

Krzysztof Niewiadomski

Restytucja dobrej sławy w pismach św. Tomasza i bł. Jana Dunsza Szkota oraz w świetle współczesnego personalizmu

Studia Theologica Varsaviensia 53/1, 145-165

2015

Artykuł został 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.

KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI OFM CAP

RESTITUCJA DOBREJ SŁAWY W PISMACH ŚW. TOMASZA I BŁ. JANA DUNSA SZKOTA ORAZ W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEGO PERSONALIZMU

WSTĘP

Jednym z podstawowych uprawnień człowieka jest posiadanie tzw. dobrej sławy. To prawo podkreślają zarówno deklaracje międzynarodowe, jak i dokumenty kościelne¹. Dobra sława, inaczej dobre imię, należy do kategorii zewnętrznych dóbr osobistych. Różni się od honoru, zasadzającego się w godności osobistej i doskonałości moralnej².

W związku z prawem do posiadania dobrej sławy jej naruszenie pociąga za sobą obowiązek restytucji, naprawy. Można znaleźć bezpośrednio odniesienia do tego zagadnienia u twórców dwóch systemów teologicznych średniowiecza – św. Tomasza z Akwinu i bł. Jana Dunsza Szkota. Obaj wielcy doktorzy Kościoła rozwijają naukę o restytucji komentowanego przez nich Piotra Lombarda, który łączy ją ze spowiedzią w czwartej księdze Sentencji, traktującej o sakramentach.

¹ Por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, w: B. Gronowska, T. Jaksudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1999, s. 15; Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 12, Warszawa 1961; *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 220, Poznań 1984.

² Por. T. Zawojśka, *Honor*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 584.

Magister sententiarum nie odnosi się jednak do restytucji dobrej sławy³. Nie wspomina o niej także wybitny przedstawiciel szkoły franciszkańskiej w teologii, św. Bonawentura, ani omawiając ósme przykazanie, ani w ramach rozważań poświęconych sakramentowi pokuty⁴. Píše o niej natomiast inny franciszkanin, jeden z twórców metody scholastycznej, Aleksander z Hales, w swojej Summie teologicznej, w części dotyczącej grzechu człowieka. Zaznacza on, że taka restytucja jest możliwa i konieczna⁵.

Głębia refleksji św. Tomasza i bł. Jana Dunska Szkota, jak również jej zakres i ortodoksja, sprawiają, że pozostają oni nadal inspirujący, do ich ujęcia zagadnienia dobrej sławy odwołują się także późniejsi autorzy, reprezentujący teologię scholastyczną i tzw. teologię moralną ery podręczników⁶. Wydaje się, że obecnie refleksję nad prawem do dobrego imienia podejmują przede wszystkim przedstawiciele nauk prawnych, szczególnie w kontekście napięcia między ochroną dóbr osobistych a wolnością słowa. Należy jednak pamiętać, że dobra sława pozostaje kategorią moralną, personalistyczną, a nie tylko

³ Por. Petrus Lombardus, *Libri IV sententiarum*, t. 2, Florentia 1916, lb. 4, dist. 14-22, s. 819-889. Piotr Lombard nie pisze o restytucji dobrej sławy także przy okazji ósmego przykazania – Por. tamże, lb 3, dist. 37-39, s. 715-733.

⁴ Por. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, Opera omnia*, t. 4, Florentia 1889, lb. 4, dist. 14-22, s. 314-586; Por. Tenze, *Breviloquium*, w: *Opera omnia*, t. 5, Florentia 1891, pars. 6, cap. 10, s. 275-276 (O sakramencie pojednania). O ósmym przykazaniu: Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, Opera omnia*, t. 3, Florentia 1887, lb. 3, dist 37-39, s. 810-883.

⁵ Por. Alexander Halensis, *Summa theologiae*, Coloniae Agrippinae 1622, t. 2, q. 130, membr. 6, s. 606.

⁶ Por. Antonij Cordubensis, *De detractone et famae restitutione et annotationes ejusdem in tractatum de secreto magistri Soto de ordine Praedicatorum*, Compluti 1553, fo. 108-120; Luis de Molina, *De iustitia et iure. De Justitia Commutativa Circa Bona Honoris & famae. Itemque circa bona spirytualia*, t. 5, Moguntiae 1659, s. 1295, 1308, 1389, 1414; Alfons Liguori, *Theologia moralis*, (traktat De praecepto octavo), t. 2, Romae 1907, nr 991-1003, s. 375-383; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. 2, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae 1958, s. 178-179 (traktat *De iustitia*).

prawną. Niestety brak obecnie pogłębionej refleksji teologicznej na ten temat. Również podręczniki spowiednicze z reguły zawierają jedynie lapidarne wzmianki o konieczności restytucji dobrej sławy, podobnie Katechizm Kościoła Katolickiego⁷.

Z nauczania św. Tomasza z Akwinu i bł. Jana Dunsza Szkota można wysnuć wnioski aktualne także dla współczesnego człowieka, oparte na głęboko przeżytej przez scholastyków godności osoby, której dają świadectwo w swoich pismach. Celem artykułu jest nie tylko przedstawienie i porównanie nauki dwóch wielkich mistrzów teologii średniowiecznej, ale także odnalezienie ich implikacji personalistycznych, co stanowi jednocześnie dalsze rozwinięcie zagadnienia. Ma ono także wymiar praktyczny, szczególnie w kontekście sakramentu pojednania i codziennego życia chrześcijańskiego.

1. PISMA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Św. Tomasz pisze o restytucji, najpierw komentując Sentencje Piotra Lombarda. Akwinata wspomina tu także o restytucji dobrej sławy. Zauważa on, że możliwe jest jej naruszenie sprawiedliwe albo niesprawiedliwe. To pierwsze służy porządkowi miłości braterskiej i nie wymaga restytucji. Zachodzi ono wtedy, gdy ktoś wyjawia czyjeś złe postępowanie, aby je korygować, także aby winowajca, zawstydzony w obliczu Kościoła, odstąpił od zła albo przynajmniej, aby inni oddalili się od jego szkodliwego wpływu. Jeśli jednak czyni się to z intencją pozbawienia kogoś dobrej sławy, jest to działanie niesprawiedliwe, nawet jeśli byłoby prawdą to, co się wyjawia. Dlatego należy ją restytuować, mówiąc, że została powiedziana nieprawda (jeśli był to fałsz), jeśli zaś oskarżenie było prawdziwe, wtedy w jakiś inny sposób, nie kłamiąc, bowiem nie powinno się restytuować

⁷ Por. B. Häring, *Powszechne królewskie władztwo Boga. Teologia moralna szczegółowa*, t. 3, (tł. J. Klenowski), Poznań 1963, s. 490 (o obmowie); S. Olejnik, *Dar-Wezwane-Odpowiedź. Teologia moralna. Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, t. 6, Warszawa 1990, s. 268-270; J. S. Platęk, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 270-271.

czyjejs sławy za pomocą kłamstwa⁸. Można zauważyć, że w swojej ocenie moralnej Akwinata stawia akcent na intencję wyjawiającego zły postępek.

