelgi nie rodzą się z gniewu.

3. żadna przyczyna grzechu nie zmniejsza go. Lecz gniew zmniejsza grzech, ciężej bowiem grzeszy kto rzuca obelgi z nienawiści, aniżeli gdy to czyni pod wpływem gniewu. A więc obelgi nie rodzą się z gniewu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz uczy²⁴⁵), że obelgi rodzą się z gniewu.

Odpowiedź. Jeden i ten sam grzech może pochodzić od różnych przyczyn. Jednak głównym jego źródłem jest to, z czego najczęściej pochodzi z powodu pewnego powinowactwa z jego celem. Otóż obelgi pozostają w bliskim powinowactwie z celem gniewu, a mianowicie z pomstą. Gdy bowiem człowiek wybuchnie gniewem, najłatwiej przychodzi mu wyrazić chęć pomsty przez obelżywe słowa. Dlatego obelga najbardziej rodzi się z gniewu.

Rozwiązanie trudności. 1. Obelga nie zmierza do celu pychy, a mianowicie do wywyższania siebie samego. Dlatego obelgi nie rodzą się z pychy. Niemniej pycha przysposabia do obelg, w miarę jak ci, którzy uważają się za, wyższych, łatwiej lekceważą innych i wyrządzają im krzywdy. Łatwiej też unoszą się gniewem, gdyż są przeświadczeni, że cokolwiek zachodzi wbrew ich woli jest ich niegodne.

2. Według Filozofa²⁴⁶), gniew nie zupełnie słucha rozumu, i dlatego człowiek rozgniewany niedomaga pod względem używania rozumu, i z tego względu gniew jest podobny do głupoty. Z tego także powodu obelgi rodzą się z głupoty ze względu na jej powinowactwo z gniewem.

3. Według Filozofa²⁴⁷), człowiek rozgniewany usiłuje pomścić się w sposób jawny, nienawistny zaś o to nie dba. Dlatego obelga, będąc krzywdą jawną, bliższa jest gniewowi niż nienawiści.

ZAGADNIENIE 73

O OBMOWIE

Z kolei trzeba zająć się obmową. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Co to jest obmowa? 2. Czy obmowa jest grzechem śmiertelnym? 3. Stosunek obmowy do innych grzechów. 4. Czy słuchanie obmowy jest grzechem?

Artykuł 1

CZY OBMOWA TO OCZERNIENIE CUDZEJ SŁAWY PRZEZ SKRYTE SŁOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że to określenie nie jest słuszne, gdyż:

1. Skrytość i jawność to okoliczności nie różnicujące gatunkowo grzechów, gdyż czymś ubocznym dla grzechu jest to czy wie o nim jeden lub wielu. Otóż co nie różnicuje gatunkowo grzechu, nie może stanowić jego istoty ani do niej należeć, i tym samym nie może wchodzić w określenie grzechu. A więc skrytość słów nie należy do istoty obmowy.

2. Do istoty sławy należy znajomość publiczna. Jeśliby więc obmowa była oczernieniem czyjejs sławy, mogłoby to stać się tylko przez słowa wypowiedziane jawnie, a nie skrycie.

3. Oczerniać to odciągać coś od czegoś lub zmniejszać. Lecz można oczerniać czyjąś sławę bez jakiegokolwiek ujmy dla prawdy, np. rozgłaszając czyjeś prawdziwe przestępstwa. A więc nie każda obmowa cudzej sławy jest oszczerstwem.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekl 10, 11): „Gdyby ukąsił wąż po cichu, nie ma mniej nadeń ten, który potajemnie uwłacza”. A więc obmawiać to skrycie kąsać cudzą sławę.

Odpowiedź. podobnie jak ktoś może wyrządzić szkodę drugiemu czynem dwojako : jawnie przez rabunek lub jakikolwiek inny gwałt, oraz skrycie przez rabunek lub pobicie podstępne; tak samo słowem można skrzywdzić kogoś jawnie przez obelgę, oraz skrycie przez obmowę. Wydaje się bowiem, że gdy ktoś jawnie mówi coś przeciw drugiemu, lekceważy go, i tym samym go zniesławia. Dlatego obelga wyrządza szkodę przez umniejszenie czci osobie, na którą ktoś tę obelgę rzuca: Natomiast gdy ktoś skrycie mówi coś przeciw komuś, wydaje się, że raczej docenia go anizeli lekceważy, i dlatego nie śmie wprost uwłaczać jego czci czy sławie, ale czyni to nie wprost, starając się w miarę możliwości wytworzyć w swoich słuchaczach złe mniemanie o tym człowieku. Obmówca bowiem zmierza do tego i stara się osiągnąć to, by wierzone jego słowom.

Jasne więc, że obmowa różni się od obelgi dwojako: po pierwsze w sposobie mówienia, gdyż obelga dokonuje się jawnie, zaś obmowa skrycie. Po drugie ze względu na zamierzony cel, a mianowicie wyrządzenie szkody: obelga bowiem uwłacza czci, obmowa zaś sławie.

Rozwiązanie trudności. 1. W stosunkach niedobrowolnych, do których sprowadzają się wszystkie szkody wyrządzone bliźnim słowem lub czynem jawność i skrytość różnicują gatunek grzechu, gdyż inna niedobrowolność zachodzi przy gwałcie, a inna przy nieznajomości, jak to już widzieliśmy²⁴⁸).

2. Skrytość w obmowie nie jest bezwzględna, lecz odnosi się do obmawianej osoby, jako że mówi się w jej nieobecności i bez jej wiedzy. Natomiast obelgę rzuca się przeciwnikowi w oczy. Gdy więc ktoś o kimś źle mówi w jego nieobecności zachodzi obmowa, w jego zaś obecności jest to obelga. Zresztą gdy ktoś nawet w obecności jednego człowieka będzie źle mówił o kimś nieobecnym, psuje jego sławę wprawdzie nie całkowicie, ale częściowo.

3. Obmowa nie umniejsza prawdy, lecz ujmę przynosi sławie już to wprost, już to nie wprost. Wprost czworako: po pierwsze, zarzucając coś drugiemu fałszywie; po drugie wyolbrzymiając swoimi słowami cudzy grzech; po trzecie, wyjawiając to, co było ukryte; po czwarte, mówiąc że to co kto dobrze zrobił, uczynił w złym zamiarze. Nie wprost zaś przez zamilczenie lub pomniejszenie dobra drugiego w sposób złośliwy albo przez zaprzeczenie tegoż dobra.

Artykuł 2

CZY OBMOWA JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obmowa nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż

1. Żaden akt cnoty nie jest grzechem śmiertelnym. Lecz wyjawianie grzechów ukrytych stanowiące rodzaj obmowy, jest aktem cnoty, a mianowicie miłości, gdy ktoś wyjawia grzech brata swego po to, by go poprawić, albo sprawiedliwości, gdy ktoś oskarża swego brata w sądzie. A więc obmowa nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Glossa do słów Pisma św. „z obmówcami nie mieszaj się” (Przyp 24,21), powiada, że grzech ten zapanował nad całym rodem ludzkim. Lecz żaden grzech śmiertelny nie panuje nad całym rodem ludzkim, gdyż wielu jest ludzi wystrzegających się grzechu śmiertelnego, grzechy powszednie zaś spotyka się u wszystkich. A więc obmowa jest grzechem powszednim.

3. Św. Augustyn²⁴⁹) do małych grzechów zalicza złe słowa, które wypowiada się z łatwością i lekkomyślnością. A na tym polega właśnie obmowa. A więc obmowa nie jest grzechem śmiertelnym, lecz powszednim.

Ale z drugiej strony Paweł Apostoł (Rzym 1,30) zalicza, „obmowców do Bogu przemierzłych”, by nikt nie uważał obmowy za lekki grzech dlatego że dokonuje się w słowach, jak to zauważa Glossa do tych słów²⁵⁰).

Odpowiedź. Jak widzieliśmy²⁵¹) grzechy dokonywane słowem należy oceniać przede wszystkim podług zamiaru człowieka, który te słowa wypowiada. Otóż obmowa zmierza do zaciemnienia sławy drugiego człowieka. Dlatego zasadniczo kogoś obmawia ten, kto zaciemnia czyjąś sławę w jego nieobecności. Pozbawiać zaś kogoś dobrej sławy jest grzechem ciężkim, gdyż dobra sława jest cenniejsza niż wszystkie rzeczy doczesne, a brak jej stanowi przeszkodę w dokonaniu wielu dobrych dzieł. Dlatego Pismo św. (Ekle 41,15) powiada: „Staraj się o dobrą sławę, gdyż ta dłużej

trwać będzie tobie niż tysiące skarbów drogich i wielkich”. Dlatego obmowa jest zasadniczo grzechem śmiertelnym.

Zdarza się jednak, że ktoś wypowiada słowa umniejszające sławę bliźniego nie mając tego zamiaru, ale zmierzając do czegoś innego. Wtedy obmowa zachodzi tylko przygodnie i materialnie, a nie zasadniczo i formalnie. Gdy więc ktoś wypowiada słowa umniejszające sławę drugiego dla jakiegoś dobra lub z powodu konieczności zachowując należne okoliczności, wtedy nie jest to obmowa i nie ma grzechu. Jeśli zaś ktoś wypowiada takie słowa z lekkomyślności albo bez koniecznej potrzeby, wówczas nie ma, grzechu śmiertelnego, chyba gdy wypowiedziane słowa są tak ważne, że przynoszą znaczny ujemny wpływ w sławie bliźniego, zwłaszcza co do jego uczciwości, gdyż wówczas sam rodzaj słów stanowi o grzechu śmiertelnym.

Zachodzi również obowiązek przywrócenia sławy, podobnie jak i każdej innej rzeczy zabranej drugiemu, jak to już widzieliśmy poprzednio²⁵²).

Rozwiązanie trudności. 1. Nie ma obmowy gdy ktoś ujawnia skryty grzech jakiegoś człowieka celem jego poprawy, lub oskarżenia go ze względu na dobro sprawiedliwości w społeczeństwie.

2. Glossa nie twierdzi, że wszyscy ludzie obmówcami, ale że prawie wszyscy, a to dlatego, że „głupich jest poczet nieprzeliczony”, jak powiada Pismo św. (Ekl 1, 15), mało zaś jest takich, którzy kroczą drogą zbawienia. Po drugie, nie ma takich lub są nieliczni, którzy by wskutek lekkomyślności czasem nie powiedzieli czegoś, co by mogło w czymś umniejszyć, choćby tylko lekko, sławę bliźniego. Dlatego Jakub Apostoł powiada (3,2): „Jeśli kto w słowie nie upada, jest mężem doskonałym”.

3. Św. Augustyn mówi tu o wypadku, gdy ktoś mówi o mało ważnym uchybieniu drugiego bez zamiaru szkodenia mu, ale na skutek lekkomyślności lub wymknięcie się z ust złego słowa.

Artykuł 3

CZY OBMOWA JEST GRZECEM CIĘŻSZYM NIŻ WSZYSTKIE INNE GRZECHY PRZECIW BLIŹNIEMU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Glossa do słów Ps. 108 (w.4): „Zamiast mię miłować, uwłaczali mi”, mówi²⁵³), że bardziej szkodzą Chrystusowi w jego członkach ci, którzy je obmawiają, aniżeli ci, którzy zabijali Jego ciało, które wnet miało zmartwychwstać. A więc obmowa jest większym grzechem niż morderstwo, gdyż cięższym jest grzechem zabijać dusze aniżeli zabijać ciała. Lecz morderstwo jest cięższym grzechem spośród wszystkich innych grzechów przeciw bliźniemu. A więc zasadniczo obmowa jest najcięższym grzechem.

2. Wydaje się, że obmowa jest grzechem cięższym niż obelga, gdyż tę można odeprzeć, podczas gdy obmowy ze względu na jej skrytość odeprzeć nie można. Lecz obelga zdaje się być cięższym grzechem niż cudzołóstwo, gdyż to łączy dwoje ludzi w jedno ciało, obelga zaś rozdziela ludzi zjednoczonych z sobą. A więc obmowa jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo, które przecież należy do najcięższych grzechów przeciw bliźniemu.

3. Obelga rodzi się z gniewu, obmowa zaś z zazdrości, jak to uczy św. Grzegorz²⁵⁴). Lecz zazdrość jest większym grzechem niż gniew. A więc obmowa jest większym grzechem niż obelga.

4. Grzech jest tym cięższy im gorsze sprowadza następstwa. Otóż obmowa sprowadza najgorsze następstwa, a mianowicie zaślepienie umysłu, gdyż św. Grzegorz²⁵⁵), że „obmówcy dmuchają w proch, który wznosząc się z ziemi zaślepia im oczy do tego stopnia, że im więcej zięją obmowami, tym mniej widzą prawdę”. A więc obmowa jest najcięższym spośród wszystkich grzechów przeciw bliźniemu.

Ale z drugiej strony cięższy jest grzech popełniony uczynkiem niż słowem. Otóż cudzołóstwo oraz zabójstwo i kradzież popełnia się czynem. A więc obmowa nie jest cięższym grzechem niż inne grzechy przeciw bliźniemu.

Odpowiedź. zasadniczo ciężkość grzechów przeciw bliźniemu należy oceniać zależnie od wyrządzanych mu szkód, gdyż z tego powodu stanowią winę. Szkoda zaś jest tym większa, im większe niszczy dobro. Dobro zaś człowieka jest trojacie: dobro duszy, dobro ciała oraz dobro zewnętrzne. Otóż nikt nie może nikogo pozbawić dóbr duchowych, które są najwyższe, chyba przez podsunięcie okazji ich utraty, np. przez złą namowę. Nikt jednak nie może nikogo zmusić do pozbycia się dóbr duchowych. Natomiast dobra ciała oraz zewnętrzne można utracić na skutek gwałtu. Ponieważ jednak dobra ciała są wyższe od dóbr zewnętrznych, grzechy wyrządzające szkodę ciału są cięższe od grzechów szkodzących komuś na majątku. Dlatego zabójstwo jest cięższym grzechem spośród innych grzechów przeciw bliźniemu, gdyż pozbawia go już istniejącego życia. Następnie idzie cudzołóstwo jako występki przeciw należnemu porządkowi przekazywania życia ludzkiego, gdyż rodzenie jest niejako bramą życia. Dalej są dobra zewnętrzne, spośród których sława przewyższa bogactwa, gdyż jest bliższa dobrom duchowym. Dlatego Pismo św. powiada (Przyp 22,1): „Lepsze jest imię dobre niż wielkie bogactwa”. Dlatego obmowa z rodzaju swego jest grzechem cięższym niż kradzież, ale mniejszym niż zabójstwo lub cudzołóstwo. Jednakże okoliczności obciążające lub łagodzące mogą zmienić tę kolejność.

Przygodnie ciężkość grzechów zależy od grzesznika. A mianowicie ciężej grzeszy ten, kto popełnia grzech rozmyślnie, aniżeli ten, kto grzeszy wskutek słabości lub nieostrożności. Z tego względu grzechy języka mogą stać się lekkimi, gdyż mogą się człowiekowi wymknąć z ust bez uprzedniego namysłu.

Rozwiązanie trudności. 1. Oszczercy Chrystusa, przeszkadzając w wierze Jego członkom, tym samym uwłaczają Jego Bóstwu, na którym ich wiara się opiera. Dlatego zachodzi tu nie tylko zwykła potwarz, ale nadto bluźnierstwo.

2. Obelga jest cięższym grzechem niż obmowa, gdyż wyraża większe lekceważenie bliźniego, podobnie jak i rabunek jest cięższym grzechem niż kradzież. Obelga jednak nie jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo, gdyż ciężkość tego ostatniego grzechu zależy nie od zjednoczenia ciał, lecz od nieładu w przekazywaniu życia ludzkiego. Kto rzuca obelgi, nie jest wystarczającą przyczyną nienawiści, lecz jedynie podsuwa okazję rozdzielenia tych, którzy są z sobą zjednoczeni, gdyż rozgłaszając niedomagania bliźniego pozbawia go przyjaciół, chociaż swoimi słowami nie zmusza ich do zerwania przyjaźni. Podobnie obmówca jest ubocznie zabójcą w

tym znaczeniu, że przez swe słowa staje się okazją nienawiści lub lekceważenia bliźniego. Dlatego św. Klemens²⁵⁶), nazywa obmówców mordercami, gdyż jak mówi św. Jan Ewangelista (1, 3,15): „Kto nienawidzi brata swego, jest zabójcą”.

3. Jak powiada Filozof²⁵⁷), gniew dąży do jawnej pomsty. Dlatego obmowa, która dokonuje się skrycie, w przeciwieństwie do obelgi nie jest córką gniewu, lecz raczej zazdrości usiłującej w jakikolwiek sposób umniejszyć chwałę bliźniego. Nie wynika jednak stąd, że obmowa jest grzechem cięższym niż obelga, gdyż z mniejszej wady mogą się rodzić większe grzechy, np. z gniewu rodzi się zabójstwo i bluźnierstwo. Źródło grzechów należy oceniać podług skłonności do celu, stanowiącej o tym, co w grzechu wyraża zwrot ku jakiemuś dobru, podczas gdy ciężkość grzechu należy oceniać podług odwrotu od należącego dobra.

4. Jak powiada Pismo św. (Przyp 15,23) „Odpowiedź ust własnych cieszy człowieka”. Dlatego obmówca zaczyna coraz bardziej lubić to co mówi i w to wierzyć, a wskutek tego coraz bardziej nienawidzić swego bliźniego, a w ten sposób coraz więcej oddalać od poznania prawdy. Ale skutek ten może mieć źródło także w innych grzechach, popełnianych z nienawiści do bliźniego.

Artykuł 4

CZY TEN KTO SŁUCHA OBMOWY GRZESZY CIĘŻKO ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Człowiek nie ma większych obowiązków względem innych niż względem siebie samego. Otóż jest rzeczą chwalebna, gdy człowiek cierpliwie znosi obmowy przeciw sobie, zgodnie z nauką św. Grzegorza²⁵⁸), że jak nie należy umyślnie podniecać języków obmówców, by ich nie gubić, tak też spokojnie należy je znosić gdy złośliwość puści je w ruch, by wzrosła nasza zasługa. A więc nie grzeszy, kto nie opiera się cudzej obmowie.

2. Powiada Pismo św. (Ekl 4, 30): „Nie sprzeciwiaj się słowu prawdziwemu żadnym sposobem”. Otóż niekiedy obmówca mówi prawdę. A więc nie zawsze trzeba się przeciwstawiać obmowie.

3. Nikt nie powinien przeszkadzać w tym, co jest pożyteczne dla drugich. Lecz obmowa często wychodzi na pożytek tych, których się obmawia, jak to powiedział papież Pius²⁵⁹), że obmowa rzucana na dobrych daje okazję do ćwiczenia się w pokorze tym, których wynoszą albo pochlebstwa domowe, albo względy innych. A więc nie należy przeszkadzać w obmowie.

Ale z drugiej strony podług św. Hieronima²⁶⁰), trzeba strzec się, by nie mieć świerzbącego języka lub uszu, by nie obmawiać lub nie słuchać obmów.

Odpowiedź. Podług Pawła Apostoła (Rzym 1,32) „...godni są śmierci, nie tylko ci, którzy dopuszczają się obmowy, ale także ci, którzy pochwalają tak czyniących”. A to zdarza się w dwojaki sposób: wprost, gdy ktoś kogoś namawia do grzechu lub ma upodobanie w grzechu; oraz nie wprost, gdy ktoś choć może się oprzeć, nie opiera się, czasami nie dlatego, by ów grzech budził w nim upodobanie, ale z powodu strachu ludzkiego. Należy więc stwierdzić, że kto słucha obmów i nie przeciwstawia się im,

wydaje się na nie przyzwalać, a w ten sposób uczestniczy w grzechu obmówcy. Jeśli zaś ktoś namawia kogoś do obmowy, albo ma upodobanie w niej wskutek nienawiści do człowieka obmawianego, wówczas nie mniej grzeszy aniżeli sam obmówca, niekiedy zaś nawet więcej. Dlatego św. Bernard powiedział²⁶¹): „Nie łatwo mi rozstrzygnąć, co bardziej godne jest potępienia: obmawiać czy słuchać obmów”. Jeśli natomiast ktoś nie ma upodobania w obmowie, lecz z bojaźni, niedbalstwa albo ze Wstydu zaniechuje przeciwstawić się obmówcy, grzeszy znacznie mniej niż obmówca, a niekiedy popełnia tylko grzech powszedni. Czasem jednak także w podobnym wypadku może być grzech, śmiertelny, a mianowicie wtedy, gdy ktoś ma obowiązek skarcić obmówcę, albo gdy z takiego zaniechania rodzi się jakieś niebezpieczeństwo, albo także ze względu na przyczynę tego zaniechania, gdy mianowicie bojaźń ludzka jest grzechem śmiertelnym, jak to już widzieliśmy²⁶²).

Rozwiązanie trudności. 1. Nikt nie słucha obmów przeciw sobie, gdyż to, co się źle mówi przeciw komuś w jego obecności nie jest właściwie obmową lecz raczej obelgą. Niemniej człowiek może się dowiedzieć od ludzi, że jest obmawiany. Wtedy ofiara tych obmów może według swego uznania pozwolić na ujmę swej czci, jeśli to nie narazi innych ludzi na niebezpieczeństwo. W takim razie cierpliwość w znoszeniu obmów jest chwalebna. Nie ma natomiast wolności, gdy chodzi o ujmę sławy drugiego człowieka. Dlatego popełnia grzech ten, kto może przeciwstawić się obmowie drugich osób, a tego nie czyni. Stąd Pismo św. nakazuje (Powt 22,4): „Jeśli zobaczysz, że osioł brata twego albo wół upadł na drodze, nie odwrócisz oczu, ale z nim razem je podniesiesz”.

2. Nie zawsze trzeba przeciwstawiać się obmówcy dowodząc mu fałszu, zwłaszcza, gdy wiadomo, że powiedział prawdę, lecz należy go skarcić za to, że grzeszy uwłaczaniem sławie swego brata, albo przynajmniej pokazać mu, że obmowa nie podoba się nam, np, przez wyraz smutku na twarzy, gdyż jak mówi Pismo św. (Przyp 25,23): „Wiatr północy rozpędza deszcz, a oblicze smutne język uwłaczający”.

3. Pożytek z obmowy pochodzi nie z zamiaru obmówcy, lecz z mądrości Bożej, która z każdego zła wysnuwa pewne dobro. Dlatego obmówcom należy się przeciwstawiać nie mniej niż rabusiom i prześladowcom drugich, chociaż zasługi ofiar tego prześladowania czy rabunku wzrastają dzięki ich cierpliwości.

ZAGADNIENIE 74

O PODJUDZANIU

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy podjudzanie jest grzechem różnym od obmowy? 2. Który z tych dwóch grzechów jest cięższy?

Artykuł 1

CZY PODJUDZANIE (SZCZUCIE) JEST GRZECEM RÓŻNYM OD OBMOWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Według św. Izydora²⁶³), podjudzanie, czyli szczucie, to szeptana do uszu obmowa, a nie mówienie w oczy. A więc nie różni się od obmowy.

2. Pismo św. nakazuje (Kapł 19,16): „Nie będziesz oszczercą ani podszczuwaczem między ludem”. A więc podjudzanie, czyli szczucie, nie różni się od obmowy.

3. Pismo św. powiada również (Ekli 28,15): „Podszczuwacz i dwujęzyczny jest przeklęty”. Otóż dwujęzyczny wydaje się być tym samym, co podszczuwacz i obmówca, gdyż co innego mówi w obecności danego człowieka, a co innego w jego nieobecności. A więc szczucie, czyli podjudzanie jest tym samym, co obmowa.

Ale z drugiej strony Glossa²⁶⁴) tłumacząc słowa św. Pawła (Rzym 1, 9) o zausznikach i obmówcach, powiada, że podszczuwacze sięją niezgodę pośród przyjaciół, obmówcy zaś zaprzeczają lub umniejszają dobroć drugich.

Odpowiedź. Podjudzacz, podszczuwacz i obmówca mówi o tym samym i w ten sam sposób, gdyż jeden i drugi skrycie rozpowiada to, co u bliźniego jest złe. Dlatego nieraz używa się tych dwóch wyrazów zamiennie. Stąd też Glossa do słów (Ekli 5, 16): „Niech cię nie zowią podszczuwaczem”, dodaje „czyli obmówcą”²⁶⁵) Podjudzanie jednak różni się od obmowy celem. Obmówca bowiem zmierza do oczernienia sławy bliźniego, dlatego rozgłasza o nim to, co może go zniesławić lub umniejszyć jego sławę. Natomiast podszczuwacz drży do rozbicia przyjaźni, jak o tym świadczy Glossa do powyższego miejsca oraz Pismo św. (Przyp 26,20): „Gdzie nie ma drew, zgaśnie ogień; gdzie nie masz podszczuwacza, ustaną zwady”. Podszczuwacz bowiem rozgłasza o bliźnim to, co może oburzyć na niego słuchaczy, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 28,11): „Człowiek gniewliwy zapala zwadę, a mąż grzeszny rozłącza przyjaciół, a między tych, którzy w pokoju żyją, wrzuci nieprzyjaźń”.

Rozwiązanie trudności. 1. Podszczuwacz, rozgłaszając o bliźnim to, co wydaje się w nim złe, obmawia go; różni się jednak od obmówcy tym, że nie zadawała się samym rozgłaszaniem, lecz usiłuje podburzyć przeciw niemu innych, nawet gdy mówi o tym, co w danym człowieku jest zasadniczo dobre, a tylko wydaje się złe, jeśli to nie podoba się słuchaczom.

2. Oszczerca różni się od podszczuwacza i obmówcy tym, że publicznie zarzuca innym występki, oskarżając ich lub napastując, czego obmówca ani podszczuwacz nie czyni.

3. Podszczuwacz jest właśnie dwujęzycznym. Skoro bowiem przyjaźń zachodzi między dwoma osobami, podszczuwacz usiłuje doprowadzić do jej zerwania z obu stron. Dlatego posługuje się dwoma językami w stosunku do obu, opowiadając każdemu z nich o tym, co jest złe u drugiego. Otóż w tym znaczeniu powiada Pismo św.: „Podszczuwacz i dwujęzyczny jest przeklęty”, gdyż, jak dodaje w tymże miejscu, „bo zamiesza wielu w pokoju żyjących”.

Artykuł 2

CZY OBMOWA JEST CIĘŻSZYM GRZEchem ANIŻELI SZCZUCIE, CZYLI PODJUDZANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Grzech języka polega na tym, że ktoś mówi źle o kimś. Lecz obmówca mówi o bliźnim to, co jest zasadniczo złe, gdyż tylko to zniesławia go lub zmniejsza jego sławę. Podszczuwacz zaś usiłuje rozgłosić to, co jest złe pozornie, dlatego, że nie podoba się słuchaczom. A więc obmowa jest cięższym grzechem niż podjudzanie.

2. Ktokolwiek pozbawia kogoś sławy, pozbawia go również nie jednego, lecz wielu przyjaciół, gdyż wszyscy unikają przyjaźni z osobami zniesławionymi, co wypomina prorok Jehu królowi Jozafatowi w słowach (2 Kronik 19,2): „Z tymi, którzy mają w nienawiści Pana, wchodzisz w przyjaźń”. Lecz szczucie pozbawia człowieka tylko jednego przyjaciela. A więc obmowa jest cięższym grzechem aniżeli podjudzanie.

3. Jakub Apostoł (4,11), powiada: „Kto uwłacza bratu ... uwłacza Prawu”, a tym samym Bogu, który jest prawodawcą. Tak więc grzech obmowy zwraca się przeciw Bogu, a to jest najcięższym grzechem, jak już widzieliśmy²⁶⁶). Grzech zaś szczucia zwraca się przeciw bliźniemu, a więc jest lżejszy od obmowy.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekli 5,19): „Dla człowieka dwujęzycznego najgorsze potępienie, a dla podszczuwacza, nienawiść i nieprzyjaźń i hańba”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio²⁶⁷), grzech przeciw bliźniemu jest tym cięższy, im większą wyrządza mu szkodę, a szkoda jest tym większa, im większe dobro usuwa. Pośród zewnętrznych zaś dóbr najwybitniejszym jest przyjaciel, gdyż bez przyjaźni nikt nie może żyć, jak to zauważył już Filozof²⁶⁸). Dlatego powiada Pismo św. (Ekli 6,16): „Wierny przyjaciel jest mocną obroną, a kto go znalazł, skarb znalazł. Z wiernym przyjacielem nic porównać nie można i nie masz godnej wagi złota i srebra wobec dobroci wiary jego”. Zresztą dobra sława, której obmówca pozbawia bliźniego, do tego głównie jest konieczna, by człowiek potrafił nawiązać przyjaźń. Stąd podjudzanie jest większym grzechem niż obmowa, a nawet zniewaga, gdyż przyjaciel jest lepszy niż honor, a być kochanym to większe szczęście niż być szanowanym, jak to zauważył Filozof²⁶⁹).

Rozwiązanie trudności. 1. Gatunek i ciężkość grzechu więcej zależy od celu niż od przedmiotu materialnego. Z tego powodu ze względu na, cel szczucie jest cięższym grzechem, chociaż niekiedy obmówca rozpowiada gorsze rzeczy.

2. Sława jest przysposobieniem do przyjaźni, zniesławienie do nieprzyjaźni. Otóż przysposobienie jest mniej ważne niż to, do czego ono zmierza. Dlatego ten, kto czyni coś, co przysposabia do nieprzyjaźni, mniej grzeszy aniżeli człowiek, który wprost dąży do wywołania nieprzyjaźni.

3. Kto obmawia brata, uwłacza Prawu w miarę jak lekceważy przykazanie o miłości, przeciw której występuje bardziej wprost człowiek, który usiłuje rozerwać przyjaźń między dwoma innymi ludźmi. Dlatego podjudzanie jest grzechem najbardziej zwróconym przeciw Bogu, który jest miłością, jak zaznacza św. Jan (I, 4, 16). Dlatego Pismo św. powiada (Przyp 6,16): „Sześć rzeczy w nienawiści ma Pan, a siódma budzi u Niego odrazę” a tą siódmą jest człowiek, „który kłótnie wznieca wśród braci”.

ZAGADNIENIE 75

O SZYDERSTWIE I WYŚMIEWANIU

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy wyśmiewanie różni się od innych grzechów języka, wyrządzających szkodę bliźniemu? 2. Czy wyśmiewanie jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY WYŚMIEWANIE JEST GRZECEM OSOBNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Wyśmiewać się z kogoś znaczy to samo, co kpić sobie z niego, a kpiny stanowią obelgę. A więc wyśmiewanie utożsamia się z obelgą.

2. Wyśmiewać się można z tego co brzydkie, a więc z tego co człowieka zawstydzą; to zaś w obecności wyśmiewanego człowieka jest obelgą, zaś w jego nieobecności jest obmową lub judzeniem. A więc wyśmiewanie się nie jest grzechem różnym od powyższych.

3. Powyższe grzechy różnią się zależnie od wyrządzonej bliźniemu szkody. Otóż wyśmiewanie się nie wyrządza innej szkody, niż wyżej wymienione grzechy, a więc albo na czci albo na sławie, albo na przyjaźni. A więc wyśmiewanie nie jest osobnym grzechem.

Ale z drugiej strony wyśmiewanie dokonuje się na wesoło w przeciwieństwie do wyżej podanych grzechów, które popełnia się na serio. A więc wyśmiewanie jest grzechem różnym od nich.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio (270), ciężkość grzechów języka zależy od zamiaru człowieka, który je popełnia. Zależnie więc od różnych jego zamierzeń, różne będą grzechy. A zatem jak uraganie zmierza do pozbawienia kogoś czci, obmowa do mniejszenia czyjejś sławy, judzenie do rozbicia przyjaźni, tak wyśmiewanie dąży do zawstydzenia człowieka, który jest jego przedmiotem. Ponieważ zaś ten cel różni się

od owych, dlatego grzech wyśmiewania jest różny od wyżej wymienionych grzechów.

Rozwiązanie trudności. Kpienie i szydzenie mają ten sam cel, ale różnią się w sposobie wyśmiewania kogoś, gdyż kpiny dokonują się w słowach i w uśmiechu, a szyderstwo w strojeniu miny, jak to zaznacza. Glossa do słów Psalmu (2, 4): „Który mieszka w niebiosach, wyśmieje się z nich, a Pan szydzić z nich będzie”. Ale różnica ta nie zmienia gatunku grzechu. Niemniej tak wyśmiewanie, jak i szydzenie różni się od obelgi, podobnie jak zawstydzanie od zniesławiania, gdyż zawstydzanie to bojaźń zniesławienia, jak powiada św. Jan Damasceński²⁷¹).

2. Uczynki cnotliwe zasługują na cześć i dobrą sławę u innych, oraz na pochwałę sumienia we własnej duszy, zgodnie z słowami Pisma św. (2 Kor 1,12): „Chlubą jest dla nas świadectwo naszego sumienia”. Natomiast czynność brzydka, czyli grzeszna, pozbawia człowieka czci i sławy w oczach innych – i do tego właśnie zmierza obmowa oraz obelga przez opowiadanie rzeczy brzydkich o innych; w świadomości zaś napadniętego człowieka wywołuje niepokój oraz zawstydzanie, a to jest właśnie celem szydery, gdy mówi brzydkie rzeczy o tym człowieku. Tak więc w powyższych grzechach rzecz jest ta sama, ale różny cel.

3. Pewność i spokój sumienia to wielkie dobro, jak o tym zapewnia Pismo św. (Przyp 15,15): „Myśl bezpieczna jako ustawiczne gody”. Dlatego, gdy ktoś niepokoi sumienie jakiejś osoby zawstydzając ją, wyrządza jej szczególną szkodę.

Artykuł 2

CZY WYŚMIEWANIE MOŻE BYĆ GRZECEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że naśmiewanie się nie może być grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Każdy grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, lecz wyśmiewanie nie sprzeciwia się jej, gdyż bawi przyjaciół wywołując ich śmiech. Dlatego też wyśmiewanie zwie się niekiedy natrząśaniem. A więc nie może być grzechem śmiertelnym.

2. Najcięższe wyśmiewanie jest takie, które ma za przedmiot samego Boga, a przecież nawet ono nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. Wszak ktokolwiek powraca do jakiegoś grzechu powszedniego, za który już odpokutował, nie jest pokutnikiem, ale szydercą, jak uczy św. Izydor²⁷²). Gdyby było inaczej, wówczas wszelkie udawanie byłoby grzechem śmiertelnym. To też św. Grzegorz tłumacząc słowa Księgi Joba (39,18) o strusiu, który „śmieje się z konia i jeźdźca jego”, powiada, że struś oznacza szydercę wyśmiewającego „konia”, czyli człowieka, oraz „jeźdźca”, czyli Boga. A więc wyśmiewanie nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Obelga oraz obmowa to grzechy cięższe niż wyśmiewanie, gdyż ważniejsze jest to co się robi poważnie, aniżeli to co się mówi na żart. Lecz nie każda obelga czy obmowa jest grzechem śmiertelnym. A więc tym mniej wyśmiewanie się z kogoś.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Przyp 3,34), że sam Bóg „naśmiewa się z naśmiewców”. A to naśmiewanie się Boga polega na wiecznym karaniu za grzech

śmiertelny, zgodnie z słowami Psalmu (2, 4) : „Który mieszka w niebiosach wysmieje się z nich, a Pan szydzić z nich będzie”. A więc wysmiewanie się nie jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Przedmiotem wysmiewania jest jakieś zło lub braki. Otóż gdy zło jest wielkie, bierze się je poważnie, a nie jako przedmiot żartu. Jeśli więc ktoś kpi sobie z czegoś lub wysmiewa się, uznaje że to coś mało ważnego. W dwojaki zaś sposób to, co wielkie można brać za mało ważne: samo przez się oraz ze względu na osobę. Gdy ktoś za przedmiot żartu lub śmiechu bierze coś, co samo przez się stanowi małe zło, wówczas jest grzech lekki i powszedni z rodzaju swego. Jeśli natomiast za przedmiot żartu lub śmiechu bierze się to, co jest małe, ze względu na osobę, uważając tę osobę za mało ważną i traktując ją na podobieństwo dzieci lub głupców, do których braków zwykle nie przywiązujemy wielkiej wagi, wówczas wysmiewanie się czy szyderstwo jest lekceważeniem danego człowieka przez uznanie go za tak mało ważnego, że można nie dbać o jego braki i wziąć je za przedmiot śmiechu. Wówczas takie wysmiewanie się jest grzechem śmiertelnym, cięższym od obelgi, którą również rzuca się jawnie. Kto bowiem rzuca obelgę na kogoś traktuje go poważnie; kto wysmiewa go, bierze go za przedmiot zabawy, a tym samym bardziej go lekceważy i zniesławia.

Tak więc wysmiewanie się jest grzechem ciężkim, i to tym cięższym, im większy szacunek należy się osobie, która jest przedmiotem pośmiewiska. Dlatego najcięższym grzechem jest wysmiewanie się z Boga, jak to zaznacza Pismo św. (Iz 37,23): „Komuś urągał, i komuś bluźnił, i na kogoś podniósł głos ... Na Świętego Izraelowego”. Po kpieniu sobie z Pana Boga najcięższym grzechem jest wysmiewanie się z rodziców. Toteż Pismo Święte (Przyp 30,17) powiada: „Oko, co ojca wysmiewa, gardzi posłuchem dla matki, niech kruki nad rzeki wydziobią lub niech je zjedzą orlęta”. Ciężkie jest wysmiewanie się ze sprawiedliwych, gdyż cześć jest nagrodą za cnotę, jak mówi Filozof²⁷⁴). Wbrew temu postępują ci, którzy, jak mówi Pismo św. (Job 12,4): „naśmiewają się z prostoty sprawiedliwego”. Tego rodzaju zaś naśmiewanie się jest bardzo szkodliwe, gdyż powstrzymuje ludzi od dobrego postępowania, jak to podkreśla św. Grzegorz²⁷⁵), mówiąc o tych, którzy gdy tylko spostrzegą, że inni czynią coś dobrego, zaraz to wydzierają ręką zaraźliwego szyderstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Zabawa nie sprzeciwia się miłości względem tego człowieka, z którym się ktoś bawi; może jednak sprzeciwiać się miłości tej osoby, kosztem której ktoś się bawi, ze względu na jej lekceważenie.

2. Kto powraca do grzechu który już odpokutował, podobnie jak i ten, kto udaje, nie wysmiewa się wyraźnie z Boga, ale wydaje się kpić sobie z Niego w tym znaczeniu, że zachowuje się podobnie jak szyderca. Zresztą grzech powszedni nie jest zasadniczo powrotem do nałogu ani udawaniem, chyba tylko w znaczeniu przysposobienia i w sposób niezupełny.

3. Wysmiewanie się w istocie jest lżejszym grzechem niż obmowa lub obelga, gdyż nie wyraża lekceważenia, lecz jest tylko zabawą. Niekiedy jednak wysmiewanie zawiera w sobie większe lekceważenie aniżeli obelga, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Wówczas jest grzechem ciężkim.

ZAGADNIENIE 76

O ZŁORZECZENIU I PRZEKLEŃSTWIE

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy wolno przeklinać człowieka? 2. Czy wolno przeklinać stworzenia nierozumne? 3. Czy przekleństwo jest grzechem śmiertelnym? 4. Stosunek przekleństwa do innych grzechów.

Artykuł 1

CZY WOLNO PRZEKLINAĆ I ZŁORZECZYĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Nie wolno postępować wbrew przykazaniu Apostoła (Rzym 12,14), który w imieniu samego Chrystusa nakazał: „Błogosławcie, a nie przeklinajcie”. A więc nie wolno przeklinać.

2. Wszyscy powinniśmy błogosławić Bogu, zgodnie z nakazem Pisma św. (Dan 3, 82): „Błogosławcie, synowie ludzcy, Panu”. Lecz nie można tym samym językiem błogosławić Boga i przeklinać czy złorzeczyć ludziom, jak uczy Jakub Apostoł (3, 9) . A więc nie wolno przeklinać ani złorzeczyć.

3. Kto przeklina kogoś, pragnie dlań zła winy lub kary, gdyż przekleństwo jest pewnego rodzaju życzeniem. Lecz nie wolno nikomu życzyć zła, owszem trzeba modlić się za wszystkich, by zostali wybawieni od zła. A więc nikomu nie wolno złorzeczyć lub przeklinać.

4. Diabeł na skutek swego uporu jest istot najbardziej złośliwą. A przecież nie wolno go przeklinać, podobnie jak nie wolno złorzeczyć sobie samemu, gdyż Pismo św. powiada (Ekli 21,30): „Gdy niezbożny przeklina szatana, sam przeklina duszę swoją”. A więc tym bardziej nie wolno przeklinać człowieka.

5. Tłumacząc słowa Pisma św. (Liczb 23, 87) „Jako mam złorzeczyć, któremu nie złorzeczył Bóg” Glossa powiada²⁷⁶, że nie ma słusznej przyczyny złorzeczenia i przeklinania wtedy, gdy nastawienie grzesznika nie jest znane. Lecz żaden człowiek nie może znać nastawienia drugiego człowiek., ani wiedzieć czy Bóg go przeklął. A więc nikomu nie wolno złorzeczyć lub przeklinać.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Powt 27,26): „przeklęty kto nie trzyma się przepisów prawa”. Elizeusz również złorzeczył dzieciom, które naśmiewały się z niego (Król 2,24).

Odpowiedź. Złorzeczyć i przeklinać znaczy mówić zło. Otóż trojaki może być mówienie o czyś: po pierwsze w postaci pewnego oznajmienia, wyrażonego w trybie oznajmującym. W tym znaczeniu złorzeczyć to donosić innym o tym, co jest złe u bliźniego, i na tym polega obmowa, którą też niekiedy zwie się złorzeczeniem. Po drugie, niekiedy mówienie jest przyczyną tego co się mówi, jak to jest w pierwszym rzędzie i głównie w Bogu, który wszystko swym słowem uczynił, zgodnie z Psalmem (32,9): „Albowiem On rzekł i uczynione są”; a następnie także u ludzi, którzy słowami

swego rozkazu pobudzają innych do zrobienia czegoś. W tym wypadku w mowie używa się trybu rozkazującego. Po trzecie, niekiedy mówienie wyraża pewne ;nastawienie woli oraz pragnienie tego, co słowa wyrażają, i wówczas w mowie używa się trybu życzącego.

Pominąwszy więc pierwszy sposób złorzeczenia, polegającego na prostym oznajmieniu zła u bliźniego, trzeba zbadać dwie pozostałe jego postacie. Otóż należy wziąć pod uwagę, że robienie tego co dobre lub złe jest następstwem chcenia tegoż dobra względnie zła. Tak więc w tych dwóch postaciach złorzeczenia coś jest dozwolone lub niedozwolone w ten sam sposób, w jaki wolno lub nie wolno nakazywać lub życzyć czegoś. Jeśliby bowiem ktoś nakazał komuś lub życzył mu czegoś jako zła, wówczas zmierza, do samego zła i dlatego takie złorzeczenie w obu wypadkach jest niedozwolone. Na tym też zasadniczo polega przekleństwo. Jeśliby natomiast ktoś nakazywał lub życzył komuś zła dla jakiegoś dobra, wówczas tego rodzaju złorzeczenie byłoby dozwolone. Nie będzie to jednak przekleństwo we właściwym znaczeniu, lecz tylko przygodnie, gdyż główny zamiar złorzeczącego człowieka odnosi się do dobra, a nie do zła.

Można zaś złorzeczyć nakazem lub życzeniem ze względu na dwojakiego rodzaju dobro: Po pierwsze, ze względu na sprawiedliwość, i w tym znaczeniu sędziemu wolno rzec zło człowiekowi, którego skazuje na słuszną karę. W tym też znaczeniu Kościół wypowiada zło, gdy kogoś wyklina. Podobnie prorocy zapowiadali zło grzesznikom, jakby uzgadniając swą wolę ze sprawiedliwością Bożą, chociaż tego rodzaju złorzeczenia można, także tłumaczyć jako proroctwa. Po drugie, można mówić zło ze względu na pewien pożytek, np. gdy ktoś grzesznikowi życzy, by zachorował lub natknął się na jakąś przeszkodę po to, aby stał się lepszy, albo przynajmniej zaprzestał szkodzić innym.

Rozwiązanie trudności. 1. Apostoł zabrania tu złorzeczenia we właściwym znaczeniu tego słowa, zmierzającego do zła.

2. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo, jak poprzedniej.

3. życzyć komuś zła dla jego dobra nie sprzeciwia się miłości życzącej komuś dobra, lecz raczej jej odpowiada.

4. W szatanie należy odróżnić naturę i winę. Natura jego jest dobra, gdyż pochodzi od Boga i dlatego nie wolno jej złorzeczyć. Natomiast winę jego należy uznać za złą, zgodnie z słowami Pisma św. (Job 3,8): „Niech mu złorzeczą, którzy złorzeczą dniowi”. Lecz ,kiedy grzesznik złorzeczy diabłu za jego grzech, uznaje tym samym także siebie za godnego tegoż złorzeczenia. Otóż w tym znaczeniu mówi się, że grzesznik złorzeczy duszy swojej.

5. Nastawienie woli grzesznika, chociaż nie jest widoczne samo przez się, nie mniej da się poznać z jakiegoś jawnego grzechu, za który należy wymierzyć mu karę. Podobnie, chociaż nie można wiedzieć kogo Pan Bóg przeklnie na wieczne potępienie, można jednak wiedzieć, kto podpada pod przekleństwo Boże ze względu na obecne winy.

Artykuł 2

CZY WOLNO PRZEKLINAĆ NIEROZUMNE STWORZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno złorzeczyć nierozumnym stworzeniom, gdyż: złorzeczenie może być dozwolone w znaczeniu życzenia komuś, by poniósł zasłużoną karę. Lecz stworzenie nierozumne jest niezdolne do grzechu i do kary. A więc nie wolno mu złorzeczyć lub przeklinać go.

2. W stworzeniu nierozumnym jest tylko natura, którą Bóg stworzył. A naturze, nawet w diable, nie wolno złorzeczyć, a więc także nie wolno złorzeczyć stworzeniom nierozumnym.

3. Stworzenie nierozumne albo jest trwałe jak ciała, albo przemijające jak czas. Otóż według św. Grzegorza²⁷⁷), próżną jest rzeczą złorzeczyć temu, co nie istnieje, a grzeszną temu, co istnieje. A więc w żadnym wypadku nie wolno złorzeczyć stworzeniu nierozumnemu.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mt 21,19) opowiada, że Pan Jezus przeklął figę, a Job złorzeczył dniowi, w którym się urodził (3,1).

Odpowiedź. Błogosławienie i złorzeczenie właściwie odnosi się do tego jestestwa, któremu może przysługiwać coś dobrego lub złego, a więc do stworzenia rozumnego. Stworzeniom zaś nierozumnym dobro lub zło może przysługiwać ze względu na stworzenia rozumne, dla których są stworzone. To podporządkowanie istot nierozumnych jestestwom rozumnym może być rozmaite: Po pierwsze, ze względu na pomoc w miarę jak stworzenia nierozumne służą do zaspokojenia potrzeb ludzkich. Z tego względu Bóg powiedział (Rdz 3,17): „Przeklęta będzie ziemia dla czynu twojego”, by nieurodzajnością ziemi ukarać człowieka. W tym też znaczeniu należy rozumieć słowa Pisma św. (Powt 28,5): „Błogosławione spichrze twoje i błogosławione ostatki twoje” a później (w, 17): „Jeśli nie będziesz chciał głosu Pana, Boga twego ... przeklęte spichrze twoje i przeklęte ostatki twoje”. Podobnie Dawid przeklął górę Gelboe (2 Król 1, 21), jak to wyjaśnia św. Grzegorz²⁷⁸). Po drugie, stworzenie nierozumne może być podporządkowane stworzeniu rozumnemu przez pewne oznaczanie. Otóż w tym znaczeniu Pan Jezus przeklął drzewo figowe, oznaczające Judeę. Po trzecie, to podporządkowanie można rozumieć ze względu na życie człowieka w czasie i przestrzeni. Otóż w tym znaczeniu Job złorzeczył dniowi swego narodzenia z powodu grzechu pierworodnego, jaki zaciągnął przez narodzenie; oraz ze względu na wynikające z niego utrapienia. W tym też znaczeniu Dawid przeklął góry Gelboe z tego powodu, że w nich właśnie naród poniósł klęskę.

Natomiast złorzeczenie rzeczom nierozumnym, jako stworzeniom Bożym, jest grzechem bluźnierstwa. Złorzeczenie im ze względu na nie same jest rzeczą próżną i daremną, i dlatego niedozwoloną.

Rozwiązanie trudności jest zawarte w tej odpowiedzi.

Artykuł 3

CZY PRZEKLEŃSTWO (ZŁORZECZENIE) JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że złorzeczenie i przeklinanie nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Św. Augustyn zalicza złorzeczenie do grzechów lekkich, a te są grzechami powszednimi, a nie śmiertelnymi. A więc złorzeczenie nie jest grzechem śmiertelnym.

2. To co pochodzi z lekkomyślności, nie jest grzechem śmiertelnym. Otóż niekiedy przekleństwa pochodzą z lekkomyślności. A więc nie są grzechami śmiertelnymi.

3. Cięższym grzechem jest czynić zło niż złorzeczyć. Lecz nie każda zła czynność jest grzechem śmiertelnym. A więc tym mniej złorzeczenie czy przeklinanie.

Ale z drugiej strony tylko grzech śmiertelny wyklucza od Królestwa Bożego. Przekleństwo zaś wyklucza od niego jak o tym zapewnia Paweł Apostoł (1 Kor 6, 10): „Przeklętnicy nie odziedziczą królestwa Bożego”. A więc przekleństwo jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Przekleństwo, o którym tu mówimy, to wypowiedanie zła przeciw komuś w postaci rozkazu lub życzenia. Chcieć zaś zła drugiemu lub rozkazywać wyrządzić je komuś samo przez się sprzeciwia się miłości, mocą której powinniśmy kochać bliźniego, chcąc mu tego, co dla niego jest dobre. Dlatego przekleństwo jest samo przez się grzechem śmiertelnym, i to tym większym, im bardziej powinniśmy kochać i szanować osobę, którą się przeklina. Stąd Pismo św. (Kpł 20,9) powiada: „Kto by złorzeczył ojcu swemu lub matce swojej, śmiercią niechaj umrze”.

Zdarza się jednak, że słowo wyrażające przekleństwo jest tylko grzechem powszednim już to z powodu znikomości zła, którego się komuś w złorzeczeniu życzy, już to z powodu nastawienia uczuciowego człowieka wypowiadającego to przekleństwo wskutek lekkomyślności, żartu, czy wyrwania się mu takich słów. Ciężkość bowiem grzechów języka zależy przede wszystkim od tego nastawienia, jak to widzieliśmy poprzednio²⁷⁹).

Rozwiązanie trudności zawarte jest w powyższej odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY PRZEKLEŃSTWO JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM ANIŻELI OBMOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przekleństwo jest cięższym grzechem niż obmowa, gdyż:

1. Przekleństwo jest pewnym bluźnierstwem, jak świadczy o tym wyrażenie Tadeusza Apostoła (w. 9): „Gdy Michał Archanioł rozprawiał z diabłem, spierając się o ciało Mojżeszowe, nie śmiał rzucić nań bluźnierczego wyroku, ale rzekł: Niech Pan ci rozkaże”. Glossa zaś²⁸⁰) tłumacząc te słowa zaznacza, że bluźnierstwo oznacza tu przekleństwo. Bluźnierstwo zaś jest grzechem cięższym niż obmowa. A więc także przekleństwo.

2. Zabójstwo jest grzechem cięższym od obmowy. Lecz przekleństwo jest równe zabójstwu, gdyż, tłumacząc słowa Chrystusa (Mt 5,23) mówi św. Jan Chryzostom²⁸¹): „A kto by rzekł bratu swemu głupcze, będzie winien ognia piekielnego” Nie różni się od zabójcy kto prosi Boga, by przeklął jakiegoś człowieka, 'zburzył jego dom i zniszczył jego rzeczy. A więc przekleństwo jest cięższym grzechem, niż obmowa.

