

Ferdynand Pasternak

"Principia de iustitia", Petro Żuk, Romae 1970 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 15/1-2, 258-265

1972

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wysiłek i wkład Olizjusa Robledy niewątpliwie nie jest mały i zasługuje na uznanie. Można więc mieć nadzieję, że publikacja ta spełni zasadniczy cel zamierzony przez autora i pomimo pewnych, nieuniknionych niedociągnięć będzie wartościowym narzędziem w ręku studentów prawa rzymskiego i kanonicznego. Ponadto korzystanie z tego dzieła bardzo ułatwiają trzy indeksy zamieszczone na końcu: indeks alfabetyczny, źródeł i autorów.

Ks. Marian Żurowski

ŻUK PETRO O. Carm., Principia de iustitia, Romae 1970, s. 230.

Wymieniona wyżej rozprawa o podstawowych zasadach cnoty sprawiedliwości jest napisana przez polskiego autora z zakonu Karmelitów w języku łacińskim i wydana w Rzymie nakładem tegoż zakonu. Podkreślić należy zaraz na wstępie jej staranną szatę edytorską, dobry papier i pomimo nielicznych zresztą błędów drukarskich, poprawionych w dołączonej erracie przez Autora, bardzo dobrą jej zewnętrzną prezentację.

Sam temat pracy, tak sformułowany przez Autora, sugerować by mógł czytelnikowi omawianie w niej podstawowych zasad sprawiedliwości, co mogło by być nieporozumieniem. Nie chodzi tu bowiem o podstawowe zasady teologiczno-moralne sprawiedliwości jako najogólniej pojętej cnoty moralnej, ale — jak podkreśla to sam Autor w krótkim wprowadzeniu do pracy — chodzi w niej o ukazanie cnoty sprawiedliwości w aspekcie obiektywnym i prawnym, jako uprawnień i zarazem obowiązku (*ius et officium*) określonych podmiotów prawnych, ujętego i ocenionego przez Autora w świetle tradycyjnej doktryny katolickiej i jej bezspornych zasad, zestawionych ze współczesnymi poglądami autorów w tym przedmiocie.

Tak zarysowany przedmiot dociekań podyktował też Autorowi metodę naukową tej pracy, która jest metodą scholastyczną (analityczno-syntetyczną) i podyktował także tradycyjny podział materiału.

Po podaniu pojęcia sprawiedliwości jako cnoty (§ 1), jej przedmiotu, właściwości, tytułu prawnego itp. — stara się następnie Autor w kolejnych paragrafach (może lepiej by było nazwać je rozdziałami) przeanalizować dokładnie jej elementy obiektywne i prawne w odniesieniu do przyjętego tradycyjnego podziału cnoty sprawiedliwości na: wymienną (*commutativa* — § 2), tzw. legalną czyli prawną (*legalis* — § 3) oraz rozdzielczą (*distributiva* — § 4) — uzupełniając swoje wywody ogólnym tylko omówieniem tzw. sprawiedliwości karzącej (*vindicativa*) i międzynarodowej (*internationalis*).

W artykule drugim (który można by raczej nazwać częścią drugą, względnie kolejnym rozdziałem) omawia Autor szerzej pojęcie i istotę tzw. sprawiedliwości społecznej (*iustitia socialis*) z uwzględnieniem jej

historii oraz podstawowych zasad, w ujęciu istniejących na ten temat poglądów i opinii, a szczególnie w świetle przedsoborowych i posoborowych dokumentów Stolicy św. Poglądy te poddaje następnie Autor krytycznej ocenie — proponując, jako końcowy wniosek, własną opinię w dyskutowanej kwestii, czy mianowicie pojęcie sprawiedliwości społecznej stanowi nowy rodzaj sprawiedliwości, czy też jest tylko jedną z tradycyjnych odmian tej cnoty.

W tak przeprowadzonym rozpracowaniu tematu nie ma miejsca — jak to zresztą zaznacza Autor — na aspekty teologiczno-moralne, psychologiczne i historyczne sprawiedliwości, uwzględniane jedynie skrótowo tam, gdzie tego wymagała analiza i prawne naświetlenie przedmiotu.