Tworząc własną syntezę teologiczną w swojej sumie, św. Tomasz łączy restytucję dobrej sławy z cnotą sprawiedliwości. Wśród grzechów przeciw sprawiedliwości wymienia on obmowę (w kwestii siedemdziesiątej trzeciej). Zauważa, że zachodzi obowiązek przywrócenia sławy, podobnie jak i każdej innej rzeczy zabranej drugiemu⁹. Odwołuje się tu do wcześniejszego zagadnienia, sześćdziesiątego drugiego, poświęconego w całości restytucji.

W kwestii sześćdziesiątej drugiej, w drugim artykule, rozstrzygającym problem konieczności restytucji do zbawienia, jest omówione także zagadnienie przywrócenia dobrej sławy w odpowiedzi na dwie pozorne sprzeczności. Pierwszą z nich stanowi obserwacja, że czasami oddanie rzeczy zabranej nie może odbyć się bez grzechu, np. gdy się kogoś zniesławi przez powiedzenie prawdy, co falsyfikuje tezę o konieczności restytucji do zbawienia. Druga sprzeczność brzmi: „Nie da się zrobić, by się nie stało to, co się stało, jeśli więc ktoś traci cześć osobistą przez to, że niesprawiedliwie ganił drugiego, nie może sobie oddać tego, co stracił. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia”¹⁰. Akwinata podaje rozwiązania tych trudności, co stanowi także jego opinię w kwestii restytucji dobrej sławy. Można jej pozbawić drugiego w trojaki sposób: po pierwsze mówiąc sprawiedliwie prawdę np. przez wyjawienie czyjegoś występku, zachowując należyty porządek. Wówczas nie zachodzi obowiązek restytucji. Po drugie, gdy ktoś mówi o drugim fałszywie i niesprawiedliwie. Wówczas należy przywrócić dobrą sławę owemu człowiekowi, wyznając, że powiedziało się fałsz. Po trzecie, gdy ktoś mówi o bliźnim prawdę niesprawiedliwie np. gdy wyjawia przestępstwo

⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, Parisiis 1947, lb. 4, dist. 15 q. 1 a. 5 qc. 2 ad. 1, s. 668.

⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Sprawiedliwość*, t. 18, (tł. F. Bednarski), London 1970, q. 73, a. 2.

¹⁰ Tamże, q. 62, a. 2.

drugiego w sposób niezgodny z należnym porządkiem (*contra ordinem debitum*). Wówczas zachodzi obowiązek przywrócenia dobrej sławy w miarę możliwości, ale bez kłamstwa. Wystarczy wyznać, że się źle powiedziało lub że się niesprawiedliwie zniesławiono bliźniego. Jeśli zaś nie da się przywrócić dobrej sławy, należy wynagrodzić to w inny sposób¹¹. Jako odpowiedź na drugą sprzeczność św. Tomasz stwierdza, że nie można sprawić, by wyrządzona już komuś zniewaga nie zaistniała. Można jednak sprawić, aby skutek tej zniewagi, a mianowicie zmniejszenie czci w opinii ludzkiej, został naprawiony przez okazanie poszkodowanemu szacunku¹².

Za akt godzący bezpośrednio w dobrą sławę Akwinata uznaje obmowę i odróżnia ją od obelgi, która szkodzi czci¹³. Rozważa także, czy obmowa jest grzechem ciężkim. Odpowiada twierdząco, bowiem dobra sława jest cenniejsza niż wszystkie rzeczy doczesne, a jej brak stanowi przeszkodę w dokonaniu wielu dobrych dzieł. Tym bardziej wzmocnia to obowiązek restytucji. Akwinata odwołuje się tu do Pisma Świętego: „Zatroszcz się o imię, albowiem ono ci zostanie, gdyż więcej znaczy niż tysiąc wielkich skarbów złota” (Syr 41, 12). Przy ocenie ciężaru grzechu należy jednak wziąć pod uwagę także intencję i okoliczności. Zdarza się, że ktoś wypowiada słowa umniejszające sławę bliźniego bez złej intencji, zmierzając do czegoś innego. Wtedy obmowa zachodzi tylko przygodnie i materialnie, a nie zasadniczo i formalnie. Gdy wypowiada się słowa umniejszające sławę drugiego dla jakiegoś dobra lub z powodu konieczności, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, wtedy nie jest to obmowa i nie popełnia się grzechu. Jeśli wypowiada się takie słowa z lekko-myślności albo bez koniecznej potrzeby, wówczas grzech jest tylko powszedni, chyba że słowa te są tak ważne, iż przynoszą znaczną ujmę w sławie bliźniego, zwłaszcza co do jego uczciwości, wówczas sam rodzaj słów stanowi o grzechu śmiertelnym¹⁴.

¹¹ Por. tamże, q. 62, a. 2, ad. 2

¹² Por. tamże, q. 62, a. 2, ad 3.

¹³ Por. tamże, q. 73, a. 1.

¹⁴ Por. tamże, q. 73, a. 2.