3. Przyczyna jest ważniejsza od znaku. Kto zaś przeklina, powoduje zło swym rozkazem. Kto zaś obmawia, oznacza tylko zło już istniejące. A więc ciężej grzeszy ten kto przeklina niż obmówca.

Ale z drugiej strony nie można dobrze obmawiać, natomiast przeklinać można dobrze lub źle. A więc obmowa jest cięższym grzechem niż przekleństwo.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy poprzednio²⁸²), dwojakie jest zło: winy i kary. Zło winy jest gorsze, jak tamże uzasadniliśmy. Dlatego mówienie o złu winy jest czymś gorszym niż mówienie o złu kary, jeśli oczywiście używa się jednakowego sposobu wyrażania się. Otóż cztery, wyżej opisane wady, polegają na oznajmianiu cudzej winy: przekleństwo wyraża karę będąc jej przyczyną przez rozkaz, lub komuś jej życząc. Oznajmienie zaś o cudzej winie jest grzechem w miarę jak wyrządza bliźniemu szkodę. Otóż cięższą szkodę wyrządza ten, kto ją komuś czyni, aniżeli ten, kto jej komuś życzy, jeśli inne okoliczności są takie same. A więc obmowa w swym ogólnym znaczeniu jest cięższym grzechem od przekleństwa wyrażającego tylko proste pragnienie. Natomiast przekleństwo w postaci rozkazu, będąc przyczyną zła, może być grzechem cięższym niż obmowa, jeśli powoduje szkodę większą niż oczernienie cudzej sławy, albo też mniejszym, jeśli wyrządza mniejszą szkodę. Tak się ma sprawa, gdy rzecz ujmuje się zasadniczo ze względu na to, co stanowi istotę tych wad. Ale przygodne okoliczności mogą zwiększyć lub zmniejszyć ciężkość tych grzechów.

Rozwiązanie trudności. 1. Przeklinanie stworzenia jako stworzenia zwraca się przeciw Bogu i dlatego przybiera cechę bluźnierstwa. Nie zachodzi to natomiast, gdy się przeklina stworzenie ze względu na jego winę. Podobnie gdy chodzi o obmowę.

2. Pewien gatunek przekleństw zawiera w sobie pragnienie zła. Jeśli więc ktoś przeklinając kogoś życzy mu zabicia, swym pragnieniem nie różni się od zabójcy. Różni się jednak od niego tym, że do chcenia wali nie dodaje zewnętrznej czynności, zabijania.

3. W trudności tej chodzi o przekleństwo w postaci rozkazu.

ZAGADNIENIE 77

O OSZUSTWIE PRZY KUPNIE I SPRZEDAŻY

Z kolei należy rozważyć grzechy mogące zachodzić w dziedzinie dobrowolnych wymian, a więc naprzód o oszustwie przy kupnie i sprzedaży, dalej o lichwie przy pożyczkach. W innych bowiem wymianach dobrowolnych nie ma jakiegoś gatunku grzechów, różnego od rabunku lub kradzieży.

Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. O niesprawiedliwej sprzedaży pod względem ceny, a więc czy wolno coś sprzedać drożej niż dana rzecz warta? 2. O niesprawiedliwej sprzedaży ze względu na rzecz sprzedawaną. 3. Czy sprzedający winien wyjawiać wady rzeczy sprzedawanej? 4. Czy wolno w handlu coś sprzedać drożej niż się kupiło?

Artykuł 1

CZY WOLNO SPRZEDAĆ COŚ DROŻEJ NIŻ RZECZ TA JEST WARTA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wolno sprzedawać rzeczy powyżej ich wartości, gdyż:

1. Prawo cywilne określa, co jest sprawiedliwe w ludzkich wymianach. Otóż podług tychże praw wolno sprzedającym i kupującym wzajemnie się zwodzić w ten sposób, że sprzedający drożej sprzedaje rzecz niż rzecz ta jest warta, a kupujący płaci poniżej jej wartości. A więc wolno sprzedać rzecz powyżej jej wartości.

2. To, co jest wszystkim wspólne, jest naturalne i nie jest grzeszne. Otóż, jak opowiada św. Augustyn²⁸³), wszyscy podzielają zdanie pewnego komika: „chcecie kupować za byle co, ale drogo sprzedawać”. Podobnie Pismo św. mówi (Przyp 20,14) „Marne, marne”, krzyczy nabywca, lecz po odejściu z nabytku się chwali”. A więc wolno drożej sprzedać lub taniej kupić niż dana rzecz jest warta.

3. Wydaje się, że nie jest wzbronione umówić się w sprawie uczciwej ceny. Otóż podług Filozofa²⁸⁴) w przyjaźni użytecznej należy dać wynagrodzenie podług korzyści, jaką osiąga ten, kto otrzymuje dobrodziejstwo. Korzyść ta niekiedy przewyższa wartość danej rzeczy, np. gdy ktoś bardzo potrzebuje tej rzeczy celem uniknięcia jakieś niebezpieczeństwa albo zdobycia jakiegoś pożytku. A więc wolno w umowie kupna i sprzedaży dać coś drożej niż dana rzecz jest warta.

Ale z drugiej strony powiada Ewangelia (Mt 7,12) „Cokolwiek chcecie, by wam ludzie czynili, i wy im czyńcie”. Lecz nikt nie chce, by mu sprzedawano coś drożej niż dana rzecz warta. A więc nie wolno sprzedawać żadnej rzeczy drożej niż ta rzecz jest warta.

Odpowiedź. Posługiwanie się oszustwem, celem sprzedania czegoś powyżej sprawiedliwej ceny jest niewątpliwie zawsze grzechem ze względu na to, że takie postępowanie jest zwodzeniem bliźniego na jego szkodę. Dlatego Tuliusz powiada²⁸⁴), że z umów trzeba usunąć wszelkie kłamstwo; sprzedający na licytacji nie ma podsuwać fałszywego kupca, który by podbijał ceny, ani kupujący sprzedawcę, który by ofiarował towar po niższej cenie.

Gdy nie zachodzi oszustwo, wówczas sprzedaż i kupno można ujmować dwojako: po pierwsze, zasadniczo. Otóż kupno i sprzedaż zaprowadzono dla wspólnego dobra tak sprzedającego, jak i kupującego, skoro pierwszy potrzebuje rzeczy drugiego i odwrotnie, jak to zauważył Filozof²⁸⁵). To zaś, co wprowadzono dla obopólnej korzyści, nie powinno bardziej obciążać jednego niż drugiego. Dlatego trzeba, by umowa między nimi oparła się na równości wymienionych rzeczy. Wielkość zaś rzeczy służących do użytku ludzkiego mierzy się podług ich ceny. Otóż w tym celu wynaleziono pieniądze, jak to zauważył Filozof²⁸⁶). Jeśli więc cena przewyższa wielkość wartości danej rzeczy lub, odwrotnie, rzecz jest więcej warta niż zapłata, wówczas zostaje naruszona sprawiedliwa równość. Dlatego drożej sprzedawca lub taniej kupować niż rzecz ta jest warta, jest samo przez się postępowaniem niesprawiedliwym i niedozwolonym.

Po drugie, w kupnie i sprzedaży należy uwzględnić wypadek zysku dla jednej strony i straty dla drugiej, np. gdy jednej stronie jakaś rzecz jest bardzo potrzebna a druga strona pozbawiając się jej ponosi stratę. W takich wypadkach sprawiedliwą cenę należy ustalać stosownie do rzeczowej wartości przedmiotu, ale i do straty ponoszonej przez sprzedawcę, a ten ponosi szkodę, pozbawiając się tej rzeczy. Wtedy należy sprawiedliwą cenę ustalić nie tylko ze względu na rzecz, którą się sprzedaje, ale również biorąc pod uwagę szkodę, jaką sprzedający ponosi. Wówczas wolno rzecz sprzedać drożej niż sama w sobie jest warta, byle jednak nie drożej niż rzecz ta jest warta dla tego człowieka, który ją posiada.

Kiedy jednak kupujący może mieć wielki zysk z kupowanej rzeczy, a sprzedający nie ponosi szkody, pozbywając się jej, wówczas nie wolno podnosić jej ceny, gdyż wzrost korzyści z tej rzeczy nie pochodzi od sprzedającego, ale od położenia kupującego. Nikt zaś nie może sprzedawać tego, co nie jest jego, chociaż może żądać zapłaty za szkodę, jaką ponosi wskutek sprzedania danej rzeczy. Ten jednak, kto kupuje rzecz przynoszącą mu wielki zysk, może dobrowolnie zapłacić sprzedającemu więcej niż dana rzecz warta, ale to już będzie aktem cnoty przyzwoitości.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak już widzieliśmy ustawy ludzkie są dla całego narodu, w którym jest wielu grzeszników, a nie tylko dla ludzi cnotliwych; nie mogą więc poskromić wszystkich występków przeciw cnotcie, lecz wystarczy, że poskramiają występki burzące współzycie ludzkie. Innych występków ustawy te nie wzbraniają nie w tym znaczeniu, jakoby wyrażały na nie zgodę, ale dlatego, że ich nie karzą. Jeśli więc bez oszustwa ktoś rzecz swą drożej sprzedaje lub taniej kupuje, ustawy państwowe nie wymierzają za, to kary, tak jakoby to było dozwolone, chyba że różnica jest zbyt wielka, gdyż wówczas ustawy ludzkie również zobowiązują do zwrotu, np. gdy od kogoś wyłudzone więcej niż połowę sprawiedliwej ceny. Natomiast prawo Boże nie puszcza bezkarnie niczego, co się sprzeciwia cnotcie, i

dlatego podług prawa Bożego wzbronione jest wszelkie naruszenie sprawiedliwej równości w kupnie i sprzedaży, tak że jeśli ktoś wziął więcej niż się należało, jest obowiązany wynagrodzić to temu, kto poniósł szkodę, jeśli szkoda ta jest znaczna. Niekiedy bowiem cena rzeczy nie jest dokładnie określona, lecz opiera się na pewnym oszacowaniu, tak że mała różnica w cenie nie narusza sprawiedliwej równości.

2. W tymże miejscu św. Augustyn powiada, iż ów komik na podstawie własnego doświadczenia lub przyglądania się innym doszedł do wniosku, że wszyscy chcą tanio kupować a drogo sprzedawać. Ponieważ jednak jest to grzeszne, każdy może zdobyć sobie taką sprawiedliwość, by potrafił oprzeć się tego rodzaju pokusie. Św. Augustyn przytacza tu przykład człowieka kupującego książkę, który gdy sprzedawca wskutek swej nieznajomości zażądał zbyt niskiej ceny, zapłacił tyle, ile się należało. To więc wspólne pragnienie wypływa nie z natury, ale z wady. Jest więc wspólne tym licznym ludziom, którzy idą szeroką drogą grzechu. 3. Sprawiedliwość wymienna bierze pod uwagę głównie równość rzeczową. Natomiast przyjaźń użytecznościowa bierze pod uwagę równość korzyści. Dlatego wynagrodzenie powinno być współmierne do osiągniętej korzyści, natomiast w sprzedaży do równości rzeczowej.

Artykuł 2

CZY Z POWODU WADY RZECZY SPRZEDANEJ SPRZEDAŻ STAJE SIĘ NIEDOZWOLONA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. W każdej rzeczy więcej należy cenić to, co w niej jest zasadnicze, aniżeli wszystko inne. Otóż z powodu wady w tym, co dla danej rzeczy jest istotne, sprzedaż jej nie jest wzbroniona, np. gdy ktoś sprzedaje złoto lub srebro sztucznie zrobione zamiast prawdziwego, byleby służyło do użytku wymagającego złota lub srebra, np. naczyń itp. Tym bardziej nie jest wzbroniona sprzedaż rzeczy z innymi wadami.

2. Sprawiedliwości najbardziej sprzeciwia się wada, która dotyczy ilości, gdyż sprawiedliwość polega na równości. Ilość zaś poznaje się przy pomocy przyrządów do mierzenia, a te nie są określone, ale gdzieś są większe, a gdzieś indziej mniejsze, jak to przyznaje Filozof²⁸⁸). A więc nie można uniknąć niedomagań ze strony rzeczy sprzedawanej. Czyli sprzedaż rzeczy z wadami nie jest wzbroniona.

3. Wada rzeczy polega na tym, że jej brakuje właściwej jakości. Do poznania zaś jakości rzeczy potrzeba dużej wiedzy, której często kupcy nie posiadają. A więc sprzedaż rzeczy nie jest wzbroniona z powodu jej wady.

Ale z drugiej strony według św. Ambrożego²⁸⁹), jasna jest zasada sprawiedliwości, że człowiekowi uczciwemu nie gadzi się odchodzić od prawdy ani nikomu wyrządzać niesprawiedliwej szkody, ani podstępnie bogacić się.

Odpowiedź. Rzecz sprzedana może mieć trojaki niedomagania: po pierwsze co do jej gatunku. Jeśli sprzedawca o tym wie, sprzedając ją, popełnia oszustwo, a sama sprzedaż staje się niedozwolona. O tym właśnie mówi prorok Izajasz (1, 22): „Srebro twoje obróciło się w żużle, wino twoje zmieszało się z wodą”. Co bowiem jest z

czymś zmieszane zatracą właściwą sobie naturę. Po drugie - ze względu na ilość, którą się poznaje przy pomocy przyrządów do mierzenia. Jeśli więc ktoś świadomie posługuje się fałszywą miarą, popełnia oszustwo, i sprzedaż staje się niedozwolona. Dlatego Pismo św. powiada (Powt 25,14): „Wagę będziesz miał sprawiedliwą i prawdziwą, i -korzec równy i prawdziwy będziesz miał. Nie będziesz miał w worku różnych ciężarów, większego i mniejszego, ani nie będzie w domu twoim korca większego i mniejszego ... brzydzi się bowiem Pan twój tym, który to czyni i obmierza mu jest wszelka niesprawiedliwość”. Po trzecie - ze względu na jakość, np. gdy zwierzę chore sprzedaje jako zdrowe. Jeśliby to czynił świadomie, popełnia oszustwo, a sprzedaż staje się niedozwolona.

We wszystkich tego rodzaju wypadkach kto tak postępuje, nie tylko grzeszy niesprawiedliwą sprzedażą, ale nadto jest obowiązany do zwrotu. Jeśli natomiast w rzeczy sprzedawanej zachodzi któreś z powyższych niedomagań, a sprzedający o tym nie wie, nie popełnia grzechu, gdyż to co jest niesprawiedliwe czyni tylko materialnie, ale postępowanie jego nie jest nieuczciwe. Niemniej gdy się o tym dowie, jest obowiązany naprawić szkodę, nabywcy.

To, co zostało powiedziane o sprzedawcy, odnosi się również do kupującego. Zdarza się bowiem, że sprzedawca jest przekonany, iż rzecz dana ze względu na swój gatunek ma wartość mniejszą, np. gdy sprzeda złoto, myśląc że to tylko brąz, wówczas kupujący, jeśli się pozna na tym, kupiłby niesprawiedliwie, i jest obowiązany do zwrotu. Podobnie gdy chodzi o braki w jakości lub wielkości towaru. Rozwiązanie trudności. 1. Złoto i srebro jest cenne nie tylko ze względu na użyteczność w wyrobieniu naczyń i tym podobnych rzeczy, zrobionych z tych kruszców, ale także ze względu na szlachetność i czystość samych metali. Toteż jeśli złoto lub srebro wykonane sztucznie nie jest prawdziwym złotem względnie srebrem, wówczas sprzedanie takich wyrobów jako złotych czy srebrnych jest oszustwem i postępowaniem niesprawiedliwym, zwłaszcza że prawdziwe złoto i srebro mają takie naturalne własności, które nie przysługują ich namiastkom podrobionym przez alchemików, a są bardzo użyteczne, np. dlatego, że radują ludzi i przydatne są w medycynie. Nadają się również do robienia różnych rzeczy i dłużej zachowują swą czystość niż złoto i srebro, wytwarzane przez alchemików. Jeśliby jednak chemia potrafiła wytworzyć prawdziwe złoto, wolno by było go sprzedawać jako prawdziwe, gdyż nic nie przeszkadza, by sztuka posłużyła się naturalnymi przyczynami do wytworzenia prawdziwych i naturalnych skutków, jak uczy św. Augustyn²⁹⁰).

2. Miary rzeczy sprzedażnych są różne w różnych krajach, gdyż różna jest ich obfitość oraz zapotrzebowanie na nie w różnych miejscach: gdzie jest ich wiele, tam stosuje się wielkie miary. W każdym jednak kraju rząd powinien określić sprawiedliwe miary rzeczy sprzedażnych zależnie od okoliczności miejsca i rzeczy. Nie wolno więc pomijać tych miar ustanowionych przez władze państwowe.

3. Jak powiada św. Augustyn²⁹¹), cena rzeczy sprzedażnych zależy nie od stopnia natury, skoro niekiedy więcej się płaci za jednego konia niż za jednego niewolnika, ale od ich użyteczności dla ludzi. Nie jest więc konieczne, by sprzedawca lub kupujący znał się na ukrytych właściwościach rzeczy sprzedawanej, wystarczy, że zna te właściwości, które stanowią o jej użyteczności dla człowieka, np. że koń jest silny i dobrze biegnie lub tym podobne. Otóż takie cechy zarówno sprzedający, jak i kupujący z łatwością może poznać.

Artykuł 3

CZY SPRZEDAWCA WINIEN UJAWNIĆ WADY RZECZY SPRZEDAWANEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Sprzedawca nie zmusza kupującego do kupna. spuszcza się więc na jego sąd. Otóż ta sama osoba powinna poznać przedmiot i osądzić, czy go kupić. Nie jest. więc winą sprzedawcy, jeśli kupujący pomylił się w swoim sądzie kupując w pośpiechu, bez starannego zbadania jakości towaru.

2. Głupio postępowałby człowiek, który by sam sobie przeszkadzał w działaniu. Otóż ujawnienie wad rzeczy sprzedawanej stanowi przeszkodę w jej sprzedaniu, jak to stwierdza Cyccero²⁹²) wkładając w usta pewnej osoby następujące słowa: „Co to była za niedorzeczność, gdyby herold z rozkazu pana obwieszczał: sprzedaję zarażony dom”. A więc sprzedawca nie jest obowiązany ujawnić wady rzeczy sprzedawanej.

3. Bardziej konieczne jest dla człowieka, by poznał drogę cnoty aniżeli wady rzeczy sprzedawanych. Lecz nikt nie jest obowiązany każdemu dawać rady i pouczenia o prawdzie odnośnie do cnoty, chociaż nikomu nie wolno mówić fałszu. A więc tym bardziej sprzedawca nie jest obowiązany do ujawnienia wad rzeczy sprzedawanej, gdyż to byłoby poniekąd doradzaniem kupującemu.

4. Jesliby należało ujawnić wady rzeczy sprzedawanej, to chyba ze względu na obniżenie ceny. Otóż nieraz ceny ulegają obniżeniu z innych przyczyn, aniżeli z powodu wad towaru. Np. gdy kupiec, który przywozi pszenicę do kraju, w jakim jej brak i wie, że wnet przyjedzie wielu innych kupców z tym towarem, ale gdyby o tym powiadomił kupujących mniej by mu za pszenicę płacili. Nie ma więc obowiązku tego rozgłaszać. A więc z tego samego powodu nie ma obowiązku ujawnić wady rzeczy sprzedawanej.

Ale z drugiej strony według św. Ambrożego²⁹³), w umowach należy ujawnić wady sprzedawanego towaru, a jesliby ktoś tego nie uczynił, chociażby towar przeszedł do rąk nabywcy, umowa jest nieważna z powodu oszustwa.

Odpowiedź. Nigdy nie wolno narażać kogoś na niebezpieczeństwo lub szkodę, chociaż nie zawsze trzeba używać pomocy lub dawać rady w każdej sprawie, lecz tylko wtedy, gdy to jest konieczne w określonym wypadku, np. z powodu sprawowania opiekuństwa nad kimś, albo gdy nie można komuś dopomóc przez kogoś innego. Otóż sprzedawca oddając jakiś rzecz na sprzedaż, naraża kupującego na szkodę lub na niebezpieczeństwo, jeśli nie ujawni tych wad sprzedawanego towaru, które mogą spowodować szkodę kupującemu albo narażić go na niebezpieczeństwo. To nieujawnienie wad wyrządza szkodę, jeśli sprzedawca sprzedaje towar po tej samej cenie, mimo że wskutek tych wad wartość jego jest niższa. Naraża go na niebezpieczeństwo, jeśli ta wada uniemożliwia posługiwanie się nią albo czyni ją szkodliwą, np. gdy ktoś sprzedaje kulawego konia jako szybkiego, albo dom, który grozi zawaleniem, sprzedaje jako budynek w dobrym stanie, żywność zepsutą lub zatrutą jako dobrą. Jeśli tego rodzaju wady są ukryte, a sprzedawca ich nie ujawni,

sprzedaż będzie niedozwolona i oszukańcza, a sprzedawca będzie zobowiązany do naprawienia szkody.

Natomiast jeśli wada jest jawna, np. gdy koń ma tylko jedno oko, albo gdy rzecz nie jest wprawdzie użyteczna dla kupującego, ale może być użyteczna dla innych, a sprzedawca z powodu tej wady oddaje ją za niższą cenę, wówczas nie jest obowiązany do ujawnienia tych wad, gdyż kupujący mógłby żądać obniżenia ceny za ten towar więcej niż się należy. W takim wypadku może w ochronie swych praw zamilczeć o wadach towaru.

Rozwiązanie trudności. 1. Sąd może wydać wyrok tylko o tym, co jest jawne, gdyż jak powiada Arystoteles²⁹⁴): „Każdy ma trafny sąd w tej dziedzinie, którą zna”. Sprzedawca więc, nie ujawniając ukrytych wad towaru, nie pozwala kupującemu na urobienie sobie sądu o tej rzeczy, co nie zachodzi, jeśli wady są jawne.

2. Nie potrzeba przez obwoływacza rozgłaszać o wadach towaru, bo to odstraszyłoby kupujących, nie znających innych jego właściwości, dzięki którym ów towar mógłby być dla nich dobry i pożyteczny. Trzeba jednak ujawnić te wady osobno każdemu, kto przychodzi ją kupić, by mógł porównać dobre i złe strony danej rzeczy, gdyż rzecz wadliwa pod pewnym względem, może być pod wieloma innymi względami użyteczna.

3. Chociaż człowiek zasadniczo nie ma obowiązku każdemu prawić prawdę o cnotcie, niemniej jednak jest obowiązany powiedzieć prawdę w tym wypadku, kiedy zamilczenie prawdy naraziłoby kogoś na szkodę w cnotcie. Otóż to właśnie zachodzi w naszym wypadku.

4. Wada towaru powoduje mniejszą jego wartość w danej chwili. Lecz w wypadku, o którym mowa w trudności, wartość towaru zmniejszy się w przyszłości, gdy zjedzie się do tego kraju zbyt wielu kupców, o czym kupujący nie wie. Dlatego sprzedawca, który sprzedaje towary po cenach, jakie w tym kraju zastał, nie wydaje się że grzeszy przeciw sprawiedliwości, gdy nie zapowiada co będzie w przyszłości. Gdyby jednak to zapowiedział albo umniejszył z tego względu cenę towaru, dałby dowód większej cnoty. Ale nie jest do tego zobowiązany na mocy sprawiedliwości.

Artykuł 4

CZY WOLNO DROŻEJ SPRZEDAĆ NIŻ SIĘ KUPIŁO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Według św. Jana Chryzostoma²⁹⁵) ktokolwiek kupuje coś po to, by nie zmieniając tej rzeczy ani nie ulepszając jej, sprzedać ją drożej i zarobić, jest jednym z tych przekupniów, których Chrystus wypędził z świątyni. Podobnie Kasjodor²⁹⁶) zapytuje: „Czymże jest handel, jeśli nie tańszym kupowaniem z chęcią, by drożej sprzedać?” I zaraz dodaje: „takich kupców Chrystus wypędził z świątyni”. Z świątyni zaś wyrzuca się kogoś tylko za grzech. A więc handel jest grzechem.

2. Sprzeciwia się sprawiedliwości, kto drożej sprzedaje lub taniej kupuje aniżeli dana rzecz jest warta. Otóż przy handlu koniecznie trzeba taniej kupować i sprzedawać drożej niż rzecz jest warta. A więc handel jest niemożliwy bez grzechu.

3. Podług św. Hieronima²⁹⁷) trzeba unikać jak zarazy takiego członka kleru, który uprawianiem handlu z ubóstwa przeszedł do bogactwa, a będąc nieznanym, stał się sławnym. Otóż, jak się wydaje, klerowi zabraniano handlu dlatego, że handel jest grzechem. A więc handel, czyli sprzedawanie czegoś drożej niż się kupiło, jest grzechem.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna²⁹⁸) kupiec chciwy zysku przeklina gdy poniesie stratę nieraz kłamie i składa fałszywe przysięgi; ale te grzechy pochodzą nie ze sztuki kupieckiej, która może bez nich się obejść, ale z winy człowieka. A więc nie jest wzbronione handlować.

Odpowiedź. Zadaniem kupców jest prowadzić wymianę rzeczy, a ta jest dwojaka, jak to zaznacza Filozof²⁹⁹). 1. Naturalna i konieczna, która polega na przekazywaniu rzeczy za rzeczy lub rzeczy za pieniądze tego, co jest niezbędne do życia. Tego rodzaju wymiana właściwie nie należy do kupców, ale raczej do ekonomistów lub polityków, których obowiązkiem jest zaopatrzenie społeczności domowej czy państwowej we wszystko co jest konieczne do życia. 2. Innym rodzajem wymiany jest wymiana pieniędzy lub innych rzeczy za pieniądze celem osiągnięcia zysku. Ale tego rodzaju wymiana jest właściwym zadaniem kupców. Według Filozofa pierwszy rodzaj wymiany jest chwalebny, gdyż służy zaspokojeniu naturalnych potrzeb; drugi zaś rodzaj słusznie się gani, gdyż sama przez się służy żądzy zysku, która nie zna granic, lecz dąży w nieskończoność. Dlatego handel sam przez się zawiera w sobie pewną brzydotę, gdy nie stanowi dążenia do celu uczciwego lub koniecznego.

Jednak zysk będący celem handlu, chociaż w swym pojęciu nie wyraża uczciwości lub konieczności, niemniej z natury swej nie wyraża czegoś wadliwego lub przeciwnego cnocie. Nic bowiem nie wzbrania podporządkować zysk jakiemuś celowi koniecznemu czy nawet uczciwemu, i wówczas handel staje się dozwolony, np. gdy ktoś umiarkowany zysk, do jakiego dąży w handlu, obraca na utrzymanie domu, albo na pomoc dla ubogich lub na cele publicznej użyteczności, by społeczeństwu nie zabrakło rzeczy koniecznych do życia; taki człowiek pragnie zysku nie jako swego celu, ale jako zapłaty za swą pracę.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa św. Jana Chryzostoma należy rozumieć o takim handlowaniu, które ostateczny cel człowieka upatruje w zysku, co szczególnie wtedy ma miejsce, gdy ktoś rzecz nie przetworzoną sprzedaje drożej. Jeśliby bowiem sprzedawał drożej rzecz, którą ulepszył, wówczas niejako przyjmuje wynagrodzenie za swą pracę. Zresztą można dążyć do samego zysku, nie jako do celu ostatecznego, ale jako do celu koniecznego a nawet uczciwego.

2. Nie każdy handluje, kto sprzedaje drożej niż kupił, lecz tylko ten, który kupuje po to, by drożej sprzedać. Jeśli zaś kupuje coś nie po to, by sprzedać, lecz by zachować dla siebie, ale później wskutek innej przyczyny chce ją sprzedać, 'wówczas nie handluje, choćby tę rzecz sprzedał drożej. Wolno mu w ten sposób postąpić dlatego, że daną rzecz pad pewnym względem ulepszył, bądź dlatego, że ceny tego rodzaju towarów poszły w górę zależnie od czasu i miejsca, bądź też wreszcie dlatego że naraża się na niebezpieczeństwo, przenosząc rzecz z miejsca na miejsce lub

nakazując ją przenieść. W tym znaczeniu ani sprzedaż, ani kupno nie jest niesprawiedliwe.

3. Członkowie kleru powinni powstrzymywać się nie tylko od tego, co samo przez się jest złe, ale także od tego, co ma pozór zła, a to zdarza się w handlu bądź dlatego, że ten zmierza do zysku ziemskiego, którym duchowni winni gardzić, bądź to z powodu wad tak często występujących u kupców, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekli 26,28) „Trudno się kupiec wyzuć może występku, a karczmarz nie będzie usprawiedliwiony od grzechów ust”. Jest jeszcze inny powód, a mianowicie, że handel zbyt pochłania umysł troską o rzeczy świeckie odcinając tym samym od rzeczy duchowych. Dlatego Apostoł powiedział (2 Tym 2, 4): „Służąc w żołnierce, nikt się nie wikła w sprawy tego życia”. Wolno członkom kleru zajmować się pierwszym rodzajem wymiany sprzedając lub kupując to, co jest konieczne do życia.

ZAGADNIENIE 78

O LICHWIE

Zagadnienie czy branie lichwy jest grzechem obejmuje cztery pytania: 1. Czy jest grzechem przyjmować pieniądze jako zapłatę za pożyczone pieniądze? 2. Czy wolno przyjąć cokolwiek użytecznego jako nagrodę za pożyczenie pieniędzy? 3. Czy zachodzi obowiązek zwrotu sprawiedliwego zysku za wypożyczenie pieniędzy? 4. Czy wolno wypożyczać pieniądze 'zarobione przez kogoś na lichwie?

Artykuł 1

CZY BRANIE LICHWY ZA POŻYCZONE PIENIĄDZE JEST GRZECEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Nikt nie grzeszy naśladowając Chrystusa, który powiedział o sobie (Łk 19, 23): „Czemuż nie dałeś pieniędzy moich do banku, abym ja wróciwszy przeciw z lichwą je odebrał”. A więc nie ma grzechu brać lichwę za wypożyczone pieniądze.

2. Psalm 18 (w. 8) głosi, że „Zakon Pański niepokalany”, gdyż zabrania grzechu. A przecież Prawo Boże pozwala na pewną lichwę, jak o tym świadczy Pismo św. (Powt 23, 20): „Nie pożyczaj bratu twemu na lichwę pieniędzy ani zboża, ani żadnej innej rzeczy, ale obcemu”: Owszem pochwała i obiecuje nagrodę za przestrzeganie tej zasady (Powt 28,12): „Będziesz pożyczal wielu narodom, a sam u nikogo pożyczać nie będziesz”. A więc brać lichwę nie jest grzechem.

3. Prawa cywilne określają co jest sprawiedliwe w sprawach ludzkich, a przeciw pozwalają na lichwę. A więc lichwa nie jest wzbroniona.

4. Rady ewangeliczne nie obowiązują pod grzechem. Lecz Ewangelia (Łk 6, 35) pośród rad zamieszcza także następującą: „Pożyczajcie, niczego stąd się nie spodziewając”. A więc lichwa nie jest grzechem.

5. Przyjmować zapłatę za to, co ktoś nie jest obowiązany czynić, samo przez się nie jest grzechem. A przecież nie jesteśmy obowiązani w każdym wypadku pożyczać bliźniemu. A więc wolno brać zapłatę za pożyczanie.

6. Srebrne monety oraz srebrne naczynia nie różnią się co do gatunku srebra. Otóż wolno wziąć pieniądze za wypożyczenie naczyń srebrnych. A więc wolno także brać pieniądze za pożyczanie pieniędzy srebrnych. A więc lichwa sama przez się nie jest grzechem.

7. Każdemu wolno wziąć rzecz, którą mu właściciel dobrowolnie daje. Człowiek zaś który pożycza, daje lichwę dobrowolnie. A więc ten, kto pożycza może wziąć lichwę.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Wyjś 22,25): „Jeśli pieniądze pożyczasz ludowi memu ubogiemu, który mieszka z tobą, nie będziesz go przynaglał jak poborca, ani lichwami uciśniesz”.

Odpowiedź. Brać lichwę za wypożyczone pieniądze jest samo przez się grzechem, gdyż sprzedaje się to, czego się nie ma, a to jest oczywistym naruszeniem równości, na której polega sprawiedliwość. By to wykazać, trzeba wziąć pod uwagę, że są rzeczy, których użytek polega na ich zużyciu, np. używamy wina stosując je jako napój, a pszenicy - zużywając ją na pokarm. A więc w tego rodzaju rzeczach nie można oddzielać użycia od samej rzeczy, lecz komukolwiek oddaje się użycie danej rzeczy, daje mu się samą rzecz, czyli odstępuje się mu posiadanie tej rzeczy na własność. Jeśliby więc ktoś chciał oddzielnie sprzedać wino, oddzielnie zaś jego użycie, sprzedałby tę samą rzecz dwa razy, względnie sprzedałby to, czego nie ma, a tym samym niewątpliwie zgrzeszył przeciw sprawiedliwości. Z tego samego powodu grzeszy, kto pożyczając wino lub pszenicę żąda podwójnej odpłaty: jednej w postaci zwrotu równej rzeczy, a drugiej w postaci wynagrodzenia za użycie owej rzeczy, co właśnie stanowi lichwę.

Są jednak rzeczy, których użycie nie jest ich zużyciem, np. użyciem domu jest jego zamieszkanie, a nie jego zniszczenie. W takich więc rzeczach można oddzielić użycie od samej rzeczy, np. oddając dom komuś innemu na własność, ale zastrzegając sobie użytkowanie go na jakiś czas lub odwrotnie - oddając komuś użytkowanie domu, zastrzegając jednak sobie jego posiadanie. Dlatego wolno brać zapłatę za używanie domu i żądać potem jego zwrotu, jak to ma miejsce w umowie wynajęcia mieszkania.

Natomiast pieniądze według Filozofa³⁰⁰), wynaleziono głównie dla ułatwienia wymiany, i dlatego właściwym i głównym ich użyciem jest ich zużycie, czyli wydanie przy wymianie rzeczy. Dlatego samo przez się jest niedozwolone brać zapłatę za użycie pieniędzy, a na tym właśnie polega lichwa, Stąd wypływa obowiązek zwrotu pieniędzy przyjętych w lichwiarski sposób, podobnie jak i wszelkich innych rzeczy niesprawiedliwie zabranych.

Rozwiązanie trudności. 1. W tym opowiadaniu Ewangelii lichwa występuje w przenośni na oznaczenie obfitości dóbr duchowych, której Bóg wymaga od nas żądając, byśmy zawsze czynili w nich coraz większy postęp.

2. Żydom nie wolno było pożyczać na lichwę swym braciom, czyli innym Żydom, co nasuwa myśl, że przyjmowanie lichwy od kogokolwiek jest zasadniczo

złe, gdyż każdego człowieka powinniśmy uznawać za bliźniego i brata, zwłaszcza, w Prawie Ewangelicznym, do którego wszyscy są powołani. Dlatego Psalm 14 (w. 5) głosi, że „Któż będzie mieszkał w przybytku Twoim? ... który pieniędzy swoich nie dał na lichwę i darów przeciw niewinnym nie przyjmuje”. Podobnie prorok Ezechiel chwali (18,17) człowieka, który nie przyjmuje lichwy. Przyjmowanie zaś lichwy od cudzoziemców nie było Żydom dozwolone, lecz jedynie niezabronione dla uniknięcia większego zła, by Żydzi na skutek chciwości, której hołdowali, nie brali lichwy od innych Żydów czczących Boga, jak to stwierdza prorok Izajasz (56,11). Obietnica zaś nagrody: „Będziesz pożyczal wielu narodom” nie wyraża lichwy, chyba w znaczeniu szerokim. Dlatego także Księga Eklezjastyka (29,10) opowiada, że „Wielu nie pożyczalo nie ze złości, ale się bali, aby nie byli oszukani bez winy”. Obiecano więc Żydom w nagrodę obfitość bogactw, dzięki którym mogli innym pożyczać.

3. Ustawy ludzkie nie karzą pewnych grzechów ze względu na warunki życia ludzi niedoskonałych, z powodu których stosowanie kar za wszystkie grzechy stanowiłoby przeszkodę w dokonaniu wielu użytecznych dzieł. Dlatego ustawy ludzkie pozwalają na branie lichwy nie dlatego, by uznawało ją za sprawiedliwą, lecz by nie udaremniać wielu dzieł użytecznych, stwierdzają jednak równocześnie³⁰¹), że według prawa przyrodzonego i podług praw ludzkich rzeczy, które zużywają się przy ich użyciu, nie przynoszą owoców; że senat ani nie pozwolił, ani nie mógł pozwolić na pobieranie owoców z użytkowania tych rzeczy. Podobnie Filozof³⁰²), kierowany światłem przyrodzonego rozumu, uczył że lichwiarskie nabywanie pieniędzy jest jak najbardziej sprzeczne z naturą.

4. Człowiek nie zawsze jest obowiązany pożyczać. Dlatego jest to przedmiotem rady ewangelicznej, a nie przykazania. Zakaz natomiast pobierania lichwy pochodzi z przykazania. Można również te słowa Pisma św. rozumieć w odniesieniu do faryzeuszów, którzy uznawali, że lichwa niekiedy może być dozwolona. W podobnym znaczeniu przedmiotem rady ewangelicznej jest miłość nieprzyjaciół. Można także przyjąć, że chodzi tu nie o nadzieję lichwiarskiego zysku, lecz o nadzieję pokładaną w człowieku. Nie powinniśmy bowiem pożyczać czy cokolwiek dobrego czynić dla nadziei pokładanej w człowieku, ale w nadziei pokładanej w Bogu.

5. Kto nie jest obowiązany do pożyczania, może przyjąć zapłatę za to, co zrobił, ale nie może wymagać niczego więcej. Otóż otrzymuje zapłatę zgodną ze sprawiedliwą równości, jeśli dłużnik zwraca mu tyle, ile pożyczył. Jeśliby zaś wierzyciel za użytkowanie tej rzeczy, która się zużywa przy posługiwaniu się nią, wymagał więcej, żądałby zapłaty za to, czego nie ma. A więc takie żądanie byłoby niesprawiedliwe.

6. Główne użytkowanie naczyń srebrnych nie polega na ich zużyciu, dlatego wolno to użytkowanie sprzedać, zachowując sobie ich własność. Natomiast główne użytkowanie pieniędzy srebrnych polega na ich wydawaniu przy wymianach. Dlatego nie wolno sprzedawać tego użytkowania, żądając nadto zwrotu rzeczy pożyczonej.

Trzeba jednak pamiętać, że może być jeszcze inny, wtórny użytek z naczyń srebrnych, gdyż mogą one stanowić także przedmiot wymiany. Otóż takiego użytkowania sprzedawać nie wolno. Podobnie może być jeszcze inny, wtórny użytek z pieniędzy srebrnych, np. wystawa monet lub zastaw. Otóż takie użytkowanie pieniędzy wolno sprzedać.

7. Kto płaci lichwę zasadniczo nie czyni tego dobrowolnie, lecz na skutek pewnej konieczności ze względu na to, że musi pożyczyć pieniądze, a wierzyciel nie chce ich pożyczyć bez lichwy.

Artykuł 2

CZY ZA POŻYCZONE PIENIĄDZE WOLNO DOMAGAĆ SIĘ JAKIEJ INNEJ KORZYŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Każdemu wolno dbać o to, by nie ponieść straty. Otóż niejednokrotnie ponosi się stratę, gdy się komuś pożyczy pieniądze. A więc wolno oczekiwać, a nawet żądać czegoś, co by pokryło tę szkodę.

2. Na podstawie pewnego obowiązku uczciwości każdy powinien wynagrodzić wyrządzoną sobie usługę, jak uczy Filozof³⁰³). Kto zaś pożycza pieniądze człowiekowi będącemu w potrzebie, wyświadcza mu usługę, a więc ma prawo do wynagrodzenia. A zatem dłużnik jest obowiązany z samej natury do odwdzięczenia się. Nie jest zaś wzbronione zobowiązać się do czegoś, co z prawa natury powinien czynić. Wolno więc, pożyczając komuś pieniądze, zobowiązać go do pewnego wynagrodzenia.

3. Podobnie jak są usługi dokonywane rękami, tak też mogą być usługi wyświadczone językiem, jak uczy Glossa³⁰⁴) tłumacząc słowa Proroka Izajasza (33, 15): „Kto otrząsa ręce swe od wszelkiego podarku”. Lecz wolno przyjmować usługi, wyświadczone językiem, a nawet pochwały od dłużnika. A więc wolno z tego samego powodu przyjmować wszystkie inne usługi.

4. Stosunek podarku do podarku jest podobny do stosunku pożyczki do pożyczki. Lecz wolno przyjąć w podarunku w zamian za darowane komuś pieniądze. A więc wolno przyjąć wzajemne wynagrodzenie z racji pożyczki. W większym stopniu pozbywa się pieniędzy, oddając je w cudzy zarząd drogą pożyczki niż powierzając je kupcowi lub rzemieślnikowi. Otóż wolno ciągnąć zyski z pieniędzy powierzonych sprzedawcy lub rzemieślnikowi. Otóż wolno ciągnąć zyski z pieniędzy pożyczonych.

6. Za pożyczanie pieniędzy wolno domagać się zastawu, którego użytkowanie można komuś sprzedać, np. gdy się bierze w zastaw pole lub dom mieszkalny. A więc wolno także ciągnąć zysk z pożyczonych pieniędzy.

7. Zdarza się niekiedy, że ze względu na pożyczkę wierzyciel sprzedaje dłużnikowi swoją rzecz drożej lub kupuje od niego taniej, albo też zwiększa cenę za zwłokę lub zmniejsza za, przyspieszone oddanie. W każdym z tych wypadków zachodzi pewne wynagrodzenie za pożyczkę, które, jak się zdaje, nie jest wzbronione. A więc chyba wolno oczekiwać lub nawet żądać jakiejś usługi w zamian za pożyczkę. Ale z drugiej strony prorok Ezechiel podkreśla (18,17), że warunkiem sprawiedliwości jest „nie uprawiać lichwy, nie żądać ponad miarę”.

Odpowiedź. Według Filozofa za pieniądze można uważać to wszystko, czego cenę można zmierzyć pieniędzmi. Zatem, kto by na podstawie wyraźnej lub domyślnej umowy pobrał pieniądze za pożyczanie pieniędzy lub innej rzeczy, grzeszyłby przeciw

sprawiedliwości (o czym była mowa w poprzednim artykule) - taki sam grzech popełniłby ten, kto by na podstawie wyraźnej, lub domyślnej umowy za udzielenie tej pożyczki przyjął jakąkolwiek rzecz o wartości możliwej do ustalenia pieniężnie. Jeśli zaś przyjmuje to nie na skutek własnego żądania lub na podstawie jakiegś jawnej lub domyślnej umowy, ale jako dobrowolny dar, nie popełnia grzechu, gdyż także przed pożyczaniem pieniędzy mógł przyjąć jakiś podarunek, a przecież pożyczanie nie może postawić go w gorszym położeniu. Wolno natomiast za, pożyczanie jakiegoś przedmiotu żądać wyrównania w rzeczach, których wartość nie da się zmierzyć przy pomocy pieniędzy, np. w postaci życzliwości lub miłości wierzyciela lub czegoś podobnego.

Rozwiązanie trudności. 1 Wierzyciel może bez grzechu zastrzec sobie w umowie z dłużnikiem zwrot szkód wynikających z pozbawienia się własności, gdyż to nie jest sprzedawaniem użytku pieniędzy, ale unikaniem szkody. Może się także zdarzyć, że dłużnik przyjmując pożyczkę, unika większego zła niż to, które ściąga na siebie wierzyciel przez udzielenie pożyczki. Dlatego dłużnik wyrównuje stratę wierzyciela ze swego zysku. Natomiast nie można umawiać się o wyrównanie szkód z racji zysku, co do którego pożyczający myśli, że miał go z tych pieniędzy, gdyż nie wolno sprzedawać tego, czego się nie ma i czego osiągnięcie może napotkać: na różne przeszkody.

2. Wyrównanie za wyświadczony sobie dobrodziejstwo może być dwojakie. Po pierwsze na podstawie sprawiedliwości; do tego ktoś może zobowiązać się umową. Zobowiązanie to należy od wielkości otrzymanego dobrodziejstwa. Dlatego za pożyczanie pieniędzy lub innej rzeczy, której użycie polega na zużyciu, dłużnik nie ma obowiązku oddania więcej niż wzięty. Zobowiązanie go do oddania więcej byłoby niesprawiedliwością. Po drugie, ktoś może być zobowiązany do wyrównania z racji wyświadczony sobie dobrodziejstwa na podstawie powinności przyjacielskiej; wówczas bierze się pod uwagę bardziej miłość, pod której wpływem ktoś coś dał, niż wielkość danej rzeczy. Tego rodzaju dług nie może być przedmiotem zobowiązania cywilnego, które narzuca pewną konieczność, co sprzeciwia się samorzutności wynagrodzenia.

3. Jeśli ktoś za pożyczone pieniądze oczekuje lub wymaga, jakby na podstawie domyślnej lub jawnej umowy, wynagrodzenia przez wyświadczenie mu jakiegś usługi, choćby tylko słowami, postępuje tak samo jak wierzyciel, który za pożyczanie żąda usługi przy pomocy rąk, gdyż przecież są ludzie, którzy wynajmują swą pracę, wykonywaną rękoma lub językiem. Jeśli natomiast chodzi o usługę nie na podstawie zobowiązania, ale z samej życzliwości, nie dającej się ocenić w pieniądzu, wówczas wierzycielowi wolno jej oczekiwać i żądać.

4. Pieniądzy nie wolno sprzedawać za większą sumę niż się pożyczono, i którą należy zwrócić. Nie należy też za to wymagać lub oczekiwać niczego prócz życzliwości, a tej nie można ocenić przy pomocy pieniędzy. Pod jej wpływem dłużnik może samorzutnie odwzajemnić się w pożyczaniu czegoś wierzycielowi. -Dlatego wierzycielowi wolno równocześnie pożyczyć coś u dłużnika, ale nie wolno zobowiązywać go, by wypożyczył mu coś w przyszłości.

5. Kto wypożycza pieniądze, przekazuje ich posiadanie dłużnikowi, a ten przyjmuje je na swoją odpowiedzialność i ryzyko, zobowiązując się oddać je w

całości. Dlatego wierzyciel nie może wymagać więcej. Natomiast kto powierza swe pieniądze kupcowi lub rzemieślnikowi, tworząc z nim pewnego rodzaju spółkę, nie przekazuje mu na własność: owych pieniędzy, lecz sam pozostaje ich właścicielem, biorąc na siebie ryzyko następstw handlu owego kupca czy roboty rzemieślnika. Dlatego wolno mu żądać części zysku z tego rodzaju spółki, gdyż ten zysk należy się mu.

6. Jeśli za pożyczone pieniądze dłużnik daje wierzycielowi w zastaw jakąś rzecz jako porękę której wartość można ująć w pieniądzu, wówczas wierzyciel może tę rzecz poczytać za zwrot pożyczonej sumy. Jeśliby natomiast chciał, by dłużnik nadto za darmo odstąpił mu użytkowanie tej rzeczy, wówczas popełnia taki sam grzech, jak z powodu brania pieniędzy za pożyczkę, czyli grzech lichwy, chyba że chodzi o taką rzecz, jaką za darmo zwykle daje się w gronie przyjaciół np. pożyczając książkę.

7. Jeśli ktoś chce sprzedać swemu dłużnikowi swą rzecz drożej niż na to pozwala sprawiedliwa cena, by w ten sposób wynagrodzić sobie zwłokę w oddaniu pożyczonej rzeczy, popełnia jawną lichwę, jeśli oczekuje od niego takiego kupna; gdyż tego rodzaju oczekiwanie na zapłatę ma charakter pożyczki, i dlatego to wszystko, czego żąda ponad słuszną cenę, stanowi lichwę. Podobnie jest z grzechem lichwy, gdy wierzyciel chce kupić u swego dłużnika jakiś przedmiot taniej, niż na to pozwala słuszną cenę, pod pozorem że płaci wpierw, zanim ów przedmiot otrzyma, gdyż tego rodzaju wcześniejsza zapłata jest pewnego rodzaju pożyczką, której wartość polega na tym, że kupuje się rzecz za niższą cenę niż się sprawiedliwie należy. Natomiast, jeśli ktoś chce obniżyć słuszną cenę danego przedmiotu po to, by wcześniej mieć pieniądze, nie popełnia grzechu lichwy.

Artykuł 3

CZY WIERZYCIEL POŻYCZAJĄCY NA LICHWĘ JEST ZOBOWIĄZANY ODDAĆ WSZYSTKO, CO ZYSKAŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Powiada Apostoł (Rzym 11,16): „Jeśli korzeń święty, to i gałęzie”. A więc z tego samego powodu, jeśli korzeń zepsuty, to i gałęzie są zepsute. Jeśli więc korzeniem jest lichwa, wówczas wszystko co dzięki niej ktoś zyskał, jest lichwą i powinno być oddane.

2. Przepisy prawne określają³⁰⁵, że posiadłości nabyte z zysku lichwiarskiego należy sprzedać, a pieniądze ze sprzedaży dać pokrzywdzonym przez lichwę. A więc z tego samego powodu wszystko, co ktoś zyskał przez lichwę, należy zwrócić.

3. Jeśli ktoś kupił coś za pieniądze zdobyte lichwą, posiada to jedynie dzięki tym pieniądzą. Nie ma więc większego prawa do kupionego przedmiotu, aniżeli do wpłaconych pieniędzy. Otóż, skoro ma obowiązek zwrócenia pieniędzy, jest zobowiązany również do zwrotu wszystkiego, co nabył za te pieniądze.

Ale z drugiej strony, każdemu wolno zatrzymać to, co sprawiedliwie nabył. Otóż niekiedy to, co ktoś nabył za pieniądze, uzyskane przy pomocy lichwy, nabywa się sprawiedliwie. A więc wolno je zatrzymać.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w 1 art., są pewne rzeczy, których użycie jest ich zużyciem, i które nie przynoszą dochodów. Jeśli więc tego rodzaju rzeczy zostały wymuszone przez umowę lichwiarską, np. pieniądze, wino, zboże itp., wówczas nie ma obowiązku oddawania czegoś więcej aniżeli to, co się pożyczyło, gdyż to, co ktoś osiągnął przy pomocy tej rzeczy, nie jest jej owocem, ale wynikiem ludzkiej zapobiegliwości. Jeśli jednak wierzyciel poniósł szkodę wskutek zatrzymania tej rzeczy przez dłużnika, tracąc coś ze swych dóbr, wówczas dłużnik jest obowiązany do wynagrodzenia wierzycielowi poniesionej przez niego szkody.

Są jednak rzeczy, których użycie nie jest ich zużyciem, i które przynoszą dochód, np. dom, pole itp. Jeśli więc ktoś wymusił od kogoś dom lub pole za lichwiarską pożyczkę, jest obowiązany oddać mu nie tylko ów dom czy pole, ale także dochody, jakie z tego pola zebrał, gdyż dochody te są owocami rzeczy, których właścicielem jest kto inny, i do którego te dochody należą.

Rozwiązanie trudności. 1. Korzeń jest nie tylko materią nie przynoszącą owoców, jak pożyczone pieniądze, ale jest także przyczyną twórczą, gdyż dostarcza drzewu pokarmu. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

2. Posiadłości zdobyte przez lichwę nie są własnością ludzi, do których należą pieniądze wymuszone przez lichwiarza, ale do tego, kto je kupił. Na tych posiadłościach jednak ciąży obowiązek naprawienia szkody wyrządzonej przez lichwę dłużnikom, podobnie jak i na innych dobrach lichwiarza. Dlatego ustawy nie nakazują, by owe posiadłości rozdano tym, od których wierzyciel wymusił lichwę, gdyż niekiedy te posiadłości mają większą wartość niż procent lichwiarski, lecz nakazują, by je sprzedano, a uzyskane tym sposobem pieniądze oddano pokrzywdzonym, zależnie od wielkości pobranej od nich lichwy.