Nie jest rzeczą możliwą w krótkiej recenzji omawiać szczegółowo zawarte w pracy poglądy Autora na poszczególne zagadnienia, a tym bardziej poddawać je krytycznej analizie i ocenie. W przeważającej zresztą części — poglądy te są zgodne z tradycyjną nauką katolicką w tym przedmiocie, dobrze i jasno przedstawioną oraz udokumentowaną. Nie budzą też metorycznych zastrzeżeń — a raczej zjednują Autorowi uznanie za sumienne zebranie materiału, za jasność, przejrzystość i logiczność wykładu i dowodzenia. Na niektóre jednak zagadnienia zwrócić należy uwagę — już to ze względu na ich własne doprecyzowanie przez Autora w odniesieniu do dawnych poglądów, już to ze względu na pewną nowość i oryginalność ujęcia oraz argumentacji, co stanowi bezsporną wartość naukową tego dzieła a także wskazuje na pogłębioną i rozległą znajomość przedmiotu samego Autora.

A najpierw samo pojęcie sprawiedliwości. Autor, podając różne pojęcia sprawiedliwości, określa ją (za św. Tomaszem i Lessiusem) w sensie ścisłym, jako cnotę naturalną i moralną, a więc stałą tendencję woli ludzkiej (habitus), skłaniającą ją do oddawania drugiemu tego, co mu się słusznie należy, i usposabiającą człowieka do właściwego działania, decydującą tym samym o wewnętrznej dobroci czynu i samego człowieka (s. 17). W pracy swej zdaje się jednak Autor iść za określeniem C. Mackseya, który mówiąc o sprawiedliwości nie tyle jako cnotcie ile raczej jako prawnej relacji między ludźmi, wyrażającej się w dawaniu każdemu co mu się słusznie należy („ad aequalitatem”) — rozpatruje tym samym sprawiedliwość obiektywnie i prawnie: „iustitia est habitudo aequalitatis inter duos secundum debitum” (s. 19). Na takie zatem pojęcie sprawiedliwości składają się 3 elementy: aby odnosiła się ona do drugiego człowieka (alteritas iustitiae), aby udzielała mu tego co mu się słusznie należy (co jest jego prawem), aby wreszcie wprowadzała przez wypełnienie prawa i obowiązku właściwe wyrównanie między dwoma podmiotami (ad aequalitatem).

Takie właśnie ustawienie zagadnienia i jego rozpatrywanie budzić może zastrzeżenia w oparciu zwłaszcza o współczesne tendencje w pojmowaniu sprawiedliwości jako cnoty. Wprawdzie teoretycznie rezygnuje

Autor z ujmowaniem teologiczno-moralnego sprawiedliwości jako cnoty i idzie raczej za jej ujęciem obiektywno-prawnym (jako relacji prawnej), ale w praktycznym dowodzeniu, jak i w samym sformułowaniu tematu, nie jest to tak jasno przeprowadzone. Temat „Principia de iustitia” sugeruje bowiem — jak to wspomniano wyżej — pełne teologiczno-moralne a także filozoficzno-socjologiczne ujęcie podstawowych zasad sprawiedliwości (czemu zresztą w wielu miejscach ulega też sam Autor) — nie zaś zawężone tylko obiektywno-prawne. Wtedy bowiem tytuł winien brzmieć „Principia iuridica de iustitia” lub t. p., nie powinno się też traktować sprawiedliwości jako cnoty, co siłą rzeczy zakładać musi i uwzględniać aspekty teologiczno-moralne sprawiedliwości, czego też w zupełności nie potrafił uniknąć Autor. Takie bowiem zawężenie sprawiedliwości do elementów czysto prawnych, nie daje jej pełnego obrazu i sztucznie oddziela jej treść teologiczną (jako cnoty) od związanych z nią nierozdzielnie i uzupełniających ją elementów prawnych. Takie też zawężone spojrzenie na sprawiedliwość pod kątem obiektywno-prawnym, choć teoretycznie uzasadnione i w pracy dość konsekwentnie przeprowadzone, nie daje pełnego ujęcia sprawiedliwości jako cnoty naturalnej, moralnej i prawnej zarazem w jej ujęciu współczesnym i posoborowym, które zmierza wyraźnie w kierunku dopełnienia sprawiedliwości miłością i wykonywania sprawiedliwości w miłości — a więc ujmuje ją całościowo, jako cnotę moralną, właściwą osobie ludzkiej (ujęcie persanalistyczne), w której wszystko — a więc i sprawiedliwość — powinna być realizowana w miłości (por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. II, s. 36 i n.). Nadto pamiętać trzeba, że nawet w czysto prawnym ujęciu tego zagadnienia, które to prawne ujęcie idzie — jak wiadomo — po soborze w kierunku nie suchego tylko jurydyzmu, ale teologii, a więc w kierunku dopełnienia ujęcia prawnego na normowane przez prawo dziedziny ludzkiej działalności — w tym także realizowania sprawiedliwości — ujęciem teologicznym, wymagałoby takiego właśnie teologiczno-moralnego naświetlenia. (por. Luis Vela SJ., *El derecho canónico como disciplina teológica*, *Gregorianum* 50 (1969) 3—4 s. 718—755, gdzie autor mówi, że tak jak nierozdzielna jest cnota sprawiedliwości i cnota miłości, tak też nierozdzielny jest porządek prawny pełen miłości od porządku miłości pełnego sprawiedliwości i taka harmonia formuluje dopiero prawdziwy Kościół...).