Porównując różne rodzaje grzechów, Akwinata opisuje przyjętą przez siebie hierarchię wartości. Stwierdza on, że obmowa nie jest najcięższym przewinieniem. Istnieją bowiem dobra duszy, ciała i dobra zewnętrzne. Dóbr duchowych nie można człowiekowi odebrać, ich utrata zależy od woli człowieka. Biorąc pod uwagę dobra ciała, jako najcięższy grzech jawi się zabójstwo, pozbawiające osobę życia. Niżej w hierarchii grzechów znajduje się cudzołóstwo jako występki przeciw należnemu porządkowi przekazywania ludzkiego życia. Spośród dóbr zewnętrznych sława przewyższa bogactwa, gdyż jest bliższa dobrom duchowym, co potwierdza Pismo Święte: „Lepsze jest dobre imię niż wielkie bogactwa” (Prz 22, 1). Dlatego obmowa jest gatunkowo grzechem cięższym niż kradzież, ale mniejszym niż zabójstwo lub cudzołóstwo¹⁵. Okoliczności mogą jednak zmienić ten porządek, ciężar grzechu zależy także od intencji sprawcy. Jeśli skutkiem obmowy było np. pozbawienie kogoś życia, ta kolejność się zmienia¹⁶. Okoliczności mogą także sprawić, że nastąpi dodanie jakiegoś rodzaju do grzechu, np. oszczercy Chrystusa są winni nie tylko potwarzy, ale też bluźnierstwa. Podobnie obmówca jest ubocznie zabójcą w tym znaczeniu, że przez swe słowa stwarza okazję do nienawiści lub lekceważenia bliźniego, gdyż jak mówi św. Jan Ewangelista „Kto nienawidzi brata swego, jest zabójcą” (1 J 3,15)¹⁷.

Św. Tomasz stoi na stanowisku, że obmowa jest grzechem ciężkim, przeszkadzając w pełnieniu dobrych dzieł, w kolejnym artykule dodaje także wątek relacyjny – obmowa podsuwa okazję rozdzielenia tych, którzy są z sobą zjednoczeni, gdyż rozgłaszając niedomagania bliźniego, pozbawia się go przyjaciół, chociaż oczywiście słowami nie zmusza się do zerwania przyjaźni¹⁸. Jako wnikliwy znawca ludzkiej natury Akwinata zauważa także, że obmowa wynika z zazdrości skłaniającej do umniejszania chwały bliźniego. Obmawiający zaczyna coraz intensywniej cieszyć się z tego, co mówi i wierzyć

¹⁵ Por. tamże, q. 73, a. 3.

¹⁶ Por. tamże, q. 73, a. 3.

¹⁷ Por. tamże, q. 73, a. 3, ad. 1, ad. 2.

¹⁸ Por. tamże, q. 73, a. 3, ad. 2.

w to, a wskutek tego coraz silniej nienawidzi swego bliźniego i coraz bardziej oddala się od poznania prawdy¹⁹.

Ważnym zagadnieniem związanym z obowiązkiem restytucji jest także grzeszność słuchania obmów. Kto nie przeciwstawia się im, wydaje się na nie przyzwalać, w ten sposób uczestniczy w grzechu obmówcy. Namawianie do obmowy albo upodobanie w niej wskutek nienawiści to grzechy nie mniejsze niż sama obmowa, niekiedy zaś nawet poważniejsze. Jeśli natomiast ktoś nie ma upodobania w obmowie, lecz z bojaźni, niedbalstwa albo ze wstydu nie przeciwstawia się jej, grzeszy znacznie mniej niż obmówca, a niekiedy popełnia tylko grzech powszedni. Według św. Tomasza czasem także w takich wypadkach można mówić o grzechu śmiertelnym, gdy ktoś ma obowiązek skarcić obmówcę, gdy z takiego zaniedbania rodzi się jakieś niebezpieczeństwo albo ze względu na przyczynę tego zaniedbania, gdyż bojaźń ludzka może być również grzechem śmiertelnym²⁰.

Ofiara obmów może według swego uznania pozwolić na ujmę własnej czci, jeśli to nie narazi innych ludzi na jakąś szkodę. Według Akwinaty taka cierpliwość w znoszeniu obmów jest chwalebna. Nie ma natomiast wolności, gdy chodzi o dobrą sławę drugiego człowieka. Dlatego popełnia grzech ten, kto może przeciwstawić się obmowie innych osób, a tego nie czyni. Ten obowiązek doktor anielski łączy z nakazem Pisma Świętego: „Jeśli zobaczysz, że osioł twego brata albo wół jego upadł na drodze – nie odwrócisz się od nich, ale z nim razem je podniesiesz” (Pwt 22, 4)²¹. Nie zawsze trzeba czynić to, dodając fałszu, zwłaszcza gdy wiadomo, że powiedziano prawdę, lecz należy skarcić obmówcę za to, że grzeszy, uwłaczając sławie swego bliźniego albo przynajmniej pokazać mu, że obmowa nie podoba się słuchającemu, np. przez wyraz smutku na twarzy²².

¹⁹ Por. tamże, q. 73, a. 3, ad. 3, ad. 4.

²⁰ Por. tamże, q. 73, a. 4; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Wiara i nadzieja*, t. 15, (tł. P. Belch), London 1966, q. 19, a. 3.

²¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Sprawiedliwość*, dz. cyt., q. 73, a. 4, ad. 1.

²² Por. tamże, q. 73, a. 4, ad. 2.

Ewentualny pożytek z obmowy pochodzi nie z zamiaru obmówcy, lecz z mądrości Bożej, która z każdego zła może wyprowadzić pewne dobro. Dlatego obmówcom należy się przeciwstawiać, tak jak rabuściom i prześladowcom bliźnich, chociaż zasługi ofiar tego prześladowania czy rabunku wzrastają dzięki ich cierpliwości²³. To mocne zaakcentowanie konieczności przeciwstawienia się szkodzącym dobrej sławie bliźniego stanowi podsumowanie nauczania św. Tomasza z Akwinu na temat jej restytucji.

2. RESTYTUCJA DOBREJ SŁAWY W PISMACH BŁ. JANA DUNSA SZKOTA

Bł. Jan Duns Szkot umieścił swoje rozważania nad restytucją w kontekście sakramentu pojednania. To powiązanie zostało narzucone strukturą jego wykładu, mającego odniesienie do Sentencji Piotra Lombarda. Rozwija on nauczanie mistrza sentencji, który nie wspomina wprost o restytucji dobrej sławy. Za najważniejszy komentarz Dunsza Szkota do Sentencji uważa się *Ordinatio*, czyli wykłady oksfordzkie, przygotowywane osobiście przez mistrza do kopiowania przez skrybów, poprawiane przez niego aż do 1304 roku. Najnowsze badania wskazują, że inny komentarz do Sentencji, *Reportatio parisiensis*, tworzony do ok. 1305 roku, powstał z notatek uczniów Szkota z jego wykładów na Sorbonie, które oprócz pierwszej księgi nie były przejrane przez doktora subtelnego. Dlatego zawarte tam wskazówki dotyczące restytucji będą traktowana w niniejszym artykule tylko jako uzupełnienie *Ordinatio*²⁴.