3. Zysk z lichwy należy do tego, kto go uzyskał, ale nie ze względu na pieniądze zdobyte dzięki lichwie, gdyż te były tylko przyczyną narzędną owego zysku, ale ze względu na jego zapobiegliwość jako przyczynę główną. Dlatego zdobywca tego zysku ma większe prawo do rzeczy zdobytej dzięki lichwiarskim pieniądзом, aniżeli do tych pieniędzy.

Artykuł 4

CZY WOLNO POŻYCZAĆ PIENIĄDZE U LICHWIARZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Podług Pawła Apostoła (Rzym 1,32), „ci, którzy dopuszczają się tych rzeczy godni są śmierci, nie tylko że sami je czynią, ale pochwalają jeszcze tak czyniących”. Kto zaś bierze pieniądze od lichwiarza, przyzwala na jego grzech i nastęrcza mu sposobności do tego grzechu. A więc grzeszy.

2. Dla żadnej korzyści doczesnej nie wolno dawać innym okazji do grzechu, gdyż to byłoby czynnym zgorszeniem, które zawsze jest grzechem, jak to już widzieliśmy³⁰⁶). Kto zaś prosi lichwiarza o pożyczkę, wyraźnie daje mu okazję do grzechu. A więc nie usprawiedliwia go żadna korzyść doczesna.

3. Niekiedy zachodzi nie mniejsza potrzeba oddania na przechowanie swych pieniędzy lichwiarzowi niż wypożyczenia ich od niego. Lecz zdaje się, że nigdy nie wolno lichwiarzowi dać na przechowanie pieniędzy, podobnie jak nie wolno miecza powierzać wariatowi, lub dziewicę powierzyć opiece rozpustnika czy pokarm łakomczuchowi. A więc nie wolno pożyczać od lichwiarza.

Ale z drugiej strony, nie grzeszy ten, kto doznaje krzywdy, jak się wyraził Filozof³⁰⁷) i dlatego sprawiedliwość nie jest środkiem między dwoma wadami, jak tenże Myśliciel wyraża się na innym miejscu³⁰⁸). Otóż lichwiarz grzeszy o tyle, że postępuje niesprawiedliwie wobec dłużnika udzielaniem pożyczki na lichwiarski procent. A więc ten kto pożycza u lichwiarza, nie grzeszy.

Odpowiedź. Nigdy nie wolno nakłaniać do grzechu, wolno jednak posłużyć się grzechem drugiego człowieka dla jakiegoś dobra, gdyż również Pan Bóg to czyni ze wszystkimi grzechami, albowiem z każdego zła wyprowadza jakieś dobro, jak uczy św. Augustyn³⁰⁹). Z tego powodu tenże Doktor Kościoła³¹⁰), zapytany przez niejakiego Publikolę, czy wolno korzystać z przysięgi na fałszywych bogów, będącej oczywistym grzechem przeciw czci Bożej, odpowiedział, że kto polega na takiej przysiędze nie dla jakiegoś zła, ale dla dobra, nie uczestniczy w grzechu poganina przysięgającego na diabłów, ale przyłącza się tylko do tego, co jest dobre w tej przysiędze, a mianowicie do zobowiązania do zachowania tego, co poprzysiągł. Zgrzeszyłby natomiast, kto by kogoś nakłaniał do przysięgania na fałszywych bogów.

Podobnie, gdy chodzi o lichwę: nigdy nie wolno nakłaniać nikogo do uprawiania lichwy, wolno jednak od lichwiarza pożyczyć coś na lichwiarski procent ze względu na pewne dobro, a mianowicie dla zaradzenia jakiejś koniecznej potrzeby własnej lub cudzej. Podobnie, by uniknąć śmierci z rąk łotrów, wolno im pokazać swe bogactwa, chociaż łotry rabując je zgrzeszą, tak jak to uczyniło dziesięciu mężów biblijnych (Jer 41,8), którzy rzekli do Ismaela: „Nie zabijaj nas, bo mamy skarby na polu”.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto pożycza pieniądze u lichwiarza, nie przyzwala na jego grzech, lecz się tym grzechem posługuje. Nie ma też upodobania w lichwie, ale w pożyczce, która jest dobra.

2. Kto przyjmuje pożyczkę u lichwiarza, nie nastęcza mu sposobności do lichwy, ale do pożyczki. Sam zaś lichwiarz robi sobie z tego okazję do grzechu wskutek złośliwości swego serca. Jest to więc zgorszenie bierne ze strony lichwiarza bez zgorszenia czynnego ze strony dłużnika. Nie ma jednak obowiązku, by z powodu tego biernego zgorszenia powstrzymać się od prośby o pożyczkę, jeśli ktoś jej potrzebuje, gdyż tego rodzaju bierne zgorszenie pochodzi nie ze słabości albo nieznanomości, ale ze złośliwości.

3. Jeśliby kto dał pieniądze lichwiarzowi nie posiadającemu innych zasobów do pożyczania na lichwę, albo dał mu je w tym celu, by więcej zarobił na lichwie, wówczas dałby mu sposobność do grzechu i sam stałby się współwinnym grzechów lichwiarza. Jeśli jednak ktoś powierza swe pieniądze lichwiarzowi, któremu nie brak zasobów na uprawianie lichwy, jedynie w tym celu, by bezpieczniej te pieniądze przechować, nie grzeszy, ale posługuje się grzesznikiem do dobrego celu.

ZAGADNIENIE 79

O SCALAJĄCYCH CZĘŚCIACH SPRAWIEDLIWOŚCI

Z kolei należy omówić scalające składniki sprawiedliwości, a mianowicie: unikanie zła i czynienie tego co dobre, a następnie omówić wady, które są przeciwne tym składnikom. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy czynienie dobra i unikanie zła jest składnikiem sprawiedliwości? 2. Czy przekroczenie jest osobnym grzechem? 3. Czy opuszczenie jest osobnym grzechem? 4. Stosunek przekroczenia do opuszczenia.

Artykuł 1

CZY UNIKANIE ZŁA I CZYNIENIE DOBRA JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Zadaniem każdej cnoty jest czynić to co dobre oraz unikać zła. Lecz składniki nie są większe od całości. A więc czynienia tego, co dobre oraz unikania zła nie należy stawiać jako składników sprawiedliwości, która przecież jest osobną cnotą.

2. Glossa³¹¹), tłumacząc słowa Psalmu 33 (w. 15): „Odwróć się od złego, a czyń dobrze” powiada, że odwrócenie się od zła jest unikaniem winy, czynienie zaś tego, co dobre jest zasługiwaniem sobie na żywot wieczny i na palmę zwycięstwa. Lecz na to zasługuje się każdą cnotą. A więc unikanie zła nie jest składnikiem sprawiedliwości.

3. Rzeczy, z których jedna zawiera się w drugiej, nie dzieli się na składniki pewnej całości. Lecz unikanie zła zawiera się w czynieniu dobra. Nikt bowiem nie czyni równocześnie zła i dobra. A więc unikanie zła i czynienie dobra nie jest składnikiem sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony św. Augustyn uczy³¹²), że sprawiedliwość społeczne, obejmuje unikanie zła i czynienie dobra.

Odpowiedź. Mówiąc o dobru i złu w ogólnym znaczeniu, trzeba przyznać że czynienie dobra oraz unikanie zła należy do każdej cnoty. Z tego więc względu nie są to składniki sprawiedliwości, chyba że sprawiedliwość rozumie się w znaczeniu wszystkich cnot; mimo że nawet w tym znaczeniu sprawiedliwość wyraża pewni szczególną cechę dobra jako pewnej powinności w stosunku do prawa Bożego i ludzkiego.

Natomiast sprawiedliwość w znaczeniu osobnej cnoty dotyczy dobra jako pewnej należności wobec bliźniego. Z tego względu zadaniem sprawiedliwości jest czynić to, co dobre, jako pewną należność w stosunku do bliźniego, oraz unikać zła jako tego, co jest szkodliwe dla bliźniego. Zadaniem zaś sprawiedliwości

współdzielczej jest czynić dobro, które należy się wspólnocie lub Bogu, oraz unikać przeciwstawnego mu zła.

Te dwa zadania zwiemy scalającymi (integralnymi) składnikami sprawiedliwości, tak szczególnej, jak i społecznej, gdyż jedno i drugie jest niezbędne do doskonałego działania sprawiedliwości. Ta bowiem powinna ustanawiać równość w stosunku do innych, jak to już wykazaliśmy³¹³). Lecz ustanowienie i zachowanie czegoś w stosunku do bliźnich należy do tego samego czynnika. Otóż czyniąc to, co dobre, stanowi się pewną sprawiedliwą równość, a mianowicie przez to, że każdemu oddaje się to, co mu się należy. Unikanie zaś zła, czyli nie wyrządzanie żadnej szkody bliźniemu, zachowuje tę sprawiedliwą równość już utworzoną.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro i zło występuje tu w szczególnym znaczeniu, właściwym dla sprawiedliwości. Dlatego te dwa zadania stanowią składniki sprawiedliwości ze względu na, odrębną cechę dobra i zła, ale nie tworzą przedmiotu innych cnót obyczajowych, gdyż te odnoszą się do uczuć, w których czynić dobrze, znaczy zachować umiar i złoty środek, unikając wszelkiej skrajności jako pewnego zła. Dlatego w innych cnotach czynić to, co dobre, oraz unikać zła jest tym samym. Natomiast sprawiedliwość dotyczy działań i rzeczy zewnętrznych, w których czym innym jest tworzenie równości, a czym innym nie psucie już utworzonej równości.

2. Odwrócenie się od zła, jako składnik sprawiedliwości, nie oznacza samego tylko zaprzeczenia, by nie czynić tego co złe, bo to nie zasługiwałoby na palmę zwycięstwa, lecz jedynie chroniłoby od kary. Oznacza natomiast postanowienie woli odrzucającej zło, jak o tym świadczy samo słowo „odwracać się”. To zaś jest zasługujące, zwłaszcza gdy się kogoś przymusza by czynił zło, a on stawi opór.

3. Czynić to, co dobre, jest pełnym aktem sprawiedliwości i jakby jej główną częścią. Unikanie zaś zła jest aktem niepełnym i jakby tworzywową częścią sprawiedliwości, bez której nie byłoby części istoczącej (czyli formalnej), która stanowi o pełni sprawiedliwości.

Artykuł 2

CZY PRZEKROCZENIE JEST OSOBNYM GRZEchem ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. W określenie rodzaju nie wchodzi gatunek. Lecz przekroczenie wchodzi do określenia wszelkiego grzechu gdyż, jak powiada św. Ambroży grzech jest przekroczeniem prawa Bożego. A więc przekroczenie nie jest gatunkiem grzechu.

2. Żaden gatunek nie ma większego zakresu aniżeli rodzaj. Lecz przekroczenie ma szerszy zakres niż grzech, gdyż grzech jest powiedzeniem, działaniem lub pożądaniem przeciwko prawu Bożemu, jak to określa św. Augustyn³¹⁵). Natomiast przekroczenie odnosi się również do natury lub zwyczaju. A więc przekroczenie nie jest gatunkiem grzechu.

3. Żaden gatunek nie obejmuje wszystkich części, na które rozpada się rodzaj. Lecz grzech opuszczenia rozciąga się na wszystkie wady główne, a także na grzechy myśli, mowy i uczynków. A więc przekroczenie nie jest osobnym grzechem.

Ale z drugiej strony przekroczenie przeciwstawia się osobnej cnotie, a mianowicie sprawiedliwości. Odpowiedź. Nazwę „przekroczenie”, oznaczającą ruch cielesny, przeniesiono na oznaczenie czynności moralnych. W dziedzinie ruchów cielesnych ktoś przekracza, gdy przechodzi ponad ustaloną dla siebie granicę. Otóż w dziedzinie moralności o granicy, której człowiekowi nie wolno przekraczać, stanowi przykazanie zakazujące.

Tego rodzaju przekroczenie materialnie może zachodzić we wszystkich gatunkach grzechu, gdyż w każdym z nich człowiek przekracza jakieś przykazanie Boże, Jednakże formalnie, to jest ze względu na swą istotność, czyli tę szczególną cechę, jaką jest działanie wbrew przykazaniom zakazującym, jest grzechem osobnym i to dwojako: po pierwsze, ze względu na to, że przez różne rodzaje grzechów przeciwstawia się innym cnotom. Podobnie bowiem jak do istoty sprawiedliwości prawnej należy spełnianie przykazanej powinności, tak do istoty przekroczenia należy zlekceważenie przykazania. Po drugie, ze względu na to, że przekroczenie różni się od opuszczenia, które sprzeciwia się przykazaniu nakazującemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Podobnie jak sprawiedliwość społeczna ze względu na swój podmiot i tworzywo jest „każdą cnotą”, tak niesprawiedliwość społeczna tworzywowo jest jakby każdym grzechem. I w tym to właśnie znaczeniu określił grzech Ambroży, a mianowicie ze względu na niesprawiedliwość społeczną.

2. Skłonność natury wyraża przykazanie prawa naturalnego. Uczciwe zaś przyzwyczajenie ma moc prawa, gdyż jak mówi św. Augustyn³¹⁶), zwyczaj ludu Bożego należy uznawać za prawo. Dlatego zarówno grzech, jak i przekroczenie może sprzeciwiać się tak uczciwemu zwyczajowi, jak i skłonności natury.

3. Wszystkie wyliczone tu gatunki grzechów mogą być przekroczeniami nie ze względu na swe własne cechy, ale ze względu na cechę osobni, o której mówiliśmy w osnowie artykułu. Natomiast grzech opuszczenia różni się całkowicie od grzechów przekroczenia.

Artykuł 3

CZY OPUSZCZENIE JEST OSOBNYM GRZEchem ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że opuszczenie nie jest osobnym grzechem, gdyż:

1. Każdy grzech jest albo pierwotny, albo uczynkowy. Lecz opuszczenie nie jest grzechem ani pierwotnym, bo się go nie dziedziczy, ani uczynkowym, gdyż może zająć bez jakiegokolwiek uczynku, jak to już widzieliśmy mówiąc ogólnie o grzechach³¹⁷). A więc opuszczenie nie jest osobnym grzechem.

2. Każdy grzech jest dobrowolny. Lecz opuszczenie niekiedy jest niedobrowolne i konieczne, np. w wypadku zgwałcenia kobiety, która ślubowała. dziewictwo, utraty rzeczy, którą ktoś ma obowiązek zwrócić, albo kapłana, który z powodu przeszkody nie odprawił Mszy św. A więc opuszczenie nie zawsze jest grzechem.

3. W każdym osobnym grzechu można określić czas jego rozpoczęcia, a tego nie można dokonać w opuszczeniu, gdyż czas ten trwa przez cały okres nie czynienia, a przecież nie grzeszy się ciągle. A więc opuszczenie nie jest osobnym grzechem.

4. Każdy osobny grzech przeciwstawia się osobnej cnocie. Nie ma zaś cnoty, której by się sprzeciwiało opuszczenie, gdyż można opuścić dobro każdej cnoty, a po drugie sprawiedliwość, której opuszczenie zdaje się przeciwstawiać, zawsze wymaga jakiejś czynności, nawet w unikaniu zła, jak to widzieliśmy w 1 artykule. A więc opuszczenie może być bez jakiegokolwiek czynności i dlatego nie jest osobnym grzechem.

Ale z drugiej strony powiada Jakub Apostoł (4,17): „Kto umie dobrze czynić, a nie czyni, ten ma grzech”.

Odpowiedź. Opuszczenie oznacza tu pominięcie jakiegoś dobra, nie byle jakiego, lecz dobra należnego. Dobro zaś należne jest przedmiotem sprawiedliwości, i to sprawiedliwości społecznej, jeśli tę należność ujmuje się ze względu na prawo Boże i ludzkie; sprawiedliwości zaś szczególnej, jeśli tę należność ujmuje się ze względu na bliźniego. Tak więc w ten sposób, w jaki sprawiedliwość jest osobną cnotą, także opuszczenie jest osobnym grzechem, różnym od grzechów przeciwstawnych innym cnotom. Ponieważ zaś czynić to, co dobre - czemu przeciwstawia się opuszczenie - jest osobnym składnikiem sprawiedliwości, różnym od unikania zła, któremu przeciwstawia się przekroczenie; dlatego opuszczenie różni się od przekroczenia.

Rozwiązanie trudności. 1. Opuszczenie nie jest grzechem pierwotnym lecz uczynkowym, nie w tym znaczeniu, by jakiś uczynek należał do jego istoty, lecz dlatego, że brak czynu sprowadza się do rodzaju czynów. W tym znaczeniu nie działanie ujmuje się jako pewne działanie, jak to już widzieliśmy³¹⁸).

2. Opuszczenie, o którym tu mowa, dotyczy tylko dobra należnego, do którego ktoś jest obowiązany. Nikt zaś nie jest obowiązany do tego, co niemożliwe. Dlatego nikt nie grzeszy opuszczeniem, jeśli nie czyni tego, czego uczynić nie może. Tak więc kobieta, która złożyła ślub dziewictwa i została zgwałcona, nie popełnia grzechu opuszczenia tym, że już nie jest dziewicą, lecz brakiem żalu za grzech dokonany, albo że nie zrobiła wszystkiego co mogła, by dochować ślubu przez przestrzeganie powściągliwości. Kapłan również nie jest obowiązany odprawiać Mszy św., jeśli nie ma należnych warunków. Wówczas, gdy jej nie odprawi, nie popełnia grzechu opuszczenia. Tak samo do zwrotu cudzej rzeczy ktoś jest obowiązany w założeniu, że może tego zwrotu dokonać; jeśli zaś nie może, nie grzeszy opuszczeniem, byleby zrobił co w takim wypadku powinien. Podobnie w innych tego rodzaju sprawach.

3. Podobnie jak grzech przekroczenia sprzeciwia się przykazaniu zakazującemu, którego przedmiotem jest odwracanie się od zła, tak grzech opuszczenia przeciwstawia się przykazaniu nakazującemu, którego przedmiotem jest czynić dobro. Otóż przykazania nakazujące nie obowiązują zawsze w każdej chwili, lecz tylko w określonym czasie. Otóż w tym właśnie czasie zaczyna się grzech opuszczenia. Może się jednak zdarzyć, że ktoś właśnie w tym czasie jest niezdolny zrobić tego, co powinien. Jeśli ta niezdolność nie pochodzi z jego winy, nie popełnia grzechu opuszczenia, jak to już widzieliśmy; jeśli zaś pochodzi z jego winy uprzedniej, (np. gdy ktoś wieczorem upił się i wskutek tego zasnął, tak że nie mógł pójść na ranną Mszę św. zgodnie z swym obowiązkiem), wówczas podług niektórych teologów³¹⁹), grzech opuszczenia zaczyna się od chwili, gdy ktoś dokonuje czynności

niedozwolonej i nie dającej się pogodzić z czynem, do którego ktoś jest obowiązany. Lecz zdanie to nie wydaje się być prawdziwym, gdyż człowiek ten nie popełniłby grzechu opuszczenia, gdyby poszedł na Mszę św., zbudzony przez kogoś na czas przemocą. Jasne więc, że uprzednie pijaństwo nie było grzechem opuszczenia, ale jego przyczyną. Należy więc przyjąć, że grzech opuszczenia poczytuje się od chwili, kiedy zaczął się czas, w którym zachodził obowiązek dokonania danej czynności. Niemniej to opuszczenie staje się dobrowolne z powodu uprzedniej przyczyny.

4. Grzech opuszczenia wprost przeciwstawia się sprawiedliwości, jak już widzieliśmy w osnowie artykułu; nie ma bowiem opuszczenia dobra jakiejś cnoty jak tylko ze względu na powinność, a ta jest przedmiotem sprawiedliwości. Otóż więc potrzebna do tego, by jakiś uczynek cnotliwy był zasługujący, aniżeli do tego, by był karygodnym grzechem, gdyż według Dionizego³²⁰), dobro pochodzi z całkowitej przyczyny, a zło z jakiegokolwiek braku. Dlatego uczynek jest konieczny do zasługi, ale nie do grzechu opuszczenia.

Artykuł 4

CZY GRZECH OPUSZCZENIA JEST CIĘŻSZY NIŻ GRZECH PRZEKROCZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech opuszczenia jest cięższy niż grzech przekroczenia, gdyż:

1. Występek jest pewnym odstępianiem od czegoś, czyli jest tym samym co opuszczenie. Lecz występek jest cięższym grzechem aniżeli przekroczenie, gdyż zasługuje na większą karę, jak świadczy Pismo św. (Kapł 5,15). A więc grzech opuszczenia jest cięższy aniżeli grzech przekroczenia.

2. Więszemu dobru przeciwstawia się większe zło, jak mówi Filozofa³²¹). Lecz czynić dobro, czemu przeciwstawia się grzech opuszczenia, jest wybitniejszym składnikiem sprawiedliwości niż unikanie zła, któremu przeciwstawia się przekroczenie. A więc opuszczenie jest cięższym grzechem niż przekroczenie.

3. Grzech przekroczenia może być śmiertelny i powszedni. Lecz grzech opuszczenia jest zawsze śmiertelny, gdyż sprzeciwia się przykazaniu nakazującemu. A więc grzech opuszczenia jest cięższy niż grzech przekroczenia.

4. Kara potępienia, mianowicie pozbawienie oglądania Boga, która należy się za grzech opuszczenia, jest większą aniżeli kara zmysłów, jaka się należy za przekroczenie, jak uczy św. Jan Chryzostom³²²). Lecz kara jest współmierna winie. A więc grzech opuszczenia jest cięższy niż przekroczenia.

Ale z drugiej strony powstrzymanie się od zła jest łatwiejsze niż zrobienie czegoś dobrego. Zatem ciężej grzeszy kto nie powstrzymuje się od zła, którego nie powinien czynić, a więc kto przekracza prawo Boże, aniżeli kto nie czyni dobra, czyli popełnia grzech opuszczenia.

Odpowiedź. Grzech jest tym cięższy, im jest dalszy od cnoty. Przeciwiństwo zaś, jak mówi Filozof³²³), jest największą odległości. Dlatego przeciwiństwo powoduje większe oddalenie niż zwykle zaprzeczenie. Np. czerń jest bardziej odległa od bieli,

aniżeli od tego, to co nie jest białe, gdyż wszystko, co jest czarne, nie jest białe, ale nie odwrotnie. Otóż jest rzeczą jasną, że przekroczenie przykazania sprzeciwia się aktowi cnoty, grzech zaś opuszczenia wyraża zaprzeczenie tegoż aktu, Np. grzech opuszczenia zachodzi, gdy ktoś nie okazuje rodzicom należnego szacunku, a grzech przekroczenia, gdy ktoś rzuca na rodziców obelgę lub wyrządza im jakąkolwiek szkodę. Jasne więc, że mówiąc bezwzględnie i zasadniczo, przekroczenie jest cięższym grzechem niż opuszczenie, chociaż w pewnych wypadkach opuszczenie może być cięższe od przekroczenia.

Rozwiązanie trudności. 1. W ogólnym znaczeniu występki oznaczają wszelkie opuszczenie. W ścisłym jednak znaczeniu wyraża opuszczenie tego, co się należy Bogu, albo też oznacza świadome i połączone z lekceważeniem niezrobienie tego, co ktoś był obowiązany zrobić. Jest więc grzechem cięższym, godnym większej kary.

2. Czynieniu dobra przeciwstawia się zarówno nie czynienie dobra czyli opuszczenie, jak i czynienie zła, a więc wykroczenie; z tym jednak zastrzeżeniem, że pierwsze przeciwstawienie wyraża, sprzeczność, a drugie przeciwieństwo, które stanowi większe oddalenie, stąd przekroczenie jest cięższym grzechem.

3. Opuszczenie przeciwstawia się przykazaniom nakazującym, a wykroczenie sprzeciwia się przykazaniom zakazującym. Jedno więc i drugie, biorąc ściśle, powoduje grzech śmiertelny. Można jednak opuszczenie i przekroczenie brać w znaczeniu szerszym, ze względu na to, że jedno i drugie przykazania przysposabiają do tego, co się sprzeciwia grzechowi opuszczenia czy przekroczenia. Dlatego tak opuszczenie, jak i przekroczenie w szerszym znaczeniu mogą być grzechem powszednim.

4. Grzechowi przekroczenia odpowiada zarówno kara potępienia z powodu odwrócenia się od Boga, jak i kara zmysłów z powodu nieuporządkowanego zwrócenia się do dobra zmiennego. Podobnie aa grzech opuszczenia należy się nie tylko kara potępienia, ale także kara zmysłów, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 7, 19): „Wszelkie drzewo, które nie rodzi dobrych owoców, zostanie wycięte i w ogień wrzucone”, a to ze względu na korzeń, z którego pochodzi, chociażby nie było czynnego przywiązania do dobra doczesnego.

ZAGADNIENIE 80

O POTENCJALNYCH SKŁADNIKACH SPRAWIEDLIWOŚCI CZYLI O POKREWNYCH JEJ CNOTACH

Na końcu naszych rozważań o sprawiedliwości trzeba omówić jej składniki potencjalne, czyli pokrewne jej cnoty. Zastanowimy się więc naprzód nad pytaniem, jakie są to cnoty, a następnie omówimy każdą z nich osobno.

Artykuł 1 (jedyne)

CZY TRAFNIE WYMIENIA SIĘ CNOTY POKREWNE SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podawane zestawienie cnót związanych ze sprawiedliwością nie jest trafne, gdyż:

1. Tulliusz Cyncero³²⁴) wymienia sześć takich cnót a mianowicie: religijność, pietyzm, wdzięczność, karność, grzeczność, prawdomówność. Otóż karność jest postacią sprawiedliwości wymiennej, jak to już widzieliśmy wyżej^{324a}). A więc nie należy jej zaliczać do cnót pokrewnych sprawiedliwości.

2. Makrobiusz wylicza³²⁵) siedem cnót pokrewnych sprawiedliwości: niewinność, przyjacielskość, zgodność, pietyzm, religijność, serdeczność, ludzkość. Otóż Cyncero pominął niektóre z tych cnót. A więc jego wyliczenie nie jest wystarczające.

3. Inni wymieniają pięć składników sprawiedliwości : posłuszeństwo względem przełożonych, przychylność w stosunku do niższych, towarzyskość względem równych, wierność i prawdomówność względem wszystkich. Cyncero zaś z spośród tych cnót wymienia tylko karność. A więc jego lista cnót pokrewnych sprawiedliwości jest niedostateczna.

4. Perypatyk Andronik³²⁶) podaje dziewięć cnót, pokrewnych sprawiedliwości: hojność, uprzejmość, karność, przytomność umysłu, pobożność, wdzięczność, świętość, rzetelność w interesach, praworządność. Cyncero zaś spośród tych cnót wymienia jedynie prawdomówność. A więc jego wyliczenie nie jest dostateczne ?

5. Arystoteles wymienia ponad to³²⁷) epikeię, czyli słuszność, o której w poprzednich zestawieniach nie było wzmianki. A więc zestawienia te nie są wystarczające.

Odpowiedź. W cnotach pokrewnych jakiejś cnotie głównej, trzeba wziąć pod uwagę po pierwsze, to co jest im wspólne z nią, a po drugie, to ze względu na co nie przysługuje im w całej pełni istotna jej treść, do której w czymś nie dociągają. Ponieważ zaś sprawiedliwość odnosi się do drugich, można z nią związać wszystkie cnoty dotyczące bliźnich ze względu na pewne pokrewieństwo owych cnót ze sprawiedliwością. Ponieważ zaś istota sprawiedliwości polega na tym, by oddać każdemu to, co się mu należy przez pewne wyrównanie, jak to widzieliśmy uprzednio³²⁸), dlatego jakaś inna cnota, odnosząca się do bliźnich może dwojako nie dociągnąć do istotnej treści sprawiedliwości, a mianowicie na skutek braku wyrównania lub z braku należności.

Otóż niektóre cnoty uprawniają człowieka w oddawaniu drugim tego, co się im należy, ale nie mogą go uzdolnić, by oddał równo tyle, ile się należy. Naprzód w stosunku do Boga, któremu należy się wszystko, co Mu oddajemy, ale nie potrafimy

Mu oddać równo tyle, ile należy się Mu od nas, zgodnie ze słowami Psalmisty (115,3): „Cóż oddam Panu za, wszystko, co mi uczynił?”. Z tego względu cnotę sprawiedliwości uzupełnia religijność, która oddaje cześć wyższej Istocie, zwanej Bogiem, sprawując obrzędy, jak się wyraża Cyncero³²⁹).

Po drugie, nie potrafimy oddać równo tyle, ile się należy rodzicom, jak to stwierdza Filozof³³⁰). Dlatego ze sprawiedliwością wiąże się pietyzm, usprawniający nas, zdaniem Cyncerona³³¹), w spełnianiu obowiązków względem ojczyzny i krewnych, oraz w oddawaniu im należnej czci. Nie potrafimy także wystarczająco wynagrodzić cnotę, jak to zauważył Arystoteles³³²), i dlatego ze sprawiedliwością łączy się grzeczność (observantia), dzięki której ludzie otaczają szacunkiem i czcią tych, którzy piastują jakąś godność.

Należność zaś właściwa sprawiedliwości jest dwojaka, a mianowicie moralna i prawna. Dlatego Arystoteles wyodrębnia dwojakiego rodzaju usprawnienia: obyczajowe i prawne. Otóż wtedy coś należy się komuś prawnie, gdy na mocy prawa ktoś jest obowiązany oddać mu to. Natomiast moralnie należy się komuś to, co ktoś mu winien na podstawie wymagań jakiegokolwiek innej cnoty. Ponieważ zaś należność jest pewną koniecznością, dlatego należy wyróżnić w niej dwa stopnie: Pewne bowiem rzeczy są tak konieczne, że bez nich postępowanie godziwe jest niemożliwe i dlatego te rzeczy są należne w wyższym stopniu. Należność ta może zachodzić już to w człowieku, który jest coś winien komuś innemu, już to u tego, komu ktoś jest winien. W pierwszym wypadku chodzi o to, by człowiek wobec innych takim się okazywał w słowach i czynach, jakim jest w rzeczywistości. Otóż to jest zadaniem prawdomówności (i szczerości), dzięki której człowiek bez przeinaczeń mówi o tym, co było, jest i będzie, zgodnie z prawdą, jak się wyraża Cyncero³³⁴). Drugi wypadek zachodzi wtedy, gdy ktoś odpląca komuś już to za wyświadczone mu dobro, i wówczas ma miejsce wdzięczność, która zdaniem Cyncerona³³⁵), zawiera w sobie pamięć na przyjacielskie usługi drugich ludzi oraz wolę odwzajemnienia się, już to za coś złego, i wówczas ze sprawiedliwości łączy się karność, która według Cyncerona³³⁶) odpięra przemoc, krzywdę i wszelką trudność, stosując samoobronę i odwet.

Istnieje jeszcze inna należność, a mianowicie taka, która jest niezbędna do spotęgowani, piękna cnoty, ale nie jest konieczna do postępowania godziwego. Do tego rodzaju należności odnosi się hojność, uprzejmość czy przyjacielskość, oraz tym podobne cnoty pominięte w zestawieniu Cyncerona, gdyż odnoszą się do tego, co tylko w małej mierze jest należne.

Rozwiązanie trudności. 1. Karność, jaką zaprowadza władza, społeczną po linii wyroków sądowych, należy do sprawiedliwości wymiennej. Natomiast karność, którą ktoś wprowadza albo samorzutnie, ale nie wbrew prawu, albo przez domaganie się, by została wprowadzona przez sądownictwo, stanowi cnotę osobną, spokrewnioną ze sprawiedliwością.

2. Jak się zdaje, Makrobiusz miał na myśli scalające składniki sprawiedliwości, a mianowicie unikanie zła, co nazwał niewinnością, oraz czynienie tego, co dobre, w czym usprawnia człowieka sześć innych cnót. Dwie spośród nich odnoszą się do równych, a mianowicie: przyjacielskość w zewnętrznych stosunkach i zgodność wewnątrz; dwie dotyczą osób wyżej postawionych, a mianowicie pietyzm wobec

rodziców i religijność w stosunku do Boga, i wreszcie dwie odnoszą się do niższych, a mianowicie serdeczność, która powoduje, że cieszymy się ich dobrami, oraz ludzkość, która usposabia do pomagania im w potrzebie, gdyż w myśl słów Izydora³³⁷), mówi się o kima że jest ludzki, gdy żywi dla ludzi miłość i serdeczne współczucie. Dlatego pod wpływem tej cnoty wzajemnie sobie pomagamy. Wreszcie przyjacielskość wprowadza ład w zewnętrznym obcowaniu ludzi. Omawia ją Arystoteles w IV księdze Etyki Nikomachejskiej. Przyjaźń jednak można pojmować również w tym znaczeniu, jakie omówił tenże Myśliciel w VIII i IX księdze tejże Etyki³³⁸), odróżniając w przyjaźni trzy składniki, a mianowicie życzliwość, którą tu nazwano serdecznością, zgodność oraz uczynność, którą tu nazwano ludzkością³³⁹).

3. W tym zestawieniu posłuszeństwo zawiera się w grzeczności, gdyż przełożonym należy się szacunek i posłuszeństwo. Wierność w dotrzymywaniu obietnic mieści się w prawdomówności i szczerości, ale prawdomówność, jak to zobaczymy³⁴⁰), ma szerszy zakres. Przychylność zaś nie odnosi się do tego, co się komuś należy z konieczności, gdyż wobec podwładnych nie ma zobowiązań wypływających z samego faktu, że są podwładnymi, chociaż może być ktoś zobowiązany do troszczenia się o nich, o czym mówi Ewangelia (Mt 24, 25): „Kto jest tym sługą wiernym i roztropnym, którego pan jego postanowił nad swą służbą, żeby jej żywność na czas rozdawał?”. Dlatego Cycero o niej nie wspomina; może się jednak mieścić w ludzkości wymienianej przez Makrobiusza, podobnie jak towarzyskość można sprowadzić do epikei, czyli prawości, lub do przyjacielskości.

4. Cnoty, wyliczone tu przez Andronika, odnoszą się już to do sprawiedliwości szczególnej, a mianowicie rzetelność w wymianach, już to do sprawiedliwości społecznej, a mianowicie prawodawczość pojętą jako umiejętność prowadzenia spraw wspólnoty w stosunkach obywatelskich zgodnie z prawami, które wszyscy winni przestrzegać. Natomiast odnośnie do poszczególnych spraw, które niekiedy należy załatwić poza ogólnie obowiązującymi prawami, potrzebna jest przytomność umysłu, by należycie pokierować tymi sprawami, jak to już widzieliśmy, mówiąc o roztropności³⁴¹). Andronik uznaje ją za słuszne i dobrowolne przedsięwzięcie, gdyż cnota ta sprawia, że człowiek samorzutnie, bez ustawy na piśmie, czyni to, co słuszne. Zarówno prawodawczość, jak i przytomność umysłu wiąże się z roztropnością ze względu na konieczność tych cnot w kierowaniu postępowaniem człowieka. Wiąże się także ze sprawiedliwością ze względu na wykonanie czynności. Pobożność zaś odnosi się do właściwej czci Bożej, a więc utożsamia się z religijnością. Andronik zwie ją umiejętnością w służeniu Bogu, idąc w tym względzie za Sokratesem, który wszystkie cnoty nazywał umiejętnościami. Do religijności sprowadza się także świętość, jak to później zobaczymy³⁴²). To zaś, co Andronik nazwał „eucharystią”, u Cycerona zwie się wdzięcznością. Obaj wymieniają karność. Natomiast uprzejmość jest chyba tym samym co serdeczność u Makrobiusza, gdyż podług słów Izydora³⁴³), ten człowiek jest uprzejmy, który samorzutnie jest gotów czynić dobrze i jest miły w rozmowie. Zresztą sam Andronik powiada, że uprzejmość to sprawność w dobrowolnym czynieniu tego co dobre. Hojność wreszcie przynależy do ludzkości.

5. Prawość (epikeia) wiąże się nie ze sprawiedliwością szczególną ale ze sprawiedliwością społeczną. Wydaje się więc, że jest tym samym co praworządność.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Oдноśniki do Pisma św., podajemy w tekście. Одноśniki do pism Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich przed św. Tomaszem podają łacińskie tytuły według wydania I. P. Migne: *Patrologiae cursus completus, Series latina* (skrót PL), oraz *Patrologiae cursus completus, Series graeca* (skrót PG). Одноśniki do innych części Sumy podajemy w skrótach, np. I-II, 18, 2, 1m, co znaczy S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae, pars prima secundae*, zagadnienie 18, artykuł 2, odpowiedź na pierwszą trudność, zaś do traktatu O sprawiedliwości: Zagadn. 60, 2 (dla przykładu). Dzieła Arystotelesa (w języku św. Tomasza: Filozofa) przytaczamy podług klasycznego ich wydania przez I. Bekkera *Aristoteles graece*. Edidit Academia Borussica.

Posługujemy się przy tym następującymi skrótami Eth. - *Ethica Nicomachea*; Pol. - *De re publica seu Politica*; Rhet - *Ars Rhetorica*. Przy dziełach Arystotelesa cyfra rzymska po skrócie oznacza księgę, arabska rozdział, liczby w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz, litery zaś a i b między tymi liczbami kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera c. oznacza *caput*, czyli rozdział, q. oznacza *quaestio*, czyli zagadnienie. Nadto używamy następujących skrótów.

Off.	-	De officiis (Cycerona i św. Ambrożego)
Etym	-	Etymologiarum libri S. Isidori
88 Quaest.	-	De diversis Quaestionibus LXXXVIII S. Augustini
Mor.	-	Moralium libri (S. Gregorii Magni)
Dig.	-	Digesta Iustiniani (ed. T. Mommsen)

- 1) Dig., I, 1, 1 § 1.
- 2) Etym. V, c. 3 (PL 82, 199).
- 3) Eth. VI, 8 (1141b 25)
- 4) De Moribus Ecclesiae I, 15 (PL 32, 1322).
- 5) Etym. V, 3 (PL 82, 199)
- 6) Tamże.
- 7) Eth., V, 1 (1129a 7).
- 8) Eth., V, 7 (1134b 18).
- 9) Dig. I, 1.
- 10) Pol., I, 2 (1254a 15).
- 11) Etym., V, 6 (PL 82, 199).
- 12) Tamże.
- 13) Pol., II, 2 (1263a 21).
- 14) Dig., I, 1, 1 § 4.
- 15) Dig., I, 1, 9.
- 16) Off., c. 24 (PL 16, 62).
- 17) Pol., I, 2 (1253b 5).
- 18) Eth., V, 6 (1134b 8).
- 19) Eth., V, 6 (1134a 26).
- 20) Eth., VIII, 12 (1161b 18).
- 21) Eth., V, 6 (1134b 15).
- 22) Pol., I, 2 (1253b 6).

- 23) Eth., V, 1 (1129a 7).
- 24) De Veritate, c. 12 (PL 158, 480).
- 25) De Moribus Ecclesiae, I, c. 15 (PL 32, 1322).
- 26) a. 2 i a. 8.
- 27) Etym. X, 1 (PL 82, 380).
- 28) Eth., III, 1 (1109b 35).
- 29) Eth., V, 5 (1134a 1). Eth., II, 4 (1105a 31).
- 30) Eth., V, 5 (1134a 1).
- 31) Expositio super Joannem PL, 1690.
- 32) Eth., V, 4 (1132a 1); 6 (1134a 1).
- 33) De Moribus Ecclesiae I, c. 15 (PL 32, 1322).
- 34) Off., c. 7.
- 35) Eth., V, 11 (1138b 5).
- 36) I-II, 113, 1, Tom 14.
- 37) Off., II, c. 6 (PL 16, 116).
- 38) Metaphysicorum IX, 8 (1050a 30).
- 39) Mor., II, c. 49 (PL 75, 592).
- 40) Off., I, c. 7.
- 41) Eth., I, 13 (1102b 30).
- 42) De Veritate, c. 12 (PL 158, 482).
- 43) Eth., V, 1 (1129a 9).
- 44) Eth., I, 13 (1102b 30).
- 45) Eth., V, 1 (1130a 9).
- 46) I-II, 90, a 2. Tom 13.
- 47) Eth., V, 1 (1130a 12).
- 48) Tamže, a. 9.
- 49) Eth., V, 1 (1129b 33).
- 50) Pol., III, 2 (1277a 22).
- 51) Eth., V, 1 (2 1130a 12).
- 52) In Mathaeum Homilia XV (PG 57, 227).
- 53) Pol., I, 2 (1253b 6).
- 54) Pol., I, 2 (1253b, 6; 6 (1134b 8).
- 55) Eth., V, 6 (1134b 8).
- 56) Glossa Ordinaria I, 37.
- 57) 88 Quaest., 61 (PL 40, 51).
- 58) Eth., V, 2 (1130b 31).
- 59) I-II, 61, 3 i 4 Tom 11, s. 144-8.
- 60) 88 Quaest., 61 (PL 40, 51).
- 61) Eth., II, 3 (1104b 8).
- 62) Eth., V, 1 (1104b 8); (1129a 3).
- 63) Eth., VII, 11 (1152b 2).
- 64) Eth., VII, 11 (1152b 2).
- 65) Rth., I, 8 (1099a 18).
- 66) Eth., I, 6 (1106b 36).
- 67) Eth., II, 6 (1107a 22).
- 68) Eth., V, 4 (1132a 1).

- 69) De Trinitate XIV, c. 9 (PL 42, 1046).
70) Off., I, c. 7.
71) Off., c. 24 (PL 16, 62).
73) Zagadn. 80.
74) Eth., V, 4 (1132b 11).
75) Eth., IV, 3 (1124a 1).
76) Eth., II, 3 (1105a 9).
77) Off., I. c. 7.
78) Eth., V, 1 (1129b 27).
79) Eth., V, 1 (1130a 3). Rhet., I (1366b 3).
80) De duabus animabus, c. 10 (PL 42, 103).
81) Zagadn. popa., a. 9.
82) Eth., V, 9 (1137a 17).
83) Eth., V, 6 (1134a 17).
84) Eth., V, 11 (1138a 12).
85) Eth., V, 8 (1136a 6).
86) Eth., II, 9 (1109b 18).
87) Zagadn. 64 i nast.
88) I-II, 72, 5. Tom 12, s. 346.
89) Eth., I, 3 (1094b 27).
90) Eth., III, 4 (1113a 32).
91) Zagadn. 57, 1.
92) Eth., V, 4 (1132a 20).
93) II-II, 51, 3. Patrz tom 17, s. 83-5.
94) Zagadn. 60, 1.
95) Sermo Domini in Monte, II (PL 34, 129).
96) Super Mathaeum V (PL 9, 950).
97) Super Mathaeum VII (PG 57, 310).
98) Sermo Domini in Monte, II (PL 34, 1299).
99) Eth., VI, 3 (1139b 17).
100) Glossa Ordinaria VI, 38. 101) In Mathaeum XVII (PG 56, 725).
102) Tusculanorum IV, c. 7.
103) Rhet., II, 13 (1389b 21).
104) De Doctrina Christiana I, c. 27 (PL 34, 29).
105) Eth., V, 10 (1137b 13.; b 27).
106) De Vera religione, c. 31 (PL 34, 148).
107) Zagadn. 57, 2.
108) Dig., I, 3.
109) Off., I, c. 36 (PL 16, 81).
110) Quaestiones in Heptat. II (PL 34, 597).
111) Off., II, c. 15.
112) Eth., V, 2 (1130b 31).
113) Zagadn. 58, 7.
114) Eth., V, 3 (1131a 29).
115) Tamże.
116) Eth., V, 2 (113ab 31).

- 117) Zagadn. 58, 8 i 10.
 118) Eth., V, 5 (1132b 23).
 119) Physicorum II, 5 (197a 29).
 120) Epistola CLIII, c. 6 (PL 33, 602).
 121) Eth., V, 4 (1132b 14).
 122) Glossa Lombardi (PL 192, 218).
 123) Decteralia Collectiones IX, I, c. 32.
 124) Glossa Ordinaria VI (PL 33, 740).
 125) Tamie.
 126) In Evangelia, II. 23 (PL 76 1211).
 127) Glossa VI, 212r.
 128) Zagadn. 60, 1.
 129) Zagadn. 58, 10, 3m; 61, 2, 3m.
 130) De Civitate Dei, I, c, 20 (PL 41, 35).
 131) Pol., I, 3 (1256b 15).
 132) Tamže.
 133) De Civitate Dei I, c. 20 (PL 41, 35)
 134) Contra Mendacium, c. 7 (PL 40, 528).
 135) Eth., II, 6 (1107a 14).
 136) Contra Parmenidem, (PL 43, 101).
 137) Pol. I, 1 (1253a 32); Eth: VII (1150a 7).
 138) De Civitate Dei I, (PL 41, 36).
 139) De Coelesti Hierarchia, c. 13 (PG 3, 305).
 140) De Civitate Dei I, c. 21 (PL 41, 35).
 141) Eth., V, 11 (1138a 4; a 14; a 26).
 142) De Civitate Dei I, c. 20 (PL 41, 35).
 143) Eth., V, 11 (1138a 11).
 144) Eth., III, 6 (1115a 26).
 145) De Civitate Dei I, c. 21 (PL 41, 35).
 146) Eth., III, 7 (1116a 12).
 147) De Libero arbitrio I, c. 5 (PL 32, 1228).
 148) Epistola XLVII (PL 33, 186).
 149) Epistola 138 (PL 119, 1131).
 150) Decr. Greg. IX, V, 12, 18.
 151) Decr. Grat., D. 50, 4.
 152) Epistola XLVII (PL 33, 187).
 153) Phys. II, 6 (197b 18).
 154) De Fide orthodoxa II, c. 4 (PG 94, 876).
 155) Zagadn. 61, I ; 64, 2 i 5.
 156) Homilia LXII (PG 58, 599).
 157) Eth., X, 9 (1180a I8; b 5).
 158) Rhet., II, 2 (1378a 31; b 16).
 159) II-II, 154, 8. Tom 22, s. 168170.
 160) Homilia in Lucam XII (PG 31. 276).
 161) De Trinitate, I, c. 1 (PL 16, 553).
 162) Pol., I, 3 (1256b 7).

- 163) In Lucam XII, (PG 31, 276).
- 164) Sermo LXXXI (PL 17, 613b14).
- 165) De Haeresibus (PL 42, 32).
- 166) Sermo LXXXI (PL 17, 614).
- 167) Etym., X (PL 82, 378).
- 168) I-II, 1, 3; I8, 6. Tom 9, s. 25-7, 301-303.
- 169) Etym., X, (PL 82, 392).
- 170) Eth., V, 2 (1131a 6) Dig. I, 8, 8.
- 171) Eth., III, 9 (1138a 12).
- 172) Zagadn. 59, 4; I-II, 72, 5. Tom 12, s. 34-6.
- 173) Eth., III, 1 (1109b 35).
- 174) Zagadn. 59, 2.
- 175) I-II, 18, 6. Tom 9, s. 301-3.
- 176) Patrz nowsze komentarze.
- 177) Inst., II, 1 § 18. 39. 46.
- 178) I-II, 73, 9. Tom 12, s. 43-4.
- 179) A może Żydom tak się tylko zdawało?
- 180) Inst., jak w przyp. 177.
- 181) Inst., II, 1.
- 182) Sermo CLXXIII (PL 38, 965).
- 183) I-II, 72, 5. Tom 12, s. 34-6. II-II, 24, 12. Tom 16, s. 4952.
- 184) Decr. Greg. IX, V, 17, 3.
- 185) Eth., II, 6 (1107a 9).
- 186) Semzo LXIV (PL 17, 613 614).
- 187) Epistola XCIII, c 12 (PL 33, 345).
- 188) Sermo LXXXII (PL 39, 1904).
- 189) De Civ. Dei IV, c. 4 (PL 41, 115).
- 190) Epistola LXIV (PL 77, 1192), Decr. Grat., C. 6, 3, 1.
- 191) Eth., X, 9 (1180a 21).
- 192) Epistola ad Ludovicum, Decr. Grat., C. 2, 7, 41.
- 193) I, 79, 13. Tom 1.
- 194) Ambrosius, in Ps. 118 (PL 15, 1571).
- 195) In 1 ad Corinth. (PL 17, 219), Decr. Grat., C. 2, 1, 17.
- 196) Eth., II, 4 (1132a 20).
- 197) In Johannem (PL 35, 1943).
- 198) Decr. Grat., C. 2, 7, 10 nast.
- 199) De Trinitate II, c. 1 (PL 42, 973).
- 200) Decr. Grat., C. 2, 8, 5.
- 201) Tamże, c. 1.
- 202) Decr. Grat., C. 2. 3. dictum p c. 8.
- 203) Decr. Grat., C. 2, 3, 8.
- 204) Tamże, dictum p. c. 8.
- 205) Tamże, c. 8.
- 206) Tamże, c. 3.
- 207) Eth., V, 5 (1132b 31).
- 208) Decr. Grat., C. 2, 3, 8.

- 209) Homilia XXXI (PG 63, 216).
 210) Zagadn 59, 4.
 211) Glossa Lombardi (PL 191, 1236)
 212) Mor. XXII, c. 15 (PL 76, 230).
 213) Cod. II, 4, 18.
 214) Decr. Grat., C. 2, 3, 8.
 215) II-II, 55, 3, 4 i 5. Tom 17, s.122-25.
 216) Eth., III, 6 (1115a 26).
 217) Dec. Grat., C. 2, 6, 33.
 218) Glossa Lombardi (PL 191, 1505).
 219) Decr. Grat., C. 2, 6, 32.
 220) Contra Faustum (PL 42, 421).
 221) Decr. Greg. IX, V, 20, 1.
 222) Glossa Lombardi (PL 191, 133).
 223) II-II, 40, 2. Tom 16, s. 238241.
 224) Decr. c. 2, 4.
 225) Eth., I, 3 (1194b 12); 7 (1098a 26).
 226) De Coelo I, 1 (268a 9).
 227) In Joannem XXXVI (PL 35, 1669).
 228) Epistola XLIV (PL 77, 1299). Decr. Grat. C. 2, 1, 7.
 229) Homilia IX (PL 76,1109).
 230) De Doctrina Cristiana, c. 28 (PL 34, 30).
 231) Zagadn. 62, 7.
 232) II-II, 40, 3. Tom 16, s. 241-43.
 233) Off., III, c. 29.
 234) Epistola CLIII, c. 6.
 235) Tamże.
 236) De Doctrina cristiana II, c. 3 (PL 34, 37).
 237) Głossa Lombardi (PL 191, 1335).
 238) Zagadn. 64, 65 i 66.
 239) Eth., IV, 8 (1128a 33).
 240) I-II, 88, 4 i 6. Tom 12, s. 229-36.
 241) De Sermone Domini in Monte (PL 34, 1299).
 242) Homilia in Ep. ad Rom. (PG 60, 612).
 243) De Sermone Domini in Monte (PL 34, 1260).
 244) Homilia in Ezechielem (PL 76, 877).
 245) Mor., XXXI-c. 45 (PL 76, 621).
 246) Eth., VII, 6 (1149a 23; b 11). 247) Rhet., II, 2 (1378a 31). 248) Ordinaria Rabani, PL 3759 249) Seimo CIV (PL 39, 1947).
 250) Glossa Lombardi (PL 191, 1335).
 Z51) Zagadn. 72, 2.
 252) Zagadn. 62, 2, 2m.
 253) Glossa Lombardi (PL 191, 988).
 254) Mor., XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
 255) Registrum XL (PL 77, 1120).
 256) Decr. Grat., De poen. D. 1, 24.