Wydawać się może, że zarzutu takiego nie można stawiać Autorowi, który zastrzega się, że rozpatruje tradycyjnie pojęcie sprawiedliwości w ujęciu raczej przedsoborowym (wskazuje zresztą na to podstawowa literatura cytowana przez Autora w części I-szej), ale zastrzeżenie takie nasuwa się w odniesieniu zwłaszcza do części 2-giej pracy, która (sprawiedliwość społeczna) wchodzi w zakres dokumentów soborowych i posoborowych a traktuje je pod kątem uczynionych na początku założeń, nie dając tym samym pełnego obrazu zagadnienia i raczej

ukazuje w tych dokumentach takie argumenty, które uzasadniają słuszność raz przyjętego tradycyjnego ujęcia, nie wyczerpując przez to pełnej treści tych dokumentów.

Przy omawianiu sprawiedliwości legalnej Autor szerzej uwzględnił doktrynę św. Tomasza z Akwinu, który nadaje tej sprawiedliwości cechę wszystko obejmującej cnoty woli, kierującej czyn dobry ku dobru ogólnemu społeczności. Na marginesie tego zagadnienia warto nadmienić, że dzisiaj wychodzi już coraz bardziej z użycia dawny termin „societas perfecta” na określenie Kościoła i państwa (s. 74—75, 83 in., 100 i n.). Termin ten wyrażający określoną treść historyczną i wypracowany w okresie przeciwstawiania państwa Kościołowi — obecnie, po soborze, nie ujmuje już — jak wiadomo — całej treści wewnętrznej społeczności Kościoła, jego natury i posłannictwa. Jest on wprawdzie społecznością prawa publicznego, całkowicie autonomiczną, suwerenną i pełnoprawną, ale nie oznacza to, że identyfikuje się on z dawnym pojęciem jurydycznym „społeczności doskonałej” na wzór państwa.

W związku ze sprawiedliwością legalną a także i rozdzielczą na uwagę zasługuje pojęcie dobra wspólnego, które Autor szerzej rozważa (s. 73 in. i 105 i n.) tak z punktu widzenia sprawiedliwości legalnej, która zobowiązuje zarówno władzę publiczną jak i obywateli do jego zapewnienia, jak i z punktu widzenia sprawiedliwości rozdzielczej, która kieruje sprawiedliwym podziałem dobra wspólnego. I to zagadnienie, ujęte przez autora wnikliwie lecz zbyt może tradycyjnie i formalistycznie, wymagałoby — moim zdaniem — tak od strony władzy publicznej i jej organów jak i od strony obywateli oraz ich roli we wspólnym dziele współtworzenia z władzą publiczną dobra wspólnego i współuczestniczenia w nim — pełniejszego i bardziej nowoczesnego ujęcia. Na pojęcie dobra wspólnego w jego tradycyjnym ujęciu składają się — zdaniem Autora — pokój i doczesna szczęśliwość, przy czym wyliczanie elementów tej ostatniej w imię przyjętego legalistycznego pojęcia dobra wspólnego (m. in. zapewnienie obywatelom przez władzę publiczną mieszkań, wody, dróg publicznych itp.) — nie będzie nigdy wyczerpujące i adekwatne, a jest tak oczywiste, że tchnie już dzisiaj anachronizmem. Jest tyle odmian dóbr, których w pełni nie jest w stanie zapewnić sobie poszczególny człowiek i gdzie potrzebuje on pomocy władzy publicznej w obecnym technokratycznym społeczeństwie, że i to zagadnienie wymagało by jakiegoś szerszego spojrzenia, raczej od strony zasad niż szczegółów. Sposoby współtworzenia przez państwo i obywateli dobra wspólnego oraz stopień partycypacji w nim uległ już dziś znacznym przeobrażeniom w zależności także od stopnia zamożności kraju i obywateli a nawet form ustrojowych różnego systemu społeczno-politycznego państw. Nadto sama natura dobra wspólnego nie da się już dziś ująć w pojęciach czysto prawnych — stanowi ono bowiem sumę nie tylko dóbr doczesnych ale i sumę war-