Podobnie jak w Sentencjach Piotra Lombarda temat restytucji (*satisfactio*, *restitutio*) omówiony jest w czwartej księdze *Ordinatio*, w *distinctio* piętnastym. Kwestia czwarta dotyczy tu *restitutio*

²³ Por. tamże, q. 73, a. 4, ad. 2.

²⁴ Por. T. Williams, *Introduction. The Life and Works of John Duns the Scot*, w: T. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, s. 9-12.

famae²⁵. Duns Szkot pisze o trzech możliwościach odebrania dobrej sławy. Są to: fałszywe przypisanie komuś karygodnego czynu, oskarżenie prawdziwe, ale dotyczące sprawy ukrytej i niepodlegającej pod władzę prawa, trzeci przypadek to zanegowanie ukrytego zła sobie przypisanego, co powoduje jako skutek zniesławienie tego, kto ujawnia ten występki²⁶. W pierwszym przypadku należy odwołać swoje słowa i to publicznie, inaczej nie będzie to skuteczne. Pojawia się wątpliwość, czy takie odwołanie oskarżeń nie zniszczy dobrej sławy odwołującego, przecież należy troszczyć się także o swoje dobro. Jest to nie tylko scholastyczny problem, ale częsta wątpliwość, szczególnie ludzi na ważnych stanowiskach, czy mogą w ten sposób upokorzyć się przed podwładnymi, czy nie utracą autorytetu potrzebnego do wypełniania swoich funkcji. Być może dlatego doctor subtilis rozwiewa tę wątpliwość w dłuższym wywodzie. Dobrami zewnętrznymi (do których należy dobre imię) można cieszyć się tylko w odniesieniu do dobra duszy i ze względu na Boga, to zaś nie jest możliwe inaczej niż wtedy, gdy sprawiedliwie należą się temu, kto chce z nich korzystać. Jeśli jednak czyjaś dobra reputacja byłaby niesprawiedliwa, innego zaś sprawiedliwa, a taka bardziej należy się oskarżonemu niesprawiedliwie, wtedy bardziej powinno cieszyć się (diligere) sprawiedliwą sławą tego drugiego, nie mogąc kochać swojej niesprawiedliwej. Nie występuje się tu przeciw własnej sławie, bo, uznając niewinność sprawiedliwego, a pośrednio przez to uznając swoją winę, nie niszczy się swojej prawdziwej chwały, ale fałszywą, powstałą po kłamstwie²⁷.

Następnie Jan Duns Szkot pyta, czy powinien restytuować dobre imię ten, kto jest niedyskretny, nie tyle wnosi publiczne oskarżenie, ale powtarza coś, co usłyszał, a czego nie jest pewnym²⁸. Działania tego typu można nazwać plotkarstwem. Lekkomysłnością jest

²⁵ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio, Opera omnia. Editio minor, Opera theologica*, t. III/2, Alberobello 2001, lb. IV, dist. 15, q. 4, nr 228-229.

²⁶ Por. tamże, nr 230.

²⁷ Por. tamże, nr 231-234.

²⁸ Por. tamże, nr 236.

wierzyć w tego typu słowa, mimo tego trzeba unikać zgorszenia maluczkich, jak pisze św. Paweł (1 Kor 8, 13). Wielu zaś jest maluczkich lekkomyślnie wierzących w zło, dlatego niebezpiecznie jest powtarzać takie oskarżenia, a jeśli dokonuje się to ze złej intencji, krzywdząc tego, o kim się mówi, nie jest łatwo o usprawiedliwienie tego aktu, bo dzieje się to przeciw miłości, dlatego staje się grzechem śmiertelnym. Jest jednak grzechem powszednim, jeśli dokonuje się z bezmyślności, bo jak pisze św. Jakub: „Język jest śliski i jest mężem doskonałym, kto nim nie grzeszy” (Jk 3, 2)²⁹.

Co do drugiego rodzaju dyfamacji Mistrz ze Szkocji twierdzi, że nie jest się zobowiązanym cofać swoich słów wypowiedzianych publicznie, bo byłoby to kłamstwem, jeśli się wie, że to, co było mówione jest prawdą, a nie ma obowiązku kłamania dla oddania jakiegokolwiek dobra innym. Jest się jednak zobowiązanym w inny dozwolony sposób oddać chwałę należną drugiemu, mianowicie przez tym podobne słowa: „nie sądzicie, że on jest taki, źle bowiem rzekłem, niemądrze powiedziałem, ogłosiłem bowiem publicznie, co nie jest prawdą publiczną.” Z pewnością jest to prawdziwe – źle i głupio, bo nie służąc porządkowi prawa, dlatego apel – „nie policzcie tego zła” – jest słuszny, każdy bowiem powinien być uznawany za dobrego, dopóki nie dowiedzie się czegoś przeciwnego. Stosownie do tego, bez badania czynionego w należytych porządku, jedynie ludzka słabość winna być przyznawana temu, którego zła intencja nie jest znana, a tu nie zostało dowiedzione przed słuchaczami zło, więc dobrym jest przekonać ich, by oni nie policzyli oskarżonemu ani niegodziwości, ani zła³⁰.

Co do trzeciej możliwości odebrania dobrej sławy Duns Szkot wyraża się podobnie – nie trzeba cofać swojej negacji, przez którą został zaprzeczony prawdziwy zarzut, albowiem nie jest konieczne wszystko od razu wyznawać w sądzie, jeśli jest to rzecz jeszcze nie ujawniona; istnieje jednak obowiązek przez jakieś rozsądne słowa, jak jest powiedziane poprzednio, restytuować sławę swojego

²⁹ Por. tamże, nr 237-238.