- 257) Rhet., II, 2 (1378a 31).
- 258) Homilia in Ezechielem IX (PL 76, 877).
- 259) Decr. Grat., C. 6, 1 dictum a. c. 10.
- 260) Epistola LII (PL 22, 538).
- 261) De Consideratione II, c. 13 (PL 182, 756).
- 262) II-II, 19, 3. Tom 15, s. 262-63.
- 263) Etym., X (PL 82, 394).
- 264) Glossa Lombardi (PL 191, 1335).
- 265) Tamże.
- 266) I-II, 73, 3 ; tom 12, s. 51. II-II, 20, tom 15, s. 286-87.
- 267) Zagadn. 73, 5.
- 268) Eth., VIII, 1 (1155a 5).
- 269) Eth., VIII, (1159a 25).
- 270) Zagadn. 72, 2.
- 271) De Fide Orthodoxa II (FG 94, 932).
- 272) Sententiarum II, c. 16 (PL 83, 619).
- 273) Mor., XXX, c. 15 (PL 76, 588).
- 274) Eth., VIII, 1 (1155a 5).
- 275) Mor., XX, c. 14 (PL 76, 155).
- 276) Glossa Ordinaria I, 305.
- 277) Mor., IV, c. 2 (PL 75, 634).
- 278) Tamże, c. 4 (PL 75, 636).
- 279) Zagadn. 72, 2.
- 280) Glossa (Interlinealis VI, 238).
- 281) In Mathaeum Homilia XIX (PG 57, 285).
- 282) I, 48, 5. Tan 4.
- 283) De Trinitate, XIII, c. 3 (PL 42, 101).
- 284) Eth., VIII, 13 (1163a 16). 285) Off., IV, c. 15.
- 286) Eth., VIII, 13; Pol. I, 3 (1257a 6).
- 287) Zagadn. 69, 3; I-II, 96, 2. 288) Eth., V, 7 (1135a 1).
- 289) Off., III, c. 11 (~PL 16, 175). 290) De Trinitate III, c. 8 (PL 42, 875).
- 291) De Civitate Dei XI, c. 16, (PL 41, 331).
- 292) Off., III, c. 13.
- 293) Off., III, c. 10 (PL 16, 173). 294) Eth., I, 3 (1094b 27).
- 295) In Mathaeum Homilia 38 (PG 56, 840).
- 296) Expositio in Ps. 70 (PL 70, S00).
- 297) Enarratio in Ps. 70 (PL 36, 886).
- 298) Tamże (PL 36, 887)
- 299) Pol., I, 3 (1257a 19); b 1).
- 300) Pol., I, 3 (1257a 35).
- 301) Pol., I, 3 (1258b 7): Institut. II, 4, § 2.
- 302) Pol, I, 3 (1258, 7).
- 303) Eth., V, 5 (1133a 4).
- 304) Glossa Interlin. IV, 611.
- 305) Decr. Greg. IX, V, 18, 5.
- 306) II-II, 43, 2. Tim 16, s. 25657.

- 307) Eth., V, 2 (1138a 34).
 308) Tamže (1133b 32).
 309) Enchiridion, c. 11 (PL 40, 236).
 310) Epistola XLVII (PL 33, 184).
 311) Glossa Lombardi (PL 191, 343).
 312) De Corruptione et Gratia (PL 44, 917).
 313) Zagadn. 58, 2.
 314) De Paradiso, c. 8 (PL I4, 309).
 315) Contra Faustum, c. 27 (PL 42, 418).
 316) Epistola XXXVI, c. 1 (PL 33, 136).
 317) I-II, 71, 5. Tom 12, s. 19-22.
 318) Tamže, a. 6, lm. Tom 12, s. 38-9.
 319) Alexander Halensis. Summa Theol. n. 333.
 320) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 729).
 321) Eth., VIII, 10 (1160b 9).
 322) In Mathaeum Homilia XXIII (PG 57, 317).
 323) Metaphysicorum X, 9 (1055a 9).
 324) Rhet., II, c. 33.
 325) Super somnium Scipionis I, c. 8.
 326) De Affectibus. De iustiti~ DD. 577.
 327) Eth., V, 10 (1138a 3).
 328) Zagadn 57, 2.
 329) Rhet., II, c. 53.
 330) Eth., VIII, 14 (1163b 17).
 331) Rhet., II, c. 53.
 332) Eth., IV, 3 (1124a 7).
 333) Eth., VIII, 14 (1162b 21).
 334) Rhst., II, c. 53.
 335) Tamže.
 336) Tamže.
 337) Etym., X, (PL 82, 379).
 338) Eth, IV, 6 (1126b 17); (1163b 32).
 339) Eth., VIII, 6 i IX (1126b 17; 1155a 3).
 340) Zagadn. 109.
 341) II-II, 51, 4. Tom 17, s. 86-8.
 342) Zagadn. 81, 8.
 343) De affectibus. De iustitia (DD 370).

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

WSTĘP

Traktat o sprawiedliwości, jeden z największych w Sumie, stanowi osobną część nauki o czterech cnotach kardynalnych, będących obok cnót teologicznych, treścią wychowania chrześcijańskiego, czyli usprawnienia całej osobowości człowieka zgodnie z jego naturą i właściwym celem życia. Sprawiedliwość, jak każda cnota, jest sprawnością bądź to nabytą przez ćwiczenie się w wykonywaniu czynów sprawiedliwych, bądź to wlaną, czyli udzieloną człowiekowi w sposób nadprzyrodzony, np. „przy godziwym przyjmowaniu Sakramentów św.

We wstępie św. Tomasz podaje, jak zresztą na początku każdego traktatu, rozkład treści omawianego zagadnienia. Zapowiada więc, że naprzód przedstawi naukę o samej sprawiedliwości, czyli o jej naturze, następnie o częściach, na które się rozpada, a więc o działach sprawiedliwości, takich jak cnoty z nią spokrewnione, np. prawda, wdzięczność; dalej o tym, co stanowi źródło jej natchnienia w porządku nadprzyrodzonym, a mianowicie o szczególnym Darze Ducha Świętego, i wreszcie o przykazaniach odnoszących się do sprawiedliwości. Ponieważ sprawiedliwość to sprawność w oddawaniu każdemu tego, co się mu należy zgodnie z prawem, czyli tego, do czego ma on prawo, św. Tomasz zaczyna traktat o sprawiedliwości od zbadania na czym polega to prawo kogoś do czegoś, czyli uprawnienie. O prawie bowiem w znaczeniu ustawy, czyli rozumnego rozporządzenia władzy społecznej wydanym dla dobra ogółu i będącego podstawą wszelkich uprawnień, Akwinata rozważył w osobnym traktacie (I-II, 90-108. T.13 Sumy Teologicznej po polsku). Wyrazem „uprawnienie” oddajemy łacińskie „ius”, tłumaczone przez Francuzów „le droit”, przez Anglików „the right”, przez Niemców: „das Recht”, przez Rosjan oraz innych Słowian przez „prawo” W języku polskim pierwotnie również „ius” tłumaczono przez „prawo” w przeciwieństwie do „zakonu”, którym to wyrazem - podobnie jak do dziś w języku rosyjskim - oddawano łacińskie „lex”, francuskie „la loi” angielskie „the law”, niemieckie „das Gesetz”. Dziś jednak „prawo” oznacza zarówno to co łacińskie „lex”, np. gdy mówimy o prawie karnym, cywilnym, handlowym, międzynarodowym itp. jak i to, co łacińskie „ius”, a więc gdy mówimy, że ktoś ma prawo do czegoś. Wobec tego celem uniknięcia dwuznaczności łacińskie „ius” będziemy tłumaczyli przez „uprawnienie”, wyrazu zaś „prawo” będziemy używali wtedy, gdy z kontekstu nauki św. Tomasza będzie wynikało, że chodzi o „ius” w znaczeniu „lex”, co nieraz u św. Tomasza zdarza się, albo gdy będziemy mieli do czynienia z tym, co jest wspólne zarówno ustawom, jak i uprawnieniom.

Q. 57, 1. Celsus Iuventus, wybitny prawnik rzymski i mąż stanu (był konsulem i doradcą cesarza Hadriana (I w. p. Chr.). Napisał 39 ksiąg „Digesta”, poświęconym zagadnieniom prawnym.

Św. Izydor, biskup Sewilli († 636), Doktor Kościoła, chciał przekazać potomności wiedzę świata klasycznego, którą zebrał w XX księgach „Etymologii”.

św. Augustyn Aurelius, największy Doktor Kościoła w starożytności († 430).

Filozofem w średniowieczu nazywano największego myśliciela starożytności Arystotelesa († 323 przed Chryst.).

W artykule św. Tomasz porównuje istotnościowy (formalny) przedmiot, czyli właściwe zadanie sprawiedliwości w stosunku do innych cnót obyczajowych. Przedmiot ten polega na pewnej „prawości” (wyraz „rectus” oznacza, że coś jest proste lub prawe), a prawość z kolei to cecha postępowania właściwie skierowanego do prawdziwego celu życia ludzkiego bez odchylenia się na bezdroża. Otóż w innych cnotach obyczajowych, a mianowicie tych, które odnoszą się nie do działań lub rzeczy zewnętrznych, ale do naszych uczuć, prawość, do której owe cnoty zmiierają, zależy od tego, czy uczucie to pozostaje w należnym stosunku do osoby, która go doznaje, a więc czy jest zgodne z rozumem, czy go nie wyprzedza lub nie zaciemnia. Natomiast w sprawiedliwości prawość zależy od tego, czy nasze postępowanie pozostaje w należnym stosunku do czegoś poza nami, a mianowicie do tego, co się należy drugim zgodnie z ich prawem, a więc podług pewnej równości przedmiotowej. Ta równość nie zależy w sprawiedliwości od sposobu wykonania uczynku sprawiedliwego, ani od pobudki, która kogoś skłania do spełnienia go, byle oczywiście ów uczynek był .naprawdę sprawiedliwy. Gdy np. ktoś oddaje zaciągnięty dług, czyni zadość sprawiedliwości, gdy go odda temu, komu się należy, wtedy kiedy się należy tyle, ile się należy, bez względu na to czy oddający dłużnik czyni to z nienawiścią do wierzyciela, czy z miłością. W innych natomiast cnotach obyczajowych sposób postępowania należy do istoty uczynku cnotliwego, np. czy ktoś pije w sposób opanowany czy nieopanowany, czy przewycięża uczucie strachu pod wpływem zarozumiałości, czy z poczucia obowiązku. Jasne więc, że słów św. Tomasza, iż prawość w sprawiedliwości nie zależy od sposobu wykonania uczynku, nie należy rozumieć w tym znaczeniu jakoby wykonanie uczynku sprawiedliwego w sposób krzywdzący kogokolwiek mogło być sprawiedliwe, np. gdy ktoś oddaje dług wierzycielowi łącząc go równocześnie. Wówczas bowiem oddanie jest wprawdzie sprawiedliwe, ale lżenie jest nową niesprawiedliwością. Następnie trzeba pamiętać, że wadliwy sposób wykonania uczynku skądinąd sprawiedliwego, np. z powodu złej pobudki lub skojarzenia ze złym uczuciem, sprawia, że uczynek ten staje się moralnie zły, mimo że przedmiotowo czyni zadość wymaganiom sprawiedliwości, gdyż nie czyni zadość wymaganiom innych cnót.

W odpowiedzi na drugą trudność, św. Tomasz wyjaśnia stosunek uprawnienia (czyli prawa do czegoś) do ustawy (lex). Otóż ustawa jako rozporządzenie władzy zwierzchniczej społeczeństwa, wydane dla dobra ogółu już to na piśmie jak w ustawach cywilnych, już to w postaci wrodzonych skłonności natury ludzkiej (prawidła przyrodzone, zwane prawem natury), stanowi podstawę oraz uzasadnienie uprawnień: dlatego coś się komuś należy, że tak ustanowił Bóg jako zwierzchnik całego wszechświata przez wyposażenie natury ludzkiej w takie a takie skłonności i przepisy prawne, albo też dlatego, że tak uchwaliła prawowita władza ustawodawcza danego społeczeństwa

Q. 57, 2. Uprawnienia, podobnie jak i uzasadniające je ustawy, dzielą się na przyrodzone, czyli wypływające z samej natury człowieka, oraz pozytywne, czyli uchwalone przez prawowitą władzę ustawodawczą. Dotykamy tu zagadnienia o

zasadniczym znaczeniu zarówno dla etyki, jak i dla nauki prawa, a mianowicie o stosunku prawa pozytywnego do naturalnego. Jak wiadomo, nie brakło filozofów, którzy prawo natury uważali za fikcję umysłu (niektórzy sofiści, Kasper Schmidt, Hans Kelsen), podobnie zresztą jak i samą naturę (J. P. Sartre). Z fikcji zaś nie można wysnuwać żadnych norm. Takie poglądy są wynikiem nieporozumienia co do samego pojęcia natury ujmowanej abstrakcyjnie, w oderwaniu od rzeczywistości, jak to czynią wspomniani teoretycy, a nie konkretnie, jak to czyni św. Tomasz.

Naturę bowiem, według św. Tomasza, można ujmować trojako. 1. Abstrakcyjnie jako to, co stanowi treść definicji, podającej najbliższy rodzaj oraz różnicę gatunkową danej rzeczy bez względu na jej rzeczywiste, ale nieistotne cechy, a nawet bez względu na jej istnienie. Natura ludzka w tym znaczeniu to zespół zwierzęcości i rozumności w jednym jestestwie, a człowiek to zwierzę rozumne, „animal rationale”, choćby nawet miał zupełnie inny ustrój, niż ludzie żyjący w rzeczywistości na ziemi, np. choćby nawet nie miał serca, płuc, żołądka, nóg, rąk, bo nie wiadomo, czy gdzieś na świecie nie ma istot zdolnych do zmysłowego i rozumowego poznania oraz pożądania, zbudowanych na zupełnie innej zasadzie, aniżeli ludzie na ziemi. 2. Można naturę ludzką ujmować formalnie, czyli istocząco, a więc ze względu na to co stanowi o sposobie istnienia i działania wspólnym dla wszystkich ludzi, faktycznie żyjących na ziemi. Forma bowiem, czyli istotność, stanowi nie tylko o istocie rzeczy, czyli o tym ze względu na co rzecz jest tym, czym jest i czym zasadniczo różni się od jestestw przynależnych do innego gatunku, ale także o tym, co jest podstawą jedności gatunku, co jest wspólne wszystkim konkretnym jego przedstawicielom. Natomiast materia, czyli tworzywo, posiadając określoną wielkość, stanowi o jednostkowym zróżnicowaniu poszczególnych rzeczy w ramach tego samego gatunku. Materialnie więc o naturze ludzkiej stanowi to, co jest podstawą wyodrębnienia sposobu istnienia i działania każdego poszczególnego człowieka od sposobu istnienia i działania innych ludzi. W tym trzecim znaczeniu przez naturę ludzką rozumiemy niekiedy usposobienie czy temperament człowieka, a nawet jego przyzwyczajenia.

Otóż mówiąc o prawie natury, św. Tomasz ma na myśli naturę ujętą nie abstrakcyjnie w oderwaniu od jej rzeczywistych cech i składników, ale konkretnie i formalnie, czyli ze względu na to co istotnościowo stanowi o cechach posiadanych normalnie, przynajmniej w załączku, przez wszystkich ludzi w rzeczywistym, wspólnym zasadniczo dla wszystkich sposobie ich istnienia, np. o takich cechach, iż mają normalnie dwoje rąk i nóg, jedno serce i jeden mózg, że się rozmnażają przez stosunki płciowe, że się rozwijają przez współżycie społeczne, że są zasadniczo zdolni do rozumowania, chcenia, rozmawiania, śmiania się itd. Tak pojęta natura nie jest fikcją, ale czymś rzeczywistym i konkretnym, przysługującym wszystkim ludziom faktycznie żyjącym.

Otóż z tak pojętej natury wynika, że każdy człowiek, jak i każdy zespół ludzi społecznie żyjących, posiada pewne obowiązki i pewne prawa. Człowiek bowiem, jako istota rozumna, z natury swej dąży do czegoś, co by zgodnie z tą naturą zaspokoiło wszystkie jego potrzeby, czyli do szczęścia jako celu ostatecznego, a więc do Dobra Nieskończonego, gdyż tylko takie dobro może zaspokoić wszystkie potrzeby jestestwa, którego rozum i wola mają za przedmiot byt i dobro w całym jego zakresie bez jakiegokolwiek ograniczenia.

Ponieważ zaś dobro jako to, co zaspakaja potrzeby danego jestestwa zgodnie z jego naturą, jest celem, rozumna zaś z istoty swej natura człowieka wymaga, by środków używać zgodnie z ich celem, a cele pośrednie podporządkować celowi ostatecznemu życia ludzkiego, którym jest Dobro Nieskończone, wobec tego dążenie do Dobra Nieskończonego jest naturalną potrzebą każdego człowieka; owszem jest pewną koniecznością postępowania rozumnego, a więc i celowego, ze względu na celowościowy ustrój tej rzeczywistości, jaką jest nasza natura.

Otóż powinność jest właśnie taką koniecznością dążenia do właściwego celu ludzkiego i stosowania odpowiednich środków do osiągnięcia go. Powinność zaś jest przedmiotem ustaw, a te podstawą uprawnień.

W jaki sposób dochodzimy do nich? Niektóre poznajemy z objawienia samego Dobra Nieskończonego czyli Boga, który bezpośrednio lub przez swych proroków czy apostołów pouczył ludzi o ich obowiązkach i uprawnieniach; inne poznajemy z ustawodawstwa ludzkiego, które z ustanowienia Bożego ma prawo normować życie ludzkie zgodnie z dobrem ogółu, a jeszcze inne z badania samej ludzkiej natury, jako żywego mechanizmu, z którego można odcyfrować prawo Boże, niejako wpisane w ludzką naturę. Podobnie jak badając jakikolwiek mechanizm, na podstawie jego wewnętrznego urządzenia i sposobu jego działania możemy rozpoznać, jakie jest zadanie i cel tego mechanizmu, jak należy ów mechanizm nastawić, jak go utrzymać, by to zadanie mógł spełnić, tak na podstawie badania ludzkiej natury, jej składników, sposobu jej działania, a przede wszystkim na podstawie jej wrodzonych skłonności możemy poznać właściwe cele ludzkiej działalności oraz ostateczny cel jego istnienia i środki służące do jego osiągnięcia. Jak bowiem mechanizm maszyny pochodzi od inżyniera, który ją zaprojektował i zbudował, tak też natura ludzka wraz z swymi składnikami i wrodzonymi jej skłonnościami jest urzeczywistnieniem pewnych praw Stwórcy, które z niej można odczytać.

Skłonności te są według św. Tomasza trojaki: 1) wspólne człowiekowi i wszystkim jestestwom, np. dążność do zachowania swego istnienia, 2) wspólne ludziom oraz innym zwierzętom, np. skłonność do poznania zmysłowego i do pożądania pewnych dóbr zmysłowych, uprzednio poznanych przy pomocy zmysłów, takich jak zabawy, stosunki płciowe, zrodzenie i wychowanie potomstwa itp.; 3) wspólne samym tylko jestestwom rozumnym.

Otóż dwie pierwsze grupy skłonności są naturalne dla człowieka ze względu na materialny składnik jego natury, a mianowicie ze względu na jego ciało i jego zwierzęcość w znaczeniu wspólnych ludziom i zwierzętom zdolności do zmysłowego poznania oraz pożądania i wszystkich innych cech z tej zdolności wypływających. Formalnie zaś, czyli istocząco, stają się skłonnościami ludzkiej natury w miarę jak są zgodne z tym, co zasadniczo wyróżnia ludzi od wszystkich innych jestestw, a więc z rozumem właściwie nastawionym do ostatecznego celu życia ludzkiego. Dlatego uleganie powyższym skłonnościom o tyle jest przedmiotem powinności lub uprawnień wypływających z natury ludzkiej, np. w zakresie obrony własnego życia przed śmiercią, odżywiania się, stosunków płciowych itp., o ile jest zgodne z właściwym celem życia ludzkiego. Kiedy zaś osiągnięcie tego celu wymaga np. narażenia się na śmierć celem spełnienia jakiegoś obowiązku, albo wyrzeczenia się stosunków płciowych itp., wówczas skłonność do tego rodzaju stosunków czy do samozachowania, jest tylko materialnie, a nie formalnie, czyli istotnościowo, skłon-

nością ludzkiej natury i tym samym staje się przedmiotem nie nakazu, ale raczej zakazu prawa natury, czyli prawa wpisanego przez Stwórcę w konkretną ludzką naturę i wyrażającego się w wrodzonych jej skłonnościach, choćby nie zostało ogłoszone bezpośrednio jako wyraz woli Boga przez objawienie lub jako postanowienie Ustawodawcy ludzkiego w kodeksie praw.

Natomiast skłonności wrodzone człowiekowi jako człowiekowi, a więc jako istocie rozumnej, zmierzają do zaspokojenia pewnych jego potrzeb duchowych, a więc do dóbr, będących celem poszczególnych sprawności umysłowych oraz obyczajowych, a mianowicie cnót. Osiągnięcie tych dóbr zgodnie z ostatecznym celem życia ludzkiego i w miarę ludzkich możliwości jest przedmiotem nakazu prawa natury, podobnie jak i dobra, do których zmierzają wrodzone skłonności wspólne człowiekowi oraz innym zwierzętom, jeśli dobra te są konieczne dla danego człowieka do osiągnięcia ostatecznego celu życia. Człowiek np. nie może postępować cnotliwie, jeśli popełnia samobójstwo, a więc działa wbrew wrodzonej sobie skłonności do zachowania swego bytu, wówczas gdy sumienie nakazuje nie narażać się na śmierć.

Tak więc prawo natury, zarówno w postaci przyrodzonych uprawnień, jak i uzasadniających je przyrodzonych ustaw, zwanych w starej polszczyźnie przyrodzonym zakonem, nie jest jakąś fikcją, ale rzeczywistością wpisaną w życie ludzkie, podobnie jak prawa mechaniki są niejako wpisane przez inżyniera w mechanizm maszyny, którą zbudował. Podobnie także jak na podstawie odnalezienia gdzieś jakiegoś mechanizmu wnioskujemy, że był ktoś, kto go zbudował, tak na podstawie istnienia takiego mechanizmu, jakim jest każda roślina i każde zwierzę, wnioskujemy o istnieniu ich Stwórcy, a na podstawie wrodzonych człowiekowi skłonności, do pewnych dóbr wnioskujemy o istnieniu Najwyższego Prawodawcy.

W zakresie sprawiedliwości, a więc działań odnoszących się do rzeczy, które należą się innym osobom, prawa natury wyraża się bezpośrednio nie w zaspokojeniu własnych potrzeb, choćby jak najbardziej rozumnych, ale w oddaniu drugim tego, co się im prawnie należy, a więc do czego są uprawnieni na podstawie samej natury stosunku danej rzeczy lub czynności do owych ludzi podług pewnego wyrównania. Np. gdy ktoś pożyczył u kogoś książkę, winien wyrównać dług przez jej zwrot właścicielowi nie tylko dlatego, że się tak z nim umówił, ale na podstawie przedmiotowego stosunku tej książki do właściciela, a mianowicie stosunku przynależności czy własności. Podobnie każdy człowiek ma prawo, by go nikt nie narażał na utratę zdrowia, np. przez skaleczenie go. To prawo przysługuje mu przedmiotowo. Skaleczenie go więc jest czynnością pozostającą w przedmiotowym stosunku sprzeczności do jego uprawnień wynikających z samej ludzkiej natury, a nie np. z ustawodawstwa ludzkiego. Jest więc złe samo w sobie, czyli przedmiotowo, o ile oczywiście ów człowiek posiada prawo do nienaruszalności swego ciała, nie utraciwszy go, np. przez napaść na jakiegoś innego człowieka, który broniąc własnego życia, ma prawo unieszkodliwić napastnika, choćby przez skaleczenie go, jeśli nie może tego uczynić inaczej.

Gdy więc czytamy u św. Tomasza w niniejszym artykule (na początku odpowiedzi) o wyrównaniu „z natury samej rzeczy” jako o podstawie przyrodzonego uprawnienia, pamiętajmy, że nie chodzi tu o naturę rzeczy w znaczeniu materialnym, a więc o tworzywo, z którego ta rzecz jest zrobiona, np. czy książka jest zrobiona z lepszego czy gorszego gatunku papieru, ale o przedmiotowy stosunek jakiegoś

działania do drugich osób, np. zatrzymywanie cudzej książki, kaleczenie kogoś, oszczerstwo itp. Są to „rzeczy” wyrażające pewien przedmiotowy stosunek do jakiegoś człowieka i uprawnień wynikających z jego własnej natury, oraz z natury tych czynności.

Jak więc widzimy, istnieje wielka różnica między prawem natury w znaczeniu rozporządzenia wyrażającego się w wrodzonych człowiekowi skłonnościach, zgodnych z jego celem, czyli w znaczeniu przyrodzonej ustawy, a prawem natury w znaczeniu przyrodzonego uprawnienia. Pierwsze jest nie tylko podstawą oraz uzasadnieniem drugiego, ale nadto może mieć charakter ogólnikowy, abstrakcyjny, np. norma: „należy zawsze postępować uczciwie”, podczas gdy uprawnienie, choćby zostało wyrażone w formie ogólnej, jest zawsze konkretne, przysługuje bowiem konkretnym ludziom, istniejącym w rzeczywistości, opiera się bowiem na konkretnej naturze człowieka, choć ujętej formalnie, czyli istocząco.

Zrozumiała staje się również odpowiedź św. Tomasza na drugą trudność, stwierdzająca, że przyrodzone uprawnienia są tak samo zmienne, jak i natura ludzka. Jak wiemy, natura ludzka, ujęta abstrakcyjnie w znaczeniu zespołu cielesności i rozumności w jednym lub w wielu jestestwach, jest bezwzględnie niezmienna. Człowiek, jakkolwiek miałby budowę ciała i jakkolwiek posiadałby uzdolnienia psychiczne, zawsze będzie „rozumnym zwierzęciem” w znaczeniu jestestwa, posiadającego ciało ożywione tym, co je uzdalnia do zmysłowego oraz rozumowego działania., a więc duszą niematerialną. Zawsze także będzie posiadał cechy wynikające z tej natury, np. zasadniczą zdolność do tworzenia pojęć, sądów, rozumowania itd. Uprawnienia jednak opierają się na naturze konkretnych ludzi, istniejących w rzeczywistości, a więc zmiennej, nie w swej istocie, ale w swych przejawach, w swych cechach przygodnych, nie trwałych, zależnych od zmiennych warunków życia ludzkiego. Są więc pewne uprawnienia, które zawsze i wszędzie przysługiwały, przysługują i przysługiwać będą wszystkim ludziom, a mianowicie te, których podstawą jest bezpośrednio odwieczne prawo Boże oraz pierwsze zasady prawa natury, czyli ustawy przyrodzone, wynikające bezwzględnie z samej istoty człowieka, np. prawo do oddawania czci Bogu, prawo do myślenia i chcenia tego co godziwe, prawo do doskonalenia się itp. Ale są także uprawnienia wynikające z przygodnych cech naszej natury, zależnych od konkretnych warunków naszego istnienia w określonym czasie i miejscu, np. prawo do uczenia się w szkole, do opieki lekarskiej, do odpowiedniej pracy itp. Tego rodzaju uprawnienia są również przyrodzone, wynikają bowiem z samej natury człowieka, takiej jaka ona jest w konkretnej sytuacji, w konkretnych ludziach, oraz w ich konkretnym stosunku do takich rzeczy, jak nauka w szkole, praca, opieka lekarska itp. Otóż konkretne warunki istnienia ludzkiego są zmienne, wobec tego zmienne są również tego rodzaju uprawnienia. Nie wszystkie więc uprawnienia, które dziś przysługują ludziom, przysługiwały ludziom pierwotnym i odwrotnie.

Stąd wynika, że zasadniczo uprawnienie przyrodzone, czyli prawo natury do czegoś, nie jest tylko czymś, podmiotowym, zależnym wyłącznie od woli ludzkiej, ani nawet tylko intersubiektywnym uporządkowaniem międzyludzkich stosunków, jak twierdzą współcześni idealiści, ale jest czymś przedmiotowym. Nie dlatego więc jakieś działanie jest sprawiedliwe, że ktoś jest uprawniony do niego, że ma prawo do niego, ale wręcz przeciwnie: dlatego, ktoś ma prawo do pewnego działania, że to

działanie jest sprawiedliwe samo w sobie. Działanie bowiem swe zróżnicowanie gatunkowe otrzymuje od przedmiotu istoczącego, czyli celu, do którego z istoty swej zmierza, a nie odwrotnie. Otóż ów cel niekiedy wyznacza sama natura, np. gdy chodzi o wrodzone człowiekowi skłonności, oraz dobra, których osiągnięcie jest zadaniem poszczególnych sprawności umysłowych i cnót obyczajowych. Niekiedy zaś wyznaczają go ustawy ludzkie, uchwalone dla dobra ogółu. Otóż w tym drugim wypadku mamy zarówno ustawy, jak i uprawnienia pozytywne, czyli uchwalone. (Zobacz Obj. do Q. 57, a. 2).

Podział ustaw oraz uprawnień na przyrodzone i pozytywne znany już był Arystotelesowi (Eth. 1134b 18), Ulpianowi († 228) i św. Izydorowi. Św. Tomasz naukę tych myślicieli rozwinął i uzupełnił, ucząc że prawo pozytywne pochodzi z prawa natury, ale nie jako wniosek wysnuty z niego przez właściwe rozumowanie, ale jako określenie tego, co prawo natury samo nie określa, lecz poleca określić prawowitej władzy ustawodawczej lub niekiedy umowie prywatnych ludzi. Np. prawo natury żąda takiego uregulowania ruchu ulicznego, by nie było zamieszania i narażania ludzi na śmierć lub kalectwo, nie określa jednak czy wobec tego należy jechać prawą lub lewą stroną, zostawiając to ustawodawstwu ludzkiemu lub umowie między poszczególnymi narodami.

Q. 57, 3. Wyrazami: „uprawnienie ogólnoludzkie” tłumaczą łacińskie „ius gentium”, podobnie jak wyrażeniem: „ustawy ogólnoludzkie” oddają łacińskie „lex getium”, wreszcie „prawo ogólnoludzkie” oznacza jedno i drugie, a więc zarówno „lex gentium”, jak i „ius gentium”, pierwsze jest bowiem podstawą drugiego i dlatego św. Tomasz używa niekiedy tych wyrazów zamiennie. Nie mogę natomiast tłumaczyć tych wyrazów przez „prawo ludów” lub „prawo międzynarodowe”, bo to zupełnie co innego.

Pojęcie „ius gentium” rozpracował w starożytności (około 160 po Chr.) wybitny znawca i komentator prawa, Gaius, zwany niekiedy Prawnikiem. Jego zdaniem wszystkie narody rządzą się częściowo swoimi własnymi ustawami, a częściowo prawem wspólnym wszystkim narodom, wypływającym z naturalnego rozumu. Inny prawnik rzymski, Ulpianus († 228, wyróżnia to „ius gentium” od prawa natury oraz od prawa pozytywnego, rozumiejąc przez prawo natury to, „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta”, i co się wyraża w skłonnościach wspólnych człowiekowi i wszystkim zwierzętom, nie wymagając do swego poznania jakiegokolwiek rozumowania. Podobnie św. Izydor uważał „ius gentium” za prawo odrębne od prawa natury, zaliczając do niego m. i. posiadanie czegoś na własność, ustrój niewolnictwa, ustawodawstwo wojenne, dotrzymanie międzynarodowych umów o pokój itp.

Nauka św. Tomasza stanowi syntezę udoskonaloną i bar dziej rozwiniętą poglądów wspomnianych myślicieli. Jego zdaniem, prawo natury jest podstawą tak prawa ogólnoludzkiego (czyli lex i ius gentium), jak i prawa pozytywnego, czyli przykazanego wolą Boga lub ustawodawcy. W dwojaki jednak sposób ustawy oraz uprawnienia mogą wynikać z prawa natury: drogą właściwego wnioskowania oraz drogą bliższego określenia, jak to widzieliśmy pod koniec poprzedniego wyjaśnienia. Otóż prawo ogólnoludzkie wynika z prawa naturalnego nie na skutek bliższego określenia tego, czego prawo natury nie określa, ale na podstawie ścisłego

wnioskowania, stosującego ogólne zasady prawa natury do niestałych i zmiennych warunków życia ludzkiego. Dlatego również zasady prawa ogólnoludzkiego w znaczeniu „ius et lex gentium” nie są stałe i bezwzględne, bo zależą nie tylko od samego prawa natury i od przedmiotowej wartości poszczególnych działań, ale także od zmiennych warunków istnienia ludzkiego, gdyż prawa te opierają się na podstawie rozumnej oceny konkretnej rzeczywistości. Do „ius gentium” św. Tomasz sprowadza prawo do posiadania czegoś na własność, a także sprawę służebności. Lecz o tym potem.

Czy więc prawo ogólnoludzkie, „ius gentium”, jest prawem natury, czy prawem pozytywnym? Nie jest prawem natury w znaczeniu podanym przez Ulpiana, według którego prawem natury jest to „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta”, to czego poznanie i stosowanie nie wymaga udziału rozumu, gdyż sam instynkt do tego wystarczy, jak to ma miejsce w skłonnościach wspólnych człowiekowi i zwierzętom. Nie jest prawem pozytywnym w znaczeniu ustaw czy uprawnień zależnych wyłącznie od woli ustawodawcy - a nie od przedmiotowego naszego działania w stosunku do drugich ludzi. Jest prawem pozytywnym w tym znaczeniu, w jakim wyraz ten rozumie cesarz Justynian († 565), oraz jeden z największych tomistów, twórca nauki o prawie międzynarodowym Fr. de Vittoria O.P., a więc w znaczeniu tego, co zostało uznane i przyjęte prawie przez wszystkie narody, ale czego natura ani się nie domaga, ani nie wzbrania. Jest prawem natury, jeśli się „ius gentium” rozumie tak jak je rozumiał Gaius, a więc w znaczeniu tego, co przysługuje człowiekowi, względnie zobowiązuje go na podstawie natury naszego działania i właściwego mu celu, choćby człowiek poznawał to nie samorzutnie, jakby instynktownie, ale przez wnioskowanie.

Polski tomista i prawnik, Paweł Włodkowic, jeszcze w latach 1415-1422, a więc na przeszło sto lat przed Vittorią dokładnie rozpracował zagadnienie prawa natury i prawa ogólnoludzkiego, dzieląc to ostatnie na „ius gentium” i na „ius naturale gentium”. Trzeba tu dodać, że Włodkowic (Vladimiri) główne argumenty w walce z Krzyżakami o prawa Żmudzinów i o rewindykację ziem zabranych Polsce czerpał z niniejszego traktatu o sprawiedliwości, przytaczając w całości niektóre jego części. (Poglądy Włodkowica zostały wyłożone w książce: S. F. Belch, „Paulus Vladimiri and his doctrine concerning International law and politics”, Mouton and Co. The Hague-London-Paris, 1965; o prawie natury i ogólnoludzkim patrz Intex, tom II, s. 1278; o cytatach z św. Tomasza, patrz tamże, s. 1239-40.

Q. 57, 4. Jak świadczy odpowiedź na drugą trudność, św. Tomasz w tym artykule bynajmniej nie pochwała ustroju dopuszczającego niewolnictwo. Przyznaje sługom, podobnie jak i dzieciom uprawnienia wynikające z natury ludzkiej. Stwierdza jedynie, że we współczesnym sobie ustroju feudalnym dzieci jako dzieci, i słudzy jako słudzy byli uważani za przynależnych do ojca 'rodziny, czy pana domu jako pewnego rodzaju jego własność, zgodnie z nauką Arystotelesa, który tak się wyraża: „Nikt nie może być niesprawiedliwy w bezwzględnym tego słowa znaczeniu wobec tego co posiada; własność zaś czyjaś (to jest sługa) i dziecko aż do osiągnięcia pewnego wieku i usamodzielnienia się, są jakby częścią pana czy ojca” (Eth 1134b 13) Zdaniem św. Tomasza sama natura ani nie ustanowiła niewolnictwa, bo wszyscy ludzie z natury są wolni, ani nie wzbroniła go bezwzględnie, bo niekiedy całkowita zależność jednego człowieka od drugiego może być dla obu korzystna, np. gdy chodzi

o ludzi niedorozwiniętych umysłowo, ale zdolnych do pracy fizycznej, byleby ta zależność faktycznie służyła dobru tych ludzi bez ich wyzysku. Trzeba jednak pamiętać, że w czasach św. Tomasza panowie na ogół lepiej traktowali służbę, niż dziś niektórzy dyktatorzy w pewnych krajach swych ministrów, mniej też wyzyskiwali ich aniżeli niektórzy kapitaliści swych robotników, lub niektóre demokracje ludowe swych obywateli.

Naukę św. Tomasza o prawie natury, wyłożoną w niniejszym zagadnieniu, zastosował do warunków współczesnych nam czasów Ojciec św. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*: „... myśl ludzka często błędnie dochodzi do wniosku. że stosunki poszczególnego człowieka do państwa mogą być normowane tymi samymi prawami, którymi rządzone są bezrozumne siły i żywioły wszechświata, a przecież normy postępowania dla ludzi są zupełnie innego rodzaju, a szukać ich trzeba tam, gdzie je wpisał Ojciec wszechrzeczy, a mianowicie w naturze człowieka. Te właśnie prawa wyraźnie uczą jak ludzie mają postępować, jeśli chodzi o stosunki między poszczególnymi jednostkami, o stosunki obywateli do władz publicznych. ...Każda społeczność ludzka, by była dobrze ułożona i przynosiła pożytek, musi być oparta jak na fundamencie na następującej zasadzie: każdy człowiek jest osobą, to znaczy, że jego natura jest obdarzona rozumem i wolną wolą. Dzięki temu ma on sam ze siebie prawa i obowiązki wypływające razem i bezpośrednio z jego własnej natury, które jako powszechne i nienaruszalne, są niezmiennie. ... Człowiek ma prawo do życia, do nienaruszalności ciała; oraz do środków potrzebnych do życia odpowiadającego jego godności jako człowieka. Tymi środkami są szczególnie: żywność, ubranie, mieszkanie, odpoczynek, opieka lekarska, oraz usługi, jakich społeczność zwykle ludziom udziela. Z tego wynika, że człowiek ma też prawo do zabezpieczenia w wypadkach utraty zdrowia, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia, a także gdy bez własnej winy utraci środki utrzymania.

Mocą prawa natury każdy człowiek ma prawo do należnego mu szacunku, do dobrej o nim opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy, oraz do wyrażania i ogłaszania swych myśli; jako też do twórczości artystycznej, pod warunkiem że wymagania porządku moralnego i dobra ogólnego będą zabezpieczone. Ma też prawo do tego, by w sprawach publicznych był informowany zgodnie z prawdą. Prawo natury upoważnia też człowieka do korzystania z dóbr kultury, a w konsekwencji do zdobycia wiedzy ogólnej i do wykształcenia technicznego i zawodowego, odpowiednio do stopnia rozwoju społeczności politycznej, do której należy. Należy dążyć do tego i nad tym pracować, by ludzie byli w stanie w miarę posiadanych zdolności osiągnąć wyższe wykształcenie, tak by zajmowali w społeczeństwie stanowiska i funkcje, do których są uzdolnieni i przygotowani. Każdy człowiek ma prawo oddawać cześć Bogu według nakazu własnego sumienia i wyznawania swej religii prywatnie i publicznie. ... Ludzie mają prawo wolnego wyboru stanu całego swego życia zgodnie ze swym życzeniem. A więc albo założenia rodziny, w której te same prawa i obowiązki przysługują mężowi i żonie, albo pójścia za powołaniem do kapłaństwa lub do życia zakonnego. ...Utrzymanie i wychowanie dzieci jest podstawowym prawem rodziców. Człowiek ma naturalne prawo nie tylko do pracy, ale i do wyboru rodzaju pracy. Z tym prawem łączy się prawo domagania się warunków pracy nie szkodzących zdrowiu ciała i moralności, oraz nie tamujących

organicznego rozwoju ludzi młodych. Warunki pracy kobiet mają odpowiadać wymogom ich płci i obowiązkom ich stanu jako żon i matek.

Z godności osoby ludzkiej wynika prawo do rozwijania działalności w dziedzinie gospodarczej w zakresie, w jakim ktoś jest zdolny do odpowiedzialności za swe postępowanie. Z tej godności wynika też, i to należy podkreślić, że robotnikowi należy się zapłata zgodna z normami sprawiedliwości. Ta zapłata stosownie do możliwości pracodawcy powinna umożliwić pracownikowi i jego rodzinie poziom życia odpowiadający ludzkiej godności. ... Z natury ludzkiej .pochodzi również prawo do własności prywatnej, a więc także do posiadania środków produkcji.

... Ludzie są z natury istotami społecznymi. Z tego wynika ich prawo do zebrań i stowarzyszania się z innymi ludźmi. Mają też prawo nadawania tym stowarzyszeniom ustroju, jaki uważają za stosowny do osiągnięcia obronnego celu i działalności w tych stowarzyszeniach z własnej inicjatywy i na własną odpowiedzialność tak, by one spełniły swe zadanie. ... Każdy człowiek ma prawo do swobodnego poruszania i osiedlania się w granicach swego państwa; co więcej, jeśli są po temu słuszne powody, udania się do innego państwa i osiedlenia się tamże. Fakt, że ktoś jest obywatelem jakiegoś państwa, wcale nie przeszkadza mu być członkiem rodziny jaką jest ludzkość, ani też być obywatelem tej społeczności powszechnej, której członkami są wszyscy ludzie. Z godnością osoby ludzkiej jest związane prawo czynnego udziału w sprawach publicznych i przyczyniania się do wspólnego dobra wszystkich, ... ponadto prawo do obrony swych uprawnień drogą sądową; obrona ta ma być skuteczna, równa dla wszystkich, według obiektywnych norm prawnych” (według polskiego przekładu, wyd. przez Veritas, Londyn, (s. 8-11).

Q. 58, 1. Uprawnienia pociągają za sobą konieczność liczenia się z nimi oraz ich poszanowania, czyli powinność ich przestrzegania. Tak więc uprawnienia oraz powinność są z sobą nierozdzielnie związane, stanowiąc przedmiot i zadanie sprawiedliwości. Oto co pisze na ten temat Jan XXIII „Prawa wynikające z natury, o których wspomnieliśmy wyżej, łączą się nierozdzielnie w każdym człowieku z tyłuż odpowiadającymi im obowiązkami. I prawa i obowiązki pochodzą z prawa natury, bo ono przyznaje prawa i nakłada obowiązki, stanowi ich źródło i pożywkę, oraz nadaje im niespożytą siłę. ... Wynika stąd również, że w dziedzinie naszego współżycia naturalnemu prawu jednego człowieka odpowiada obowiązek ze strony innych: mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem podstawowe prawo jednostki czerpie swoją moc i siłę moralną z prawa natury, które przyznając człowiekowi prawo do czegoś, nakłada odpowiedni obowiązek na innych. Dlatego tych, którzy w dochodzeniu swoich praw zapominają całkowicie o swoich obowiązkach, albo ich nie oceniają, można niejako porównać z ludźmi, budującymi jedną ręką, drugą burzącymi to co zbudowali” (Enc. *Pacem in terris*, j. w. str. 12). Otóż wykonywanie swych powinności względem drugich to właśnie sprawiedliwość, którą św. Tomasz w niniejszym artykule, zgodnie z Arystotelesem i Ulpianem, określa jako sprawność w stałym i nieograniczonym oddawaniu każdemu tego, co się mu należy. To określenie, zgodne z potocznym sposobem pojmowania tej cnoty, jest kluczem do zrozumienia dalszych wywodów św. Tomasza.

Q. 58, 2. Sprawiedliwość usprawnia nas w oddawaniu tego, co się należy od nas drugim, dotyczy więc naszego stosunku względem innych ludzi, gdyż polega na pewnej równości stosunków rodzących zobowiązania i zmierza do wyrównania tych stosunków. „Równość zaś zachodzi między dwoma co najmniej członami” (Eth. 1131 a 15). Tymi członami mogą być tylko dwie odrębne osoby, z których jedna jest uprawniona do czegoś, a druga jest przez prawo zobowiązana to uprawnienie uszanować i zgodnie z nim postępować. Tak więc sprawiedliwość, jak to św. Tomasz podkreśla w rozwiązaniu czwartej trudności, nie doskonali naszych uczuć ani czynności odnoszących się do nas samych, gdyż to jest zadaniem innych cnót obyczajowych, ale tylko czynności odnoszące się do drugich osób. Ponieważ jednak czynności odnoszące się do drugich osób, łączą się zawsze z pewnymi uczuciami, np. oddanie pożyczanej rzeczy z przykrością poz. bywania się jej, a cudzołóstwo z żądzą rozkoszy, dlatego by czynność sama przez się sprawiedliwa mogła być cnotliwą a więc naprawdę pod każdym względem dobrą, musi być równocześnie udoskonaloną przez inne cnoty obyczajowe, oraz przez roztropność i przede wszystkim nadprzyrodzoną miłość, która jest niejako duszą każdej cnoty teologicznej i obyczajowej.

Q. 58, 3. Należy zwrócić uwagę na krótką, ale brzemioną w treść odpowiedź na trzecią trudność, by źle nie zrozumieć twierdzenia, że sprawiedliwość odnosi się do czynności zewnętrznych. Dotyczy bowiem tak czynności wewnętrznych, czyli immanentnych, a mianowicie takich aktów woli, jak wybieranie oraz wykonanie czynne, jak i czynności zewnętrznych. Pierwsze są jej właściwymi czynnościami, drugie stanowią tworzywo tychże czynności, podobnie jak i rzeczy zewnętrzne, będące przedmiotem tychże czynności. Np. gdy ktoś oddaje pożyczone pieniądze, czynność zewnętrzna wręczenia tychże pieniędzy jest materią postanowienia woli i jej działania na organy wykonawcze celem wyrównania długu.

Q. 58, 4. Podmiotem cnoty, św. Tomasz nazywa władzę psychiczną, której czynności ta cnota. doskonali. Otóż zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu tego, co mu się według prawa należy. Oddanie zaś czegoś ze względu na pewną należność jest czynnością woli, a nie popędów zmysłowych czy rozumu, choć oczywiście opiera się na uprzedniej czynności rozumu, a mianowicie na poznaniu tej należności i na postanowieniu jej urzeczywistnienia.

Q. 58, 5. W języku biblijnym „sprawiedliwość” często oznacza to samo co uczciwość, i w tym znaczeniu jest cnotą ogólną w szerokim znaczeniu tego słowa. Według Arystotelesa. (Eth. 1129b 30), sprawiedliwość w pewnym znaczeniu utożsamia się z każdą cnotą w myśl greckiego przysłowia, że w sprawiedliwości jest zawarty kwiat wszystkich cnót. Istnieje jednak pewien rodzaj sprawiedliwości, który jest w ścisłym znaczeniu cnotą ogólną (choć bynajmniej nie powszechną!), a mianowicie sprawiedliwość, którą św. Tomasz nazywa generalną lub legalną, a nowsi tomiści socjalną, czyli społeczną. O. J. Woroniecki wyraz: „iustitia legalis” tłumaczy przez „sprawiedliwość współdzielczą”, gdyż istotą jej jest współdziałanie członków społeczności w urzeczywistnianiu jej wspólnego dobra, podług ustalonych norm, czyli praw rządzących życiem społecznym. Niekiedy św. Tomasz nazywa ją także

generalną, czyli ogólną w znaczeniu sprawności doskonalącej człowieka w podporządkowaniu dobru ogółu aktów wszystkich cnót, z których powinno się składać nasze życie. Dlatego „iustitia generalis” będziemy tłumaczyli zależnie od wymagań stylu oraz jasności tekstu czasem przez „sprawiedliwość ogólną”, a czasem przez „sprawiedliwość społeczną”.

Ogromnie ważne jest wyjaśnienie tej cnoty, podane przez św. Tomasza w niniejszym artykule. Często bowiem dzisiaj błędnie pojmuję się sprawiedliwość społeczną jako cnotę regulującą stosunki między jednostką a społeczeństwem, w przeciwieństwie do sprawiedliwości zwanej wymienną (*iustitia commutativa*) jako cnoty regulującej stosunki między jednostkami, oraz sprawiedliwości rozdzielczej, regulującej stosunek społeczeństwa do jednostek. Otóż według św. Tomasza sprawiedliwość społeczna ma bez porównania wyższe i donioślejsze zadanie, niżeli regulowanie stosunku jednostki do społeczeństwa, gdyż cnota ta, doskonali człowieka w podporządkowaniu całego życia dobru ogółu, nie przestając być sprawiedliwością w znaczeniu oddawania każdemu, co się jemu należy, bo służąc społeczeństwu, służymy wszystkim jego członkom, gdyż ci mają się do społeczeństwa tak, jak części do całości. Część zaś w miarę jak jest częścią, przynależy do całości, i dlatego wszelkie dobro części (*quodlibet bonum partis*) da się podporządkować dobru całości. A więc każda cnota, zarówno doskonaląca człowieka w odniesieniu do niego samego, jak i usprawniająca go w stosunku do drugich, wytwarza pewne dobro, które można podporządkować dobru ogółu. Otóż to jest właśnie zadaniem sprawiedliwości współdzielczej, czyli społecznej, prawnej. Ale na czym polega to dobro ogółu? Według św. Tomasza dobrem dla każdego jestestwa jest to, co stanowi jego doskonałość lub do niej prowadzi, a więc to, co go czyni zasadniczo dobrym, a nie dobrym tylko pod pewnym względem (np. gdy mówimy, że ktoś jest dobrym krawcem, nie wynika jeszcze, że jest w ogóle dobrym jako człowiek). Dobrem więc ogółu jest to, przez co ów ogół staje się dobry, a więc dobrobyt w etymologicznym znaczeniu tego słowa. Najdoskonalszym zaś dobrem wszelkiego jestestwa jest Bóg, i dlatego według Akwinaty, „Bóg jest powszechnym dobrem całego wszechświata” (In 1 Cor), „wszelkie stworzenie dąży do osiągnięcia właściwej mu doskonałości, będącej podobieństwem do Boskiej doskonałości i dobroci. Tak więc dobroć Boża jest celem wszechrzeczy (I, 65, 4). Ten cel, jakim jest sam Bóg, da się osiągnąć w sposób doskonały jedynie na drodze nadprzyrodzonej; w sposób zaś niedoskonały przez zespół wartości wytworzonych pracą człowieka dla udoskonalenia swej natury w postępowaniu zgodnym z bezwzględnie ostatecznym celem, czyli przez kulturę moralną, która jest właśnie zespołem takich wartości, a szczególnie cnót, czyli sprawności obyczajowych. Tak więc kultura moralna to prawdziwy „byt dobry”, czyli dobrobyt zarówno jednostek, jak i społeczeństwa, i na niej właśnie polega zasadniczo dobro ogółu. Byt bowiem dobry dla jednostek żyjących to życie dobre, a życie jest zasadniczo dobre, gdy jest zgodne z właściwym celem istnienia ludzkiego i usprawnione cnotami, a na takim właśnie usprawnieniu polega moralna kultura człowieka. Wszystkie inne wartości, czy ich zespoły w postaci tzw. kultury gospodarczej, fizycznej, techniczno-artystycznej czy umysłowej, doskonaląc naturę ludzką tylko pod pewnym względem, a nie zasadniczo, nie stanowią o dobrobycie człowieka w sposób istotny, ale tylko przygotowawczo i następczo. Przygotowawczo - stanowiąc konieczne warunki i niezbędne nieraz środki do osiągnięcia kultury

moralnej. Brak zdrowia bowiem i środków do życia utrudnia starania o kulturę duchową. Dlatego św. Tomasz mówi: „Jest rzeczą oczywistą, iż brak zdrowia może człowiekowi przeszkodzić w wykonywaniu czynności jakiegokolwiek cnoty” (1-2, 4, 6). Następczo - bo z kultury moralnej, a głównie z takich sprawności, jak miłość i sprawiedliwość, wynika pokój, zgoda, radość i porządek, a te wartości są niezbędne dla dobra ogółu.

Każdy człowiek jako część społeczności, czyli zespołu wielu osób, zjednoczonych z sobą na całe życie potrzebą uporządkowanego współdziałania przez odpowiedni podział pracy dla osiągnięcia wspólnego celu, a mianowicie dobra ogółu, powinien podporządkować się społeczności: „Każda część z natury jest dla całości. Każda zaś poszczególne osoba z natury ma się tak do społeczności, jak część do całości” (2-2, 64, 2). Ale człowiek nie pod każdym względem jest częścią społeczności, ale tylko ze względu na wrodzoną mu potrzebę współdziałania dla dobra ogółu, skoro bez takiego współdziałania nie mogłoby istnieć życie społeczne, bez którego ludzkość musiałaby zginąć.