tości moralnych, właściwych dla pełnego rozwoju osoby ludzkiej (por. Ks. Joachim Kondziela, Pojęcie „*bonum commune*” na tle współczesnych kierunków teologii katolickiej, *Śląskie Studia historyczno-teologiczne* t. I (1968) s. 119—142 i t. 2 (1969).

W związku ze sprawiedliwością rozdzielczą — wydaje się — że zagadnienie egzekwowania przez obywateli wykonywania sprawiedliwości rozdzielczej we właściwym podziale dobra wspólnego — potraktował także Autor zbyt formalistycznie. Wprawdzie (s. 133) w określonych warunkach, także i Autor suponuje (w jednym zdaniu), że nie sprawiedliwość w podziale dóbr „*vi physica repelli potest*”, ale całość zagadnienia potraktowana jest — jak się wydaje — zbyt legalistycznie na korzyść władzy społecznej a z pomniejszeniem roli i uprawnień obywateli. Złożona współczesna rzeczywistość polityczno-ekonomiczna społeczności ziemskich, nadmierna kumulacja dobra wspólnego i jego przeznaczanie na nie zawsze uzasadnione cele ze szkodą dla obywateli (np. przesadny wyścig zbrojeń itp.) dopuszczać może i inne niż owe legalistyczne sposoby rozwiązań i je zalegalizować. Nie wszędzie bowiem „*demokracja*” ma jednakową strukturę działania i jednakowe oblicze (s. 131 i n.). W tej kwestii warto przypomnieć co mówi B. Häring (dz. c., s. 39): „W stosunkach demokratycznych, gdzie każdy może sam stanowić o swych prawach i obowiązkach, cnota sprawiedliwości rozdzielczej jest szczególnie ważną cnotą obywateli (a nie tylko samej władzy)...”.

Mniej miejsca poświęca Autor tzw. sprawiedliwości karzącej (*vindictiva* — choć zagadnienie „*coactivitas iuris*” (s. 37) oraz czy należy ono do istoty prawa jest jeszcze przez kanonistów ciągle dyskutowane) oraz tzw. sprawiedliwości międzynarodowej (*internationalis*) jako stosunkowo nowej odmianie sprawiedliwości. Krytyka poglądów co do pojęcia i przedmiotu sprawiedliwości karzącej, jako odrębnej formy sprawiedliwości, jest w ujęciu Autora naogół przekonywująca (s. 139 i n.), iż jest ona właściwie pojętą sprawiedliwością legalną (s. 141). Inaczej nieco wygląda sprawa w odniesieniu do sprawiedliwości międzynarodowej i jej oceny przez Autora. Wydaje się, że istnieją stosunki międzynarodowe między państwami (umowy, problem pokoju i wojny itp.), które powinny być normowane oddzielną i właściwą tym stosunkom sprawiedliwością. Pewnie, że stosunki te dadzą się właściwie sprowadzić do tradycyjnych form sprawiedliwości (wymiennej, legalnej i rozdzielczej), ale wszystkie one przecież dotyczą tylko jednej ściśle określonej społeczności i jej członków. Czy można je rozszerzać per analogiam na suwerenne podmioty prawa międzynarodowego, którymi rządzą inne prawa i inne zależności? Cytowana przez Autora „*Paxem in terris*”, choć naprowadza na pewne analogie w aplikowaniu zasad sprawiedliwości wymiennej także i na stosunki międzynarodowe — właściwie jednak sprowadza to zagadnienie do sprawiedliwości najogólniej pojętej (jako takiej) i nie wyklucza nowej odmiany sprawiedliwo-