³⁰ Por. tamże, nr 239.

oskarżyciela, który nie wprost został napiętnowany jako oszczerca, mówiąc np. „nie uważam go za oszczercę, ponieważ wierzę, że miał dobrą intencję wnosząc zarzut”³¹. Powstaje jednak wątpliwość, czy taka negacja prawdziwego zła nie jest grzechem ciężkim. Przecież zaprzeczający kłamie, a jest to szkodliwe zarówno dla państwa, które przez to publiczne kłamstwo nie może go sprawiedliwie ukarać, jak i dla osób oskarżycieli, bowiem przez to przypisana jest im kalumnia³². Duns Szkot odpowiada, że nie jest zadaniem państwa karanie każdego zła, lecz tylko tego, które powinno być ukarane, które wystarczająco może być dowiedzione przed świeckim sędzią i dlatego nie szkodzi państwu, jeśli Boski osąd przekracza jego wyroki i niektóre sprawy będą zarezerwowane sądowi Bożemu, ponad który sąd republiki nie może być sprawiedliwszym, bowiem „człowiek widzi co mu się wydaje, Bóg zaś patrzy w serca” (1 Sm 16, 7)³³. Co do zarzutu szkodliwości tego zaprzeczenia dla oskarżyciela, także nie jest on słuszny, ponieważ sam sobie szkodzi, kto w ten sposób postępuje, gdyż ujawnia, czego nie powinien, dlatego musi on sobie przypisywać własne zniesławienie, sam jest jego przyczyną, nie zaś ten, kto bronił swojej niewinności na forum publicznym, gdzie nie może być traktowany jak przestępca, dopóki nie będzie to udowodnione³⁴. Duns Szkot uważa więc, że nie trzeba w podobnym wypadku restytuować sławy oskarżyciela, który powinien sobie przypisywać zniesławienie siebie samego, bowiem bezwstydnie i niesprawiedliwie uczynił, publicznie oskarżając kogoś o rzeczy prywatne. To raczej on powinien bronić sławy oskarżonego³⁵.

Pozostaje jednak trudność, czy broniący się mówiąc nieprawdę, grzeszy? Czy biorąc pod uwagę nie tyle karę, której każdy unika, lecz sprawiedliwość i niesprawiedliwość, takie negowanie winy nie wydaje się nieuczciwe i powinno się wyznać ją wobec sędziego³⁶? Duns

³¹ Por. tamże, nr 240.

³² Por. tamże, nr 241-242.

³³ Por. tamże, nr 243.

³⁴ Por. tamże, nr 244.

³⁵ Por. tamże, nr 250.

³⁶ Por. tamże, nr 245.

Szkot zaleca ostrożną odpowiedź prawniczą – „neguję twierdzenia tak, jak są przedstawione.” Z pewnością może być to powiedziane bez kłamstwa, skoro sprawa, będąc ogłaszana publicznie i jako publiczna, powinna być dowiedziona publicznie. Gdyby jednak sędzia przynaglił go, aby wyznać sprawę albo publicznie zanegować, zapytany może stwierdzić, że odpowiedział wystarczająco na zarzut i tak, jak jest sposób prawniczy odpowiadać, nic nie chce zmieniać w tej odpowiedzi, czyniąc się sędzią odnośnie do oskarżenia, co należy do prawa³⁷. Czy można jednak powiedzieć, że ten, kto zanegował prawdę, jest zobowiązany tę negację odpokutować?³⁸ Duns Szkot odpowiada, że dobrą postawą jest rozpoznawać winę nawet tam, gdzie jej nie ma, tym bardziej tam, gdzie jest wątpliwość, czy jest wina i jaka, dobrze jest ją uznać i przezornie jest tu podjąć pokutę³⁹.

Jeśli chodzi o notatki z wykładów sporządzone przez studentów, czyli Reportatio, nauka o restytucji dobrego imienia również znajduje się w księdze czwartej, distinctio piętnaste, w kwestii czwartej⁴⁰. Distinctio to jest poświęcone zadośćuczynieniu. Są tu podane te same argumenty jak w Ordiantio, w podobnym schemacie⁴¹. Ponieważ jednak dzieło to jest chronologicznie późniejsze, można założyć pewien rozwój myśli autora, bardziej lub mniej wiernie przekazany przez uczniów⁴². Pojawia się tu nowy aspekt, związany z negacją prawdziwego oskarżenia o ukryty zły czyn. Jan ze Szkocji rozważa wątpliwość, czy winowajca powinien wyznać prawdę, czy też może ją zanegować wobec sędziego życzliwego i ojcowskiego, dowiadującego się prawdy na mocy posłuszeństwa, od którego można spodziewać się korekcji dla poprawy, a nie dla zawstydzenia czy zniesławienia. Duns Szkot stoi na stanowisku, że nie trzeba wyznawać występku,

³⁷ Por. tamże, nr 246.

³⁸ Por. tamże, nr 247.

³⁹ Por. tamże, nr 248.

⁴⁰ Por. Jan Duns Szkot, *Reportata parisiensia, Opera omnia. Editio minor, Opera theologica*, t. II/2, Alberobello 1999, s. 1559-1584.

⁴¹ Por. tamże, nr 123-132.

⁴² Por. J. Surzyn, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza Prologu z Reportatio Parisiensis Jana Duns Szkota*, Katowice 2011, s. 9-23.

jeśli stąd nastąpiłaby dla oskarżonego jakakolwiek niesława, jednak w przeciwnym wypadku lepiej jest sekret wyznać i przyjąć ojcowską radę. Trudno jest jednak podwładnemu wyjawiać swój występek przełożonemu. Dlatego Doctor subtilis stwierdza, że przed sędzią sądzącym według ścisłej sprawiedliwości można negocjować omówiony wyżej rodzaj zarzutów⁴³.

Podsumowując, Duns Szkot wyjaśnia, że negując prawdziwe oskarżenie, ale ukrytego grzechu, nie neguje się w istocie (in re) zarzutu, ani nie przypisuje oskarżycielowi infamii, lecz unika własnej niesławy, którą inny niesłusznie insynuuje. Dlatego nie uważa, że oskarżony powinien bezpośrednio oskarżycielowi restytuować sławę mówiąc: „oskarżyłeś mnie prawdziwie, ja rzekłem źle i fałszywie”, lecz może usprawiedliwiać go, jednocześnie ratując własną sławę⁴⁴.