Społeczność nie jest całością homogeniczną, ale heterogeniczną, czyli taką, której forma całości nie jest formą, czyli istotnością, poszczególnych jej części, jak to np. zachodzi w wodzie, której każda kropla ma tę samą istotność co całość, gdyż jest H₂O. Jest więc rzeczą jasną, że człowiek nie pod każdym względem jest częścią tej całości, jaką jest społeczność, i dlatego nie pod każdym względem może być jej podporządkowany, gdyż społeczność składa się z części, których istotność, a mianowicie nieśmiertelna dusza, nie utożsamia się z istotnością społeczeństwa, którego istotnością jest jedność porządku, a nie dusza. Stąd św. Tomasz wysnuwa wniosek, że „człowiek nie jest podporządkowany społeczności politycznej całkowicie i ze względu na wszystko co do niego należy ... lecz wszystko, czym jest oraz wszystko, co potrafi zrobić i co posiada, należy podporządkować Bogu” (2-2, 21, 4 3m) gdyż Bóg jest najwyższym dobrem tej największej całości jakim jest wszechświat. Stąd wynika, że nie wolno człowiekowi „dla dobra ogółu” lub w służbie Ojczyzny popełnić przestępstwa moralnego, czyli grzechu, gdyż cel nie uświęca złych środków. Podobnie jak w organizmie, gdy serce bić przestanie wszystko w ciele rozprzega się i ulega zepsuciu, tak w życiu jednostki i społeczeństwa wszystko się rozprzega z chwilą zamarcia tego, co jest jakby sercem i sprężyną życia duchowego, a mianowicie miłości Boga jako ostatecznego celu. Bardziej szczegółowo na ten temat podaje artykuł o. Feliksa W. Bednarskiego p.t. Dobro ogółu u św. Tomasza („Życie”, wyd. Veritas w Londynie, R. XII (1958), nr 6, str. 3 i 4).

Q. 58 6. Św. Tomasz wyróżnia tu dwie postaci ogólności: logiczną i ontologiczną. Ogólność logiczna to cecha nazwy nadającej się do orzekania o wielu rzeczach, należących do tego samego gatunku, a więc różniących się tylko cechami jednostkowymi, ale mających taką samą istotę, lub należących do tego samego rodzaju; rodzaj zaś to nazwa nadająca się do orzekania o rzeczach należących do różnych gatunków, zawierających się w jej zakresie, np. czworobok jest rodzajem w stosunku do równoległoboku, deltoidu, rombu, trapezu itp. figur geometrycznych, które są gatunkami czworoboku. Nazwa rodzajowa jest więc ogólniejsza w stosunku do nazwy gatunkowej, a nazwa gatunkowa jest ogólniejszą w stosunku do nazwy jednostkowej.

Mówiąc jednak o ogólności cnoty, św. Tomasz ma na myśli ogólność ontologiczną, polegającą na wywieraniu rzeczywistego wpływu na wywołanie wielu skutków i na działanie wielu czynników. Np. słońce jest przyczyną ogólną, bo oświeca, ogrzewa i porusza wiele rzeczy. W tym znaczeniu sprawiedliwość jest cnotą ogólną, a zwłaszcza sprawiedliwość społeczna, która podporządkowuje wszystkie cnoty dobru ogólnemu. Niemniej sprawiedliwość społeczna, czyli współdzielcza, nie przestając być cnotą ogólną w powyższym znaczeniu, jest równocześnie cnotą szczególną, gdyż ma szczególny, właściwy sobie przedmiot istotnościowy, a mianowicie podporządkowanie dobru ogółu wszystkiego, co człowiek godziwie czyni.

Q. 58, 7. Wielu moralistów i to tak wybitnych, jak: D. Bannez, Jan od św. Tomasza, F. Suarez, Salmaticenses, św. Alfons Liguori, Billuart, D. Prummer, B. Merkelbach, A. Veermersch, H. Noldin, L. Fanfani, kardynalną cnotę sprawiedliwości dzieli na trzy gatunki: ogólną, czyli społeczną, rozdzielczą i wymienną. Niektórzy, np. Tanquerey, wspominają jeszcze o czwartym gatunku, a mianowicie o sprawiedliwości międzynarodowej. W przeciwieństwie do tych autorów O. H. Hering O. P. dowodzi, że według Arystotelesa, św. Alberta i św. Tomasza z Akwinu, sprawiedliwość dzieli się na ogólną, czyli współdzielczą lub społeczną, oraz na szczególną, która z kolei dzieli się na rozdzielczą i wymienną, z tym zastrzeżeniem, że tylko sprawiedliwość szczególna jest cnotą kardynalną, a nie sprawiedliwość ogólna, gdyż ta ma stanowisko nadrzędne w stosunku do cnót kardynalnych, bo podporządkowuje ich czynności dobru ogółu, podobnie jak miłość, która ożywia wszystkie cnoty życiem nadprzyrodzonym i podporządkowuje je Dobru Nieskończonemu, czyli Bogu, oraz wielkoduszność, która doskonali inne cnoty obyczajowe w dążeniu do tego, co w nich naprawdę wielkie (por. H. Hering, *De iustitia legali*, Friburgi Helv. 1944). Nieporozumienie, jak się zdaje, pochodzi z niezrozumienia przedmiotu istoczącego sprawiedliwości ogólnej i szczególnej. Zwolennicy poglądu pierwszego za przedmiot sprawiedliwości społecznej uważali stosunek do jednostek; a sprawiedliwości wymiennej - stosunek jednostek do jednostek, nie biorąc pod uwagę, że bardzo często zarówno stosunek jednostki do społeczeństwa i odwrotnie - społeczeństwa do jednostki, opiera się na wzajemnej umowie i tym samym przynależy do sprawiedliwości wymiennej. Natomiast według św. Tomasza przedmiotem formalnym, czyli istoczącym sprawiedliwości ogólnej, czyli współdzielczej lub społecznej, jest podporządkowanie czynności wszystkich cnót dobru ogólnemu, zgodnie z wymaganiami prawa natury i prawa pozytywnego, czyli nadanego wola ustawodawcy. Natomiast przedmiotem sprawiedliwości szczególnej, tak rozdzielczej, jak i wymiennej, jest oddanie każdemu tego, co mu się należy zgodnie z pewną równością, bez względu na to czy ów ktoś, komu się coś należy, jest jednostką czy społeczeństwem (np. gdy ktoś zaciągnie pożyczkę w banku państwowym). Niewątpliwie społeczeństwu należy się, by mu obywatele podporządkowali swe czyny, ale należność ta nie opiera się na równości świadczeń obywateli z dobrem ogółu, gdyż, jak widzieliśmy, obywatele są nie homogenicznymi, ale heterogenicznymi członkami społecznej całości, i dlatego nie mogą być podporządkowani pod każdym względem dobru ogółu. Opiera się natomiast na pewnej należności, wynikającej z prawa natury, by dobro części było podporządkowane dobru całości w miarę jak coś jest częścią tej całości.

Przeciwstawiając sprawiedliwość ogólną, czyli współdzielczą, sprawiedliwości szczególnej, św. Tomasz podkreśla odrębność przedmiotu jednej i drugiej, uznając za kardynalną tylko drugą spośród nich, i przyznając sprawiedliwości współdzielczej charakter nadrzędny w stosunku do cnót kardynalnych, podobnie jak i miłości oraz wielkoduszności. Jak bowiem sprawiedliwość społeczna doskonali człowieka, podporządkowując czynności wszystkich cnót obyczajowych, a więc także kardynalnych, dobru ogółu, tak wielkoduszność usprawnia nas w dążeniu do tego, co naprawdę wielkie w każdej cnotcie, a miłość ożywia wszystkie cnoty życiem nadprzyrodzonym i podporządkowuje je Dobru Nieskończonemu, a mianowicie Bogu.

Q. 58, 8. Tworzywem czyli materia cnoty św. Tomasz nazywa to, do czego ta cnota odnosi się. Otóż sprawiedliwość nie odnosi się do uczuć ani do naszych czysto wewnętrznych czynności poznawczych, ale wyłącznie do czynności zewnętrznych, oddających innym to, co się im należy. Tak pojęta sprawiedliwość nie utożsamia się z zespołem wszystkich cnót, czyli uczciwością.

Q. 58, 9. Wyrażeniem: „popęd zmysłowy” tłumaczymy tomaszowe: „appetitus sensitivus”, „popęd do walki” albo „popęd zdobywczy” stanowi w naszym przekładzie odpowiednik „vis irascibilis”, a „popęd do przyjemności” lub „popęd zasadniczy” znaczy to samo co „vis concupiscibilis”. Uzasadnienie tego sposobu tłumaczenia Czytelnik znajdzie w traktacie „O Uczuciach” (w polskim przekładzie Sumy T. 10). Ponieważ czynności woli nie są uczuciami, wobec tego sprawiedliwość doskonalcąc wolę zasadniczo nie odnosi się do uczuć, które są przejawami popędów zmysłowych.

Q. 58, 10. Bardzo ważny artykuł! W 11 Tomie polskiego wydania Sumy na str. 314-315 objaśniliśmy, na czym polega „złoty środek” czyli umiar w cnotcie i czym różni się od miernoty, przeciętności i oportunisty. Środek, o jakim tu mowa, jest: poniekąd szczytem wznoszącym się ponad dwoma krańcowościami i zapewniającym naszemu wewnętrznemu życiu wielką oszczędność sił, bo sprawia, że wydajemy ich tylko tyle, ile potrzeba dla osiągnięcia celu, tak by ich nie brakło gdy będzie trzeba przez dłuższy czas trwać w napięciu sił fizycznych i duchowych.

W przeciwieństwie do innych cnót obyczajowych, odnoszących się do uczuć, złoty środek w sprawiedliwości, czyli właściwy jej umiar, jest nie tylko podmiotowy, czyli osobisty, polegający na zgodności danego uczucia z właściwie nastawionym rozumem, ale przedmiotowy, czyli rzeczowy, polegający na wyrównaniu stosunków zależnych od zewnętrznych warunków rzeczywistości. Każdy umiar rzeczowy jest równocześnie osobistym, bo jest zgodny z rozumem, ale nie odwrotnie.

Q. 58, 11. Tulliusz Cyncero (†43 przed Chr.), wybitny polityk rzymski, mówca, prawnik i filozof. Św. Ambroży (†397), Doktor Kościoła, biskup Mediolanu. Zadaniem sprawiedliwości jest wyrównanie tego, co się należy drugim zgodnie z ich słusznymi potrzebami oraz zgodnie z ich uprawnieniami.

Q. 58, 12. Zarówno w filozofii starożytnych Chińczyków, Egipcjan i Greków, jak i w Piśmie św. sprawiedliwość uchodzi za koronę wszystkich cnót obyczajowych.

Nauka o naczelnym stanowisku tej cnoty znalazła swe najwyższe potwierdzenie z ust samego Chrystusa, który podczas Kazania na Górze (Mt 6,33) powiedział: „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane”.

Q. 59, 1. Różnym gatunkom sprawiedliwości przeciwstawiają się różne postacie niesprawiedliwości: a więc istnieje niesprawiedliwość społeczna, czyli grzech nie liczenia się z dobrem ogółu w postępowaniu; niesprawiedliwość rozdzielcza, czyli rozdzielanie dóbr i ciężarów społecznych na zasadzie np. kumoterstwa, oraz niesprawiedliwość wymienna w postaci wyrządzenia krzywdy drugiemu osobom lub społeczeństwu. Każda z tych postaci niesprawiedliwości jest szczególną wadą, gdyż odnosi się do szczególnego przedmiotu istoczącego. Niemniej, podobnie jak sprawiedliwość społeczna jest cnotą ogólną w tym znaczeniu, że wszystkie godziwe uczynki podporządkowuje dobru ogólnemu, tak niesprawiedliwość społeczna, sprzeciwiając się dobru ogółu, jest wadą ogólną, gdyż - jak z naciskiem podkreśla św. Tomasz - lekceważenie dobra wspólnego może doprowadzić do wszystkich grzechów. Chyba nikt tak mocno nie podkreślił niebezpieczeństwa, jakie zagraża człowiekowi, gdy nie liczy się z dobrem ogółu.

Q. 59, 2. Nie zawsze kto wyrządza komuś krzywdę, jest niesprawiedliwy, bo nie zawsze wyrządzona krzywda pochodzi z winy tego, kto ją wyrządza, np. gdy czyni to nieświadomie. Po drugie człowiekiem niesprawiedliwym w ścisłym znaczeniu jest tylko ten, kto z łatwością, ochoczo i z pewną przyjemnością wyrządza krzywdę drugiemu, czyli ma nałóg niesprawiedliwości, nabyty przez powtarzanie niesprawiedliwych uczynków.

Q. 59, 3. Ktoś może zaszkodzić sobie samemu nawet dobrowolnie, ale ściśle mówiąc, nie może siebie skrzywdzić w tym znaczeniu, by dobrowolnie krzywdy doznać, gdyż zasadniczo doznanie pochodzi od jakiegoś czynnika zewnętrznego, a nie od naszej woli. To zaś, co nie pochodzi od naszej woli, nie może być dobrowolne. Niesprawiedliwość bowiem, podobnie jak i sprawiedliwość odnosi się tylko do drugich. Niemniej - jak zaznacza św. Tomasz w rozwiązaniu drugiej trudności - człowiek jest nie tylko jednostką, ale także częścią społeczności i własnością Boga, wyrządzając więc sobie szkodę, np. popełniając samobójstwo, wyrządza krzywdę społeczeństwu, a poniekąd także Bogu. Jak zaznacza Akwinata w rozwiązaniu trzeciej trudności, wyrządzenie krzywdy nie zawsze łączy się z Jej doznaniem przez osobę, którą ktoś skrzywdził, a mianowicie, gdy ta osoba naprawdę dobrowolnie zgadza się na to. Także odwrotnie ktoś może doznać krzywdy także wtedy, gdy nikt nie wyrządza mu jej dobrowolnie.

Q. 59, 4. Mocne, jasne i głęboko uzasadnione uznanie niesprawiedliwości za grzech śmiertelny. Grzech ten bowiem godzi wprost we współzycie ludzi między sobą, które jest niezbędne do ich rozwoju.

Oczywiście chodzi tu o niesprawiedliwość formalną, a więc dokonaną w sposób dobrowolny, naumyślnie. Niesprawiedliwość materialna, czyli popełniona nieświadomie lub nieumyślnie niekiedy może być grzechem śmiertelnym, a miano-

wicie gdy ktoś mógł i powinien był zapewnić takie warunki swemu postępowaniu, by nie narazić kogoś na wielką szkodę, a z własnej winy zaniedbał je; niekiedy jest grzechem powszednim, a mianowicie gdy chodzi o drobiazgi, albo także gdy chodzi o szkodę poważną, wyrządzoną na skutek nieświadomości trochę, ale nie całkowicie zawinionej; wreszcie może być w ogóle bez grzechu, gdy ktoś ją wyrządził całkowicie nieświadomie i niedobrowolnie, np. pod wpływem zupełnie niezawinionej niewiedzy.

Q. 60, 1. Zdziwi to może Czytelnika, że św. Tomasz za właściwą sprawiedliwości czynność poczytuje sąd, a więc działanie umysłu, mimo że sprawiedliwość uznaje za cnotę doskonalącą czynności woli. O jaki tu sąd chodzi?

Sąd najogólniej to stwierdzenie lub zaprzeczenie czegoś. W każdym czynie ludzkim występuje, kilka takich sądów, a mianowicie: 1) stwierdzenie możliwości i potrzeby osiągnięcia jakiegoś celu wraz z postanowieniem osiągnięcia go, 2) stwierdzenie istnienia środków, dróg i sposobów osiągnięcia go, 3) stwierdzenie, że taki a taki środek najlepiej się nadaje do osiągnięcia tego celu, 4) praktyczne postanowienie, by w tej właśnie chwili tak a tak postąpić. Ten ostatni sąd ma rozstrzygające znaczenie w dziedzinie każdej cnoty i każdego nałogu. W zakresie sprawiedliwości sąd ten polega na postanowieniu, by w tych i tych konkretnych okolicznościach oddać tej i tej osobie, względnie zespołowi osób to, co się im należy zgodnie z prawem boskim lub ludzkim. W najściślejszym znaczeniu sąd to orzeczenie sędziego, że komuś to a to należy się podług prawa. Samo wydawanie sądu jest czynnością rozumu, wydaną pod wpływem dobrze lub źle nastawionej woli i przez nią wprowadzoną w czyn. Wola bowiem idzie zawsze za ostatnim sądem rozumu, czyli jego postanowieniem, ale sama sprawia, że taki a taki sąd jest właśnie ostatni i wprowadza go w życie. Tak więc sąd sprawiedliwy pochodzi wprawdzie od rozumu usprawnionego cnotą roztropności, ale działającego pod wpływem woli, właściwie nastawionej ku celowi ostatecznemu przez cnotę sprawiedliwości. W tym znaczeniu sąd jest czynnością woli i przejawem doskonalącej ją cnoty sprawiedliwości.

Q. 60, 2. Św. Tomasz wyjaśnia tu, jak mamy rozumieć zakaz Chrystusa, by nie sądzić. „Nie sądzicie, byście nie byli sądzeni” (Mt 7, 1). Wolno sądzić ale sprawiedliwie. Do sprawiedliwego zaś sądu potrzeba trzech rzeczy: 1) by pobudką sądenia była sprawiedliwość, a nie zarozumiałość, chęć dokuczenia lub poniżenia kogoś, 2) by sądzący miał władzę sądenia, gdy chodzi o sądenie czynności drugich ludzi, 3) by sądzić roztropnie, a więc rozważnie, po namyśle, a nie pochopnie na podstawie podejrzeń.

W rozwiązaniu trzeciej trudności mamy życiową i głęboką naukę, jak pokornie należy wydawać sądy, gdy świadomi jesteśmy, że sami mamy różne wady, a równocześnie cięży na nas obowiązek sądenia drugich.

Q. 60, 3. Artykuł, podobnie jak i całe Zagadnienie 60 odnosi się zarówno do sądu wydawanego w imieniu społeczeństwa przez upoważnionych do tego ludzi, a mianowicie sędziów, jak i do sądów wypowiedzianych lub również niewypowiedzianych o drugich prywatnie. Otóż nikogo nie wolno prywatnie czy publicznie osądzać na podstawie samych tylko podejrzeń, czyli domysłów, opartych na

niesprawdzonych poszlakach. W artykule mamy jędrną, ale bogatą w treść, psychologię podejrzliwości, której źródło św. Tomasz upatruje albo w złośliwości ludzkiej, albo w złym nastawieniu do kogoś, wskutek którego człowiek skłonny jest wierzyć w to, czego pożąda, albo wreszcie w długotrwałym, doświadczeniu, jak to często bywa u starców, którzy na własnej skórze doświadczyli, że często nie można ufać pozorom ludzkiej dobroci. Dwie pierwsze przyczyny podejrzeń Akwinata uważa za wyraz przewrotnego nastawienia: trzecią natomiast, a więc długotrwałe doświadczenie, uznaje za czynnik zmniejszający grzeszność podejrzeń, ale nie usuwający jej całkowicie.

Podejście, według św. Tomasza, może być grzechem śmiertelnym, a mianowicie wtedy gdy ktoś na podstawie mało ważnych poszlak, uważa że ktoś inny jest na pewno zły lub źle postąpił w sprawie ważnej. Tym bardziej grzech śmiertelny zachodzi u sędziego wydającego wyrok na podstawie samych tylko podejrzeń.

Q. 60, 4. Wątpliwości o drugich trzeba rozwiązywać na ich korzyść. Nikogo nie należy uważać za złego, a więc za nieroztropnego, niesprawiedliwego, za tchórza, pijaka, rozpustnika, zarozumialca, lenia itp., jeśli się nie ma na to dowodów niepodlegających wątpliwości; należy więc każdego uważać za dobrego, jeśli nie ma oczywistych dowodów, że jest inaczej. Zresztą w każdym człowieku są pewne wartości i zalety, z powodu których ów człowiek zasługuje na szacunek.

Oczywiście każde porównanie kuleje. Nie każde bowiem lekarstwo skuteczne na cięższą chorobę jest skuteczne na lżejszą, św. Tomaszowi chodzi tu (w rozwiązaniu trzeciej trudności) o to, co wyrażamy po polsku: strzeżonego Pan Bóg strzeże! Gdy spostrzegam w autobusie osobnika, który w sposób podejrzany patrzy na mą teczkę, nie mam podstawy, by uznać go za złodzieja, ale nie zaszkodzi dopilnować, by np. w razie ścisku lub ciemności, trzymać tę teczkę mocno w garści. Na tym właśnie polega tłumaczenie czegoś na podstawie przypuszczenia, a więc po linii większego bezpieczeństwa.

Q. 60, 5. Sędzia powinien sędzić podług ustaw prawnie wydanych, w miarę więc jak są sprawiedliwe. Ustawy bowiem niesprawiedliwe nie mają mocy obowiązującej, gdyż sprzeciwiają się prawu natury, i dlatego nie są właściwie prawami, lecz raczej stanowią bezprawie, jak to św. Tomasz podkreśla w rozwiązaniu drugiej trudności.

Q. 60, 6. Rozwiązanie trzeciej trudności, że władza świecka podlega władzy duchownej tak jak ciało duszy, ale nie we wszystkich sprawach, lecz tylko tych, które nie są obojętne pod względem moralnym i religijnym z powodu ich podporządkowania ostatecznemu celowi życia ludzkiego, jest nadal aktualne po ogłoszeniu Deklaracji o wolności religijnej przez II Sobór Watykański, choć w dzisiejszych czasach nauka ta nie ma zastosowania w żadnym kraju, gdyż w praktyce żadne państwo (z wyjątkiem może Portugalii) nie pozwala Kościołowi mieszać się do swoich spraw, nawet wtedy, gdy chodzi o najbardziej żywotne dla religii zagadnienia, a jeśli przedstawicielom kleru pozwala mieszać się do polityki, to zazwyczaj po to, by wykorzystać ich do swych celów. Oczywiście demagogiczne żądanie, by Kościół nie mieszał się do polityki, może być dobrze i źle rozumiane, zależnie od tego jak się

pojmuje politykę. Jeśli mówiąc o niej, ma się na myśli dążenie do zdobycia lub zachowania władzy ustawodawczej lub administracyjnej w państwie względnie w związku państw dla przedstawicieli kleru lub uległych mu ludzi, bez względu na to, czy chcą i potrafią służyć dobru ogółu lepiej aniżeli mu, wówczas można i trzeba domagać się, by Kościół nie mieszał się do tego rodzaju polityki. Lecz jeśli przez politykę rozumie się wszelkie wywieranie wpływu na sprawy publiczne, wówczas trzeba Kościołowi przyznać prawo a nawet obowiązek uprawiania tego rodzaju polityki, czyli oddziaływania na sprawy społeczne, a nawet gospodarcze w tym kierunku, by zapewniając jak największe poszanowanie ludzkiej godności wszystkich obywateli, ich wolności i prawo do jak największego dobrobytu, doskonalić ich w kulturze moralnej) i prowadzić do Boga.

Otóż Chrystus prowadzenie ludzi do Boga powierzył Kościołowi, a szczególnie jego pasterzom. Wobec tego we wszystkim, co dotyczy tego obowiązku, władze świeckie podlegają władzy Kościoła, oczywiście bez jakiegokolwiek gwałcenia wolności religijnej czy obywatelskiej. Oto, co na ten temat pisał Jan XXIII (Enc. Mater et Magistra): „Chrześcijaństwo jest wiązaniem ziemi z niebem, gdyż bierze konkretnego człowieka, jego ducha i materię, umysł i wolę, i zachęca go do podniesienia myśli od zmiennych warunków ziemskiego życia ku szczytom życia wiecznego, które będzie niekończącym się szczęściem i pokojem. Atoli, choć Kościół święty ma jako pierwsze swoje zadanie uświęcanie dusz, by czynić je uczestnikami dóbr nadprzyrodzonych, to jednak troszczy się również o potrzeby codziennego życia ludzi, nie tylko o te, które są potrzebne do jego utrzymania, ale i o te, co potrzebne są do jego dobrobytu i do kultury w jej różnych objawach i w różnych epokach”.

Q. 61, 1. Zdziwi się może Czytelnik, że św. Tomasz, stwierdziwszy wyższość sprawiedliwości społecznej nad wszystkie inne cnoty obyczajowe, tak mało jej miejsca poświęca, przystępując od razu do omawiania sprawiedliwości wymiennej. W rzeczywistości wszystkie traktaty o cnotach obyczajowych pośrednio omawiają sprawiedliwość społeczną, skoro jej zadanie polega na podporządkowaniu wszystkich czynności cnotliwych dobru ogółu, by w ten sposób oddać społeczeństwu to, co mu się należy od jego członków, skoro dobro części przynależy do dobra całości.

Przystępując do omówienia sprawiedliwości szczególnej (a nie szczegółowej, bo sprawiedliwość ogólna, czyli społeczna, może także nastęrczać szczegółowe zagadnienia), Akwinata wyodrębnia w niej dwa gatunki: sprawiedliwość rozdzielczą i wymienną. Różnią się one gatunkowo, gdyż mają różne przedmioty istoczące. Zadaniem bowiem sprawiedliwości wymiennej jest oddanie każdemu należnej mu własności, a tym samym jej poszanowanie, zarówno gdy chodzi o zdrowie i majątek, jak i o życie rodzinne, oraz sławę i szacunek. Natomiast zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej jest oddanie każdemu tego, co mu się należy z społecznych ciężarów i wspólnych dóbr społeczeństwa podług pewnej współmierności do nich.

Kiedy św. Tomasz mówi, że zadaniem sprawiedliwości wymiennej jest wprowadzenie ładu w stosunkach między jedną osobą a drugą, jako części do części, przez osoby należy tu rozumieć przedstawicieli władzy społecznej, zobowiązanych do wyrównania tak poszczególnym jednostkom, jak ich zespołom. tego co im się prawnie należy od państwa, np. za wykonaną pracę, za sprzedaż państwu pewnych dóbr itp.,

bo tego rodzaju należność dotyczy dóbr, które są już własnością tychże jednostek, choć nie są jeszcze im doręczone.

Q . 61, 2. Naukę o „złotym środku” sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej św. Tomasz przejął od Arystotelesa, którego słowa są najlepszym objaśnieniem tego artykułu, będącym streszczeniem poglądu Filozofa. Oto co na ten temat powiedział Stagiryta: „Skoro zarówno człowiek niesprawiedliwy wykracza przeciw równości, jak i to co niesprawiedliwe jest nierówne, to jasne, że istnieje też jakiś środek w odniesieniu do nierówności. Jest nim równość; w każdej bowiem czynności, w której można mówić o czymś co większe, i o czymś co mniejsze, można też mówić o czymś co równe. Jeśli więc to co niesprawiedliwe jest nierówne, w takim razie to co sprawiedliwe jest równe; na co też każdy zgodzi się bez rozumowania. Jeśli zaś to co równe jest środkiem, to będzie nim i to co sprawiedliwe. Owóż równość zachodzi między co najmniej dwoma członami. A więc to co sprawiedliwe musi być środkiem i musi być sprawiedliwe ze względu na coś i dla kogoś, a mianowicie jako umiar musi być środkiem między jakimiś skrajnościami (są nimi to, czego więcej i to, czego mniej); jako coś równego musi zachodzić między dwoma członami, jako to co sprawiedliwe, musi nim być dla pewnych osób. To co sprawiedliwe zakłada tedy co najmniej cztery człony; jako że dwie są osoby, dla których jest sprawiedliwe, i dwie są rzeczy, których dotyczy. Równość jednak będzie taka sama w odniesieniu do osób i w odniesieniu do rzeczy; taki sam jest bowiem stosunek między osobami, w których równość ta przejawia się, jak stosunek osób, między którymi zachodzi. Bo jeśli nie ma równości między tymi osobami, to nie powinny też mieć równych udziałów. ... Wynika to też z zasady podziału wedle wartości: wszyscy bowiem godzą się na to, że sprawiedliwy rozdział powinien być dokonywany ze względu na pewną wartość, tylko że nie wszyscy wymieniają tu tę samą wartość. ... Sprawiedliwość jest więc czymś proporcjonalnym, bo proporcja jest równością stosunków i zakłada przynajmniej cztery człony. To co sprawiedliwe, jest tu środkiem między tym co wykracza, przeciw proporcji; to bowiem co proporcjonalne jest środkiem, a to co sprawiedliwe jest proporcjonalne. Matematycy nazywają taką proporcję proporcją geometryczną, bo w proporcji geometrycznej całość ma się do całości tak, jak każdy z członów do odpowiedniego mu członu. Tym więc co sprawiedliwe, jest sto co proporcjonalne, a to co wykracza przeciw proporcji, jest niesprawiedliwe. Jeden bowiem człon staje się wtedy za wielki, drugi za mały, jak to rzeczywiście się zdarza. Bo kto postępuje niesprawiedliwie, ma zbyt wiele, a kto jest pokrzywdzony, ma za mało tego co dobre. ... To więc jest pierwszy rodzaj sprawiedliwości. Drugim rodzajem jest sprawiedliwość wyrównująca; mamy z nią do czynienia w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi. ... Ten rodzaj sprawiedliwości jest zgoła odmienny niż poprzedni. Sprawiedliwość bowiem rozdzielająca wspólne dobro polega zawsze na postępowaniu zgodnym z wyżej omówioną proporcją. ... a niesprawiedliwość na pogwałceniu tej proporcji. Sprawiedliwość natomiast w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi jest pewnego rodzaju równością, a niesprawiedliwość jest pewnego rodzaju nierównością, ale nie według wspomnianej wyżej proporcji, lecz według proporcji arytmetycznej. Wszystko bowiem jedno, czy człowiek dobry pozbawił mienia człowieka złego, czy na odwrót: zły - dobrego, lub czy cudzołóstwa dopuścił się człowiek dobry czy zły; prawo baczy tylko na różnicę w

wielkości straty i traktuje wszystkie osoby jako równe; baczy tylko na to, czy ktoś postąpił niesprawiedliwie, a ktoś drugi doznał krzywdy lub czy ktoś komuś wyrządził szkodę a tamten ją poniósł. Także niesprawiedliwość w tym znaczeniu jest nierównością, którą sędzia stara się wyrównać; bo jeśli ktoś zadał, a ktoś inny poniósł ranę lub ktoś zabił, a ktoś inny zginął, to zachodzi nierówność między czynem jednego a doznaniem drugiego; sędzia jednak usiłuje usunąć za pomocą kary tę nierówność. ... Tak tedy sprawiedliwość wyrównująca byłaby środkiem między zyskiem a stratą ... Tak więc sprawiedliwość jest środkiem między jakimi jakby zyskiem a jakąś stratą ... polega ona na tym, że ma się tyleż samo przedtem, co i potem” (Eth. 1131-1132. Cytuję w przekładzie Daniela Gromskiej, Biblioteka Klasyków Filozofii. Arystoteles Etyka Nikomachejska, 1956, Państw. Wydawnictwo Naukowe, str. 169-176).

Q. 61, 3. Materią cnoty, czyli jej tworzywem, św. Tomasz nazywa czynności, które dana cnota doskonali, oraz czynności, od których człowieka wstrzymuje. Otóż sprawiedliwość rozdzielcza odnosi się do rozdziału społecznych ciężarów i dóbr; sprawiedliwość zaś wymienna do niedobrowolnych i dobrowolnych wymian o najrozmaitszych postaciach, które św. Tomasz tu wylicza. Przez wymiany rozumie tu nie tylko kupno i sprzedaż, ale wszelkie czynności, którymi można skrzywdzić drugich na ciele, w życiu rodzinnym, w majątku lub na sławie, oraz czynności, którymi te krzywdy można wstrzymać lub je naprawić; innymi słowy przez wymiany Akwinata rozumie tu, podobnie jak i Arystoteles, wszelkie stosunki między ludźmi. rodzące zobowiązania prawne.

Q. 61, 4. „Contrapassum” zgodnie z kontekstem tłumaczę przez „odwet”. Chodzi o pewne odwzajemnienie w tym znaczeniu, by gdy kto komuś wyrządził szkodę, poniósł taką samą szkodę i zapłacił tyle, ile wziął. Sprawiedliwość wymienna domaga się pewnego wyrównania. i odpłaty równej działaniu, za które się należy, choć nie musi być tego samego gatunku. Nie zawsze więc np. za pobicie kogoś należy odpłacić równym pobiciem sprawcy. W starożytności i średniowieczu zasada odwetu było powszechnie stosowana w sądownictwie karnym. Dziś niemal powszechnie za występki stosuje się kary raczej lecznicze niż odwetowe, zazwyczaj bez porównania lżejsze, niż wyrządzona krzywda, np., gdy chodzi o spowodowanie śmierci na skutek lekkomyślności w prowadzeniu wozu. Jedynie gdy chodzi o prawdziwe lub rozmyślane przestępstwa polityczne, prawodawstwo często stosuje niewspółmierne surowe kary.

Q. 62, 1. Polscy moralisci różnie tłumaczą wyraz „restitutio”: odszkodowanie, wyrównanie, zwrot cudzej rzeczy, przywrócenie, oddanie itp. Żaden z tych wyrazów, a już najmniej „restytucja” nie oddaje pełnej treści łacińskiego pojęcia „restitutio”, zwięźle ujętej w określeniu św. Tomasza w niniejszym artykule: „Jest to ponowne przywrócenie komuś posiadania jakiejś rzeczy lub władania nią”. Tą rzeczą może być nie tylko jakieś dobro zewnętrzne materialne, jak pieniądze, dzieła artystyczne czy przemysłowe, ale także dobra wewnętrzne cielesne, jak zdrowie, piękność i zwinność ciała, siły fizyczne, a nawet dobra duchowe, jak inteligencja, wiedza, cnota, dobra sława, godność, stanowisko itp. Gdy ktoś .pozbawi kogoś jakiegokolwiek z tych dóbr wbrew prawu moralnemu, zaciąga obowiązek przywrócenia tego dobra osobie poszkodowanej, a jeśli jest to niemożliwe, jest obowiązany moralnie do

odszkodowania w innej postaci. Ale „odszkodowanie” nie wyczerpuje treści pojęcia „restitutio”, wyraża bowiem jedynie naprawę wyrządzonej komuś szkody. Kto nie wyrządził szkody, nie ma obowiązku odszkodowania, ale może być obowiązany do restytucji czyli do oddania, chociażby nikogo nie skrzywdził. Np. gdy ktoś przyjął cudzą rzecz na przechowanie zgodnie z prawem moralnym, nie tylko nie wyrządza szkody właścicielowi, ale oddaje mu przysługę, np. jeśli to uczynił na jego prośbę; nie mniej jest obowiązany do oddania niarzęczy przechowywanej, gdy właściciel jej zażąda w sposób zgodny z prawem moralnym. „Zwrot” czy „przywrócenie” cudzej rzeczy też nie wyczerpuje pojęcia „restitutio”, bo jak słusznie zaznacza wybitny moralista J. Pieter (O Sprawiedliwości. Odnowa. Londyn 1967, str. 56-57) „Restitutio” wchodzi w grę również wtedy, gdy jesteśmy coś winni drugim ... nawet kiedy okazano nam należny szacunek czy wyrażono podziękowanie; we wszystkich tego rodzaju wypadkach oddanie tego co się należy, jest „restytucją”.

Po wieloletnim namyśle wydaje się nam, że z braku lepszego wyrazu należy „restitutio” tłumaczyć - po prostu przez „oddanie rzeczy należnej do kogoś” gdyż treść znaczeniowa tego wyrażenia oraz terminu łacińskiego obejmuje ten sam zakres, bardzo ogólny i szeroki. Wszak mówimy o oddaniu nie tylko rzeczy skradzionej czy zrabowanej, ale także o oddaniu należnej komuś czci, czy poważania. Jest wielka różnica między wyrazem „oddawać” a „dawać”, gdyż tylko pierwszy zakłada istnienie rzeczywistej lub przynajmniej domniemanej należności.

Pytanie „Czy restytucja (oddanie) jest czynnością sprawiedliwości wymiennej” oraz twierdząca odpowiedź na to pytanie, należy rozumieć jako skrót wyrażenia, czy to oddanie jest czynnością, do której usprawnia człowieka cnota sprawiedliwości wymiennej, a tym samym, czy zadaniem, wymaganiem i przedmiotem istoczącym sprawiedliwości wymiennej jest oddanie każdemu należnej mu rzeczy. Nie są to wyrażenia równoznaczne, bo „zadanie” nie znaczy to samo co „czynność” lub „wymaganie”, ale są równoważne, gdyż w odniesieniu do cnót posiadają ten sam zakres.

Twierdząca odpowiedź na to pytanie opiera się na tradycyjnym pojęciu sprawiedliwości, które św. Tomasz przejął od Arystotelesa, Arystoteles zaś od Platona (Rzeczpospolita 331), a ten z kolei z Odysei Homera (14, 84). Określenie to stało się wspólnym dziedzictwem Zachodu. Wyraża zaś sprawność w oddawaniu każdemu, co się mu należy. Ale co jest podstawą, że coś komuś należy się i to tak bezspornie, że każdy człowiek i każda, społeczność ma obowiązek uznać i poręczyć prawo każdego człowieka do tego, co się mu słusznie należy? Czy tylko na podstawie pracy uprzednio dokonanej, jak zdają się mniemać niektórzy kapitaliści i marksiści? Wiadomo jednak, że są prawa, które nie wynikają z czyjejś pracy i że każdy ma nieraz prawo do rzeczy, które nie znajdują podstawy w jakimkolwiek jego działaniu, np. prawo do życia. Tą podstawą jest godność każdej osoby ludzkiej jako istoty rozumnej, będącej dzieckiem Bożym (przybrany, ale rzeczywisty), powołanej do osiągnięcia pełni właściwej mu doskonałości. Z tej przyczyny każdy człowiek, łącznie z niemowlętami, żyjącymi jeszcze w łonie matek, ma nienaruszalne prawo do tego wszystkiego, co jest niezbędne do osiągnięcia tego celu; prawo, na które może powołać się w stosunku do każdego człowieka, i którego każdy człowiek ma co najmniej obowiązek nienaruszania, a jeśli naruszy je, ma obowiązek wyrównania krzywdy przez współmierne odszkodowanie. Podkreślamy wyraz „co najmniej”, gdyż ponadto każdy

jest obowiązany oddać każdemu, co się mu należy jako osobie powołanej do osiągnięcia pełni doskonałości rozumnego stworzenia Bożego.

W odpowiedzi na drugą trudność wyraz „passiones” oznacza, nie tylko uczucia, ale wszelkie doznania, wywołane przez jakieś działanie w człowieku, np. gdy ktoś zostanie wtrącony do więzienia lub zostanie zniesławiony.

Q. 62, 2. Gdy ktoś nie może oddać tyle, ile należy się komuś, powinien oddać tyle, ile obecnie może, a resztę oddać wtedy, gdy będzie mógł bez narażania się na większe zło niż wyrządzona szkoda. Jeśli ktoś mogąc oddać, nie chce tego uczynić, albo gdy nie mogąc tego obecnie uczynić, nie ma silnej woli dokonać tego w przyszłości, gdy będzie mógł, urwać w postanowieniu krzywdzenia kogoś przez sam fakt nie naprawienia wyrządzonej szkody, a więc pozostaje w stanie grzechu śmiertelnego, jeśli chodzi o poważną sprawę, choćby nawet spowiadał się i otrzymał „rozgrzeszenie”. Tym samym uniemożliwia sobie osiągnięcie ostatecznego celu życia, a więc pełni właściwej mu doskonałości przez bezpośrednie zjednoczenie się z Bogiem, czyli zbawienia. Wskutek tego, zgodnie z słowami Platona (Gorgiasz 508): „Krzywda, wyrządzona drugiemu przy nosi znacznie większą szkodę, sprawcy niż jego ofierze”. Odpowiedź na drugą trudność o obowiązku przywrócenia dobrej sławy osobom zniesławionym przez wyjawienie ich wad lub błędów - nawet prawdziwe, ale niesprawiedliwe - np. wtedy gdy to nie było potrzebne do zapobieżenia krzywdy innych osób lub większego nieszczęścia dla samego winowajcy, należy zastosować także do prasy, radia i telewizji. Zazwyczaj pisarze, a zwłaszcza dziennikarze, nie pamiętają o swym moralnym obowiązku unikania niesprawiedliwego zniesławiania swych przeciwników politycznych, religijnych (dawniejsi apologeci w stosunku do innowierców), artystycznych, klasowych itd., a tym mniej poczuwają się do obowiązku restytucji, czyli przywrócenia dobrej sławy niesprawiedliwie zniesławionym osobom, narodom, religiom, wspólnotom, instytucjom itp. Prawo i jego stróże powinni przypomnieć im o tym obowiązku w sposób skuteczny.

Podobnie odpowiedź na czwartą trudność trzeba odnieść również do krzywd wyrządzonych artystom i wszystkim innym pracownikom naukowym, społecznym, przemysłowym, których nie dopuszczono do należnego im stanowiska bez sprawiedliwych powodów, np. wskutek przesądów czy dyskryminacji rasowych. Oni również mają prawo do odszkodowania.

Q. 62, 3. Tu św. Tomasz stwierdza, że obowiązek restytucji, czyli oddania tego, co się komuś należy, może wypływać z dwóch źródeł: po pierwsze, z zawinionego przez kogoś wyrządzenia krzywdy jakiejś osobie lub wspólnocie, i po drugie, z zawinionej lub nawet niezawinionej przez nikogo nierówności rzeczowej, wynikającej z samego faktu, że jedni mają więcej, a inni mniej niż się im należy. Pierwszy wypadek zachodzi np. przy kradzieży, rabunku, nieoddaniu rzeczy „pożyczonej”, oszczerstwie, obmowie itp., zarówno odnośnie do jednostek jak i do wspólnot, narodów, państw. Drugie źródło obowiązku restytucji, tak mocno tu podkreślone przez średniowiecznego Doktora Powszechnego, za mało było uwzględniane przez późniejszych moralistów, a przecież jest niezmiernie doniosłe, gdyż nieliczenie się z nim powoduje nieraz straszliwe, o pomstę do nieba wołające krzywdy tak jednostek,

jak i narodów. W stosunkach między poszczególnymi osobami ten obowiązek oddania cudzej rzeczy z powodu rzeczowej nierówności bez czyjejkolwiek winy zachodzi np. w wypadku, gdy ktoś dał coś komuś na przechowanie, a potem zarówno właściciel, jak i przechowawca zapomną o tej rzeczy. Gdy przechowawca przypomni to sobie, winien zawiadomić właściciela i przypomnieć mu, by odebrał swą rzecz. W stosunkach międzynarodowych obowiązek restytucji z powodu nierówności rzeczowej zachodzi np. wtedy, gdy jakiś naród, mogący wywozić za granicę jedynie surowce sprzedawane za cenę niewspółmiernie małą w stosunku do ich wartości, musi je sprzedawać celem zakupu towarów przemysłowych, niezbędnych dla życia narodu, ale bardzo drogich. Narody bogate, które w ten sposób wyzyskują narody biedne, kupując od nich surowce za bezcen, a sprzedając im towary przemysłowe za cenę niewspółmiernie wysoką, ale powszechnie przyjętą na rynkach międzynarodowych, są obowiązane na mocy sprawiedliwości wymienionej do restytucji na rzecz narodów poszkodowanych wskutek tego wyzysku, choćby nawet nie zawinione z początku. Polska czy Szwajcaria, nie mając kolonii, nie wyzyskiwały bezpośrednio krajów dziś zacofanych gospodarczo, a niegdyś skolonizowanych np. przez Anglię czy Francję. Niemniej, korzystając z tego wyzysku przez zakup surowców po cenach niewspółmiernie niskich na rynkach międzynarodowych, pośrednio uczestniczą w nim, choćby w sposób niezawiniony, naruszając równość rzeczową i dlatego są także obowiązane do odszkodowania na rzecz krajów w ten sposób wyzyskiwanych. Inna sprawa, że np. Polska jest sama przedmiotem wyzysku. ze strony innych mocarstw i nie ma nawet możliwości upomnieć się o należne jej odszkodowanie.

Ten obowiązek oddania tego, co się komuś należy wskutek nierówności rzeczowej, zachodzącej nawet bez czyjejkolwiek winy, wynika z faktu, że w sprawiedliwości sprawdzianem godziwości czynu jest nie tylko zgodność postępowania, osobistych zamierzeń, pobudek, uczuć i chęci z właściwym ostatecznym celem życia ludzkiego, jak to ma miejsce w innych cnotach, ale przede wszystkim zgodność z tymże celem samej treści czynu przedmiotowo wziętej, niezależnie od takiego czy innego nastawienia sprawcy, jego poglądów czy uczuć. Jak słusznie zaznacza O. Sertillanges (*Philosophie Morale de Saint Thomas*, str. 244), jeśli żołnierz wycofa się z niebezpiecznego odcinka z tej przyczyny, że nie zrozumiał rozkazu, nie można mu zarzucić tchórzostwa. Natomiast, jeśli ktoś przywłaszczy sobie cudzą rzecz także wskutek niezrozumienia, to popełnia czyn niesprawiedliwy, choć bez osobistej winy, ponieważ pozbawia drugą osobę czegoś co do niej prawnie należy. Z tego powodu jest obowiązany do oddania tej rzeczy, a niesprawiedliwym staje się wtedy, gdy uświadomiwszy sobie ten obowiązek oddania i mogąc go spełnić, nie chce go wykonać lub odwleka to spełnienie bez współmiernie ważnej przyczyny.

Q. 62, 4. Nasze uwagi do poprzedniego artykułu odnoszą się również do treści obecnego artykułu, w którym św. Tomasz stwierdza, że niekiedy do oddania obowiązani są także ci, którzy sami nikomu nie zabrali należnych mu rzeczy, ale bezpośrednio lub pośrednio wywołali nierówność rzeczową, lub z niej korzystają z krzywdą dla drugich, jak to często się zdarza tak w stosunkach międzynarodowych jak i społecznych, tak w ustroju kapitalistycznym, jak i komunistycznym. Jeśli jest rzeczą niemożliwą oddać komuś (jednostce lub społeczności) jakąś rzecz prawnie należącą do niego, trzeba oddać mu równą jej wartość, jeśli chodzi o rzecz, która już rzeczywiście

należała do niego. Natomiast jeśli chodzi o rzecz - tak materialną, jak i duchową - o którą ktoś miał tylko prawo ubiegać się o nią, by ją otrzymać w przyszłości, a ktoś inny przeszkodził mu w jej zdobyciu w sposób niesprawiedliwy, np. oszczerstwem, wówczas, ten kto nieuczciwie przeszkodził, ma obowiązek naprawić krzywdę przez wyrównanie mu tej szkody w tej mierze, jaką sędzia sprawiedliwy określił, biorąc pod uwagę, że pokrzywdzony mógłby nie osiągnąć tej rzeczy, np. jakiegoś stanowiska, także z innej przyczyny.

Q. 62, 5. W rozwiązaniu trzeciej trudności św. Tomasz podkreśla, że jeśli osoba właściciela, której należy jakąś rzecz zwrócić, jest nieznana, trzeba przedsięwziąć staranne jej poszukiwanie. Należy jednak odróżnić, czy chodzi o rzecz zabraną komuś w sposób niesprawiedliwy, np. przez kradzież lub rabunek, gdyż wówczas sprawca krzywdy jest obowiązany odnaleźć poszkodowanego właściciela i oddać mu rzecz zabraną, choćby ów sprawca krzywdy poniósł przez takie oddanie znacznie większą szkodę niż owa rzecz jest warta, np. gdyby musiał ją odsyłać do dalekiego kraju, do którego właściciel przeniósł się. Byłoby bowiem nową krzywdą właściciela, gdyby musiał ponosić koszt przy odbiorze niesprawiedliwie sobie zabranej rzeczy. Złodziej powinien więc przypisać winę sobie, że zwracając cudzą rzecz ponosi znacznie większą szkodę. Natomiast gdy chodzi o rzeczy znalezione, których właściciel jest nieznany, w dzisiejszych czasach niemal we wszystkich krajach jest obowiązek oddać je do biura znalezionych rzeczy, jakie zwykle istnieją na dworcach kolejowych oraz przy zarządach miejskich. Jeśli ktoś ma cudzą rzecz, przyjmując ją bez naruszenia sprawiedliwości, lecz stwierdzi, iż rzecz ta jest własnością innej osoby, powinien ją powiadomić, by ją sobie: zabrała na swój koszt. Podobnie gdy chodzi o rzecz, przyjętą na przechowanie, daną w zastaw, sprzedaną itp.

Q. 62, 6. Św. Tomasz stwierdza tu, że z dwu powodów ktoś może być obowiązany do zwrotu cudzej rzeczy: po pierwsze z powodu jej zabrania czy wyrządzenia jakiegokolwiek szkody, i po drugie z powodu zatrzymania cudzej rzeczy. Zabranie może być trojokie: niesprawiedliwe, sprawiedliwe ale przynoszące korzyść temu, kto ją wziął, oraz sprawiedliwe ale nie przynoszące żadnej korzyści temu, kto ją wziął. W pierwszym wypadku, gdy ktoś zabrał coś komuś z krzywdą dla tego ostatniego, np. przez kradzież lub rabunek, powinien zwrócić zabraną rzecz lub równą jej wartość, jeśli już jej nie posiada oraz naprawić wszystkie szkody, jakie pokrzywdzony poniósł na skutek tego zabrania, czy jakiegokolwiek wyrządzenia krzywdy. Nie każde bowiem zło, wyrządzone drugiemu, obowiązuje sprawcę do zwrotu, ale tylko zło wyrządzone niesprawiedliwie, faktycznie wyrządzające szkodę i zawinione przez sprawcę. Gdy ktoś wziął od kogoś jakąś rzecz godziwie, ale z korzyścią dla siebie, np. jako pożyczkę, winien w oznaczonym czasie oddać to co wziął, a jeśli tę rzecz utracił, powinien wierzycielowi wyrównać poniesioną szkodę. Nie jest natomiast obowiązany zwrócić to, co dzięki przyjęciu tej rzeczy na jakiś czas zyskał dla siebie. Jeżeli wreszcie ktoś przyjął cudzą rzecz nie dla swej korzyści, ale raczej w interesie właściciela np. biorąc ją na przechowanie, winien w oznaczonym czasie oddać rzecz, jeśli bez jego winy, nie zginęła lub nie zepsuła się. Obowiązany byłby do zwrotu jeśliby tę rzecz przechowywał tak niedbale, iż wskutek tego rzecz uległaby zepsuciu lub została skradziona. Jeśli zaś rzecz owa zginęłaby bez winy

tego, kto ją godziwie bez żadnej dla siebie korzyści przyjął, ten ostatni nie byłby zobowiązany do zwrotu.

Podobnie gdy chodzi o wyrządzenie jakiegokolwiek innej szkody, np. przez skaleczenie, zabójstwo, podpalenie domu lub innej cudzej rzeczy, oszczerstwo itp. Gdy ktoś wyrządził komuś jakieś zło sprawiedliwie i bez czyjejkolwiek krzywdy, np. sędzia, wymierzający sprawiedliwie karę grzywny, nie jest obowiązany do naprawienia szkody wyrządzonej przez to skazanemu człowiekowi.