ści (międzynarodowej), która regulowałaby stosunki międzynarodowe społeczności ziemskich. Także i postulowana przez Autora za „*Pacem in terris*” — choć nie ma ona tam sprecyzowanych form organizacyjnych) tzw. „*societas universalis*” (s. 143), która rządziła by się prawem natury i pełniła rolę społeczności nadrzędnej w stosunku do podrzędnych, wydaje się obecnie w prawie międzynarodowym postulatem praktycznie nie do zrealizowania — godzi bowiem i ogranicza suwerenność poszczególnych państw a jako taka jest sprzeczna z zasadami prawa międzynarodowego.

Zagadnienie sprawiedliwości społecznej przedstawia Autor na szerokim tle dyskusji autorów katolickich (w tym także polskich: Woroniecki, Piwowarczyk, Szymański, Sawicki, Borowski, Olejnik, Wawryn) wokół samego pojęcia sprawiedliwości społecznej i jej przedmiotu. Autor poddając krytycznej ocenie poszczególne grupy poglądów — formułuje równocześnie własną koncepcję sprawiedliwości społecznej, którą stara się oprzeć na dawnej doktrynie klasycznej dotyczącej sprawiedliwości a zwłaszcza na wskazaniach i dokumentach Stolicy św.

Autor jest zdania, że sprawiedliwość społeczna utożsamia się prawie ze sprawiedliwością legalną (s. 163, 186(w jej Tomaszowym ujęciu (jako *iustitia generalis*), przy czym sprawiedliwość społeczna stanowi szczególną postać tej sprawiedliwości legalnej, gdyż posiada własny odrębny przedmiot materialny, którym jest życie ekonomiczno-społeczne oraz wynikające z prawa naturalnego źródła praw i zobowiązań społecznych. Jej określenie, wynikające zdaniem Autora z dokumentów papieskich, było by następujące: sprawiedliwość społeczna to ta, która domaga się od poszczególnych członków społeczności tego wszystkiego, co jest konieczne do dobra wspólnego społeczności (s. 190).

I tutaj znów takie ujęcie obiektywne tylko sprawiedliwości społecznej i to jedynie od strony członków społeczności, budzić może zastrzeżenia, jako ujęcie jednostronne i niepełne. Wydaje się, że sprawiedliwość społeczna, wzięta od strony społeczności a konkretnie władzy i jej organów, domaga się również udziału i określonej roli w współtworzeniu dobra wspólnego i jego sprawiedliwego podziału między obywateli i to nie tylko w oparciu o ścisłe zasady sprawiedliwości (*ad aequalitatem*) lecz faktyczne możliwości i potrzeby żyjących w różnych warunkach społecznych członków społeczności. Wydaje się, że cytowane przez Autora dokumenty papieskie (s. 198, 218) na takie właśnie pełne pojęcie sprawiedliwości społecznej, obustronne i zarazem wykraczające poza granice zwykłej sprawiedliwości, niedwuznacznie wskazują.

Wprawdzie Autor usiłuje udowodnić z dokumentów papieskich i soborowych, że dystrybucja dobra wspólnego należy do sprawiedliwości rozdzielczej, dlatego w tej dziedzinie sprawiedliwość społeczna pokrywa się niejako ze sprawiedliwością rozdzielczą — w tym zaś, co jest jej właściwe (jako „obowiązek obywateli współtworzenia dobra

wspólnego" — s. 204) utożsamia się niejako ze sprawiedliwością legalną, ale to rozumowanie Autora nie jest w pełni przekonywujące. Sprawiedliwość społeczna — jak słusznie utrzymuje Häring (dz. c., s. 41) — „wybiega zarówno poza sprawiedliwość legalną i rozdzielczą, jak i poza sprawiedliwość wymienną”. Dlatego zdaniem tegoż autora „sprawiedliwość jest według ogólnie przyjętego pojęcia ostatniego stulecia rozszerzeniem obowiązku sprawiedliwości na obowiązki wypływające z samej tylko miłości”.