3. DOBRA SŁAWA JAKO DOBRO OSOBY. POGŁĘBIENIE PERSPEKTYWY PERSONALISTYCZNEJ

Porównując koncepcje restytucji dobrej sławy obu doktorów scholastycznych, można zauważyć, że analiza dokonana przez bł. Jana Duns Szkota jest dokładniejsza. Przede wszystkim poświęca on temu zagadnieniu więcej uwagi, rozważając je w całej oddzielnej kwestii, podczas gdy św. Tomasz porusza je bezpośrednio tylko w jednym artykule w jednym zdaniu⁴⁵, w drugim zaś traktuje je dość marginalnie, w kontekście odpowiedzi na pozorne sprzeczności⁴⁶. Bł. Jan Duns Szkot rozważa więcej przypadków dotyczących restytucji. Obaj autorzy wykazują duże wyczucie wartości osobowych

⁴³ Por. Joannes Duns Scotus, *Reportata parisiensia*, dz. cyt., nr 130.

⁴⁴ Por. tamże, nr 131.

⁴⁵ Artykuł ten zatytułowany jest: *Czy obmowa jest grzechem śmiertelnym?* Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Sprawiedliwość*, dz. cyt., q. 73, a. 2.

⁴⁶ Artykuł pt.: *Czy oddanie rzeczy zabranej jest konieczne do zbawienia?* Por. Tamże, q. 62, a. 2.

i sprawiedliwości. Są wrażliwi na przestrzeń komunikacji międzyosobowej, możliwość kłamstwa i prawo do prywatności.

Św. Tomasz i bł. Jan Duns Szkot wskazują hierarchię wartości, w której wysoko lokują godność osoby ludzkiej. Akwinata przedstawia kolejność dóbr podlegających restytucji – najpierw życie, potem seksualność będąca bramą życia, następnie dobra sława, dopiero na końcu dobra materialne. Na szczycie tej piramidy są dobra duchowe, których nie da się odebrać z zewnątrz⁴⁷. Broni on istnienia fizycznego osoby, seksualności, ale także jej relacyjności, godności i indywidualności. Dobra sława nie jest dobrem materialnym, umożliwia jednak funkcjonowanie społeczne, jak pisze Akwinata: utrata dobrej sławy odbiera przyjaciół i utrudnia czynienie dobra⁴⁸.

Szacunek dla dobrego imienia jest dowartościowany w pismach św. Tomasza i bł. Jana Duns Szkota tak bardzo, że zobowiązują obmawiającego, który ujawnił nawet prawdziwy grzech, do wyrażenia skruchy, ponieważ przy okazji swojego doniesienia źle przedstawił on osobę i zdradził jej sekret. Człowiek ma bowiem prawo do tajemnic znanych tylko Bogu, jest powiązany nie tylko ze społeczeństwem, ale przede wszystkim należy do swojego Stwórcy. Relacja z Bogiem jawi się jako fundamentalna dla człowieka. To przede wszystkim On może osądzać osobę ludzką. Wiara w Jego sprawiedliwy sąd jest także wiarą w opatrność, aktywnie działającą w życiu człowieka i historii świata, wiodącą do nawrócenia i zaprowadzającą sprawiedliwość.

Autorzy scholastyczni nie wyjaśniają, czy prawo do dobrej sławy wprowadzają tylko z idei sprawiedliwości, a więc równości wobec prawa, umożliwiającej właściwe relacje społeczne, czy wyłania się ona z godności osoby wynikającej z jej metafizyki, z rozumności i wolnej woli. Mówiąc o działaniu człowieka w społeczeństwie, musieli wziąć pod uwagę także jego relacyjność. Wykracza to poza rozważania o osobie w jej aspekcie bytowym. Człowiek jawi się w ich rozważaniach jako byt społeczny, dynamiczny, podlegający rozwojowi w czasie, w historii, pod wpływem Bożej łaski.

⁴⁷ Por. tamże, q. 73, a. 3.

⁴⁸ Por. tamże, q. 73, a. 2; q. 73, a. 3, ad. 2.

Ujęcie średniowiecznych autorów można rozwinąć w kontekście refleksji personalistycznych. Współcześni przedstawiciele tego kierunku twierdzą, że koncepcja osoby w chrześcijańskiej filozofii i teologii była skupiona zbyt jednostronnie na jej indywidualności i racjonalności, zaniedbując osobę jako relacyjną, raczej kochającą i kochaną niż tylko rozumną. Aby lepiej zrozumieć wartość człowieka, trzeba zmienić optykę tego postrzegania⁴⁹. Teologia katolicka, rozważając tajemnicę Trójcy Świętej, doszła w starożytności do stwierdzenia, że osoba jest relacją. Dla chrześcijańskich personalistów wzorem osobowym jest właśnie Trójca Święta, w której osoba jest wydaniem siebie drugiemu, co składa się na jej strukturę ontologiczną. Bycie w relacji nie jest czymś dodanym do osoby, ale jest samą osobą. Nie substancja, która zamyka siebie w sobie, ale fenomen kompletnej relacyjności, który oczywiście jest w pełni realizowany tylko w Bogu, określa jej sposób bycia. To teologiczne twierdzenie, które na pierwszym miejscu dotyczy tylko Trójcy Świętej, św. Augustyn transponował na grunt antropologii. J. Ratzinger zarzuca mu jednak błąd polegający na projekcji osób boskich do wewnętrznego życia osoby ludzkiej, gdzie intrapsychiczne procesy korespondują (correspond) z tymi osobami, cała zaś ludzka osoba odpowiada (correspond) boskiej substancji (divine substance). W rezultacie trynitarny koncept osoby nie był już przekładany na osobę ludzką w całym jej działaniu⁵⁰.

J. Ratzinger uznaje definicję osoby Boecjusza (*rationalis naturae individua substantia*) za całkowicie niewystarczającą. Średniowieczna definicja Ryszarda od św. Wiktora, ukazująca osobę jako nieprzekazywalną egzystencję natury duchowej (*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*), wychodzi poza poziom esencjalistyczny, ale scholastycy, według J. Ratzingera, ograniczyli jej wykorzystanie do rozważań nad Trójcą Świętą i Chrystusem,

⁴⁹ Por. B. J o h n s t o n e, *What does it mean to be a person?* „Studia Moralia”, 48 (2010) nr 1, s. 125-126.