Q. 62, 7. Ktokolwiek w sposób zawiniony skutecznie przyczynił się do wyrządzenia krzywdy drugim, w jakikolwiek sposób by to uczynił, jest obowiązany do naprawienia tej krzywdy, jeśli inni, którzy współdziałali wraz z nim w jej wyrządzeniu, jeszcze tego nie uczynili. Św. Tomasz w niniejszym artykule wylicza dziewięć sposobów takiego współdziałania, zobowiązującego do naprawienia wyrządzonej szkody: nakaz, rada, przyzwalanie, pochwalanie, przechowanie, współudział, nie wyjawianie, nie przeszkodzenie, milczenie, z tym jednak zastrzeżeniem, że nakaz i przyzwalanie, jeśli skutecznie przyczyniły się do wyrządzenia szkody, obowiązują zawsze do całkowitego jej naprawienia, podobnie jak i współudział oraz przechowanie zabranej rzeczy lub użyczenie opieki złoczyńcy, a także brak przeciwdziałania ze strony tego człowieka, który miał obowiązek nie dopuścić do wyrządzenia krzywdy i mógł nie dopuścić do niej. Nie zwalnia z obowiązku naprawienia szkody fakt, że gdyby którykolwiek z wyżej wymienionych uczestników nie Wziął udziału w dokonaniu krzywdy, inni by to uczynili. Prawo moralne bierze pod uwagę sam fakt, czy ktoś był współprzyczyną krzywdy czy nie, bez względu na to, „co by było, gdyby było”. Natomiast gdy rada, pochwalanie, nie wyjawianie nie miałyby wpływu na wyrządzenie krzywdy ani bezpośrednio, ani pośrednio, nie obowiązywałyby do jej naprawienia, ale obowiązywałyby do naprawienia tych krzywd, które wynikają z utwierdzenia danego człowieka lub całej społeczności w przeświadczeniu, że wyrządzona szkoda nie jest czymś tak bardzo złym, by się od niej powstrzymać; lub wywołują stopienie sumienia, np. u młodzieży (wpływ filmu, gazet, opinii środowiska itp.).

Należy także odróżnić dwojakie współdziałanie w wyrządzeniu szkody drugim ludziom: formalne, polegające na tym, że ktoś, współdziałając w krzywdzie drugiego, zmierza wraz z głównym sprawcą, np. z tym, kto rozkazał wyrządzić tę szkodę, do złego celu; a więc do dokonania tego, co sprawia niesprawiedliwą szkodę drugiemu człowiekowi - i takie współdziałanie jest zawsze grzeszne, a tym samym obowiązuje do naprawienia wyrządzonej szkody - oraz współdziałanie materialne, czyli wymuszone, gdy uczestnik współdziałała wprawdzie w czynności fizycznej, prowadzącej do skrzywdzenia bliźniego, np. otwiera drzwi złodziejowi, nie żywiąc jednak zamiaru by skrzywdzić kogoś. Wówczas takie współdziałanie, jeśli samo w sobie lub skądinąd, nie jest moralnie złe i równocześnie zachodzi współmiernie ważna przyczyna, może nie być grzechem. Np. gdy złodziej grozi komuś śmiercią, jeśli by próbował nie dopuścić do kradzieży, z wyjątkiem oczywiście wypadku, gdy ktoś zobowiązał się nawet w niebezpieczeństwie śmierci nie dopuścić do tej kradzieży. Tylko bowiem zawinione współdziałanie może być grzeszne i zobowiązuje do naprawienia wyrządzonej szkody.

Q. 62, 8. Cudzą rzecz należy zwrócić jak najprędzej, oczywiście w miarę możliwości, zgodnie z zasadami roztropności oraz po linii interesów właściciela. Jeśli nie można zwrócić natychmiast, trzeba poprosić właściciela, by zgodził się na zwłokę, i zrobić wszystko co możliwe, by przez zatrzymywanie cudzej rzeczy nie zwiększać jego krzywdy.

Q. 63, 1. Sprawiedliwość rozdzielcza polega na oddawaniu członkom społeczności tego, co im się należy z dóbr i ciężarów społecznych podług pewnej współmierności. Sprawiedliwość wymienna doskonali ludzi w oddawaniu tego, co się innym należy podług pewnej równości rzeczy, doznań czy świadczeń, tak iżby obie strony otrzymały równoważnik tego, co przez swe działanie spowodowały innym osobom. Gdy chodzi o rozdział dóbr i ciężarów społecznych, taka równość jest niemożliwa, gdyż nie można zrównać świadczeń jednostki na korzyść społeczności, i świadczeń społeczności na rzecz jednostek, bo są to wartości niewspółmierne. Można tu mówić tylko o współmierności, która jest wprawdzie materialnie rzecz biorąc pewną nierównością, niemniej stanowi pewną równość wyższego rzędu, uwzględniającą wymagania życia społecznego, potrzeby, uzdolnienia i zadania jednostek, ich wkład do dobra ogółu.

Głównym grzechem przeciw sprawiedliwości rozdzielczej jest nieuzasadnione uprzywilejowanie pewnych jednostek przy rozdziale dóbr stanowisk społecznych, zwane nieraz protekcjonizmem, faworytyzmem, kumoterstwem, a w języku św. Tomasza „względem na osobę” (acceptio personarum). Gdy taki nieuzasadnione uprzywilejowanie pewnych jednostek lub całych warstw społecznych doprowadzi do tego, że będą miały zbyt wielki udział w dobrobycie społeczeństwa, nie odpowiadający pożytkowi, jaki przynoszą ogółowi, następuje w społeczeństwie zamieszanie, anarchia, a często nawet wybuch rewolucja. Faworyzowanie pewnych jednostek jest prawdziwą zakałą każdej organizacji społecznej, choćby tak skromnej jak rodzina, np. gdy rodzice odnoszą się do dzieci nierównomiernie do ich potrzeb i pracy, lecz kierują się mniejszą lub większą sympatią.

Z protekcjonalizmem zwykle łączy się łapownictwo i przekupstwo. Jedno i drugie może być ciężkim grzechem przeciw sprawiedliwości rozdzielczej.

Q. 63, 2. Trudności podane w postawieniu problemu, wyliczają największe bolączki renesansowego nepotyzmu kościelnego, kiedy i biskupi i nierzadko sami papieże w obsadzaniu stanowisk kościelnych kierowali się głównie względem na pokrewieństwo, a nie względem na dobro Kościoła, co powodowało nieraz jak najgorsze następstwa. Dzisiejsze prawodawstwo Kościoła nie pozwala na takie nadużycie.

Jako zasadę powoływania na wszystkie stanowiska, tak kościelne, jak i świeckie, św. Tomasz stawia nie bezwzględnie większą wartość danego człowieka, a więc jego świętość, ale wartość względną, a mianowicie w stosunku do danego stanowiska: czy ma taką roztropność, wiedzę, doświadczenie i uzdolnienia, by mógł z większym pożytkiem piastować to stanowisko zgodnie z dobrem ogółu.

Q. 63, 3. Cześć powinno oddawać się ludziom albo ze względu na ich osobistą cnotę, mądrość lub wiedzę, albo ze względu na to, że chociaż osobiście nie odznaczają się ani mądrością, ani cnotą, są jednak przedstawicielami jakiejś społeczności, godnej

szacunku i czci, albo są sługami samego Boga. Podobnie starców należy szanować już to z powodu ich osobistych zasług, już to ze względu na cnoty, których powinni być wzorem, choć nie zawsze nim są. Szanować zaś kogoś wyłącznie ze względu na jego bogactwo, a tym bardziej ze względu na jego występki, jest grzechem przeciw sprawiedliwości oraz przeciw szczególnej cnotcie, doskonalącej nas w oddawaniu należnego szacunku tym, którzy nań zasługują. „Panów” należy rozumieć w znaczeniu przełożonych.

Q. 63, 4. Sędzia może zgrzeszyć względem na osobę, czyli protekcjonalizmem, jeśli jest stronnicy, kierując się np. względem na przyjaźń z podsądnym, jego sympatycznym wyglądem, zamożnością, albo też obawą, że może się zemścić. Na marginesie nauki św. Tomasza o sprawiedliwości rozdzielczej będzie wskazane przypomnieć sobie słowa Jana XXIII z jego Encykliki *Pacem in terris* (Wyd. Veritas, s. 18-20).

„Sama natura dobra ogólnego wymaga, by wszyscy obywatele mieli w nim udział, choć na różny sposób, w zależności od ich zadań, zasług i warunków. Dlatego władze powinny starać się o to, by bez faworyzowania poszczególnych obywateli czy ich grup, dążyły do dobra wspólnego, przynoszącego pożytek wszystkim. ... Atoli względy sprawiedliwości i słuszności mogą niekiedy wymagać, by władze państwowe zajęły się więcej obywatelami niższych szczebli społecznych, którym trudniej przychodzi dochodzenie swych praw i obrona swych słusznych interesów. Musimy tu jednak zwrócić uwagę naszych Synów na to, że dobro ogólne uwzględnia całego człowieka, czyli jego potrzeby ciała i ducha ... dobro wspólne obejmuje całokształt wszystkich warunków życia społecznego, które umożliwiają ludziom pełniejsze i łatwiejsze osiągnięcie swojej doskonałości.

W dzisiejszych czasach uważa się, że dobro ogólne polega głównie na zachowaniu praw i obowiązków, przysługujących ludzkiej osobie. Wobec tego zasadnicze obowiązki rządzących Państwem polegają z jednej strony na ich uznaniu, poszanowaniu i godzeniu z sobą tych spraw, na ich obronie i ich popieraniu, a z drugiej strony na ułatwianiu wszystkim w wypełnianiu swoich obowiązków. ... Wskutek tego rządy, które praw człowieka nie uznają albo je gwałcą, nie tylko nie spełniają swych zadań, lecz ich zarządzenia pozbawiane są wszelkiej mocy obowiązującej. Ci którzy dzierżą ster państwa w swoich rękach, mają ważny obowiązek odpowiedniego uzgadniania i miarkowania praw rządzących współzyciem ludzi z sobą, by korzystanie przez jednych z przysługujących im praw, nie było połączone z utrudnieniem korzystania z takich samych praw dla drugich”.

Q. 64, 1. Nikt rozsądny nie wątpi w godziwość odżywiania się przy pomocy roślin, a tym samym pozbawiania ich życia celem sporządzania z nich pokarmu lub innych przedmiotów. Natomiast wielu było takich, którzy zabijanie jakichkolwiek zwierząt uznawali za niegodziwe. Tego rodzaju pogląd głosiły pewne sekty religijne, zwłaszcza w Indiach (np. dżainiści), zabraniając swym wyznawcom spożywania mięsa, a nawet tłuszczu zwierzęcego i mleka. Zakaz zabijania zwierząt i wyrządzania im jakiegokolwiek krzywdy („Ahimsa”) jest jednym z podstawowych zasad niektórych odłamów także współczesnego hinduizmu i buddyzmu, do tego stopnia, że ich wyznawcy przy piciu wody używają specjalnych filtrów, by przypadkiem nie połknąć

jakiegoś niewidzialnego owada, nieświadomi, że i tak mimo największej ostrożności wraz z powietrzem czy surowymi jarzynami połykamy niezliczone drobnoustroje. Współcześni wegetarianie, odżywiający się tylko pokarmami roślinnymi i mineralnymi, postępują tak zazwyczaj raczej ze względów zdrowotnych, aniżeli pod wpływem pewnych założeń etycznych, którymi niekiedy usprawiedliwiają swój sposób odżywiania się.

Nauka św. Tomasza w tym artykule jest przejawem pewnego antropocentryzmu teistycznego. Zgodnie bowiem z I rozdz. Pisma św. (Rodz I, 30) uznaje, że z woli Bożej rośliny i zwierzęta mają służyć ludziom. Należy jednak dobrze zrozumieć przesłankę, przy pomocy której św. Tomasz usiłuje filozoficznie uzasadnić swe twierdzenie, a mianowicie arystotelesowską zasadę, że byty niedoskonałe mają służyć bytom doskonalszym. Należy ją pojmować formalnie, a więc ze względu na to, co ujmujące tę zasadę wyrazy same przez się oznaczają, wyrażając istotę rzeczy, a nie materialnie, a więc ze względu na to, co wyrazy te oznaczają przygodnie. Tu więc chodzi o to, że byty z swej istoty mniej doskonałe, mają służyć istotom doskonalszym z swej natury, na przykład rośliny zwierzętom, zwierzęta zaś ludziom. Nie można natomiast tej zasady rozumieć materialnie jakoby pewne jednostki lub grupy pewnych jednostek w obrębie tego samego gatunku, ze względu na swą mniejszą doskonałość czy wartość, miały służyć tym, którzy się uważają za doskonalszych, czy bardziej wartościowych, a za bardziej wartościowych uznają silniejszych, zgodnie z poglądem z Kalliklesa, głoszącym według Platona, że „prawo natury to prawo silniejszego, którego zasadą jest wola mocy, cnotą energia, pobawiona skrupułów, a celem władza i pełnia życia” (W. Tatarkiewicz, Historia filozofii T. I, str. 76). Pogląd ten odnowił w XIX w. Thomas Carlyle († 1881), ucząc, że „Prawo do każdej rzeczy mają lepsi, bo oni lepsi z niej zrobią użytek. Ci co są dzielniejsi, są lepsi, a ci co silniejsi, są najdzielniejsi. Więc silniejsi są lepsi. Słabsi powinni im ustępować, bo są gorsi. Słabsze narody powinny oddawać silniejszym nawet własną ziemię, o ile do niej roszczą pretensje... Kto zwycięża, ten ma słuszość. Więc ze zwycięstwa, z powodzenia, z siły można wnosić o słuszość” (Tamże, T. III, str. 77). Praktyczne wnioski z tej nauki swego angielskiego Mistrza wyciągnął Fr. Nietzsche († 1900), twierdząc, że prawa i dobra należą się tylko silniejszym, że nie należy oszczędzać słabszego bliźniego, bo wszystko jest dla najlepszego, a więc dla najsilniejszego, który powinien być panem. Wnioski te hitlerowcy usiłowali wprowadzić w życie, uznając Niemców za najsilniejszych, i dlatego przywłaszczyli sobie prawo wytopienia innych narodów i zajęcia ich ziemi. Te dążenia spotyka się nawet dziś. Dlatego należy tego rodzaju zasady sofistów poddać solidnej krytyce w świetle zasad filozofii tomistycznej, uznającej wszystkich ludzi za równych istotnościowo, gdyż wszyscy są ożywieni rozumną duszą, a różnice jednostkowe czyli takie, które wynikają z ustroju cielesnego tak poszczególnych ludzi, jak i ras czy narodów, są nieistotne, i dlatego nie mogą być podstawą podboju czy wyzysku słabszych narodów przez narody potężniejsze, jak to podkreśla Konstytucja II Soboru Watykańskiego „O Obecności Kościoła w świecie współczesnym”.

Q. 64, 2. Zagadnienie godziwości i celowości kary śmierci, postawione tu przez św. Tomasza, jest do dziś przedmiotem sporu między moralistami, prawnikami, społecznikami i politykami. W prawie Starego Przymierza, którego przepisy

liturgiczne i sądownicze przestały obowiązywać w Nowym Zakonie, jak to stwierdzili Apostołowie na I Soborze w Jerozolimie (Dz. A. 15, 4-23), kara śmierci była przewidziana, w bardzo licznych wypadkach: za bałwochwalstwo, pogwałcenie sabatu, zabójstwo, cudzołóstwo, uderzenie ojca lub matki, albo złorzeczenie im lub przeklinanie ich, a nawet za uporczywe nieposłuszeństwo i krnąbrność wobec nich, za homoseksualizm, kazirodztwo itp. W czasach starożytnych nie było wątpliwości, że władcom przysługiwało prawo karania śmiercią za zbrodnie oraz przestępstwa polityczne. W średniowieczu niektórzy waldensi uznawali karę śmierci za, niegodziwą. W nowszych czasach filozof włoski Cezar Becaria († 1794) zwalczał stosowanie tortur i kary śmierci. Dziś w wielu krajach, np. we Włoszech, w Niemczech, w Anglii, zniesiono karę śmierci, i jest nadzieja, że inne kraje pójdą za, ich przykładem.

Ze stanowiska etycznego godziwość stosowania kary śmierci należy oceniać nie tylko podług jej wychowawczej skuteczności, ale także podług jej celowości. Św. Tomasz, wychodząc z założenia, że każdy człowiek jest częścią społeczeństwa, a część jest dla całości, dochodzi do wniosku, że jeśli jakiś człowiek na skutek swej zbrodniczej działalności psuje drugich i jest niebezpieczny, dla społeczeństwa, to społeczeństwo przez swój prawowity rząd może go zabić dla zachowania dobra ogółu, podobnie jak wolno odciąć część ciała, która na skutek np. gangreny zagraża życiu całego ciała. Trzy więc warunki muszą być spełnione, by kara śmierci była godziwa: Po pierwsze musi chodzić o przestępstwo grzeszne, a więc czyn moralnie zły, świadomie i dobrowolnie wykonany, gwałcący słuszne prawo w ważnej sprawie, i zagrażający dobru 'ogółu. Dlatego niegodziwe jest skazywanie na śmierć przeciwników politycznych, którzy zgodnie z prawem natury i prawem własnego narodu dążą do zmiany rządu czy ustroju, nie wyrządzając tym nikomu krzywdy. Po drugie, gdy dobra ogółu nie można inaczej ocalić jak przez uśmiercenie złoczyńcy, który mu zagraża, podobnie jak nie wolno ucinać ręki, która uległa zakażeniu, jeśli zdrowie całego ciała można ocalić inaczej, np. przez jej wyleczenie lub unieszkodliwienie. Po trzecie, prawo wydawania wyroków śmierci przysługuje wyłącznie prawowitej władzy, a mianowicie jej upoważnionym do tego przedstawicielom.

W dzisiejszych czasach, zwłaszcza w okresie pokoju, drugi warunek godziwości kary śmierci zachodzi rzadko. Najbardziej bowiem niebezpiecznego złoczyńcę można dziś całkowicie odosobnić oraz unieszkodliwić, jeśli nie przez ponowne wychowanie, to przynajmniej przez dożywotne pozbawienie wolności i skazanie na przymusowe roboty, by przynajmniej, w części mógł naprawić zło, wyrządzone społeczeństwu przez zbrodnię. Ani powieszenie czy rozstrzelanie, ani stosowane dawniej uśmiercanie przy pomocy tortur, jak dowodzi historia, nie jest dostatecznym sposobem odstraszania ludzi od popełniania tego rodzaju zbrodni, natomiast uniemożliwia winowajcom naprawienie szkody, a często jest zbrodniczym sposobem pozbywania się przeciwników politycznych pod pozorem wymiaru sprawiedliwości. Niemniej zasada św. Tomasza, że jeśli nie można ocalić dobra ogółu inaczej jak przez uśmiercenie zbrodniarza przez prawowitą władzę, pozostaje nadal słuszną.

Q. 64, 3. Nauka św. Tomasza, że tylko osoby w sposób szczególny do tego upoważnione przez władzę państwową mogą zabijać złoczyńców, gdy tego wymaga dobro całej społeczności, przeciwstawia się zarówno prawodawstwu starożytnego Rzymu, przyznającemu ojcu rodziny prawo karania śmiercią własnych dzieci, a nawet własnej żony przyłapanej na cudzołóstwie, jak i prawodawstwu wielu państw dzisiejszych, pozwalającemu matkom i lekarzom przerwać ciążę, czyli zamordować dziecko w łonie matki.

Z zagadnieniem tym wiąże się sprawa godziwości zabicia tyrana, gdy nie ma innego sposobu pozbycia się go i ocalenia wolności narodu. Św. Tomasz z jednej strony uczy, że osobom prywatnym nie wolno nikogo pozbawiać życia, a z drugiej strony w odpowiedzi na trzecią trudność powiada, że osobie prywatnej wolno czynić to, co jest użyteczne dla społeczności, a nikomu nie szkodzi. Co więcej w dziełku pt. *De Regimine Principum* (I, 6) tak o tym mówi: „Jeśli nie ma nadużyć naprawdę nieznosnych, lepiej jest do czasu znosić umiarkowaną tyranie, aniżeli przeciwstawiając się tyranowi narażać społeczeństwo na niebezpieczeństwa groźniejsze niż sama tyrania. Zdarza się bowiem, że z powodu nieudanego powstania tyran jeszcze bardziej się sroży, a jeśli powstanie się uda, często wytwarza się wielki zamęt w społeczeństwie, np. gdy po wypędzeniu tyrana następuje rozłam wskutek kłótni w sprawie utworzenia nowego rządu ... lub występuje nowy ... jeszcze gorszy tyran. ... Byłoby to rzeczywiście niebezpieczne dla narodu i jego zwierzchników, jeśliby ludzie na własną rękę zabierali się do zabijania rządzących, choćby nawet tyranów. ... Dlatego zdaje się, że przeciwko okrucieństwu tyrana powinni wystąpić obywatele nie na własną rękę, ale na podstawie upoważnienia władzy publicznej. Zwłaszcza w wypadku, gdy naród ma prawo ustanowić sobie króla, wówczas może także ograniczyć jego władzę, jeśli jej tyran nadużywa. Nie należy sądzić, że taki naród dopuszcza się niewierności, pozbawiając władzy tyrana, choćby nawet przedtem poddał się mu na zawsze, gdyż ów tyran zasłużył sobie na utratę władzy, niewiernie sprawowanej nad narodem”. Nie ma tu jednak mowy o zabiciu tyrana. Wyjaśniając słowa Cyncerona (*De Officiis* I, 26), który pochwalił morderców Cezara, św. Tomasz zauważył, że chodzi tu o przywłaszczenie sobie władzy drogą gwałtu wbrew woli poddanych, lub zmuszając ich do pogodzenia się z tym stanem, tak że niemożliwe jest zwrócenie się do wyższej władzy, która by mogła tyrana osądzić. „Wówczas kto zabije tyrana, otrzymuje pochwałę i nagrodę”. Tu św. Tomasz tylko wyjaśnia pogląd Cyncerona, nie podając własnego zdania na ten temat (*II Sent.*, d. 44, q. 2). W traktacie „O miłości” (*II-II*, 42, 2, 3m: Tom 16, s. 252) św. Tomasz uczy: „Rząd tyrański jest niesprawiedliwy, ponieważ nie służy dobru społeczeństwa, lecz dobru prywatnemu rządzącego, jak tego dowodzi Filozof (*Eth.* X, 1160b 8). Dlatego obalenie takiego rządu nie jest warcholstwem, chyba że obalenie rządu tyrańskiego jest tak głupie, że społeczeństwo ponosi z tego szkody większe niż mu wyrządza rząd tyrański. Warcholem jest właściwiej sam tyran, który wśród podległej mu ludności podsyca niezgodę i buntowniczość, aby tym bezpieczniej utrzymać się przy rządzie. Takie warcholstwo jest dla tyranów czymś typowym, bo tyrania to rządy dla korzyści rządzącego ze szkodą dla społeczeństwa”.

Sobór w Konstancji w r. 1418 (*Denz.* 690) potępił następujące zdanie: „Wolno i jest zasługą, gdy jakkolwiek poddany w jakkolwiek sposób zabije jakiegokolwiek

tyrana”. Dziś zabójstwo nawet tyrana, nie może być etycznie usprawiedliwione, skoro istnieją różne sposoby unieszkodliwienia go bez morderstwa.

Q. 64, 4. Św. Tomasz uzasadnia tu zakaz, wydany na Soborze Laterańskim w r. 1215, wzbraniający duchownym nie tylko przelewania cudzej krwi, wydawania wyroków śmierci, ale nawet brania udziału w przewodzie sądowym w sprawie gardłowej. Zakaz ten jest powtórzony także w obecnie obowiązującym Prawie Kanonicznym (kan. 139). Tę ustawę obchodzili inkwizytorzy w ten sposób, iż sami tylko osądzali prawowierność oskarżonego, a stwierdziwszy jej brak u niego wydawali go w ręce sędziów świeckich, którzy z reguły skazywali go na śmierć. Inna rzecz, że inkwizycja, nawet hiszpańska, całkowicie uzależniona nie od papieża, ale od króla, w najmniejszym stopniu nie dorównała okrucieństwu Gestapo i jego współczesnych odmian w innych krajach.

Q. 64, 5. Samobójstwo jest najgorszą postacią zabójstwa, bo jest grzechem przeciw miłości siebie samego, przeciw sprawiedliwości społecznej i rozdzielczej, a także przeciw męstwu, gdyż jest najgłępszą postacią tchórzostwa wobec cierpienia czy grożącego zniesławienia. Wbrew przekonaniu Seneki (list 91) św. Tomasz dowodzi, że żaden człowiek nie ma prawa pozbywania się życia i to w żadnym wypadku, nawet wtedy, gdy chodzi o zachowanie tajemnicy, której wyjawienie mogłoby spowodować wielkie nieszczęście dla wielu innych. Człowiek jest częścią swej społeczności, której zawdzięcza cały swój rozwój fizyczny i umysłowy, i której powinien podporządkować całe swe życie. Samobójstwo zaś jest dezercją ze służby społeczeństwu. Co więcej jest niczym nieusprawiedliwionym wtargnięciem w prawa samego Boga, który jest panem życia i śmierci. W czasie ostatniej wojny wielu, wstępując do tajnych związków, zobowiązywało się do zażycia trucizny w wypadku, gdyby wpadli w ręce wrogów, narażając się na wydanie tajemnicy na skutek męczarni. Takiego zobowiązania nie wolno przyjmować. Nie wolno też wciągać do tajnych związków, choćby dla najświętszej sprawy, ludzi bez charakteru, niezdolnych znieść bólu, gdy ich wróg wyda na męczarnie. Wstępując na taką drogę, muszą być gotowi na bohaterstwo w znoszeniu mąk, a samobójstwo jest uciekaniem przed obowiązkiem zachowania życia w służbie Boga i społeczeństwa, i zawsze jest przejawem tchórzostwa i małoduszności, albo najczęściej obłąkania, choćby w postaci depresji psychicznej. Nie jest natomiast samobójstwem narażanie się na śmierć celem spełnienia ważniejszego obowiązku niż zachowanie życia, np. w obronie ojczyzny w wykonaniu rozkazów tych, którzy mają prawo rozporządzać życiem. Dlatego też Sokrates, skazany na otrucie przez władzę państwową, pijąc cykutę na jej rozkaz, nie popełnił samobójstwa, ale dokonał aktu posłuszeństwa. Podobnie gdy sąd wojenny skaże za zdradę lub bunt jakiegoś oficera, by sam na sobie dokonał wyroku śmierci przez zastrzelenie się. Inna sprawa, czy tego rodzaju wyrok jest sprawiedliwy, skoro jak widzieliśmy, stosowanie kary śmierci za zbrodnię tylko wtedy jest dozwolone, gdy inaczej nie można ocalić dobra ogółu, jak przez pozbawienie życia złoczyńcy.

Q. 64, 6. W żadnym wypadku nie wolno zabijać człowieka niewinnego, gdyż życie jego nigdy nie może się sprzeciwiać dobru ogółu. Stąd wynika, że nie wolno

zabijać dzieci zarówno nie urodzonych jeszcze przez przerwanie ciąży, jak i urodzonych z jakąś nieuleczalną wadą, np. bez rąk i nóg, gdyż dzieci te są bezwzględnie niewinne.

Jest to wielką hańbą XX wieku, że co roku morduje się miliony dzieci nie urodzonych i całkowicie bezbronych przez tzw. przerwanie ciąży lub spędzenie płodu. Co potworniejsze: w niektórych państwach ta rzeź niewinątek jest uprawniona przez ustawodawstwo do tego stopnia, że lekarzowi nie wolno odmówić dokonania tej operacji, jeśli matka ze względów społecznych, gospodarczych czy zdrowotnych tego zażąda. Całkowicie fałszywa jest próba usprawiedliwienia takiej operacji tym, że kobieta ma prawo do wolności rodzenia lub nie rodzenia, i że płód jest częścią jej organizmu. Ma prawo do rodzenia lub nie rodzenia w tym znaczeniu, że może powstrzymać się od stosunku płciowego, w wyniku którego następuje poczęcie życia ludzkiego. Ale zgadzając się na ten stosunek, musi być gotowa na poniesienie następstw, które z niego wypływają. Nie jest także prawdą, że płód jest częścią jej organizmu, choć od niego jest uzależniony, gdyż posiada właściwy sobie ustrój. Nie ma żadnej istotnej różnicy między dzieckiem narodzonym a nie narodzonym, między płodem trzymiesięcznym a dziewięciomiesięcznym, podobnie jak między dzieckiem jednorocznym a pięcioletnim. Przerwanie więc ciąży jest w gruncie rzeczy taką samą zbrodnią jak zarżnięcie bezbronного dziecka, oczywiście gdy chodzi o bezpośrednie zabicie płodu, a nie o zabieg, mający na celu wyleczenie kobiety, w wyniku którego niekiedy następuje niezamierzone przerwanie ciąży. A jednak takie zbrodnie dokonują się tak często w krajach niby to cywilizowanych. W samej Polsce według niektórych statystyk ginie rocznie około miliona płodów ludzkich. Skutek jest taki, że liczba urodzeń gwałtownie się zmniejsza. W samej Warszawie w r. 1955 było 23 700 urodzin, a już w 1961 było już tylko 13 900, choć ludność napływowa do Stolicy zwiększyła się w tym czasie o parę set tysięcy. Niektórzy próbują to masowe przerywanie ciąży, uprawnione przez ustawodawstwo, uzasadnić względami gospodarczymi: ciasnota mieszkań, niskie zarobki, trudności wyżywienia itp. Ale lekarstwem na trudności gospodarcze nie może być zmniejszenie przyrostu naturalnego, zwłaszcza w postaci przerywania ciąży, ale odpowiednie reformy, które by nie tłumili, ale rozwijały inicjatywę i zapał do pracy poszczególnych jednostek. W Polsce to gwałtowne zmniejszanie się przyrostu naturalnego jest nadto bardzo niebezpieczne pod względem politycznym, skoro zaludnienie Polski około 100 mieszkańców na kilometr kwadratowy jest prawie trzykrotnie mniejsze aniżeli w Niemczech Zachodnich, nie ukrywających swych dążeń do ponownego zniemczenia utraconych terenów. Wreszcie niektórzy uzasadniają konieczność przerywania ciąży niemożliwością uratowania życia matki, jeśli się nie usunie płodu. Ale jak stwierdzają profesorowie medycyny ginekologicznej takie wypadki są niezmiernie rzadkie w krajach, gdzie opieka społeczna i lekarska jest dostateczna. Zresztą cel nie uświęca złych środków, a zabicie niewinnych dzieci jest zawsze złym środkiem. Słusznie powiedział ks. kard. St. Wyszyński, Prymas Polski (W światłach Tysiąclecia, str. 146-147): „Doświadczenie gospodarcze uczy, że przyrost ludności nie zaszkodził jeszcze żadnemu krajowi. Od dawna straszą nas głodem wskutek przeludnienia. A tymczasem kraje najbardziej przeludnione w Europie dzięki rozwojowi współdzielczości głodu nie znają; natomiast kraje słabo zaludnione pozostają w zacofaniu i opóźnieniu swego postępu i rozwoju społecznego. ...Ludzkość cała,

rosnąca dziś w miliardy, widzi swoje błogosławieństwo nie w trumnach, ale w kołyskach rozbrzmiewających dziecięcym szczebiotem”.

Q. 64, 7. Samoobrona zarówno jednostek, jak i całego narodu jest moralnym obowiązkiem. Wolno i trzeba odierać każdy zamach na własne życie oraz na byt narodu. To, co św. Tomasz uczy tu o godziwości samoobrony u jednostek; stosuje się także do każdego narodu, a więc również do zagadnienia wojny, które św. Tomasz omówił w traktacie O Miłości (II-II, 40, Tom 16, s. 235-44). Podczas samoobrony nie wolno jednak zmierzać do zabicia przeciwnika, lecz do jego unieszkodliwienia. Jeśli jednak przeciwnik na skutek walki zginie, sam jest winny swojej śmierci, gdyż niesprawiedliwie napadł na drugiego, który usiłując bronić się mimo woli go zabił, chcąc go unieszkodliwić. Nie wolno jednak używać nawet celem samoobrony, większego gwałtu niż trzeba da odparcia napaści, „gdyż wolno gwałt gwałtem odierać w miarę jednak potrzeby zagrożonego niebezpieczeństwa ... nie jest natomiast konieczne, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej się troszczyć o własne życie niż o życie cudze” (zwłaszcza swego napastnika). Tak samo na wojnie. Na temat godziwości wojny, a raczej jej niegodziwości, prosimy Czytelnika, by dobrze przemyślał ostatni rozdział Konstytucji „O Obecności Kościoła w świecie dzisiejszym”, potępiającej użycie środków masowego zabijania.

Q. 64, 8. Ostatnie zdanie osnowy artykułu, że „gdy ktoś czyni coś bez należytej przeczności, staje się winny zabójstwa, jeśli z powodu jego czynności nastąpi śmierć jakiegoś człowieka”, stasują się zarówno do działań wojennych, narażających na śmierć tysiące dzieci, kobiet i starców, nie biorących udziału w wojnie, jak i do życia codziennego, w którym również tylu ludzi ginie na skutek braku przeczności ze strony kierowców aut, przechodniów na ulicy, sprzedawców zepsutych środków spożywczych lub niewłaściwych lekarstw, agitatorów, wywołujących zamieszki uliczne itp.

Q. 65, 1. Zasady wyłożone w tym artykule, stanowią podstawę uznania za niegodziwe z jednej strony praktyk sterylizacyjnych, a z drugiej strony stosowania tortur w naszych czasach, np. celem wydobycia zeznań. Ze stanowiska etyki katolickiej kastracja, tak często stosowana w starożytności na dworach królów i możnowładców wschodnich w stosunku do dozorców, zwłaszcza haremów, a w początkach czasów nowożytnych w stosunku do młodocianych śpiewaków celem zachowania czystego głosu dziecięcego w wieku męskim, jest bezwzględnie zakazana z wyjątkiem wypadku, gdy jest niezbędna do ocalenia życia jednostki wskutek zakażenia organów płciowych.

Podobnie moralnie niedozwolone są wszelkie inne sposoby ubezplodnienia tak mężczyzn, jak i kobiet, mające na celu nie ratowanie życia, ale uniknięcie macierzyństwa, by prowadzić swobodniejsze współżycie płciowe, lub by zapobiec szerzeniu się pewnych zwyrodnień, przekazywanych dziedzicznie. W myśl orzeczeń Piusa XI, który potępił rasizm hitlerowski, nikogo nie wolno pozbawiać podstawowego sprawa przyrodzonego do założenia rodziny, choć w wielu wypadkach należy odradzać małżeństwo osobom chorym.

Św. Tomasz uznaje godziwość pozbawienia kogoś jakiegokolwiek członka ciała jedynie w tym wypadku, gdy tego wymaga albo uratowanie zdrowia danej osoby, albo konieczność ukarania kogoś przez prawowitą władzę państwową za współmiernie wielkie przestępstwo. W dzisiejszych czasach kary obcięcia członków nie stosuje się w żadnym cywilizowanym kraju. Często natomiast stosuje się tortury celem wydobywania zeznań przy śledztwie, wyrządzając często całkowicie niewinnym osobom niepowetowane krzywdy na zdrowiu psychicznym i fizycznym.

Q. 65, 2. Prawo wymierzania kary chłosty św. Tomasz przyznaje sędziom, mianowanym przez prawowitą władzę państwową w stosunku do poddanych, a także głowie rodziny w stosunku do dzieci oraz sług, gdy zawinią, ale nigdy w stosunku do żony, nawet w wypadku jej cudzołóstwa, gdyż mąż nie jest sędzią swej małżonki (I-II, 57, 4).

Do wieku XIX stosowanie chłosty uchodziło za niezbędny środek wychowawczy w szkole i w domu. Stosowano go też obficie, rozumiejąc dosłownie zalecenie Starego Testamentu, by kto miłuje syna swego ustawicznie ćwiczył go różgą. Dziewczęta bardziej oszczędzano. Współcześni teoretycy wychowania jednomyślnie prawie potępiają stosowanie chłosty jako barbarzyńskiego użycia przemocy wobec wychowanka, który w karze cielesnej widzi objaw złości lub zdenerwowania wychowawcy, a nie troskę o poprawę. Obecnie w szkołach nie stosuje się kar cielesnych, z wyjątkiem tylko niektórych krajów poza Europą oraz angielskich szkół arystokratycznych. Natomiast w wychowaniu rodzinnym, jak świadczą wyniki ankiet rozpisanych w większych miastach europejskich, nadal niemal powszechnie stosuje się chłostę. Inna rzecz, że sami chłopcy, gdy sobie uświadomią że zasłużyli na karę, z dwojga złego wolą dostać w skórę, aniżeli słuchać długich wymyślań lub powstrzymać się za karę od zabaw z rówieśnikami. W Polsce w wielu okolicach starożytnym zwyczajem stosuje się chłostę wobec małych chłopców nie tylko w sposób bardzo umiarkowany, ale także niemal z religijnym obrzędem, zwłaszcza po wsiach: zdjęcie dyscyplinki czy różgi z za świętego obrazu, gdzie się ją zwykle przechowuje, przeżegnanie się tak dziecka, jak i karzącego ojca czy matki, położenie małego winowajcy na kolana, kilka uderzeń, pocałowanie różgi oraz karzącej ręki tatusia czy mamusi, przyciśnięcie do serca i złożenie pocałunku na główce ukaranego dziecka, na znak, że już wszystko w porządku i przewinienie puszcza się w niepamięć, schowanie różgi za obraz. Taki wymiar kary nie podważa zaufania i miłości dziecka do rodziców, bo nie dopuszczając do wyładowania złości i nerwów wychowawcy na dziecku, budzi w nim raczej dzięki swej intymności jeszcze większe przywiązanie do rodziców. Natomiast wszelkie bicie dziecka po głowie, po twarzy, po rękach, ciągnięcie go za uszy czy włosy, okładanie go kułakami, trącanie go i gwałtowne popychanie go itp. jest dowodem nie tylko barbarzyństwa, ale także wszelkiego braku kultury moralnej.

Q. 65, 3. Pozbawienie wolności przez uwięzienie, zsyłkę do obozu pracy lub na wygnanie jest jedną z najcięższych kar, stosowanych od najdawniejszych czasów zarówno w stosunku do jednostek, jak i całych narodów, bardzo często w sposób urągający podstawowym zasadom sprawiedliwości. Jak podkreśla Deklaracja o Wolności religijnej II Soboru Watykańskiego sama godność ludzkiej natury wymaga

poszanowania wolności człowieka zgodnie, oczywiście, z dobrem ogółu. Taka bowiem wolność, w której każdemu wolno robić wszystko co chce, jest wolnością lisa i kur w jednym kurniku. Prawdziwa wolność to umiejętność dobierania należnych środków do osiągnięcia właściwego celu życia, i takiej wolności nigdy nikogo nie wolno pozbawić, choćby za karę za największą zbrodnię. Przestępca bowiem pozostaje nadal człowiekiem, mającym prawo i obowiązek dążenia do ostatecznego celu, który stanowi sens jego życia. Nikomu więc nie wolno uniemożliwiać lub utrudniać mu osiągnięcie tego celu, np. przez upodlenie go w jego własnych oczach, jak to czynili hitlerowcy w obozach koncentracyjnych, lub przez tzw. „pranie mózgu”, jak to czynią władze więzienne w innych krajach, zwłaszcza azjatyckich, w myśl wskazań praktycznego behawioryzmu. Wolno natomiast władzom państwowym karać przestępców pozbawieniem wolności w znaczeniu ograniczenia swobody poruszania się, w sposób szanujący godność osobowości ludzkiej, jeśli sprawiedliwy sąd stwierdził, że oskarżony rzeczywiście dokonał przestępstwa, zasługującego na tę karę.

Q. 65, 5. Krzywda, wyrządzona osobie związanej z innymi ludźmi, krzywdzi także tych ostatnich, i dlatego jest cięższym grzechem. Np. gdy ktoś skaleczy cudze dziecko, krzywdzi nie tylko to dziecko, ale także jego rodziców, nie tylko dlatego że zmusza ich do nowych nieprzewidzianych wydatków na leczenie, ale głównie ze względów uczuciowych, gdyż osoby, związane uczuciowo z kimś, kto cierpi, boją się również, czasem nawet więcej niż on sam. Zasada ta odnosi się do krewnych, przyjaciół, a także do współrodaków, zwłaszcza, przebywających za granicą. Szczególnie jednak krzywda wyrządzona głowie jakiegoś państwa, rozciąga się poniekąd na wszystkich obywateli tegoż państwa, i dlatego jest bez porównania cięższym grzechem, niż analogiczna krzywda wyrządzona osobie prywatnej. Powinni o tym pamiętać szczególnie dziennikarze, którzy często w swych gazetach obmawiają, a nawet oczerniają swych przeciwników politycznych lub partyjnych, a często nawet takich, którzy nie mogą się bronić np. wskutek śmierci lub niemożności sprostowania krzywdzących ich informacji.

Q. 66, 1. W pierwszym artykule św. Tomasza przystępuje do omówienia istoty prawa własności, a w drugim rozważa, komu i w stosunku do czego to prawo przysługuje, a więc zagadnienie jego podmiotu i przedmiotu, szczególnie zaś, czy prawo do posiadania ma tylko społeczność, czy także jednostki prywatne. Zagadnienie to, będące przedmiotem sporu między zwolennikami kapitalizmu i socjalizmu a pisarzami katolickimi, św. Tomasz rozwiązuje w oparciu o zasady Arystotelesa i Ewangelii. Rozwiązanie to bynajmniej nie miało na celu teoretycznej podbudowy stosunków społeczno-gospodarczych trzynastowiecznego feudalizmu przez uzasadnienie ówczesnego stanu faktycznego, wykluczające wszelkie żądania koniecznych zmian i reform, jak to twierdzi prof. J. Keller (Własność w katolickiej doktrynie społecznej. *Studia Filozoficzne* 3/1964 str.75). To prawda, że Akwinata, będąc teologiem, a nie ekonomistą, nie podawał konkretnych sposobów, jak wprowadzić w życie taki ustrój społeczny, który by był najlepszy dla ludzi żyjących w owej epoce lub w czasach późniejszych. Zresztą zdawał sobie sprawę, że taki ustrój gospodarczy, który by odpowiadał wszystkim czasom, nie istnieje, gdyż ustrój ten

musi być dostosowany do warunków i potrzeb ludzi, a te są różne w każdym okresie czasu i niemal w każdym kraju.

Niemniej wnioski św. Tomasza, właśnie dlatego, że opierają się na podstawie pierwszych i najpowszechniejszych zasadach bytu i działania, okazały swą żywotną, ponadczasową ważność i aktualność, jak o tym świadczą wszystkie encykliki społeczne Papieży ostatnich czasów od Leona XIII poprzez Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII oraz Pawła VI i II soboru Watykańskiego, odwołujące się do nauki wielkiego Akwinaty. (Rerum Novarum z r. 1891. Quadragesimo Anno z r. 1931, Mater er Magistra 1961, Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis, pars II, cap. 111).

Mówiąc w 1 artykule o istocie prawa własności, jako władzy nad rzeczami, św. Tomasz stwierdza, że wszystkie rzeczy, owszem sami nawet ludzie, są bezwzględnie własnością jedynie Boga, gdyż tylko od Niego bezwzględnie zależy natura wszechrzeczy. Człowiek może ją tylko przetwarzać, ale nie może jej ani stworzyć, ani unicestwić, ani nawet przemienić jej istoty, lecz może te rzeczy jedynie przekształcać i nimi posługiwać się. Dlatego więc przysługujące ludziom prawo własności, nie jest bezwzględne ale tylko względne, rozciąga się bowiem nie na samą naturę rzeczy, ale tylko na ich użytkowanie i to tylko w postaci wykonania zlecenia Bożego, które daje człowiekowi udział we własności Bożej. Ściśle więc biorąc ludzie nie są w bezwzględnym znaczeniu właścicielami ani rzeczy zewnętrznych, ani nawet własnego ciała, ale tylko włodarzami tych dóbr, danych im przez Boga do należytego użytku.

Te cztery kierunki można bardzo ogólnikowo przedstawić w następującym schemacie

	WŁASNOŚĆ	JEJ CEL
PERSONALIZM KATOLICKI	Zasadniczo osobista, ale społeczna gdy tego wymaga dobro ogółu.	Zasadniczo dobro ogółu, wtórnie dobro jednostek.
LIBERALIZM KAPITALISTYCZNY	Zasadniczo osobista, a tylko wtedy społeczna, gdy tego wymaga dobro jednostek.	Zasadniczo dobro jednostek, wtórnie dobro ogółu.
SOCJALIZM UMIARKOWANY:	Zasadniczo społeczna odnośnie środków masowego wytwarzania i wymiany.	Zasadniczo dobro jednostek, wtórnie dobro ogółu.
KOMUNIZM	Zasadniczo społeczna, a tylko przejściowo osobista odnośnie środków drobnej wytwórczości i wymiany.	Zasadniczo dobro ogółu, wtórnie dobro jednostek.

Niemniej posiadanie rzeczy zewnętrznych, społeczne czy jednostkowe - mniejsza na razie o to - jest dla ludzi naturalne w tym znaczeniu, że człowiek z natury swej ma rozum, dzięki któremu może panować nad rzeczami, a to jest istotą władania, którego jedną z głównych postaci jest właśnie posiadanie i rządzenie. Posiadanie tym różni się od rządzenia, że to ostatnie polega na sprawowaniu władzy nad innymi ludźmi dla ich własnego dobra, podczas gdy posiadanie to władanie rzeczami czy nawet ludźmi nie dla ich dobra, ale dla dobra włodarza lub osób powierzonych jego opiece.

Jak widać z tego rozumowania św. Tomasza, naturalność prawa tej względnej własności to nie tylko niesprzeczność z naturą ludzką, ale taka zgodność z nią, jaka rodzi się wskutek samego bezpośredniego z niej wynikania.

Q. 66, 2. Mamy tu treściwe ujęcie nauki katolickiego personalizmu społecznego o godziwości i granicach własności prywatnej rzeczy zewnętrznych; nauka ta wznosi się ponad trzy inne możliwe rozwiązania tego zagadnienia, a mianowicie liberalizmu kapitalistycznego, przyznającego prawo własności najpierw i przede wszystkim jednostkom dla ich własnej głównie korzyści; komunizmu, który dąży do wprowadzenia własności wspólnej dla dobra wspólnego; socjalizmu, który usiłuje wprowadzić wspólną własność środków wytwarzania dla dobra wszystkich jednostek. Natomiast personalizm społeczny w ślad za św. Tomaszem uznaje, że prawo własności może przysługiwać zarówno społeczeństwu, jak i jednostkom dla dobra zarówno jednostek, jak i całej społeczności: stosownie do potrzeb i warunków życia ludzkiego, różnych w różnych czasach i krajach.

Ogół myślicieli katolickich, idąc za wskazaniem św. Tomasza oraz ostatnich sześciu Papieży, uznaje prawo do własności prywatnej (ale niekoniecznie istniejący tu lub ówdzie konkretny system własności) wiązać ją z prawem natury, uważając ją za „konieczne wymaganie natury ludzkiej”, lub co najmniej uznając system własności prywatnej za najbardziej odpowiadający tejże naturze. Szczególniej Leon XIII w encyklice *Rerum Novarum* podkreśla stanowczo, że „prawo do posiadania prywatnej, własności otrzymał człowiek od natury”. Podobnie Pius XI w Encyklice „*Quadragesimo Anno*”, Pius XII w *Oroczniku na Zielone Świąta 1941 r.*, a najjaśniej Jan XXIII w Encyklice *Mater et Magistra*, gdzie tak się o tym wyraża:

„Prawo prywatnego posiadania na własność również dóbr produkcyjnych jest ważne po wszystkie czasy jako prawo natury, oparte na tym, że jednostki z natury uprzedzają państwo, wskutek czego państwo jest dla jednostek, jako dla swego celu. Zresztą na próżno przyznawałoby się ludziom prywatnym prawo wolnego działania na polu ekonomicznym, jeśliby nie dało się im możliwości wolnego wyboru i użycia koniecznych środków do korzystania z tego prawa. Ponadto doświadczenie i historia są świadkami, że gdzie rządy odmawiają prawa do prywatnego posiadania również dóbr produkcyjnych - tam gwałci się wolność ludzi, lub w ogóle odbiera korzystanie z niej w najważniejszych sprawach. Widać więc z tego, że prawo prywatnej własności zabezpiecza wolność i pobudza do tego, by z tej wolności korzystać. ... Własność prywatna winna zabezpieczyć prawa wolności ludzkiej osoby i równocześnie stać się

koniecznym współczynnikiem prawdziwego porządku społecznego” (powyższe dokumenty papieskie zostały wydane przez Veritas w Londynie).

Ponieważ wszystkie powyższe wypowiedzi opierają się bezpośrednio lub pośrednio na zasadach św. Tomasza, wyrażonych w niniejszym artykule, należy zbadać w jakim znaczeniu prawo do własności prywatnej środków wytwarzania jest prawem natury.

Jak widzieliśmy w Objasnieniu do q. 57, 2, prawo natury to rozporządzenie Boże, wyrażające się w wrodzonych skłonnościach do zaspokojenia potrzeb danego jestestwa zgodnie z jego ostatecznym celem. W tak pojętym prawie natury należy odróżnić zasady pierwsze i wtórne, jak to wytłumaczyliśmy w obj. q. 57, 3. Pierwsze wyrażają bezpośrednio wspomniane wyżej skłonności wrodzone, drugie są wnioskami wysnutymi z pierwszych przy pomocy prawdziwych przesłanek egzystencjalnych, już to analitycznych, czyli takich w których orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu lub odwrotnie, już to syntetycznych, w których związek między podmiotem a orzeczeniem nie jest bezwzględnie konieczny, gdyż podmiot nie zawiera się w pojęciu orzeczenia lub odwrotnie. W pierwszym wypadku mamy nadal główne zasady prawa natury, gdyż przesłanka analityczna, przy pomocy której wysnuwamy powyższe wnioski z pierwszych zasad natury niczego nie dodaje do treści tych ostatnich, tylko pozwala na jaśniejsze ich zrozumienie, tak jak mikroskop nie dodaje niczego do oglądanego przedmiotu, tylko umożliwia dokładniejsze jego oglądanie. W drugim wypadku mamy tzw. prawo ogólnoludzkie („jus gentium”) czyli wnioski wyprowadzone z pierwszych zasad praw natury przy pomocy prawdziwych, egzystencjalnych, ale syntetycznych przesłanek, wyrażających nie to, co zawsze i wszędzie bezwzględnie musi być, jak to ma miejsce w przesłankach analitycznych, ale to co jest faktycznie w konkretnych warunkach istnienia ludzkiego, które mogłoby, teoretycznie mówiąc, być inne lub ulec zmianie, ale faktycznie jest takie a nie inne. Otóż nasza natura w istocie swej jest bezwzględnie niezmienna, bo człowiek zawsze i wszędzie jest jestestwem złożonym z ciała i ożywiającej go duszy, zdolnej zasadniczo do rozumowania i chcenia; ale w swych nieistotnych cechach, jak to widzieliśmy q. 57, 2 ad 1, natura ludzka jest zmienna i znajduje się w zmiennych warunkach swego istnienia. Dlatego te wtórne zasady prawa natury, wysnute z pierwszych jego zasad przy pomocy syntetycznych przesłanek, wyrażających konkretne potrzeby ludzi żyjących w konkretnych i zmiennych warunkach, muszą być dostosowane do tych warunków.

Tak więc, gdy chodzi o prawo do własności środków wytwórczych, należy brać pod uwagę nie naturę człowieka w jej abstrakcyjnym ujęciu jako „animal rationale” taką, jaka

np. byłaby, gdyby nie zaistniał grzech pierworodny, ale naturę realną, taką jaką faktycznie wszyscy ludzie posiadają w obecnym stanie życia. Otóż rzeczywista, konkretna natura ludzi rzeczywiście istniejących (po grzechu pierworodnym) jest taka, że posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność jest wręcz 'konieczne, gdyż:

1. „Człowiek dba więcej o to co jego, niż o to co jest 'wspólne dla wszystkich lub dla wielu”.

2. „Gdyby każdy bez różnicy musiałby o wszystko zabiegać, byłoby zamieszanie”.

3. „Gdy każdy zadawała się tym co posiada, wówczas większy pokój panuje w współżyciu ludzi”.