Jest to może pojęcie zbyt przerysowane przez Häringa — wydaje się bowiem, że sprawiedliwość społeczna, nie przestając być sprawiedliwością, a więc stosunkiem obiektywno-prawnym i moralnym zarazem, regulującym relacje między „prawem” i „obowiązkiem”, powinna być jednak wykonana w miłości. Ale nie można również *ex adverso* utrzymywać, że jest ona tylko formą sprawiedliwości legalnej, regulującą jedynie obowiązki obywateli odnośnie dobra wspólnego społeczności.

Nie da się też chyba przyjąć końcowego wniosku Autora, wynikającego logicznie z toku jego rozumowania i dowodzenia „aby — nie znosząc dawnego potrójnego podziału sprawiedliwości (wymienna, legalna, rozdzielcza) — zastąpić sprawiedliwość legalną terminem sprawiedliwości społecznej (s. 228), było by to bowiem zawężeniem zagadnienia jedynie do troski obywateli o dobro wspólne w granicach zwykłej sprawiedliwości (legalnej) — a tym samym nie wyczerpałoby w pełni treści wewnętrznej i istoty sprawiedliwości społecznej.

Jej racja bytu i jej zasięg przekracza granice ścisłej sprawiedliwości i bierze człowieka w całym jego społecznym uwarunkowaniu (rodzina, zakład pracy, sprawiedliwy współdziałal w wytwarzonych dobrach ekonomicznych, pomoc w wypadku niezdolności do pracy itp.), czego w pełni nie jest w stanie uregulować w zróżnicowanych warunkach współczesnego życia — sama tylko sprawiedliwość wymienna, legalna i rozdzielcza, nie powodowana miłością.

Wbrew opinii Autora — wydają się zatem mieć rację ci autorzy (Woroniecki, Piwowarczyk, Olejnik i in.), którzy chociaż sprawiedliwość społeczną pojmują jako legalną i rozdzielczą zarazem — postulują jednak jej odrębność z tytułu regulowanych przez nią konkretnych praw i zobowiązań, wynikających ze złożonego życia społecznego człowieka, nie objętych nakazami zwykłej sprawiedliwości, a więc sprawiedliwość posiadającą własny odrębny przedmiot.

Tę chyba myśl wyraża także cytowany przez Autora, choć pod innym kątem przez niego zinterpretowany tekst z *Gaudium et spes* (n. 30): „Obowiązek sprawiedliwości i miłości coraz lepiej jest wypełniany przez to, że każdy, przyczyniając się do wspólnego dobra wedle własnych uzdolnień i potrzeb innych ludzi, przyczynia się również do rozwoju instytucji czy to publicznych czy prywatnych i pomaga tym, którzy służą zmianie na lepsze życiowych warunków ludzi” (s. 217).

Uwagi powyższe ani nie wyczerpują całości dyskusyjnych zagadnień (zwłaszcza dla specjalistów), ani też nie umniejszają w sposób istotny wartości naukowej omawianej pracy, zgodnej do końca i konsekwentnej z postawionymi na początku założeniami. Zatrzeżenia te nie przysłaniają także pozytywnej i metorycznej wartości dzieła. Jest to praca sumienna i wartościowa, wnosząca też duży wkład w omawiane zagadnienia a poddając je własnej i samodzielnej ocenie — przyczynić się może tym samym do ich lepszego zrozumienia i uściślenia.

W całej pracy uderza dobra etymologiczno-prawna i filizoficzna analiza podstawowych pojęć, która oparta o klasyczną literaturę arystotelesowsko-tomistyczną, może stanowić doskonałą podstawę naukową do dalszych badań w tym przedmiocie i wyprowadzenia dalszych praktycznych wniosków, na które pozwala zwłaszcza nauka soborowa i posoborowa Kościoła i związana z nią nowsza literatura.

Podkreślić także należy jasny i zwarty podział materiału i wyczerpujące omówienie, zgodnie z metodą obiektywno-prawnego ujmowania sprawiedliwości, każdego związanego z nią a poruszonego w pracy zagadnienia. Wprowadza to nawet niewtajemniczonego czytelnika w tę wąską i specyficzną dziedzinę i ułatwia mu rozejrzeć się w meritum zagadnienia. Do zrozumienia pracy przyczynia się też jasny, zwięzły i poprawny język łaciński oraz prosta i nieskomplikowana składnia, dzięki czemu prace tę czyta się z zainteresowaniem i zadowoleniem a także z uznaniem dla ogromu wkładu i samodzielnej pracy Autora.

O. F. Pasternak