⁵⁰ Por. J. R a t z i n g e r, *Concerning the notion of person in theology*, „Communio”, 17 (1990) nr 3, s. 444-447.

nie dokonując kolejnego kroku personalistycznego, nie przenosząc tej koncepcji na pole refleksji nad człowiekiem⁵¹. Abstrahując od słuszności tego zarzutu, trzeba przyznać, że społeczne relacje były dla nich ważne. W średniowieczu osoba ludzka jest postrzegana jako część społeczeństwa, jako powiązana relacjami z innymi, nawet jeśli nie totalnie, to bardziej niż we współczesnych koncepcjach, gdzie jest ona często ukazywana jako niezależna od szerszej społeczności i wchodząca do niej przez własny wybór⁵².

Biblia mówi o powołaniu człowieka przez Boga do relacji z Nim. Wg J. Ratzingera w ten sposób można rozumieć sedno tego, co znaczy osoba. Można powiedzieć, że idea osoby wyraża u swego źródła ideę dialogu i ideę Boga jako istoty dialogowej (dialogical being). W świetle tej wiedzy o Bogu prawdziwa natura człowieczeństwa staje się zrozumiała w nowy sposób⁵³. Można widzieć relacyjność osoby ludzkiej nie tylko jako coś przypadłościowego, ale jako cechę, przez którą człowiek dopiero staje się osobą. Osoba ludzka nie może istnieć w odosobnieniu. Wynikałoby z tego, że osoba i wspólnota należą do siebie i wzajemnie siebie tworzą. Między tradycyjnym dla filozofii i teologii ujęciem ontologicznym osoby, a nowożytnym, personalistycznym, jest więc różnica. W tym ostatnim formalny czynnik konstytuujący osobę jako osobę upatruje się nie tyle w elemencie metafizycznym, co w zakresie podmiotowym. Potrzeba jednak ujęcia integralnego. Między ontologicznym a nowożytnym ujęciem osoby istnieje związek, a nawet kontynuacja. Pamiętając bowiem o bytowej relacjonalności osoby, nie można zapomnieć o jej nieudzielalności, o jej konkretnym istnieniu i urzeczywistnianiu się w rozumnej naturze. Transcendencja i immanencja osoby wzajemnie się dopełniają i warunkują. Byt osoby nie wyczerpuje się w relacji, spotkaniu, dialogu⁵⁴. Przy tym jednak człowiek nie może zrealizować się inaczej

⁵¹ Por. tamże, s. 448-452.

⁵² Por. B. J o h n s t o n e, *What does it mean to be a person?* art. cyt., s. 130.

⁵³ Por. J. R a t z i n g e r, *Concerning the notion of person in theology*, art. cyt., s. 443.

⁵⁴ Por. T. W i l s k i, *Tajemnica osoby – klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio” (wydanie polskie), 2 (1982) nr 2, s. 33-43.

niż przez bezinteresowny dar z siebie⁵⁵. Urzeczawiająca metafizyka może być przezwyciężona przez logikę miłości, daru z siebie⁵⁶.

Taką koncepcję personalizmu reprezentuje m.in. K. Wojtyła. Działając wspólnie z innymi, osoba spełnia siebie. Ten fakt ma również znaczenie normatywne, jeśli osoba w działaniu z innymi może urzeczywistniać siebie, powinna zdobyć się właśnie na takie działanie⁵⁷. K. Wojtyła zauważa jednak, że nie jest to automatyczne. Nawet tworząc grupę osób mających wspólny cel działaniowy, dążąc do niego wraz z innymi, osoba niekoniecznie musi realizować personalistyczną wartość czynu, polegającą na swoim urzeczywistnieniu w czynie. Decyduje o tym wybór – człowiek musi sam wybrać to, co wybierają inni, a nawet dlatego, że inni to wybierają, i to wybrać jako dobro własne i cel własnego dążenia⁵⁸. Natura społeczna osoby, uczestnictwo we wspólnocie musi jednak iść dalej – aby osiągnąć swoją pełnię, trzeba postrzegać innego jako bliźniego, uczestniczyć w jego człowieczeństwie, aby każdy we wspólnocie mógł spełniać siebie. Wymaga to objęcia bliźniego miłością, należy bowiem miłować go jak siebie samego⁵⁹. Papież Jan Paweł II pisze, że otwarcie się człowieka ku drugiej osobie świadczy o nim nie mniej, a może nawet bardziej, niż jego odrębność, zaś obrazem Boga staje się on nie tylko w akcie samotności, ale także w akcie komunii⁶⁰.

Uznając za przedstawicielami chrześcijańskiego personalizmu osobotwórczą rolę relacji międzyludzkich, w rozważaniach nad zagadnieniem restytucji dobrej sławy można odwołać się do filozofii

⁵⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967, nr 24.

⁵⁶ Por. B. J o h n s t o n e, *What does it mean to be a person?* art. cyt., s. 129.

⁵⁷ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 334-336.

⁵⁸ Por. tamże, s. 445.

⁵⁹ Por. tamże, s. 360-362.

⁶⁰ Por. J a n P a w e ł I I, *Katechezy „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku”*, w: T. S t y c z e ń (red.), *Jan Paweł II. Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 2001, s. 39-40.

dialogu będącej nurtem personalizmu, a konkretnie do jednej z jej kategorii, mianowicie roli osoby w dramacie egzystencji. Świadomość intencjonalna uprzedmiotawia innych, nadając im role na scenie będącej polem obcowania z drugim człowiekiem, jego obecności. W wypadku obmowy zachodzi swoiste poznanie przez napiętnowanie, co zmienia sposób uczestnictwa jej ofiary w relacjach międzyludzkich⁶¹. Poprzez obmowę osoba zostaje postawiona w roli oskarżonego albo już skazanego. Oskarżony jest kimś podejrzanym, nie ufa się mu, jest w trakcie swoistego procesu – sprawdzania jego niewinności. Z oskarżonym nie nawiązuje się równorzędnej relacji dialogicznej, jest to relacja intencjonalnego uprzedmiotowienia, relacja funkcjonalna typu śledczy – podejrzany albo podejrzany – widz procesu sądowego. Skazany natomiast jest już kimś, kogo wina jest uznana za ewidentną, w związku z czym obowiązuje wobec niego specjalne traktowanie, jest poddany ostracyzmowi, nie powierza mu się pewnych zadań, izoluje w relacjach towarzyskich, nie ujawnia się mu wszystkich faktów, uznając za niegodnego. Stopień kary dla skazanego zależy od przypisanego mu przestępstwa. Zależy także od miłości bliźniego otaczających go ludzi, którzy mogą próbować nie sądzić osoby albo czynić to z miłosierdziem. Skazany jest na to ich miłosierdzie zdany.