Oczywiście, gdyby ludzie na tym świecie byli doskonali, lub gdyby nie było grzechu pierworodnego, dowody św. Tomasza byłyby bezpodstawne. Ale biorąc ludzi tak jak na ogół, faktycznie są, trzeba trzy powyższe zdania św. Tomasza uznać za przesłanki syntetyczne, ale prawdziwe w odniesieniu do ogółu ludzi, takich, jakich historia zna, i dlatego wniosek: „posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność jest wręcz konieczne dla ludzkiego życia” (oczywiście społecznego, a nie koniecznie jednostkowego), trzeba uznać za jedno z wtórnych zasad prawa natury, czyli za tzw. prawo ogólnoludzkie (*lex gentium* oraz *ius gentium*).

Marksiści twierdzą, że powyższe przesłanki okazały się fałszywe, gdy się wychowa nową generację ludzi, myślących i postępujących naprawdę w duchu socjalizmu. Cóż kiedy ponad 50 lat takiego wychowania w Związku Radzieckim nie wydało spodziewanych owoców, bo nie sprawiło, by dorastające pokolenie faktycznie więcej dbało o dobro ogółu, niż o własne, by nie musiało o wszystko zabiegać w mniejszym stopniu niż ich rówieśnicy w innych krajach, i tym samym by większym cieszyło się porządkiem i pokojem, a co najważniejsze wolnością niezbędną dla życia naprawdę ludzkiego.

Czy potrafią w przyszłości tak wychować nowe pokolenie. by nie miało powyższych cech? Daj im Boże! Ale dotychczasowe doświadczenie tak marksistów, jak i całej historii ludzkiej nie uzasadnia tej nadziei, i dlatego trzeba przyznać słuszność Janowi XXIII, że „Prawo prywatnego posiadania na własność również dóbr produkcyjnych jest ważne po wszystkie czasy jako prawo natury”. Nie znaczy to jednak, by trzeba było wszystkie dobra wytwórcze oddać na prywatną własność pewnym jednostkom, gdyż zawsze ważną pozostaje nauka św. Tomasza, że ludzie jako cząstki społeczeństwa powinni się podporządkować dobru ogółu, a jeśli to wymaga uspołecznienia; pewnych środków wytwarzania czy wymiany dóbr, mają obowiązek nie sprzeciwiać się temu, o ile oczywiście uspołecznienie to przebiega w sprawiedliwy sposób, a więc m. i. za godziwym wynagrodzeniem. Oto co na ten temat mówi Jan XXIII:

„Postęp uspołecznienia (dóbr) niewątpliwie przynosi wiele pożytku i dobra. Pozwala bowiem zaspokoić liczne prawa ludzkiej osoby, zwłaszcza na polu ekonomicznym i społecznym, jak np. prawo do środków koniecznych dla utrzymania życia prawdziwie ludzkiego, prawo do leczenia, do podniesienia poziomu podstawowego wykształcenia, do mieszkania, do pracy, do odpowiedniego odpoczynku i do uczciwej rozrywki. Dodać tu należy, że co raz bardziej udoskonalona organizacja współczesnych środków przekazywania myśli jak różnego rodzaju prasa, kino, radio, telewizja - pozwala każdemu człowiekowi i w jakimkolwiek miejscu brać niejako udział w wydarzeniach najbardziej odległych.

Otóż z wzrastającą liczbą i z rozwojem różnych form, zrzeszeń wzrasta również liczba przepisów i praw normujących współżycie ludzi na różnych odcinkach ich działania. Pociąga to za sobą coraz większe ograniczenie sfery wolnego działania poszczególnych ludzi. Uspołecznienie własności Stwarza nadto takie środki i metody działania, i takie warunki, które utrudniają jednostkom pójście za własnym zdaniem, niezależnym od wpływów zewnętrznych i działanie z własnej inicjatywy, wywiązywanie się z ciężących na nich praw i obowiązków, rozwijanie swojej

osobowości. Czy wobec tego wzrost tego społecznienia nie grozi sprowadzeniem ludzi do roli automatów? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć .przecząco.

Wzrastające bowiem społecznienie własności nie jest wynikiem działania ślepych sił przyrody, działających z koniecznością, gdyż stworzyli ją ludzie, którzy cieszą się wolnością. Dlatego socjalizacja może i musi przebiegać w ten sposób, by obywatele mogli z niej wyciągnąć wszystkie korzyści, jakie ona daje, a szkody z nią związane wykluczyć lub przynajmniej ograniczyć. ...Owszem można się spodziewać, że taka socjalizacja przyczyni się do udoskonalenia wrodzonych człowiekowi zdolności oraz do właściwego zacieśniania współżycia ludzi między sobą” (Mater et Magistra, wyd. Veritas, Londyn, s. 13-14).

Gdy mowa o prawie do własności prywatnej środków wytwarzania pewnych dóbr, których społecznienie nie jest konieczne dla dobra ogółu, należy pamiętać, że w różnych krajach i różnych czasach niekiedy lepiej jest, by pewne środki były wspólne, a pewne w posiadaniu prywatnym, np. w krajach, gdzie ludność oddaje się niemal wyłącznie pasterstwu, tam ziemia na ogół jest wspólna, ale bydło prywatne. Chociaż tomizm, biorąc pod uwagę cechy faktycznej ludzkiej natury, skłaniającej ludzi do szukania najpierw własnej korzyści, i wskutek tego do posiadania pewnych rzeczy na własność, uznaje prawo do prywatnej własności rzeczy, których społecznienie nie jest konieczne do zachowania dobra ogółu, za wymaganie wtórnych zasad prawa natury, równocześnie uczy, że ta własność prywatna ma służyć dobru ogółu, a więc ma zmierzać do wspólnej korzyści całej społeczności. Tę zasadę tak często i dobitnie podkreślają przez św. Tomasza, że posiadanie może być prywatne, ale korzystanie powinno być wspólne, podejmuje na nowo Jan XXIII, pisząc w Encyklice Mater et Magistra: „Nasi Poprzednicy stale uczyli również tego, że z prawem prywatnej własności łączą się wewnętrzne obowiązki społeczne. Bo rzeczywiście w planach Boga Stwórcy wszystkie dobra winny służyć do godnego życia wszystkich ludzi. Społeczna bowiem rola prywatnej własności wywodzi się z samej istoty prawa własności”.

Ta społeczna funkcja własności prywatnej nie ogranicza się tylko do udzielania jałmużny, nawet pojętej tak szeroko, jak ją rozumie św. Tomasz, a więc w znaczeniu przyjęcia z pomocą tym, którzy tej pomocy potrzebują (II-II, 32, Tom 16, s. 147-9), gdyż to jest wymogiem nie tylko miłości bliźniego, lecz także sprawiedliwości społecznej. Niewątpliwie na własności prywatnej ciąży obowiązek oddawania dóbr nie- koniecznych do życia (zgodnie z wymaganiami swojego stanu), tym ubogim, którzy nie mają możliwości zarobić sobie na utrzymanie własne i swoich najbliższych, i to nie tylko w skrajnej „nędzy, kiedy wszystkie dobra są wspólne” (Zagadn. 66, 7), i kiedy ubogi nie popełnia kradzieży, gdy zabiera bogatemu to co jest mu konieczne do uratowania życia swojego lub najbliższych sobie osób, jeśli nie ma innego sposobu - ale także w wypadku „zwyczajnej biedy”, skoro cnota miłości bliźniego oraz cnota ofiarności wymaga dopomagania bliźnim w każdej potrzebie. Ale obowiązek udzielania jałmużny w tomistycznym znaczeniu tego słowa (a więc nie tylko udzielenia paru groszy żebrakowi) oraz ofiarności, nie zmniejsza innego obciążenia własności, wpływającego z samej sprawiedliwości. Św. Tomasz wyraźnie podkreśla różnicę między pomocą udzielaną potrzebującym, a użytecznością społeczną („utilitas publica”) własności prywatnej (II-II, 77, 4), gdyż każdy człowiek wraz z wszystkimi swymi dobrami cielesnymi i zewnętrznymi jest częścią społeczności i dlatego

powinien jej podporządkować siebie i swe rzeczy, skoro część jest dla całości. Stąd tacy wybitni tomiści, jak J. Maritain, E. Welty, B. Schwalm, podkreślają za św. Tomaszem, że zasada wspólnego korzystania z dóbr posiadanych przez prywatne osoby, nie ma żadnego znaczenia w praktyce, jeśli się chce ją stosować tylko do „dóbr zbytecznych”, gdyż wszystkie dobra są dla wszystkich. Wspólne korzystanie odnosi się także do sposobu zarządzania i systemu produkcji tak, by nie był systemem wyzysku jednych ludzi przez drugich (Por. J. Maritain, tain. *Du Régime temporel des Biens et de la Liberté*. Coll. *Questions Disputés*. Paris, Desclée 1933, pp. 229-255). Takie ujęcie jest zgodne z słowami św. Pawła Apostoła (Ef 4, 15): „Byśmy czyniąc prawdę w miłości, przez wszystko rozrastali się w Tego, który jest głową, w Chrystusa, z którego całe ciało złożone i złączone przez wszystkie spojenia wzajemnego wspomagania, wedle sposobu działania odpowiedniego mierze każdego członka, pomnaża się i rośnie ku zbudowaniu samego siebie w miłości”.

Q. 66, 3. Mamy tu jasno wyłożone pojęcie kradzieży. Należy zwrócić uwagę, że w rozwiązaniu trzeciej trudności św. Tomasz stwierdza, że kto dał swą rzecz komuś na przechowanie, a potem skrycie ją zabiera, może być winnym grzechu kradzieży w stosunku do swej własnej rzeczy, gdyż naraża przechowawcę na wielkie nieprzyjemności, choćby tylko na zmartwienie. Czasem też odwrotnie przechowawca popełnia kradzież, gdy zatrzymuje rzecz daną na przechowanie, gdy jej nie zwróci na żądanie właściciela, lub czeka aż ten o niej zapomni.

Q 66, 4. Arystoteles podzielił stosunki między ludźmi, rodzące zobowiązania, na zależne od obopólnej woli ludzi, między którymi te stosunki zachodzą (kupno, sprzedaż, pożyczka, zastaw, używanie, przechowanie, najem), oraz na niezależne od woli jednego z tych ludzi, i te z kolei dzieli na tajne (kradzież, cudzołóstwo, otrucie, rajfurstwo, uprowadzenie niewolnika, fałszywe świadectwo) oraz narzucone gwałtem (uszkodzenia cielesne, uwięzienie, zabójstwo, rabunek, okaleczenie, obmowa i obraza). Św. Tomasz, zatrzymuje ten podział i uzasadnia go w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej* (V. 1131a 1-9). W niniejszym zaś artykule uczy, że różnica między kradzieżą a rabunkiem jest bardzo istotna, gdyż zmienia gatunek grzechu, stanowi bowiem dwa zasadniczo różne sposoby wyrządzania krzywdy drugim.

Q. 66, 5. Dowód na twierdzenie, że każda kradzież jest grzechem, gdyż wyrządza komuś krzywdę, jest bardzo prosty i jasny. Niemniej często ludzie nie są świadomi, że przywłaszczając sobie tajnie cudze rzeczy, np. państwowe, są złodziejami.

Oдноśnie do rozwiązania drugiej trudności należy zauważyć, że dziś rzadko kiedy wolno przywłaszczyc sobie rzecz znaną, jeśli nie jest wytworem samej natury, jak drogie kamienie i perły, wyrzucone przez fale morskie na brzeg. Skarby ukryte w ziemi, zarówno przez ludzi w zamierzonych czasach, jak i przez samą naturę (złoża mineralne) stanowią własność społeczeństwa, a nie ich odkrywcy, czy nawet właściciela terenu, na którym te skarby odkryto. Rzeczy zgubione przez kogoś, gdy ktoś inny je znajdzie, powinien oddać do biura rzeczy znalezionych, jakie istnieje przy każdym zarządzie miejskim czy gminnym oraz na stacjach kolejowych itp. w każdym cywilizowanym kraju, a gdzie takiego biura nie ma, i jest nadzieja, że właściciel da się

odszukać, znalazca powinien umożliwić mu odebranie swej rzeczy, np. przez ogłoszenie w prasie o znalezieniu tej rzeczy, o ile oczywiście rzecz ta warta jest tego zachodu. W przeciwnym razie, albo także gdy właściciel się nie znajdzie mimo ogłoszenia, znalazca może sobie tę rzecz zatrzymać i staje się jej właścicielem z chwilą, gdy upłynie czas, przewidziany przez prawo na przedawnienie.

Q. 66, 6. Kradzież, sprzeciwiając się nie tylko sprawiedliwości wymiennej, ale także społecznej, i co ważniejsze miłości bliźniego, jest zasadniczo grzechem śmiertelnym, gdy chodzi o rzeczy lub poważniejszą wartość, niemniejszą niż przeciętny zarobek dzienny dobrego robotnika, jak uczy wielu współczesnych moralistów, z tym jednak zastrzeżeniem, że jeśli ktoś ukradnie komuś rzecz nawet o mniejszej wartości, ale taką, że jej utrata może bardzo zmartwić właściciela, np. pamiątkę rodzinną, albo gdy ktoś ukradnie rzecz mniej cenną ubogiemu, dla którego ta rzecz ma dużą wartość, wówczas łatwo można popełnić grzech śmiertelny. Według św. Tomasza grzech powszedni przy kradzieży tylko wówczas ma miejsce, gdy ma się podstawę przypuszczać, że straty tej rzeczy właściciel nie poczyta sobie za szkodę, a ten, kto ową rzecz zabiera, ma prawo przypuszczać, że nie będzie to wbrew woli właściciela, np. gdy przechodząc ulicą weźmie sobie jabłko, które spadło na nią z drzewa, rosnącego w pobliskim sadzie.

Q. 66, 7. Mamy tu ważną zasadę, że „podział rzeczy oraz ich uwłaszczenie, pochodzące z prawa ludzkiego, nie stanowi przeszkody w użyciu tych rzeczy dla zaradzenia koniecznej potrzebie człowieka, i dlatego rzeczy posiadane przez niektórych ludzi w nadmiarze, z prawa natury mają służyć utrzymaniu ubogich”. Stąd św. Tomasz wyprowadza wniosek, że „Jeśliby ktoś znajdował się w koniecznej potrzebie tak nagłej i oczywistej, że nie ulegałoby wątpliwości, iż należy mu natychmiast pomóc tymi środkami, które są dostępne wówczas wolno jej zaradzić przez jawne lub potajemne zabranie cudzej rzeczy. W takim wypadku nie będzie to właściwie ani kradzież, ani rabunek”. Prawo bowiem i obowiązek utrzymania życia swojego i swoich najbliższych pociąga za sobą prawo do zdobycia środków niezbędnych do tegoż życia.

Q. 66, 8. Św. Tomasz przyznaje prawo użycia przemocy tylko przedstawicielom władzy publicznej i to pod warunkiem, że to będzie zgodne z wymaganiami sprawiedliwości w walce przeciwko wrogom lub przestępcom.

W rozwiązaniu pierwszej trudności o godziwości zatrzymania łupów wojennych, św. Tomasz uznaje ją tylko odnośnie tych, którzy prowadzą wojnę sprawiedliwą, a więc wydaną przez prawowitą władzę państwową; 2) z powodu ciężkiej winy wroga i 3) w sprawiedliwym celu. Zagadnienie sprawiedliwej wojny omawia św. Tomasz w II-II, 40, 1: Tom 16, s. 235-8, oraz objaśnienia 146-151.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz zaznacza, że władza państwowa może niewiernym odebrać przemocą ich majątki, ale tylko zgodnie z prawem. Trzeba zaś pamiętać, że według św. Tomasza prawo niesprawiedliwe, np. dlatego, że jest niezgodne z prawem natury, nie jest w ogóle prawem. Tak więc Akwinata, usprawiedliwiając twierdzenie św. Augustyna, podane w tej trudności, bynajmniej nie uniewinnia nadużyć dokonywanych w niektórych krajach na żydach, mahometanach

lub heretykach. Naukę św. Tomasza w tej dziedzinie sprecyzował Paweł Włodkowiec, równając niewiernych z wiernymi wobec prawa karnego.

Q. 66, 9. Zasadniczo rabunek jest cięższym grzechem niż kradzież, gdy chodzi o rzeczy mniej więcej równej wartości, gdyż gwałt bardziej sprzeciwia się woli właściciela niż nieświadomość kto mu zabrał daną rzecz, a nadto łączy się z upokorzeniem właściciela i większym jego zmartwieniem. Najgorszy rabunek jest wtedy, gdy go dokonują przedstawiciele władzy państwowej na poddanych, nie mogących stawić im skutecznego oporu bez narażenia się na jeszcze większe nieszczęścia i krzywdy. Wojna zaborcza jest również rabunkiem, tylko z tym zastrzeżeniem, że rozmiary tego rabunku są tak potwornie wielkie, iż nie da się ich zmierzyć ani często naprawić, choćby dlatego, że tysiącom, a nawet milionom, poległych ludzi nikt życia nie przywróci. Za ten masowy rabunek odpowiedzą przed Bogiem jego sprawcy, a więc ci, którzy wojnę wzniecili, lub do niej podzegli.

Q. 67, 1. Wydawanie wyroków sądowych wchodzi w zakres wszystkich trzech rodzajów sprawiedliwości: współdzielczej czyli prawnej, gdyż dla społeczeństwa jest rzeczą niezmiernie wagi, by prawa były należycie stosowane i wykonywane; rozdzielczej, gdyż sędzia stosuje prawo do wszystkich i nie powinien kierować się osobistym interesem czy sympatią do podsądnego; oraz sprawiedliwości wymiennej ze względu na to, że sędzia osądza czynności dokonane przez jedne osoby w stosunku do drugich. Sędzia więc, wykonując swój urząd, a także nie wykonując go wtedy gdy ma obowiązek sądenia, może naruszyć sprawiedliwość wymienną i dlatego być zobowiązanym do naprawienia szkody wyrządzonej podsądnym przez niewłaściwe sądenie. By jednak ktoś mógł być sędzią, nie wystarczy by miał dyplom ukończenia studiów prawniczych, ale nadto musi być powołany na ten urząd przez najwyższą władzę społeczności (bezpośrednio lub pośrednio) dla danego terenu. Może więc sądzić tylko tych, którzy podlegają jego władzy sądowniczej. Papież np. nie podlega niczyjej władzy i dlatego przez nikogo nie może być sądzony, chyba że sam z własnej woli podda się sądowi wybranej przez się osobie lub gronu osób. Św. Tomasz podaje tu przykład Leona IV, który w r. 853 celem usprawiedliwienia się z stawionych mu zarzutów poddał się sądowi cesarza. Ludwika II.

Q. 67, 2. Nieraz sędzia musi wydać wyrok wbrew własnemu przeświadczeniu, ale zgodnie z dostarczonymi mu urzędowo dowodami. W takim wypadku powinien w miarę możliwości, w oparciu o swą wiedzę, zdobytą skądinąd, tak pokierować przewodem sądowym, by prawda „wyszła na wierzch”, np. powołując nowych świadków. Jeśli mimo wszystko dowody urzędowo zebrane podczas przewodu sądowego są niezgodne z jego wiedzą prywatną, a nie może zwlekać z wydaniem wyroku, powinien sprawę rozstrzygnąć na podstawie dokumentów; jeśli wyrok będzie niesprawiedliwy, nie on poniesie winę za to, ale ci, którzy dali fałszywe dowody, np. przekupieni świadkowie.

Q. 67, 3. Już za czasów św. Tomasza. przewód sądowy wymagał, przynajmniej w sprawach karnych, by było oskarżenie o konkretny występki lub żądanie jak to ma miejsce w sprawach cywilnych. Stąd konieczność oskarżyciela, czyli prokuratora.

Q, 67, 4. Zarówno nadmierna pobłażliwość, jak i zbytnia surowość sprzeciwia się sprawiedliwości karnej zarówno u sędziów, jak i oskarżycieli, a nawet prywatnych obywateli, których opinia, domagająca się kary lub jej darowania, może nieraz bardzo zaważyć na wyroku sądowym. Oczywiście sędzia nie jest na to, by automatycznie stosował kary wedle brzmienia ustaw, bo do tego wystarczyłaby maszyna elektroniczna, ale musi także uwzględnić psychikę przestępcy i społeczne następstwa popełnionej winy, za którą na mocy sprawiedliwości należy się kara, to jest równoważnik wyrządzonego komu zła w postaci innego zła, które winowajca winien ponieść. Kara nie jest złem bezwzględnym, ale tylko środkiem przeciw temu, co jest istotnym i bezwzględnie złym, a mianowicie przeciw winie moralnej, czyli grzechowi. Nie tylko ponieść karę jest złym, ile zasłużyć na nią przez winę. Owszem kara jest poniekąd dobrem dla winowajcy nie tylko dlatego, że zazwyczaj powstrzymuje go na przyszłość od popełnienia winy, ale pozwala mu w części odpokutować za nią, czyli niejako ją wyrównać. Pierwszym celem kary jest poprawa przestępcy, czyli wyleczenie go od zła, które przestępstwo wprowadziło do jego duszy. Gdy się tej poprawy nie da osiągnąć, kara przynajmniej powinna innych powstrzymać od przestępstwa i zabezpieczyć przed nim społeczeństwo, i wreszcie powinna w pewnej mierze zadośćuczynić społeczeństwu i Bogu, którego porządek został naruszony wskutek przestępstwa.

Bezkarność w życiu społecznym, tak kościelnym, jak i państwowym, a nawet międzynarodowym, jest bardzo wielkim złem, brzemieniem w najgorsze nieraz następstwa dla narodu czy całej nawet ludzkości. „Dlatego ciężko odpowiedzą przed Bogiem ci, którzy mieli obowiązek karać przestępstwa, ale zaniedbali go czy to z niedbalstwa lub bojaźni, czy pod wpływem płytkich haseł egoizmu, indywidualizmu i sentymentalizmu” (O.J. Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza*, Cz. III str. 292).

Q. 68, 1. Prosimy Pana Boga, by odpuścił „nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, ale to bynajmniej nie zwalnia nas od obowiązku doniesienia o dokonanej przestępstwie, gdy tego wymaga dobro ogółu, domagające się ukarania przestępcy; tym bardziej nie zwalnia od obowiązku oskarżenia, jaki ciąży na tym, któremu społeczność go powierzyła, jeśli może dowieść, że oskarżony popełnił zarzucone mu przestępstwo.

Q. 68, 2. Do wieku XII obowiązywał zwyczaj ustnego oskarżenia, i nie dopuszczano do przewodu sądowego oskarżenia pisemnego. Dopiero na IV Soborze Laterańskim wprowadzono obowiązek sporządzania aktu oskarżenia na piśmie.

Q. 68, 3. Kajetan, wyjaśniając rozwiązanie trzeciej trudności, stwierdzając że naczelnik państwa ma prawo wycofać oskarżenie, gdy zagraża dobru ogólnemu, np. przewidując że może wywołać rozruchy; przyznaje to prawo także zwykłym sędziom, gdyż i oni winni troszczyć się o dobro ogółu.

Q. 68, 4. Chodzi tu o słynne w średniowieczu pogańskie jeszcze prawo odwetu „lex talionis” czyli takiej pomsty, by niesprawiedliwy oskarżyciel poniósł tę karę, na jaką naraził oskarżonego wskutek fałszywego oskarżenia: śmierć za śmierć,

okaleczenie za okaleczenie, kastrację za zgwałcenie lub cudzołóstwo itp. Prawo kościelne w XIII w. w wysokim stopniu złagodziło to prawo.

Papież Gelazy I († 496) zasłużony dla odnowy liturgii i prawodawstwa kościelnego. Gracjan (około 1140), twórca nauki prawa kościelnego.

Q. 69, 1. Oskarżony nie jest obowiązany oskarżać siebie samego, powinien jednak odpowiadać sędziemu zgodnie z prawdą, gdy sędzia ma prawo pytać. A takie prawo odnosi się wyłącznie do spraw ściśle związanych z sprawą oskarżenia. Gdy pyta o coś innego, oskarżony ma prawo nie odpowiedzieć, lub dać odpowiedź wymijającą, byle nie kłamliwą. Obecnie zarówno prawo kościelne, jak i prawa państwowe w krajach cywilizowanych nie wymagają od oskarżonego przyznania się do winy, zanim zostanie mu udowodniona. Przecząca zaś odpowiedź oskarżonego na zapytanie sędziego: czy przyznaje się do winy, w ogólnym dziś rozumieniu oznacza tylko, iż oskarżony stwierdza, że nie udowodniono mu tej winy. Gdy jednak sędzia ma prawo pytać o sprawy związane ściśle z przewodem sądowym, oskarżony jest obowiązany pod grzechem śmiertelnym odpowiedzieć zgodnie z prawdą, gdyż sprawiedliwość wymaga posłuszeństwa przełożonym w sprawach, na które rozciąga się ich władza.

Q. 69, 2. Oskarżony ma prawo bronić się, ale w sposób godziwy, a nigdy kłamstwem, a tym bardziej oszczerstwem. Wolno mu zamilczeć lub dać wymijającą odpowiedź, gdy sędzia pyta o coś wbrew prawu, wolno mu także odwołać się do wyższego sądu, ale nigdy nie wolno posłużyć się kłamstwem czy potwarzą, ani przekupstwem sędziego czy oskarżyciela już to bezpośrednio, już to przez swych przyjaciół.

Q. 69, 3. Według św. Tomasza oskarżony ma tylko wtedy prawo odwołania się do wyższego sądu, gdy ma podstawy sądzić, że wyrok sądu niższego jest niesprawiedliwy, np. dlatego, że jest za surowy. Gdy ten warunek nie zachodzi, odwołanie się do wyższego sądu może wyrządzić szkodę oskarżającemu wskutek zwłoki w przyznaniu mu tego, do czego ma słuszne prawo, np. do odszkodowania za spowodowany przez oskarżonego wypadek.

Q. 69, 4. W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz przyznaje skazanemu na śmierć prawo do ucieczki z więzienia, choćby nawet wyrok był sprawiedliwy, nikt bowiem nie jest obowiązany przyczynić się do swego uśmiercenia, a pozostanie w miejscu gdy może z niego uciec, jest dla skazańca przyczynieniem się do wykonania na nim wyroku śmierci, oczywiście nie wprost przez zaniechanie ucieczki.

Q. 70, 1. By sędzia mógł wydać sprawiedliwy wyrok, musi mieć moralną pewność w sprawie. będącej przedmiotem sądu. Ponieważ oskarżony nie ma obowiązku oskarżać siebie samego ani składać zeznań na swoją niekorzyść, oskarżyciel winien dowieść słuszności swego oskarżenia, oskarżony zaś ma prawo bronić się. W tym celu jeden i drugi powołuje się na świadków, których zeznania mają umożliwić sędziemu zdobycie moralnej pewności, która ze stron ma słuszność. Świadców normalnie powołuje sędzia na żądanie oskarżyciela lub oskarżonego.

Ponieważ sędzia, prawowicie ustanowiony, jest przełożonym mającym prawo wymagać zeznań ze strony świadków, ci są zobowiązani złożyć powyższe zeznania w tych sprawach, o które zgodnie z obowiązującymi ustawami, sędzia ma prawo pytać. Według św. Tomasza świadkowie nie są zobowiązani, nawet wtedy, gdy są wezwani przez sędziego, do składania zeznań w sprawach ukrytych lub uprzednio nie rozgłoszonych. Słowa te należy rozumieć podług kontekstu w drugiej części artykułu, w którym św. Tomasz dowodzi, że nawet wtedy, gdy świadków wzywa ktoś, kto nie jest prawowitym przełożonym, a więc sędzią, np. w czasie okupacji, świadkowie są zobowiązani do złożenia zeznań zgodnie z prawdą wówczas, gdy to zeznanie jest potrzebne do uwolnienia jakiegoś człowieka od niesprawiedliwego wyroku lub poniesienia niezaskuszonej szkody, np. na sławie. Owszem w takim wypadku świadkowie obowiązani są złożyć zeznania, nawet wtedy, gdyby nie byli wezwani do świadczenia, jeśli jest nadzieja, że przez swe zeznania mogliby dopomóc niewinnie oskarżonemu. W takim wypadku nie tylko mogą ale nawet powinni zeznać to, co się stało w skrytości. Podobnie gdy tego wymaga dobro ogółu.

Trzecią część osnowy artykułu należy rozumieć w tym znaczeniu, że jeśli ktoś wie o zbrodni dokonanej przez oskarżonego, ale nie zostanie zawezwany do świadczenia przez przedstawiciela prawowitej władzy, nie ma obowiązku samorzutnego zgłaszania się na świadka, jeśli przez to nikomu nie zaszkodzi.

Q. 70, 2. Naukę św. Tomasza o względnej wartości zeznań świadków potwierdzają wyniki współczesnej psychologii doświadczalnej. W sprawach sądowych rzadko kiedy można mieć pewność bezwzględną, wystarczy jednak pewność względna, jaką zapewnia zgodność przynajmniej dwóch świadków w odniesieniu do danej sprawy, chociaż nieraz zgodność nawet mnóstwa świadków może być podejrzana, np. wskutek przekupstwa.

Q. 70, 3. Św. Tomasz nawiązuje tu do współczesnego ustawodawstwa, które za niegodnych do występowania w roli świadków zaliczało heretyków, wyklętych przez Kościół, niechrześcijan, zabójców, złodziei, krzywoprzysięzców itp.; za częściowo niezdolnych do należytego świadczenia ze względów uczuciowych w średniowieczu zaliczano krewnych jednej ze stron, kobiety, dzieci, upośledzonych umysłowo, niewolników.

Q. 70, 4. Świadek, który złożył fałszywe zeznanie, jest obowiązany do naprawienia wyrządzonej szkody, także wtedy, gdy uczynił to zgodnie z swym przekonaniem. Należy pamiętać, że u św. Tomasza wyrok niesprawiedliwy jest nieważny.

Q. 71, 1. Nauka Akwinaty w tym artykule wyjaśnia, w jakich granicach mamy obowiązek niesienia pomocy ubogim. Podjęcie się obrony ludzi niezamożnych przez adwokata jest jedną z postaci takiej pomocy. W wypadku więc bezwzględnej potrzeby adwokat ma obowiązek pod grzechem śmiertelnym podjąć się obrony ubogiego, który o to prosi, lub o którym wie, że ta obrona jest mu niezbędna, gdyż nikt inny jej się nie podejmie. Nie ma jednak obowiązku chodzenia po świecie i wyszukiwania ubogich, potrzebujących obrony. W podobnym położeniu jest każdy lekarz i każdy

policjant, a poniekąd każdy człowiek, gdy znajdzie się wobec człowieka bezwzględnie potrzebującego pomocy, gdy nikt inny nie może lub nie chce jej udzielić.

Q. 71, 2. Św. Tomasz wymienia tu główne wymagania, stawiane tym, którzy chcą poświęcić się zawodowi obrońców sądowych. Zgodnie z przepisami współczesnego ustawodawstwa przyjmuje, że jest rzeczą niestosowną, by chrześcijanin bez koniecznej potrzeby swoją obronę sądową powierzał adwokatowi, który nie jest chrześcijaninem, podobnie jak św. Paweł Apostoł uznał za rzecz niestosowną, by chrześcijanie uciekali się do sądu pogańskiego (1 Kor 6, 5, 7): „Bo czyż tak już nie ma między wami nikogo mądrego, który by mógł rozsądzić między braćmi swymi? Ale brat z bratem się prawuje; i to przed niewiernymi?”

Q. 71, 3. Według św. Tomasza adwokatowi nie wolno podjąć się obrony sprawy, o której wie, że jest na pewno niesprawiedliwa ze strony swojego klienta, bo to byłoby pomaganiem w wyrządzaniu krzywdy przeciwnej stronie; wolno mu jednak bronić go, by nie poniósł większej kary, niż mu się należy.

Q. 71, 4. Zwyczajnie ustawodawstwo kościelne i państwowe określa od kogo i jaką zapłatę adwokat może przyjąć za swą obronę. W wielu krajach, zwłaszcza socjalistycznych, adwokaci muszą należeć do związku, któremu klienci wypłacają należność za obronę, a związek z otrzymanych od klientów dochodów część przydziela poszczególnym obrońcom, część wpłaca do skarbu państwowego, a część zatrzymuje na swe własne potrzeby. Ten system ma pewne zalety, np. chroni klientów od samowoli poszczególnych adwokatów w żądaniu wygórowanej zapłaty, i zapewnia państwu większe dochody, ale posiada także poważne wady: wzmacnia biurokrację, często wytwarza u adwokata całkowitą obojętność w stosunku do sprawy klienta, nieraz także uzależnia tak adwokatów, jak i ich klientów od polityki rządu.

Q. 72, 1. Wyrazem „obelga” oddajemy łacińskie „contumelia”, a wyrazem „zniewaga” (ubliżenie) łacińskie „dehonoratio”, choć takie tłumaczenie napotyka pewne trudności, np. przymiotnik „contumeliosus” w języku łacińskim może odnosić się zarówno do człowieka rzucającego obelgi, jak i do jego słów czy gestów, którymi tę obelgę wyraża. Natomiast w języku polskim mówimy tylko o słowach lub czynach obelżywych, a nigdy o ludziach obelżywych w znaczeniu ludzi rzucających obelgi. Wyrazem „urąganie” oddajemy „convitium”, a wyrazem „zelżywość” tłumaczymy „improperium” a nie „złorzeczeniem”, którym to wyrazem przekładamy „maledictio”, zachowując z kolei wyraz „przekleństwo” dla oddania „wyrazu exsecratio” i niekiedy „maledictio”.

Q. 72, 2. Obelga to słowa, gesty lub nawet czyny, pozbawiające kogoś jawnie należnego mu szacunku i czci przez wyrzucanie mu w jego obecności choćby nawet prawdziwych przewinień, o których otoczenie może nie wie, lub przez wypominanie mu niezawinionych ułomności, które go poniżają w oczach innych. Najczęściej obelgi pochodzą z gniewu człowieka, który nie mogąc inaczej wziąć odwetu za doznaną lub urojoną ujmę, usiłuje pomścić się, okazując przeciwnikowi swą pogardę lub nienawiść, uderzając w to, co zwykle człowiek ceni bardziej niż majątek, a

mianowicie w jego cześć. Okazanie komuś pogardy czy lekceważenia lub wypominanie mu jego ułomności celem okazania mu lekceważenia i pozbawienia go należnej czci jest z natury swej grzechem śmiertelnym, tak często popełnianym przez dziennikarzy, pozbawiających czci swych przeciwników, wprawdzie w ich nieobecności fizycznej - i z tego względu są to grzechy obmowy - ale w ich obecności duchowej, gdyż dziś niemal każdy człowiek czyta gazety i łatwo dowiaduje się o tym, co w gazetach o nim napisano. Nie ma natomiast obelgi w ścisłym znaczeniu, gdy przełożony jawnie wypomina podwładnemu jego zaniedbania, złe uczynki lub ułomności nie po to, by go pozbawić należnej mu czci, ale by go poprawić. Jeśli to czyni z należnym umiarem, nie ubliżając czci podwładnemu i nie zniesławiając go, troszcząc się jedynie o jego dobro lub o dobro społeczności, będzie to objaw prawdziwej, zdrowej miłości, która gdy potrzeba umie być surową, ale zawsze potrafi być delikatną i uszanować cześć należną także podwładnemu, czy nawet dziecku. Kiedy natomiast takie wypominanie nie zachowuje należytego umiaru, i nawet mimo woli ubliża czci podwładnemu czy dziecku, wyrażając mu lekceważenie lub pogardę, albo zniechęca go do dalszej pracy nad sobą, wówczas łatwo staje się grzechem śmiertelnym zawsze przeciw miłości bliźniego, a często także przeciw sprawiedliwości. Winni o tym pamiętać rodzice, nauczyciele, przełożeni, a przede wszystkim dziennikarze, którzy mają obowiązek wypominać braki, przestępstwa i zaniedbania, szkodzące dobru społeczeństwa, ale bez pozbawiania przeciwników należnej im czci, lub okazywania im lekceważenia.

Q. 72, 3. Znoszenie obelg nie zawsze jest cnotą. Czasem bowiem trzeba je odeprzeć, by poskromić zuchwalstwo tego, kto je rzuca i zapobiec zgorzeniu. Zawsze jednak przy odpieraniu nawet najgorszych obelg trzeba pamiętać o obowiązku miłości bliźniego, nawet takiego, który nas krzywdzi. Nauka św. Tomasza o znoszeniu obelg oraz o potrzebie ich odpierania jest przejawem jego chrześcijańskiego humanizmu w przeciwieństwie zarówno do pogańskiego stoicyzmu, żądającego całkowitej obojętności i nieczułości wobec doznanych obelg, jak i do zbyt dosłownego tłumaczenia słów Chrystusowych (Mt 5, 39): „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu lewy”. Jak raz powiedzieli studenci wybitnemu teoretykowi wychowania F. Försterowi, niekiedy te słowa Ewangelii należy rozumieć w ten sposób: „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, oddaj mu w lewy”, a mianowicie, gdy inaczej nie można owego bliźniego nauczyć szacunku dla drugich.

Q. 72, 4. Genezę obelg św. Tomasz widzi najczęściej w gniewie, który pożąda pomsty z powodu doznanej lub urojonej krzywdy; czasem jednak pochodzą także z zarozumiałości, dążącej do wywyższenia siebie kosztem pogardy dla drugich. Niekiedy także obelgi pochodzą z nienawiści do bliźniego.

Q. 73, 1. Wyrazem „obmowa” oddajemy łacińskie „detractio” (ściśle „ujma”), wyrażające wszelkie umniejszenie sławy bliźniego w jego nieobecności, w przeciwieństwie do obelgi, która z natury swej zmierza do umniejszenia czci bliźniego w jego obecności. Podobnie jak w obeldze można pozbawić kogoś należnej mu czci, wypominając mu w niewłaściwy sposób prawdziwe lub nieprawdziwe występki czy ułomności, tak samo w obmowie pozbawia się bliźniego należnej mu dobrej sławy, opowiadając w jego nieobecności o jego prawdziwych lub zmyślonych

występkach czy wadach. W tym ostatnim wypadku mamy najcięższą i najgorszą postać obmowy, a mianowicie oszczerstwo, o którym św. Tomasz wspomina w odpowiedzi na trzecią trudność, podając pięć rodzajów obmowy. Pierwszym z nich jest właśnie oszczerstwo, czyli fałszywe zarzucanie komuś jakiegoś występku lub wady, drugim jest potwarz, czyli powiększanie wobec innych cudzego przewinienia, trzecim plotka, czyli powtarzanie innym tego, co o nich ktoś coś ujemnego powiedział w ich nieobecności, czwartym złośliwe wypowiedanie podejrzeń, że to, co ktoś dobrze zrobił, uczynił to w złym zamiarze, piątym wreszcie to zaprzeczenie lub złośliwe zamilczenie tego, co ktoś dobrze zrobił, wtedy gdy trzeba to innym powiedzieć.

Q. 73, 2. Wszystkie wyżej wymienione rodzaje obmowy są zasadniczo grzechami śmiertelnymi, jeśli pochodzą z zamiaru umniejszenia dobrej sławy bliźniego celem wyrządzenia mu szkody. W przeciwieństwie do obelgi pochodzącej od ludzi, którzy czując się w danej chwili pod wpływem gniewu mocnymi rzucają przeciwnikowi w oczy umniejszające jego cześć oskarżenia i napastliwe słowa, wszystkie rodzaje obmowy są wyczynami ludzi słabych, boją się przeciwnika zaatakować w jego obecności, a może nawet w oczy go chwałą i podchlebiają mu, ale działają za jego plecami, by przez obmowę zaszkodzić mu. Najcięższym z pośród tych pięciu rodzajów obmowy jest oszczerstwo, a następnie potwarz, chociaż pod pewnym względem zwykle plotkarstwo, powtarzające innym wiadomości prawdziwe, ale ujemne i bez koniecznej potrzeby, jest gorsze od oszczerstwa i potwarzy, gdyż jest trudniejsze do naprawienia. Gdy się o kimś powie coś fałszywego lub przesadzi się w opowiadaniu o prawdziwym przewinieniu lub o rzeczywistej ułomności, można i trzeba to odwołać lub sprostować. Nie da się natomiast odwołać ani sprostować ujemnych, ale prawdziwych wiadomości, powtarzanych bez potrzeby innym, gdyż nie wolno kłamać, a jednak trzeba w inny sposób naprawić szkodę wyrządzoną dobrej sławie bliźniego.

Zwykle obmowy, a zwłaszcza plotki, gdy są tylko płodem, lekkomyślnego gadulstwa lub lekkomyślności, a nie chęci poróżnienia ludzi, jeśli mają za przedmiot drobniejsze braki bliźnich, nie brane poważnie przez słuchaczy, są najczęściej grzechami powszednimi, bardzo jednak zanieczyszczającymi duszę i bardzo zaraźliwymi.

Rzeczy nieprawdziwych o bliźnich nigdy nie wolno mówić. Niekiedy jednak mówienie o prawdziwych, choć ujemnych czynach lub wadach bliźnich nie tylko nie jest obmową ani grzechem, ale ścisłym obowiązkiem moralnym, a mianowicie, gdy tego żąda prawowicie sędzia, albo gdy trzeba ostrzec kogoś, komu grozi krzywda od jakiegoś człowieka. Niekiedy także trzeba publicznie napiętnować czyjeś postępowanie niebezpieczne dla dobra ogółu, ale zawsze bez nienawiści lub zawiści, z umiarem i troską, by w niczym nie przekroczyć granic prawdy i konieczności wyjawienia tych wad u przeciwników np. politycznych. Ważne to jest w krytyce postępowania rządu, w walce na słowa przy wyborach itp., kiedy to powiedzenie prawdy jest obowiązkiem publicznym.

Q. 73, 3. Św. Tomasz ocenia stopień ciężkości grzechów przeciw bliźniemu podług stopnia wartości dóbr, których owe grzechy pozbawiają go. Najwyższymi dobrami człowieka to cnoty, których jednak nikt wbrew swej woli nie może utracić, nawet w wypadku zgorszenia czy złej namowy. Spośród innych dóbr dobro ciała jest wyższe od dóbr zewnętrznych, a poród tych cześć i dobra sława są cenniejsze od bogactw. Dlatego najcięższym grzechem przeciw bliźniemu jest zabójstwo, a wraz z nim okaleczenie itp., następnie idzie cudzołóstwo, jako rabunek szczęścia rodzinnego, dalej obelgi i obmowy, następnie rabunki i kradzieże.

Q. 73, 4. Artykuł bardzo ważny w codziennym postępowaniu. Trzeba mieć nieraz wiele cywilnej odwagi, by przeciwstawić się obmowie czy plotkarstwu, zwłaszcza gdy trzeba iść pod prąd powszechnej opinii, albo stanąć w poprzek cenionej w danym środowisku powagi: szefa, naukowca, przewodniczącego, polityka itp. Nawet ci, którzy by niczego od siebie nie dorzucili do obmowy innych, ale podniecali obmawiających swymi pytaniami lub samym nawet słuchaniem, wyrażającym ukrytą ciekawość, ponoszą winę za obmowę, jeśli mogą przeciwstawić się opowiadaniu o cudzych ułomnościach, a tego nie czynią. Bojaźń, niedbalstwo lub wstyd nie zwalniają z obowiązku przeciwstawienia się obmowie lub przynajmniej odsunięcia się z grona słuchaczy.

Q. 74, 1. Tomaszowe „susurratio” za radą niektórych teologów polskich tłumaczymy przez „podjudzanie”, chociaż dziś częściej używa się równoznacznego wyrazu: „podżeganie” lub „szczucie”. Ten ostatni wyraz bardziej odpowiada swemu odpowiednikowi łacińskiemu ze względu na samo brzmienie. Dlatego używamy go zamiennie, zwłaszcza że częściej wyraz ten spotykamy w polskim przekładzie Pisma św.

Q. 74, 2. Podjudzanie jest jednym z najcięższych grzechów przeciw bliźniemu, gdyż z natury swej zmierza do zniszczenia przyjaźni, istniejącej między dwoma innymi osobami, czy zespołami osób, choćby nawet tak wielkimi jak narody. Nie tylko dziennikarze, ale także często mówcy, nawet kościelni, popełniają ten grzech którego skutki, w postaci wojen lub rozruchów, bywają tragiczne dla narodów, a nawet dla całej ludzkości, choć sprawcy tego podjudzania nie zawsze zdają sobie sprawę z następstw swego postępowania. Ale ta nieświadomość jest zazwyczaj zawiniona, i dlatego bynajmniej nie uniewinnia podżegaczy, zwłaszcza wojennych.

Q. 75, 1. Język polski posiada wiele wyrazów na oddanie łacińskiego „derisio” z tym jednak, że każdy z nich ma inny odcień znaczeniowy i uczuciowy: ośmieszanie, szydzenie, kpienie, wyśmiewanie, drwienie itp. Najczęściej posługujemy się tu wyrazami „wyśmiewanie” i „szyderstwo”, gdyż wyrazy te występują w polskich cytatach Pisma św., przytoczonych przez św. Tomasza. Pierwszy z nich odpowiada hebrajskiemu „sahaq”, drugi „la’ag”. Pierwszy Wulgata tłumaczy przez „derisio” od czasownika „ridere”, który znaczy śmiać się, i dlatego tłumaczymy go przez „wyśmianie” lub „ośmieszanie”; drugi przez „subsannatio”, który oznacza kpienie sobie z kogoś przez strojenie ośmieszającej miny, zwłaszcza przy pomocy nosa, czemu chyba w języku polskim odpowiada „szydzenie”.

Q. 75, 2. Ośmieszanie, szyderstwo, kpiny, to bardzo niebezpieczna i napastliwa broń, mogąca, bliźniemu wyrządzić większą krzywdę niż obelga czy obmowa, gdyż skuteczniej wywołuje lekceważenie i pogardę dla ośmieszonego w jego otoczeniu lub w gronie świadków tych drwin. Jasne więc, że wówczas takie ośmieszanie jest grzechem śmiertelnym. Kiedy jednak wyśmiewanie się z kogoś czy z jego słabostek ma raczej charakter żartu i nie wywołuje lekceważenia dla osoby będącej przedmiotem żartu, nie jest w ogóle grzechem. Jest także rzeczą wielkiej wagi i dowodem inteligencji, gdy ktoś zna się na żartach i nie obraża się z ich powodu, a nawet umie się wraz z innymi śmiać z swoich nieszkodliwych przywar. Na ogół flegmatycy, a jeszcze więcej sangwinicy, lubiąc by się nimi inni zajmowali, nie gniewają się bardzo, gdy inni sobie stroją z nich żarty, cholerycy łatwo się obrażają o byle żart i nieraz odpowiadają po grubiańsku, a melancholików nawet drobne żarty mogą bardzo zabołec i zrazić na długi czas do ludzi, gdyż melancholicy często najopaczniej tłumaczą sobie żarty. Rzecz jednak znamienita, że najwięksi komediopisarze byli właśnie melancholikami. Trzeba uznać również komedie ośmieszające nie ludzi, ale różne ludzkie wady i przywary, za bardzo skuteczny środek wychowawczy.

Q. 76, 1. Na oddanie łacińskiego „maledictio” mamy dwa polskie wyrazy, które razem oznaczają to samo co wyraz łaciński, ale wzięte oddzielnie następująco tłumaczowi wiele trudności, bo czasem jeden, a czasem drugi nadaje się do wyrażenia myśli św. Tomasza. Ze względu na źródłosłów lepszy jest mało używany wyraz „złorzeczenie”. W życiu codziennym częściej używa się wyrazu „przekleństwo”. W naszym przekładzie będziemy się posługiwali zamiennie oboma, wyrazami zależnie od kontekstu, zwłaszcza, że w polskim przekładzie cytatów Pisma św. przytoczonych tu przez św. Tomasza oba te wyrazy występują w tym samym znaczeniu.

Wydaje się, że wyraz „złorzeczenie” ma szerszy zakres, gdyż każde przeklinanie jest pewnego rodzaju orzekaniem zła, a nie odwrotnie. Na ogół także przekleństwa wypowiada się w trybie życzącym lub rozkazującym, a nie w trybie oznajmującym, z wyjątkiem chyba przekleństw wziętych z języka rosyjskiego. Przewiska złośliwe jakie jedni ludzie miotają na drugich, zwłaszcza podczas kłótni, a także wszelkie narzekanie, to także formy złorzeczenia, ale nie przeklinania. Na ogół także przekleństwo uchodzi za grzech, choć z drugiej strony czytamy, że nawet P. Jezu, który przecież nie mógł zgrzeszyć, przeklął figę (Mt 21, 19). Św. Tomasz, biorąc pod uwagę etymologiczne znaczenie wyrazu „maledictio”, czyli „złorzeczenie”, stwierdza, że złorzeczenie czy przeklinanie jest w ten sam sposób czasem dozwolone, a czasem niedozwolone, jak nakazywanie lub życzenie komuś tego, co złe. Jeśli się komuś życzy zła jako zła, lub nakazuje się mu zrobić zło dla samego zła, wówczas zawsze popełnia się grzech. Gdy zaś ktoś nakazuje komuś wyrządzić pewne zło lub życzy mu zła - ale dla jakiegoś dobra, np. dla wyrównania sprawiedliwości lub dla pewnego pożytku, wówczas takie przekleństwo nie jest grzechem, ale także nie jest przekleństwem, czy nawet złorzeczeniem w ścisłym znaczeniu, gdyż ten, kto je wypowiada, ma w tym wypadku głównie na oku dobro, a nie zło. W tym znaczeniu mówimy także, że potępieni są przekłeci od Boga. Kiedy przeklinają ludzie, najczęściej dają tylko wyraz swego gniewu czy złości, albo nieświadomie chcą w mocnych słowach wyładować swe zdenerwowanie. Niemniej takie nieopanowanie

uczucie i nerwów jest grzechem, bo sprzeciwia się rozumnej naturze człowieka, która wymaga opanowania swych odruchów.

Q. 76, 2. Bezmyślny zwyczaj przeklinania nawet rzeczy martwych w chwilach zdenerwowania czy gniewu jest dowodem braku opanowania siebie samego i stanowi grzech u każdego człowieka., który na skutek własnej winy zaciągnął nałóg przeklinania, np. z powodu zaniedbania pracy nad opanowaniem swych odruchów.

Q. 76, 3. Przekleństwo, jak i każde złorzeczenie, jeśli jest wypowiedziane w postaci rozkazu lub życzenia komuś jakiegoś poważnego zła nie dla jakiegoś słusznego dobra, ale z nienawiści, złości lub zawiści czy chęci zaszkodzenia komuś, jest zawsze grzechem śmiertelnym. Wypowiedziane jedynie wskutek lekkomyślności, dla żartu, niezawinionego ciężko wybuchu uczucia, jest grzechem powszednim.

Q. 76,, 4. Przekleństwo albo wyraża czyjeś życzenie, by kogoś spotkało jakieś nie należące mu się zło, albo też wyraża rozkaz wyrządzenia mu tego zła, choćby nawet przeklinający wiedział, że ten rozkaz nie zostanie wykonany, ani nawet w rzeczy samej nie życzyłby sobie, by ów rozkaz został spełniony, np. gdy rozgniewany ojciec mówi synowi, by szedł do diabła lub kark sobie skręcił. Niemniej zasadniczo ten drugi rodzaj przekleństwa jest gorszy od obmowy, nawet, postaci oszczerstwa, jeśli powoduje większą szkodę, aniżeli oczernienie cudzej sławy, np. wskutek zgorzenia dzieci, zerwania miłości rodzinnej, pobudzenia kogoś do samobójstwa itp.