Sędzia-obmówca wraz z innymi współsędziami, którzy przyjęli jego punkt widzenia, przynaglają do podjęcia pokuty, odbycia kary. Czasem osoba oskarżana o prawdziwe przestępstwa, znając swą winę, żałuje swoich postępów, chce na nowo wejść w relacje międzyosobowe, jednak ludzki osąd tworzy wokół niej atmosferę niesprzyjającą pojednaniu. Nawet pokuta niekoniecznie zmienia jej niekorzystny status społeczny, dobra sława została nadszarpnięta, nie wiadomo, na ile upokorzenie się winnego jest w stanie to zmienić. Można pozostać z pewnym piętnem, bez możliwości powrotu do pełni poprzednich relacji, do otwartości i zaufania. Czasem wymaga się dożywotniej pokuty, na zawsze izolując drugiego. W przypadku skrajnie złej oceny następuje też całkowite zerwanie relacji z kimś, kto uznany

⁶¹ Por. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 139-140.

jest za ich niegodnego, zhańbionego. Człowiek zostaje pozbawiony możliwości bycia przyjacielem, członkiem rodziny, osobą publiczną. Staje się przede wszystkim oskarżonym lub skazanym. Bytowanie w takiej roli wymaga miłości nieprzyjaciół, silnej wiary, aby przeżyć w społeczności, będąc przez nią odrzucanym, traktowanym jak ktoś mniej wartościowy. Trzeba wysiłku duchowego, aby nie ponieść wtedy uszczerbku moralnego, nie szukać ucieczki w nałogach, nie ulegać pragnieniu zemsty. Odebranie dobrej sławy tylko w kontekście ważniejszej relacji, relacji do Boga i relacji miłości do prześladowców, poprzez dojrzałe przyjęcie niezawinionego cierpienia, może owocować duchowym rozwojem.

Restytucja dobrej sławy w ujęciu personalistycznym jest próbą przywrócenia osobie relacji, jakie miała przed jej oczernieniem, a jeśli one nie ucierpiały, jawi się jako zabezpieczenie ich przed możliwą szkodą, spowodowaną rozpowszechnianiem się fałszywych informacji. Można powiedzieć, że jest pewną zamianą ról – to oskarżyciele zajmują miejsce na ławie oskarżonych jako winni pochoptej oceny, wraz ze wszystkimi, którzy im uwierzyli. Jawią się oni jako ci, którzy powinni przejść pokutę, wynagrodzić krzywdę, uczynić wszystko, co w ich mocy, aby umożliwić skrzywdzonemu człowiekowi odbudowanie jego poprzednich związków. Jeśli osoba staje się dzięki relacjom międzyludzkim, to restytucja jest przywróceniem jej pełni możliwości rozwoju.

ZAKOŃCZENIE

Prawo do dobrego imienia uznaje się dziś powszechnie za niezbywalne prawo osobowe. Ze względu na ludzką grzeszność potrzeba jednak jego ciągłego dowartościowywania w codziennym życiu chrześcijańskim, a także domagania się restytucji podczas spowiedzi. Bardzo mocno akcentowali ten obowiązek św. Tomasz z Akwinu i bł. Jan Duns Szkot. Wiązali go z wymogami sprawiedliwości w życiu społecznym i z owocnością sakramentu pojednania.

Współczesne rozważania prowadzone na gruncie personalizmu wskazują, że relacje społeczne, w które godzi pozbawienie człowieka

dobrej sławy, są niezbędne dla rozwoju, a nawet dla życia osoby. Zależy to także od jej odporności psychicznej. Optyka personalistyczna przyczynia się więc do pogłębienia rozumienia tego prawa człowieka. Dobra sława zapewnia poczucie bezpieczeństwa i stabilności własnego miejsca w Kościele i w społeczeństwie. Otwiera perspektywy dla działania na rzecz bliźnich. Restytucja dobrego imienia jawi się w tym kontekście jako przywrócenie osobie jej miejsca we wspólnocie ludzkiej. Jest realizacją wezwania Chrystusa: „nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni” (Mt 7, 1). Zobowiązanie to jest tym większe, im bardziej obmówca czy oszczerca jest uznany za godnego wiary. Ponieważ osoby ludzkie są połączone wielorakimi więzami – rodzinnymi, społecznymi, zawodowymi, restytucja jest uzdrowieniem także szerszych społeczności, których członek został dotknięty fałszywym oskarżeniem. Na pytanie, czy restytucja odebranej bliźniemu dobrej sławy jest konieczna do zbawienia, zarówno św. Tomasz z Akwinu, jak i bł. Jan Duns Szkot odpowiadają twierdząco.

Streszczenie

Prawo do dobrej sławy jest powszechnie uznawane przez deklaracje międzynarodowe i dokumenty kościelne. Jego naruszenie wymaga restytucji. Uzasadniają to św. Tomasz z Akwinu i bł. Jan Duns Szkot na gruncie sprawiedliwości w relacjach społecznych. Zgubne skutki naruszenia dobrej sławy mogą być właściwie rozpoznane w perspektywie personalistycznej, umożliwia ona bowiem prawidłowe relacje międzyludzkie, które, jak podkreślają personaliści, są warunkiem pełni życia osobowego i rozwoju człowieka. Restytucja dobrej sławy jest konieczna, aby osoba mogła na nowo budować wspólnotę, jako jej pełnoprawny członek oraz bez przeszkód wzrastać ku Bogu.

**Restitution of Good Fame in the Writings of Thomas Aquinas and
John Duns Scotus and in the Light of Contemporary Personalism
Summary**

The right to good name is commonly acknowledged by international declarations and documents of the Church. Its violation requires restitution. It is reasoned by Thomas Aquinas and John Duns Scotus on the grounds of justice in social relations. Detrimental effects of breach of good fame can be properly recognized in personalistic perspective. Good fame makes normal interpersonal relations possible, which – as it is underlined by personalists – are a condition for fullness of personal life and human development. Because of that its restitution is indispensable so that a person can rebuild community as its full member and grow toward God without obstacles.

Thum. Magdalena Mazur