Q. 77, 1. Stosunki między ludźmi, zwane technicznie wymianami, są pod względem moralnym dobrowolne jednostronnie albo obustronnie. Do pierwszych należą wszelkie krzywdy, wyrządzone drugim wbrew ich woli na skutek postępowania nie będącego przedmiotem obopólnego porozumienia, czyli umowy, np. zabójstwa, okaleczenia, bicia, uwięzienia, kradzieży, rabunku, obelgi, obmowy, przekleństwa. Do drugich należą krzywdy wyrządzone drugim również wbrew ich woli, ale na skutek postępowania będącego przedmiotem umowy. Umowy te mogą być rozmaite: wymiany jednych rzeczy za drugie, np. za pieniądze, jak to ma miejsce w umowie kupna-sprzedazy; oddania użytku z jakiejś rzeczy komuś innemu z tym zastrzeżeniem, by ją oddał w określonym czasie (umowa o pożyczkę) lub zapłacił za korzystanie z owoców tej rzeczy (użytkowanie, najem, dzierżawa, umowa o pracę itp.); lub wreszcie przechowania jakiejś rzeczy względnie jej ubezpieczenia. Tymi sprawami zajmują się różne kodeksy prawa cywilnego, które obowiązują w sumieniu, jeśli tylko nie zawierają jawnej niesprawiedliwości.

Nauki św. Tomasza w tym zagadnieniu nie należy ujmować jako skrótu nauki zwanej polityką gospodarczą, ale jako naukę o podstawowych zasadach moralnych w zakresie wymian opartych o wzajemne umowy. Zasady te są zawsze ważne mimo zmiany warunków gospodarczych, ale ich zastosowanie musi być dostosowane do zmiennych stosunków w różnych okresach historii i w różnych krajach. Zasady bowiem moralne mają charakter zdań analitycznych, zawsze i wszędzie prawdziwych, gdyż orzeczenie w nich zawiera się w pojęciu podmiotu lub odwrotnie. Ale zastosowanie tych zasad dokonuje się przy pomocy egzystencjalnych przesłanek

syntetycznych, których prawdziwość zależy od zgodności z zmienną rzeczywistością życia w różnych warunkach.

Tak więc oszustwo zawsze i wszędzie będzie grzechem. Grzechem jest więc również kupowanie lub sprzedawanie powyżej lub poniżej wartości danej rzeczy, gdyż na tym właśnie polega oszustwo przy kupnie i sprzedaży. Ale wartość rzeczy sprzedanych zmienia się niejednokrotnie w ciągu jednego dnia, a wraz z nią także ich cena, zależna od mnóstwa czynników.

K. Marks wszystkie te czynniki, stanowiące o wartości gospodarczej, sprowadza do ilości pracy potrzebnej do wytworzenia danego przedmiotu. Praca, według niego, jest źródłem i miarą wartości, z tym że różnice między pracą fizyczną a umysłową wynikają tylko z różnic przygotowania się do nich. Wskutek tego K. Marks sądzi, że kapitał nie ma żadnych zdolności do wytworzenia nowych wartości, chyba że chodzi o kapitał zmienny, czyli o środki użyte celem utrzymania pracy, a więc na zakup pracy, czyli na płace. Ponieważ towar wytworzony pracą robotników sprzedaje się drożej, niż się płaci robotnikom za tę płacę, powstaje nadwartość, która jest miarą produktywności pracy. Z takiego poglądu wynikałoby, że praca jest tym produktywniejsza, im gorzej jest opłacana, co oczywiście sprzeciwia się doświadczeniu i podważa wartość teorii Marksa, podobnie jak i jego proroctwa o postępie zubożenia robotników w krajach kapitalistycznych.

Gdy się czyta komentarz św. Tomasza do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa (L. V, 1. 8) odnosi się wrażenie, że Marks swoją tezę, iż źródłem i miarą wartości wymiennej jest wyłącznie praca, zapożyczył wprost od św. Tomasza, gdyż Akwinata mówi, że równowaga wzajemnych świadczeń i korzyści, jakiej wymaga sprawiedliwość wymienna, odpowiada „równej ilości pracy i kosztów, włożonych przez obie strony celem wytworzenia danych rzeczy, koszty zaś wytwarzania sprowadzają się również do pracy, tylko uprzednio wykonanej (L. V, 1. 9, nr 981).

Otóż w rzeczywistości św. Tomasz wyróżnia dwojaki rodzaj wymiany gospodarczej: naturalną, czyli towaru za towar, czy usługę za usługę, oraz pieniężną, czyli towaru lub usługi za pieniądze. W pierwszej miarą wartości przy wymianie naturalnej jest rzeczywiście ilość i jakość pracy, włożonej do wytworzenia lub znalezienia danej rzeczy oraz koszt, niezbędny do jej wytworzenia, np. za surowce, przy czym koszty te nie zawsze sprowadzają się do pracy uprzednio włożonej, np. gdy jubiler, przechadzając się po brzegu morskim, przypadkowo znajdzie wielką perłę, wyrzuconą przez fale, perła ta ma większą wartość niż zwykły zegarek, wykonany przez niego z wielkim nakładem mozolnej pracy. Natomiast przy wymianie pieniężnej źródłem i miarą wartości jest dobro przedmiotowe danej rzeczy, polegające na posiadaniu tych właściwości, jakie ją najbardziej przysposabiają do określonych potrzeb. Np. szkło jest ładniejszym materiałem niż żelazo. Ale rzemieślnik robi piłę z żelaza, a nie ze szkła, gdyż szkło do tego celu nie nadaje się. Z drugiej strony dla wędrowca na pustyni, pozbawionego wody i umierającego z pragnienia, większą wartość ma litr wody niż kilo złota. Tak więc przy wymianie towaru lub usługi za pieniądze sprzedawca może i powinien oceniać ich wartość podług ilości i jakości pracy, niezbędnej do wykonania tej usługi lub towaru, oraz kosztów wytworzenia owego towaru czy wykonania owej usługi, łącznie z kosztem surowca, uwarunkowanym także jego wewnętrznymi właściwościami, nadto winien uwzględnić także stosunek podaży danego towaru do jego popytu w owym czasie, zależnego

przede wszystkim od życiowych potrzeb w danym środowisku oraz od dochodów spożywców. Osobista jednak potrzeba kupującego nie powinna wpływać na cenę towaru, jeśli sprzedawca pozbywając się go nie ponosi straty.

Q. 77, 2. W dawnych czasach za wszelkie oszustwo i niewyjawienie ukrytych wad przedmiotu sprzedawanego ustawodawstwo surowo karało sprzedawcę, a sprzedaż uznawało za nieważną. Dziś różnie bywa w różnych krajach. Należy więc zapoznać się z obowiązującym kodeksem prawa handlowego, gdyż kodeks ten zasadniczo obowiązuje w sumieniu.

Q. 77, 3. Obowiązek ujawnienia ukrytych wad przedmiotu św. Tomasz uzasadnia zakazem narażania kogokolwiek na niebezpieczeństwo lub szkodę (jeśli tego nie wymaga dobro ogółu lub dobro człowieka, którego wystawia się na to niebezpieczeństwo). Sprzedawcy np. zepsutych środków spożywczych mogą spożywców narażać na ciężkie choroby, a nawet na śmierć, stają się więc potencjalnymi, a nie rzadko rzeczywistymi mordercami.

Q. 77, 4. Jak zaznaczyliśmy w objaśnieniu do pierwszego artykułu, zasady moralne św. Tomasza ze względu na swój charakter analityczny i wynikanie z pierwszych zasad bytu, są zawsze i wszędzie ważne, ale przesłanki, którymi św. Tomasz i inni stosują owe zasady do zmiennych warunków danej epoki, mogą być w jednym okresie ważne, a w innym nieważne, gdyż są nie tylko egzystencjalne, ale także syntetyczne, czyli nie wyrażają bezwzględnie koniecznego związku między podmiotem a orzeczeniem. Twierdzenie to stasuje się zwłaszcza do oceny zawodu kupieckiego, którego przedstawiciele nie mogliby żyć, gdyby drożej nie sprzedawali niż kupują, przynajmniej w ustroju kapitalistycznym (gdyż w ustroju komunistycznym faktycznym sprzedawcą jest państwo, albo w najlepszym wypadku spółdzielnia).

Rzecz znamienna, że na początku tego artykułu św. Tomasz wkłada na ekonomistów i polityków, a nie na kupców, obowiązek zaopatrzenia obywateli w rzeczy niezbędne do życia (np. przez umożliwienie im odpowiedniej zarobkowej pracy). Kupiectwo natomiast poczytuje za stan, który pośredniczy w wymianach gospodarczych, kupując rzeczy celem ich droższej sprzedaży dla uzyskania zysku. Zysk ten może być godziwy lub niegodziwy, gdyż może być umiarkowany i nieumiarkowany, podporządkowany dobremu lub złemu celowi. Dlatego stan kupiecki sam w sobie, jak każdy inny stan, może być wykonywany godziwie i niegodziwie. Tak więc widzimy u św. Tomasza. pewną rehabilitację stanu kupieckiego w przeciwieństwie do nauki poprzednich myślicieli i moralistów, nawet takich jak Platon i Arystoteles.

W dzisiejszych czasach w współczesnym nam ustroju gospodarczym zadaniem kupiectwa jest nie tyle osiągnięcie zysku, ile właśnie zaopatrzenie społeczeństwa w to wszystko, co jest potrzebne do życia lub jego uprzyjemnienia ;brał to pod uwagę św. Tomasz, skoro pod koniec osnowy naszego artykułu przyznaje, że chociaż kupcy po to kupują towary, by drożej je sprzedać, czyli celem osiągnięcia zysku, niemniej mogą ten zysk podporządkować wyższemu godziwemu celowi, np. publicznej użyteczności, i wówczas postępują chwalebnie, jeśli oczywiście zachowują wszystkie inne zasady

moralne, obowiązujące przy sprzedaży. Za niegodziwy natomiast uważa handel oparty na spekulacji, mający na celu wyłącznie zdobywanie pieniędzy dla pieniędzy. Wolno jednak kupcowi przyjąć wynagrodzenie za swą pracę związaną ze sprzedażą, np. za trud przy zdobywaniu towaru, jego przewożeniu, przechowywaniu, okazywaniu itp., podobnie jak za każdą inną uczciwą pracę, jak to zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszą trudność.

Q. 78, 1. Zagadnienie lichwy było przedmiotem wielu orzeczeń Kościoła i niezliczonych rozpraw etycznych i ekonomicznych. Już Chrystus w kazaniu na Górze powiedział Łk 6, 35): „Pożyczajcie, niczego stąd się nie spodziewając”. Jeszcze w 1835 r. został wydany dekret Kongregacji S. Officii, zakazujący pobierania procentu za samo wypożyczenie pieniędzy, ale nie potępiający żądania umiarkowanych odsetek nie za samo pożyczanie, lecz z powodu zewnętrznych okoliczności, a mianowicie gdy pożyczający wskutek pożyczki ponosi szkodę, traci pewny zysk lub naraża się na niebezpieczeństwo nieodzyskania pożyczonych pieniędzy. Te okoliczności za czasów Chrystusa Pana i św. Tomasza zachodziły bardzo rzadko, dziś na skutek płynności pieniędzy zachodzą często.

Dla zrozumienia nauki św. Tomasza, należy pamiętać o jego odróżnieniu dwojakiej pożyczki, a mianowicie pożyczania trwałych dóbr gospodarczych (takich jak ziemia, budynki, naczynia) od pożyczania dóbr, które ulegają zniszczeniu przy pierwszym użyciu, jak chleb, mięso czy pieniądze. W pierwszym wypadku pożyczanie pozbawia właściciela pewnych korzyści, jakie osiągnąłby z używania wypożyczonych przedmiotów i przynosi mu pewne straty z powodu zużycia tychże przedmiotów, np. wyjąłowania ziemi, zniszczenia mieszkania itp., natomiast dłużnikowi przynosi pewne korzyści. Wierzyciel więc ma prawo żądać wynagrodzenia za pożyczkę takich rzeczy, których sama natura w razie ich wypożyczenia naraża go na utratę pewnych korzyści. Może więc słusznie żądać wynagrodzenia za tego rodzaju pożyczkę w postaci czynszu dzierżawnego. Natomiast w drugim wypadku, a więc gdy się pożyczają rzeczy ulegające zniszczeniu lub wydaniu przy pierwszym użyciu, właściciel, jeśli mu tylko zostanie zwrócony przedmiot tej samej jakości oraz ilości, nie ponosi żadnej straty wskutek samej pożyczki, gdyż wartość tych rzeczy polega na ich zużyciu, a więc na spożyciu, gdy chodzi o pokarm, lub na wydaniu celem jakiegoś zakupu, gdy chodzi o pieniądze. Jeśliby więc ktoś żądał zwrotu wypożyczonej rzeczy a nadto wynagrodzenia za pożyczanie jej, żądałby podwójnego wynagrodzenia za tę samą rzecz, skoro wypożyczenie jej jest jej oddaniem drugiemu dla jej zużycia, a wartość zużycia jej utożsamia się z wartością samej rzeczy. Innymi słowy wierzyciel sprzedawałby dłużnikowi równocześnie tę samą rzecz dwa razy. Zasada, że nie wolno sprzedawać równocześnie tej samej rzeczy dwa razy, czyli że nie wolno, pożyczając coś ulegającego zniszczeniu przy pierwszym zużyciu, żądać zwrotu przedmiotu tej samej ilości i jakości oraz wynagrodzenia za samo pożyczanie - jest zasadą analityczną, zawsze i wszędzie obowiązującą. Ale twierdzenie, że w tym a tym czasie i kraju, oraz w tych i tych warunkach żądanie dodatkowego wynagrodzenia prócz zwrotu przedmiotu tej samej jakości oraz ilości, jest żądaniem wynagrodzenia za samo tylko wypożyczenie danego przedmiotu, a nie ze względu na konieczność pokrycia strat, na jakie pożyczający naraża się pozbywając się tego rodzaju przedmiotu, jest przesłanką syntetyczną, której prawdziwość zależy od konkretnych

warunków w danym kraju i w danym czasie. Stąd także i dziś nie zawsze zachodzą okoliczności uzasadniające pobieranie odsetek od pożyczonych pieniędzy. Kiedy jednak zachodzą, można je pobierać w sposób umiarkowany, zgodnie z przepisami miejscowego ustawodawstwa.

Zagadnienie to wiąże się ściśle ze sprawą godziwości dochodu z kapitału, który marksizm uznaje za dochód bez pracy, a tym samym za, główną postać wyzysku człowieka przez człowieka, zarówno gdy chodzi o kapitał pieniężny, jak i kapitał rzeczowy, będący pracą zmagazynowaną w dobrach gospodarczych.

Otóż dochód z kapitału rzeczowego to dochód z dóbr i usług zaspakajających potrzeby jednostkowe i społeczne, co jest celem działalności gospodarczej. Dochód zaś z kapitału pieniężnego i namiastek pieniędzy (np. papierów wartościowych) jest równoznaczny z dochodem uzyskiwanym przez ich wypożyczenie jakiemuś przedsiębiorcy i wytwórcy, czyli z kredytu pojętego jako wymiany dóbr teraźniejszych (np. pożyczonych obecnie pieniędzy) na przyszłe, np. uzyskane ze sprzedaży towarów, wytworzonych m. i. dzięki uzyskaniu pożyczki.

Posiadacz kapitału ma przed sobą trzy możliwości: a) schowanie go dla siebie bez posługiwania się nim w celach wytwórczych lub zmagazynowanie go w postaci zakupu złota itp., b) zużycie go na prowadzenie własnego przedsiębiorstwa i c) przekazanie go innemu przedsiębiorcy jako kredytu. Otóż magazynowanie pieniędzy czy ich namiastek przyczynia się do stagnacji życia gospodarczego, a więc przynosi 'szkodę' dobru społecznemu i dlatego nie może być dozwolone, chyba w wypadku konieczności zabezpieczenia życia swojego i swojej rodziny w granicach niezbędnych potrzeb oraz ochrony swoich praw przed spodziewanym nadużyciem nielegalnej władzy, z tym jednak, że nawet w takim wypadku wycofanie kapitału z obiegu i zmagazynowanie go u siebie nie powinno się łączyć z wyrządzeniem szkody dobru ogółu.

Ponieważ każdy kapitał jest własnością, godziwość czerpania dochodów z niego sprowadza się do zagadnienia godziwości własności prywatnej, gdyż zysk z kapitału jest wynagrodzeniem za użytkowanie kapitału już to we własnym przedsiębiorstwie, już to przez oddanie go na kredyt innemu przedsiębiorcy, względnie jest zapłatą za zarząd i użytkowanie tego kapitału dla pomnożenia dobra społecznego. Niemoralny natomiast będzie zysk, osiągnięty przez oszustwo lub lichwę. Patrz Obj. do q. 66, 2.

Przez lichwę rozumiemy tu przestępstwo polegające na tym, że pożyczający wyzyskując przymusowe położenie drugiego, narzuca mu 'krzywdzące warunki i osiąga tą drogą nadmierny zysk, np. pobierając odsetki wyższe od prawnie dozwolonych.

Q. 78, 2. Każda lichwa zakłada jawną lub domyślną umowę, w której wypożyczający zobowiązuje się do wynagrodzenia wierzycielowi za pożyczanie danego przedmiotu oraz zwrotu przedmiotu tej samej jakości oraz ilości. Nie jest istotne dla lichwy, czy to wynagrodzenie ma się dokonać w pieniądzu, czy w innych rzeczach dających się spieniężyć. Nie zmienia to natury grzechu lichwy. Rozwiązanie pierwszej trudności jest dowodem, że św. Tomasz nie potępiał wszelkiego pobierania odsetek za pożyczanie jakiegoś przedmiotu, skoro uznaje godziwość żądania, by dłużnik wynagrodził wierzycielowi szkodę, jaką ponosi na skutek pozbycia się owego przedmiotu, choćby na pewien tylko czas.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz uznaje możliwość popełnienia grzechu lichwy przez żądanie usług przy pomocy języka za pożyczanie jakiegoś przedmiotu, np. poparcia przy wyborach, gdy taka usługa da się spieniężyć.

Q. 78, 3. Drugą część artykułu należy rozumieć w tym znaczeniu, że lichwiarz, który np. za pożyczone pieniądze zmusił dłużnika do oddania mu tych pieniędzy, czy przedmiotów o równoważnej wartości, ale nadto do oddania mu rzeczy owocodajnej, np. pola, bydła itp., obowiązany jest zwrócić nie tylko tę rzecz, ale także owoce, jakie z niej uzyskał, gdyż owoce te, względnie dochody płynące z tej rzeczy, należą do jej prawowitego właściciela, a więc do dłużnika. Chodzi oczywiście o wypadek, kiedy wierzyciel, pożyczając ów przedmiot, nie naraża się na stratę równą wartości tej rzeczy.

Krótką, ale niezmiernie treściwą odpowiedź na trzecią trudność o narzędnej przyczynowości pieniędzy i dochodów, stanowi podstawę tomistycznego rozwiązania problemu o stosunku kapitału do pracy w wytwórczości. Niewątpliwie praca jest główną przyczyną sprawczą wytworzonych przedmiotów, ale i kapitał odgrywa bardzo ważną, choć tylko narzędną rolę. Bez kapitału w dzisiejszych czasach byłaby niemożliwa jakakolwiek poważniejsza wytwórczość. To też słusznie powiedział Pius XI w Enc. *Quadragesimo Anno*: „Całkowicie błędną jest rzeczą przypisywać samemu kapitałowi albo samej pracy tego, co osiąga się połączonym działaniem obydwu czynników; całkowicie nie zgadza się ze sprawiedliwością, gdy jeden z tych czynników zaprzecza wkład drugiego, sobie jedynie przypisując całe osiągnięcie”. Słowa te powtórzył Jan XXIII w swej Enc. *Mater et Magistra*. O pracy pomówimy w *Objaśnieniu do następnego zagadnienia*.

Q. 78, 4. Nigdy nie wolno grzeszyć, ani kogokolwiek namawiać do grzechu, wolno jednak posłużyć się cudzym grzechem dla jakiegoś godziwego dobra. Otóż pożyczanie pieniędzy u lichwiarzy nie jest namawianiem ich do grzechu, ale czasem jest posłużeniem się cudzym grzechem dla zaradzenia jakiejś koniecznej potrzeby. Nie można jednak nigdy prosić czy żądać od kogoś tego, co nie może obejść się bez grzechu. Pożyczający jednak prosi o pożyczanie, a nie o dokonanie lichwy, prosi więc o to, co wierzyciel może uczynić bez grzechu. Za to zaś, że ów wierzyciel do uczynku dobrego, jakim jest pożyczanie pieniędzy, dodaje uczynek zły, a mianowicie żądanie lichwiarskiego procentu, nie jest odpowiedzialny dłużnik, gdyż pragnął tylko pieniędzy, a nie płacenia lichwy wierzycielowi, owszem nie miał do tego najmniejszej ochoty, tylko zmuszony potrzebą, zgodził się na żądanie lichwiarza. W takich więc sprawach, gdy chodzi o posłużenie się czymś grzechem do jakiegoś godziwego dobra, trzeba zawsze zbadać, czy żądane postępowanie lub usługa może być bez grzechu. Jeśli nie, nie wolno jej żądać, gdyż nie wolno ani czynić, ani chcieć tego, co moralnie złe, by osiągnąć jakieś dobro lub uniknąć większego zła.

Q. 79, 1. „Części scalające - partes integrales” - części składowe. W traktacie „O roztropności” (Tom 17, s. 51 4) św. Tomasz podaje następujące wyjaśnienie „części-partes” cnót głównych. 1. Części składowe, konieczne, istotne, by cnota główna wydała pełny - doskonały czyn sobie właściwy. Np. na dom składa się fundament, ściany i dach. 2. Części subiektywne - podmiotowe, np. wół i lew są

częściami świata zwierzęcego. W dziedzinie cnót częściami podmiotowymi cnoty głównej są równe jej postacie, gatunki. Tymi „częściami” w cnocie sprawiedliwości są: sprawiedliwość rozdzielcza i wymienna, o których w Zagadn. 61, 1-3) Części potencjalne np. uzdolnienia odżywcze i uzdolnienia poznania zmysłowego, są częściami duszy, jakby jej osobnymi władzami. W dziedzinie cnót są to cnoty dołączone, dodane do cnoty głównej dla dokonywania czynów dobrych w materii innej niż ta, która jest polem działania cnoty głównej. Scalającymi składnikami sprawiedliwości to unikanie zła i tworzenie dobra. Dwie postawy osobowości ludzkiej, wobec zła i wobec dobra; stąd dobro-czyńca, zło-czyńca. Człowiek wychowany, to człowiek o postawie dobroczynnej. Na to, co złe a co dobre, wskazuje sumienie. Sumienie wychowane, wyrobione, ukształtowane. Tu konieczna rola roztropności, którą św. Tomasz omówił bezpośrednio przed cnotą sprawiedliwości: Tom 17 polskiego wydania Sumy. O ile roztropność jest kierowniczką cnót obyczajowych, to matką wszystkich cnót jest miłość. Dlatego omówieniem zagadnienia miłości i jej kultury św. Tomasz poprzedził swe rozważania nad cnotą roztropności; zagadnienie Miłości zajmuje Tom 16 polskiego wydania Sumy.

W zagadnieniu obecnym św. Tomasz wyjaśnia pierwszy scalający składnik sprawiedliwości, a mianowicie tworzenie dobra, stanowiące istotę pracy ludzkiej.

Praca ludzka bowiem to tworzenie wartości, doskonalących naturę, czyli kulturowych, a więc tego co dobre i potrzebne społeczeństwu i poszczególnym bliźnim, kultura zaś to zespół dóbr wytworzonych pracą ludzką i doskonalących naturę.

Św. Tomasz, zdawałoby się, pominął w swych rozważaniach zagadnienie pracy, tak dziś doniosłe. W rzeczywistości cała druga część Sumy odnosi się do pracy, gdyż jest poświęcona omówieniu sprawności, czyli przysposobień doskonalących człowieka w tworzeniu tego, co dobre dla niego w stosunku do Boga, społeczeństwa i jego samego. Zależnie bowiem od wytwarzanych dóbr i rodzaju doskonalonej natury, można wyróżnić pracę gospodarczo-techniczną, wytwarzającą dobro zewnętrzne, doskonaląc je tak, by jak najlepiej służyły do zaspokojenia potrzeb ludzkich; pracę fizyczną, czyli gimnastyczną, doskonalące ciało ludzkie w służbie ducha; pracę moralną, doskonalącą nas w postępowaniu zgodnym z właściwym celem życia ludzkiego. Każdy ten rodzaj pracy urzeczywistnia także określenie pracy w znaczeniu, jakie podają podręczniki fizyki, a więc działania siły pokonującej opór na pewnej drodze. Każdy człowiek, zdolny do pracy, ma do niej prawo oraz obowiązek jej wykonywania, gdyż jest niezbędnym środkiem dążenia do Boga jako ostatecznego celu życia ludzkiego. Każda więc praca ludzka w obrębie każdego zawodu powinna być skierowana ku celowi ostatecznemu, a więc ku Bogu. „Praca ludzka, która utraci ten cel ostateczny i właściwy, utożsamia się z wysiłkiem zwierzęcia” - pisze prof. Strzeszewski (Katolicka nauka społeczna, str. 186). Praca, według św. Tomasza, (II-II, 187, 3: Tom 23) służy do zaspokojenia potrzeb pracującego i jego rodziny, do umożliwienia mu niesienia Pomocy innym, oraz do własnego udoskonalenia moralnego przez uniemożliwienie próżniactwa oraz ułatwienie opanowanie namiętności.

Zdaniem św. Tomasza praca nie jest przekleństwem, chociaż trud z nią związany jest następstwem grzechu pierworodnego. Owszem jest koniecznością społeczną, gdyż zróżnicowanie potrzeb ludzkich jest tak wielkie, iż tylko współpraca

całej społeczności może je zaspokoić. W dzisiejszych czasach, kiedy wymiana międzynarodowa towarów oraz usług dociera do wszystkich krajów, można powiedzieć, że niemal każdy naród zaspakaja swe potrzeby dzięki współpracy całej ludzkości, np. sprowadzając surowce z jednego kontynentu, przerabiając je na drugim kontynencie przy pomocy narzędzi zakupionych na trzecim na podstawie kredytu uzyskanego w czwartym, i rozprzedając wytworzone towary na piątym kontynencie.

Praca, według św. Tomasza, jest normalnym sposobem zdobywania środków do życia. Na podstawie sprawiedliwości wymiennej za pracę, wykonaną na podstawie jawnej lub domyślnej umowy najmu, należy się zapłata współmierna do wielkości zasługi; a wielkość ta zależy nie tylko od wysiłku i czasu, potrzebnego do wykonania danej pracy, ale także od jej jakości i jej wartości wytwórczej (III Sent., d. 33, q. 3, a. 4, 2m). Ta płaca jest jakby pewnego rodzaju ceną za pracę, nie jest jednak ceną w ścisłym znaczeniu, lecz czym więcej, bo zasługą. Praca bowiem nie jest towarem, ale działaniem osoby ludzkiej; a więc w hierarchii wartości jest czymś więcej niż towar, jest bowiem zasługą i dlatego wynagrodzenie powinno być współmierne do tej zasługi (Contra Gentes III, 149). Z tego powodu do ustalenia słusznej płacy trzeba uwzględnić nie tylko wydajność pracy robotnika i wielkość dochodów przedsiębiorstwa pracodawcy, ale także potrzeby pracownika i jego rodziny, a nadto wymagania dobra ogółu. Ponieważ naturalnym zadaniem matki jest praca domowa, a zwłaszcza wychowanie dzieci, wobec tego na mocy prawa natury ojciec rodziny powinien za swą normalną pracę otrzymać takie wynagrodzenie, by wystarczyło nie tylko do utrzymania przy życiu samego pracownika, ale także jego żony i dzieci, niezdolnych jeszcze do samodzielnego zarobkowania, i to na poziomie odpowiadającym wymaganiom współczesnego mu czasu. Ponieważ pracodawca na podstawie sprawiedliwości wymiennej jest zobowiązany do płacy równej wielkości zasługi każdego pracownika, a nie wielkości jego potrzeb, zwłaszcza, gdy ów pracownik ma wiele dzieci niezdolnych do pracy, prawo do płacy rodzinnej, czyli zdolnej do zaspokojenia potrzeb całej rodziny pracownika, opiera się na wymaganiu nie sprawiedliwości wymiennej, ale sprawiedliwości rozdzielczej, która żąda, by kierownicy społeczności czy przedsiębiorstwa - zależnie od ustroju - dobra i ciężary społeczne rozdzielali członkom danej społeczności podług ich godności w stosunku do tych dóbr czy ciężarów, a więc także podług ich potrzeb. Pracownik może się więc domagać płacy rodzinnej nie z tytułu miłosierdzia chrześcijańskiego, lecz na podstawie prawa natury, gdyż należny rozdział dóbr, będących wspólną własnością, nie jest jałmużną czy darowizną lecz sposobem oddania każdemu jego własności, względnie tego, co mu się słusznie należy (Zagadn. 61, 1, 2m). Zadaniem państwa jest praktyczne uregulowanie sprawy płacy rodzinnej przez organizację ubezpieczeń społecznych czy dodatków rodzinnych oraz udziału wszystkich pracowników w własności całego przedsiębiorstwa i częściowej odpowiedzialności za jego opłacalność i wytwórczość.

Nauka św. Tomasza o pracy, choć nie została ujęta systematycznie, ale ogranicza się do podstawowych zasad, wypowiedzianych przy omawianiu innych zagadnień, ujmując to, co jest najbardziej istotne dla stanowiska Kościoła katolickiego w tym względzie, stała się podstawą, na której oparli się przedstawiciele katolickiej myśli społecznej, na czele których stanął Leon XIII w swej wiekopomnej Encyklice Rerum Novarum, głosząc, że: „Praca jest powszechnym sposobem

zdobycia środków do życia i utrzymania ... i jak skutek należy do przyczyny, tak owoc pracy winien należeć do pracownika”. Pius XI w Enc. Quadragesimo Anno, wydanej w r. 1931 bardziej szczegółowo omawia to zagadnienie w oparciu o naukę św. Tomasza, podkreślając m. i. konieczność zużycia nadwyżek dochodów przedsiębiorstw na tworzenie nowych możliwości pracy dla wyrabiania dóbr prawdziwie pożytecznych, czyli na cele inwestycyjne, jak się to dziś mówi; zaleca także dopuszczenie pracowników do udziału „we własności i zarządzie przedsiębiorstwa, oraz w jego zyskach”. Przestrzega przed obniżaniem płac zwłaszcza w wypadku obniżenia zysków przedsiębiorstwa na skutek błędów organizacyjnych czy wykonawczych przedsiębiorcy, a także przed żądaniem nadmiernej zwyczajności uposażeń, bo to może doprowadzić do zmniejszenia wytwórczości, a nawet zamknięcia przedsiębiorstwa, i tym samym do bezrobocia, a nawet przesilenia gospodarczego. Pius XII w 50-ą rocznicę wydania Encykliki Rerum Novarum podkreślił konieczność „poszanowania godności i praw osoby ludzkiej pracownika oraz jego pracy. Domagał się więc, by urząd społeczny zapewnił wszystkim klasom społecznym pewną własność prywatną, choćby w skromnym zakresie (uwłaszczenie proletariatu), by umożliwił dzieciom robotników wykształcenie, nawet wyższe, jeśli odznaczają się szczególnymi zdolnościami i chęcią do nauki, a przede wszystkim by zapewnił wszystkim poszanowanie wolności, godności i rozwoju osobistego w duchu chrześcijańskim. Jan XXIII w Encyklice „Mater et Magistra” przyznaje pracownikom prawo do udziału w zyskach przedsiębiorstwa, jako środka uzupełnienia niedostatecznej płacy, domaga się dostosowania wysokości płac do cen towarów, niedopuszczania do tworzenia się grup uprzywilejowanych, udostępnienia dla wszystkich dóbr kulturalnych, udziału robotników we wszystkich dziedzinach życia społecznego w skali narodowej i międzynarodowej, oraz równomiernego rozdziału dochodu społecznego, by nie było upośledzenia rolnictwa w stosunku do przemysłu i krajów zacofanych gospodarczo w stosunku do krajów bogatych i wysoko uprzemysłowionych. W następnej Encyklice Pacem in terris podaje zasady katolickiego personalizmu społecznego, podkreślając prawa każdej osoby ludzkiej, jak:

1. Prawo do życia, nienaruszalności ciała, środków niezbędnych do godnego życia, jak wyżywienia, ubrania, mieszkania, odpoczynku, opieki lekarskiej, świadczeń społecznych w razie choroby, kalectwa, owdowienia, starości, bezrobocia czy innych okoliczności niezależnych od woli danego człowieka, pozbawiających go środków utrzymania.

2. Prawo do zaspokojenia moralnych i kulturalnych potrzeb osoby ludzkiej, a więc poszanowania jej godności, dobrego imienia, wolności w poszukiwaniu prawdy i wyrażaniu oraz rozpowszechnianiu swych myśli, do zdobywania wykształcenia podstawowego i zawodowego.

3. Prawo do wyznawania swej religii i oddawania czci Bogu zgodnie ze słusznymi nakazami sumienia w życiu prywatnym i publicznym.

4. Prawo do wolności wyboru stanu, założenia rodziny lub wstąpienia do stanu duchownego, do wychowania i wykształcenia dzieci.

5. Prawo do pracy w takich warunkach, które by nie narażały zdrowia i nie hamowały rozwoju osobowego, uwzględniając szczególnie odrębności i obowiązki matek i żon.

6. Prawo do wolności zgromadzeń, do emigracji i imigracji, do ochrony publiczno-prawnej oraz do czynnego udziału w życiu publicznym.

Konstytucja pastoralna II Soboru Watykańskiego: *De Ecclesia in mundo huius temporis*, omówiwszy położenie człowieka w współczesnych warunkach pośród rozlicznych przemian gospodarczych, społecznych, moralnych, psychicznych pośród tak częstych wstrząsów równowagi i spokoju między narodami, szczegółowo wyjaśnia, na czym polega godność osoby ludzkiej, jej społeczny charakter i konieczność współpracy dla dobra ogółu. Wiele miejsca Konstytucja poświęca twórczości człowieka i jej autonomii, zagadnieniu kultury, rozwojowi życia gospodarczego, społecznego i międzynarodowego. Mówiąc o pracy, Konstytucja podkreśla jej wyższość nad innymi czynnikami wytwórczości, gdyż praca jest działaniem osoby ludzkiej, następnie stwierdza powszechny obowiązek pracy oraz prawo do niej i do należnej zapłaty, zdolnej do zaspokojenia materialnych, społecznych, kulturalnych i duchowych potrzeb pracownika stosownie do wartości wykonanej pracy, warunków przedsiębiorstwa i dobra ogółu. Konstytucja żąda także umożliwienia wszystkim pracownikom należytego rozwoju własnych uzdolnień oraz udziału w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym całego kraju. Dopuszcza możliwość strajku, gdy to jest niezbędne do spełnienia słusznych żądań pracowników. Konstytucja przypomina i za swoją uznaje naukę św. Tomasza o społecznym charakterze własności prywatnej, czyli o obowiązku takiego zarządzania własnością, by służyła dobru nie tylko właściciela, ale także innym, gdyż własność może być prywatna, ale użytek z niej ma być wspólny.

W ogóle Konstytucja ta bardzo często przytacza naukę św. Tomasza, potwierdzając jej trwałą aktualność.

Q. 79, 2. Przekroczenie zasadniczo polega na tym, że ktoś chce nie zachować prawa i nie zachowuje go. Sprzeciwia się więc sprawiedliwości społecznej i może zawierać się w każdym grzechu popełnionym z nienawiści lub pogardy prawa. Z tego względu jest osobnym grzechem, podobnie jak sprawiedliwość społeczna jest osobną cnotą, mimo że może występować przy działaniu każdej cnoty, podporządkowując je dobru ogółu.

Q. 79, 3. Jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za to, co uczyniliśmy, ale także za to, co powinniśmy byli uczynić a nie uczyniliśmy. Na tym właśnie polega grzech opuszczenia, będący osobnym rodzajem grzechu przeciw sprawiedliwości, podobnie jak i przekroczenie, gdyż w jednym i drugim wypadku zachodzi naruszenie tego, co się komuś należy, z tym jednak zastrzeżeniem, że opuszczenie przeciwstawia się przykazaniu nakazującemu, a przekroczenie przykazaniu zakazującemu.

Q. 79, 4. Często ludzie nie zdają sobie sprawy jak ciężki jest grzech opuszczenia tego, co należało zrobić, zwłaszcza gdy się łączy z obojętnością na dobro ogółu.

Jak zaznacza Kajetan w komentarzu do tego artykułu, odległość o której tu mowa, w przeciwieństwie i w sprzeczności, należy ujmować istotczaco, formalnie, a nie materialnie. Materialnie bowiem większa jest różnica między bytem a niebytem, aniżeli między bytem na przykład białym a niebiałym. Otóż w sprzeczności zachodzi

różnica między bytem a niebytem, w przeciwieństwie zaś między bytem, który ma cechę, A, a bytem, który ma cechę przeciwstawną A, np. jeden jest czarny, a drugi biały.

Q. 80, 1. Jak wyjaśnia sam św. Tomasz w osnowie artykułu, potencjalne składniki cnoty głównej czyli kardynalnej to odrębne gatunkowo cnoty, mające pewne wspólne z nią zasadnicze cechy, ale nie urzeczywistniające w całej pełni jej istotnej treści. Są do sprawiedliwości podobne, do niej zbliżone i z nią spokrewnione, ale nie wyczerpują pełni jej treści. Aby człowiek był sprawiedliwym w pełni, musi nabyć drogą wyrobienia, wychowania w sobie, owe cnoty pomocnicze, składające się na bogactwo kultury moralnej w stosunkach do drugich. Nie można tu powiedzieć wprost do bliźnich, bo do tych „drugich” należy Bóg, Święci, rodzice, ród i własna ojczyzna, którym należy się coś więcej niż innym ludziom czy ojczyznom.

W ciągu wieków myśliciele zastanawiali się nad tym i doszukiwali się cnót potrzebnych do specjalnych ustosunkowań. Św. Tomasz stara się uzgodnić ich wnioski, ustalając liczbę cnót towarzyszących sprawiedliwości, przy czym nie wydaje się być zbyt pewnym siebie. I tak w osnowie niniejszego artykułu, podaje ich osiem, we wstępie do zagadnienia o religii podaje ich dziesięć, zaś przy ich omawianiu dziesięć, dodając cnotę posłuszeństwa. Zmienia też kolejność w ich wymienianiu. Nie znaczy to jednak, by inne cnoty, wymienione przez autorów, całkowicie pomijał. We wstępie do zagadnienia 81 odsyła Czytelnika od innych części Sumy, gdzie je omówił. Do tego jeszcze wrócimy. W osnowie artykułu Akwinata sprowadza cnoty związane ze sprawiedliwością do dziesięciu zasadniczych.

Spomiędzy 10, sześć wzięł św. Tomasz z Cycerona (patrz Obj. do Q. 58, 11), cztery z innych autorów. Wymieniając je tu, napotykamy na trudność w znalezieniu słów polskich, oddających znaczenie użytych przez św. Tomasza wyrazów łacińskich i greckich. Gdybyśmy badali polskie słownictwo, odnoszące się do różnorodnych ustosunkowań między ludźmi, znaleźlibyśmy Wielkie bogactwo słów, z których jedno wyrażałoby sposób czynnego ustosunkowania się, inne zaś formację charakteru, czyli cnoty, dzięki którym dany człowiek tak postępuje. Trzeba jednak przyznać, że słownictwo polskie w dziedzinie myśli etycznej nie jest skryształizowane. Tak zatem w polskim przekładzie tych cnót musimy się posłużyć wyrazami bliskoznacznymi, a nie jednoznacznymi, przy czym pomocą jest funkcja spełniana przez każdą z nich. Wymienimy najpierw cnoty przyjęte przez św. Tomasza w naszym tłumaczeniu, dodając wyraz łaciński oraz zagadnienie, w którym w dwóch następnych tomach dane pojęcie będzie omawiane i objaśniane.

1. Religijność, religio, zajmuje cały tom następny. Wszystkie inne - tom 20.
2. Pietyzm, pietas, Zagadn. 101.
3. Grzeczność observantia, Zagadn. 102-103.
4. Posłuszeństwo, obedientia, Zagadn. 104-105.
5. Wdzięczność, gratia, Zagadn. 106-107.
6. Karność (pomsta), vindicatio, vindicatio, vindicta, Zagadn. 108.
7. Prawdomówność-prawda, veritas, Zagadn. 109-113.
8. Przyjacielskość lub przystępność, amicitia seu affabilitas.
9. Hojność, liberalitas, Zagadn. 117-119.
10. Epikeia, prawość, słusność.

Pisarz rzymski z przełomu IV i V wieku, Makrobiusz, pominął niektóre z powyższych, ale dodał:

1. Niewinność, *innocentia* od *in-nocentia*, a więc nieszkodliwość, w przeciwieństwie do *nocentia*-szkodliwość, na oznaczenie cnoty, mocą której człowiek wystrzega się szkodzenia drugim ludziom. 2. *Concordia*, zgodliwość; św. Tomasz omawia ją w traktacie O miłości, tom 16, s. 124-25. Oznacza harmonię wewnętrzną i zgodliwość w stosunkach z ludźmi. 3. Serdeczność, *affectus*. 4. Ludzkość, *humanitas*. Jeszcze dziś mówi się: to ludzki człowiek.

Inni pisarze wymieniają: 1. Przychylność, jako wynik dobrego wychowania, *disciplina*, cnota właściwego odnoszenia się do ludzi na niższym szczeblu, wobec których nie ma się zobowiązań. Jeśli ktoś ma zlecony obowiązek troszczyć się o nich, o czym w odpowiedzi na trzecią trudność, może dbałość. 2. Towarzyskość, *aequitas*, w stosunku do rabie równych, albo koleżeństwo, poczucie równości, nastawienie demokratyczne. Według tej samej odpowiedzi, *aequitas* byłaby tym samym co przyjacielstwo. Brana w znaczeniu tym co *epikeia*, oznaczałyby słuszność, prawość, a może nawet ludzkość. 3. Wiara i prawda, *fides et veritas*, w stosunku do wszystkich ludzi, byłaby cnotą zaufania do ludzi i szczerością.

Wreszcie pisarz grecki z I wieku przed Chrystusem, Andronik, wymienia ponadto: 1. Uprzejmość, *benignitas*, którą można by nazwać grzecznością, łaskawością w odnoszeniu się do ludzi, 2. *Eugnomyne*, słowo greckie trudne do oddania w języku polskim. Odpowiada greckiemu wyrazowi *gnome*, o której św. Tomasz w tomie 17, s. 46, 50-4, 86-8. We francuskim przekładzie Sumy „*gnome*” jest oddane przez „*perspicacité de l'esprit*”, po polsku może przez wnikliwość, przenikliwość umysłu, jakby dobre natchnienie, szczęśliwa. myśl, prze-zarność; może przytomność umysłu, chociaż ta jest potrzebna we wszystkim. 3. Świętość, *sanctitas*, o której w następnym tomie, zagadn. 81,8.4.4. Rzetelność, *bona commutatio*. 5. Praworządność, *legispositiō*, omawiana w traktacie O roztropności, tom 17, s. 71-3. Ściśle jest to cnota prawego stanowienia praw dla dobra społeczeństwa, dawania poleceń, rozkazywania.

SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH
(w tekście św. Tomasza i w Komentarzu)

Adwokat (obrońca) - 70/1
Ahimsa - 77/1 k
Bezwzględnie (absolute) - 57/3
Całość (totum, integrum) - 58/5
Cena (pretium) - 77/1 k
Chłosta (verberatio) - 65/2 k
Darowizna (donatio) - 61/3
Dług (debitum) - 61/3
Dobro wspólne (bonum commune) - 58/5 k
Dobroć (benignitas) - 80/1
Dobrobyt (esse bonum) - 58/5
Domysł (coniectura) - 60/3
Donos (denuntiatio) - 68/2
Doznanie (passio, pati) - 59/3
Drwienie (susurratio, derisio) - 75/1
Dzierżawa (locatio) - 61/3
Formaliter (istotnościowo lub lepiej: istocząco) - I-II 50/2 k
Forma (istotność) - I-II 18/2 k
Gaturek (species) - I-II 51/1 k
Godziwość (honestas) - 57/1
Grzech (peccatum) - I-II 71-89 k
Grzeczność (observantia) - 80/1 k
Handel (negotium) - 77/1
Hojność (liberalitas) - 80/1
Istoczący (formalis) - II-II 57/2 k
Istność (actus) - I-II 49/3 k
Istnienie (existentia) - I-II 1/2 k
Istotność (forma) - I-II 50/2 k
Istotnościowo (formaliter) - I-II 8/1 k
Istota (essentia) - I-II 49/3 k
Istotowo (essentialiter) - I-II 49/3 k
Jedność (unitas) - 58/5
Jestestwo (substantia) - I-II 49/1 k
Kapitalizm - 66/2 k
Kara śmierci (poena mortis) - 64/2 k
Karność (vindicta, observantia) - 80/1 k
Komunizm - 86/2 k
Kpiny (irrisio) - 75/1
Kradzież (furtum) - 66/1-4
Krzywda (iniuria) - 59/1-4
Kultura - 58/5 k

Kupiectwo (negotium) - 77/4 k
Lekceważenie (despectio) - 72/1
Liberalizm - 66/2 k
Lichwa (usura) - 78/1 k
Ludzkość (humanitas) - 80/1
Łapownictwo - 67/1 k
Materia (tworzywo) - 61/3 I-II 50/2 k
Materialnie (tworzywowo) - I-II 50/2 k
Międzynarodowe prawo (internationale ius) - 57/3 k
Milcząco (silens) - 62/7 k
Morderstwo (homicidium) - 64/7
Mściwość (vindicta?) - 80/1
Najem (conductio) - 61/3
Nakaz (iussio) - 57/2
Natura - 57/2 k I-II 51/1
Nepotyzm - 63/2 k
Nie przeszkadzający (non obstans) - 62/7
Niesprawiedliwość (iniustitia) - 59/1 k
Nie ujawniający (mutus) - 62/7
Niewinność (innocentia) - 80/1
Niewolnictwo (servitus) - 57/4 k
Obcięcie członków (mutilatio) - 64/1
Obmowa (detractio) - 73/1 k
Obrońca (advocatus) - 77/1 k
Obelga (contumelia) - 72/1 k
Oddanie (restitutio) - 62/1 k
Odwołanie (appellatio) - 73/1
Odszkodowanie (restitutio) - 62/1 k
Odwet (contrapassum, talio) - 61/4
Ogólnoludzkie prawo (ius gentium) - 57/3
Opuszczenie (omissio) - 79/3
Oskarżyciel, prokurator (accusator) - 69/4 k
Ośmieszenie (derisio) - 75/1 k
Oszczerstwo (detractio, denigratio) - 61/3
Oszustwo (fraudentia) - 77/1
Oznaczanie (significatio) - 57/1
Państwo (civitas) - 57/3
Personalizm - 66/1
Pietyzm (pietas) - 80/1 k
Płaca, wynagrodzenie (pretium) - 79/1 k
Plotkarstwo (detractio) - 73/2
Pobożność (eusebeia) - 80/1
Podejrzenie (suspicio) - 60/3
Podmiot cnoty (subiectum virtutis) - I-II 50/1 k
Podjudzanie, podżeganie (susuratio) - 74/1 k
Pogarda (despectus) - 72/1

Polityka - 60/6 k
 Popęd do przyjemności (*vis concupiscibilis*) - I-II.T.10 k
 Popęd do walski, zdobywczy (*vis irascibilis*) - I-II.10 k
 Popęd zmysłowy (*appetitus sensitivus*) - I-II .T. 10 k
 Poprawność (*rectitudo*), p. prawość - 58/9
 Posiadanie (*possessio*) - 66/1
 Posłuszeństwo (*oboedientia*) - 80/1
 Poszlaki (*indicia*) - 60/4
 Powinność (*debitum*) - 57/1
 Pożyczka (*mutuum*) - 78/1
 Praca (*labor, operatio, factio*) - 79/1 k
 Prawo naturalne - 57/2 k
 Praworządność (*virtus legislativa*) - 80/1
 Prawdomówność (*veracitas, veritas*) - 80/1
 Protekcjonalizm, kumoterstwo (*acceptio*) - 63/3
 Przechowanie (*depositum*) - 61/3
 Przedmiot istotnościowy lub istoczący (*obiectum formale*) - 57/1
 Przedmiot tworzywowy (*obiectum materiale*) - 57/1
 Przekleństwo (*maledictio*) - 76/1 k
 Przestępstwo (*delictum*) - 79/2
 Przekroczenie (*transgressio*) - 79/2 k
 Przyjacielskość (*amicitiae virtus*) - 80/1
 Przypadłość (*accidens*) - I-II 49/1 k
 Przystosowanie (*dispositio*) - I-II 49/2
 Przytomność umysłu (*eugnomosyna*) - 80/1
 Rabunek (*rapina*) - 66/4
 Religijność, pobożność (*religio*) - 80/1
 Rodzaj (*genus*) - 58/16
 Rozsądnosc (*synesis*) - 60/1
 Rozdzielcza sprawiedliwość (*distributiva*) - 63/1 k
 Równość (*aequitas*) - 57/1 k
 Rzetelność (*commutatio*) - 80/1
 Samobójstwo (*suicidium*) - 64/5
 Sąd (*iudicium*) - 60/1 k
 Scalające składniki (*partes integrales*) - 80/1
 Serdeczność (*affectus virtra*) - 80/1
 Skaleczenie (*mutilatio*)- 63/3
 Składniki potencjalne - 80/1
 Socjalizm - 62/2 k
 Sługa (*servus*), niewolnik - 57/3
 Słuszność (czasem: *epikeia*) - 80/1
 Służebność (*servitus*) - 57/3
 Sprawiedliwość (*iustitia*) - 58/1 k
 Sprawność (*habitus*) - I-IIT.II.
 Sprzedaż (*vendiditio*) - 77/1
 Sprzeniewierzenie (*praevaricatio*) - 68/3

Stronniczość (acceptio personae) - 63/1 k
Szczególna spraw.(iust. particularis) - 58/6
Świadek (testis) - 70/1
Świętokupstwo (simonia) - 80/1
Świętość (sanctitas) - 80/1
Substantia (jestestwo) - I-II 49/1 k
Szczenie (susuratio) - 74/1
Szyderstwo (derisio) - 75/1 k
Tajemnica (secretum) -70/1
Towarzyskość (aequitas) - 80/1
Tworzywo cnoty (materia virtutis) - 58/8
Tworzywo (materialiter) - 58/8
Tyrania - 64/3
Uchwały (leges positivae) - 57/2
Umiar (medium virtutis) - 58/10
Uczucie (passio) - I-IIT.10
Uczynek (actus) - I-II T.9.
Uraganie (convitium) - 72/1 k
Uprawnienie (ius) - 57/1 k
Uprzejmość (affabilitas) - 80/1
Usługa (commoditas) - 78/2
Ustawa (lex) - 57/2 k
Użytkowanie (usus) - 77/1 k
Wartość (valor) - 77/1 k
Wdzięczność (gratia, eucharistia) - 80/ k
Wierność (fidelitas) 80/2
Własność prywatna (dominium) - 66/1 k
Wspólnota (communitas) - 57/4
Współdzielcza sprawiedliwość - 57/7 k
Współmierne (commensuratum) - 57/2
Współdziałanie (cooperatio) - 58/7
Wycofanie skargi (tergiversatio) - 68/3
Wymiany (commutationes) - 61/2 k
Wyśmiewanie (derisio) - 75/1
Wyrównanie (adaequatio) - 57/2
Wzgląd na osobę (acceptio personarum) - 63/1 k
Zaniedbanie (omissio) - 79/3
Zabójstwo (occisio) - 64/1
Zabranie (acceptio) - 62/2
Zakaz (pirohibitio) - 57/2
Zakon (staropolskie: lex) Wstęp. - 57/1 k
Zaniechanie (omissio) - 79/3
Zastaw (pignus) - 61/3
Zdobywczy popęd (vis irascibilis) - 58/9
Zelżywość (improperium) - 72/1 k
Zgodliwość, zgodność (Concordia) - 80/1

Znieprawienie (depravatio) - 57/2
Zniewaga (deshonoratio) - 72/1
Złoty środek (medium virtutis) - 62/2 k
Złorzeczenie (maledictio) 76/1 k
Zwrot (restitutio, conversio) - 62/1
Zysk (lucrum) - 77/4