

O. KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI OFMCap

WSD Braci Mniejszych Kapucynów

Kraków

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚWIETLE PRZYKAZANIA MIŁOŚCI NIEPRZYJACIÓŁ. NA PODSTAWIE PISM ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU I BŁOGOSŁAWIONEGO JANA DUNSA SZKOTA

THE DIGNITY OF A HUMAN PERSON IN THE LIGHT
OF THE COMMANDMENT TO LOVE ONE'S ENEMIES.
ON THE BASIS OF WRITINGS OF ST. THOMAS AQUINAS
AND BL. JOHN DUNS SCOTUS

ABSTRACT

Godność człowieka jest unaoczniana przez wiele różnych rzeczywistości, także przez zasady prawa objawionego. W tym kontekście jako ważne jawi się przykazanie miłości nieprzyjaciół, będące szczególnym przypadkiem przykazania miłości bliźniego. Jest ono dokładnie przeanalizowane przez wielkich scholastyków, spośród których wybrano św. Tomasza z Akwinu i bł. Jana Duns Szkota, w celu zestawienia ich poglądów. Okazują się one zbieżne: należy kochać w człowieku to, co ma on od Boga, nie zaś to, co jest złe. Ponieważ według prawa objawionego człowiek ma być miłowany zawsze, wynika stąd, że także nieprzyjaciel nie traci nigdy do końca swej ludzkiej godności, w żadnej chwili swego życia. Zachowuje on część obrazu Bożego, którą można miłować, mimo najcięższych grzechów. Godność człowieka jest niezwalna i powszechna.

The dignity of a human person is set forth by many different realities, also by the law of the Gospel. In this context it appears to be an important commandment to love your enemies which is a special case of the commandment to love your neighbour. It is thoroughly analyzed by great scholastic scholars, from among which St. Thomas Aquinas and Bl. John Duns Scotus have been chosen in order to collate their thoughts. They appear similar: one shall love in a human person what is God's gift, but not what is evil. Because according to the Biblical Law a human should always be loved, so also an enemy never completely loses his or her human dignity in any moment of his or her life. The enemy preserves some part of God's resemblance which can be loved despite the worst sins. The human dignity is inalienable and universal.

Tłum. Magdalena Mazur

Temat godności osoby ludzkiej jest współcześnie często podejmowany w teologii i filozofii oraz w innych naukach humanistycznych. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* za podstawę godności człowieka uznaje się stworzenie go na obraz

i podobieństwo Boże¹. Nie tylko dzieło stworzenia wskazuje na godność osoby, ale także największe misteria wiary: Wcielenie Chrystusa, odkupienie i Eucharystia, a nawet dar czynienia cudów udzielony niektórym ludziom i fakt posiadania przez każdego człowieka anioła stróża².

Powyższe możliwości unaocznienia godności osoby sytuują się na gruncie teologicznym, można do nich dodać także normy pozytywnego prawa Bożego. Podobne ujęcie można odnaleźć również na polu etyki filozoficznej. Przykładowo, T. Styczeń twierdzi, że nie za pomocą metafizyki rozpoznaje się i identyfikuje godność osoby, lecz czyni się to dzięki etyce, bowiem powinność wobec osoby ukazuje ją jako wyposażoną w odpowiednią rację czy tytuł, z powodu którego treść powinności może być tylko taka, a nie inna³. Takie podejście krytykuje M. Gogacz. Według niego godność osoby odkrywa metafizyka bytu, konstytuując antropologię filozoficzną. Nie w etyce, ale w filozoficznej heurystyce osoby odsłania się jej godność⁴. Ta krytyka M. Gogacza nie jest jednak uprawniona w przypadku refleksji teologicznomoralnej, która jest oparta na objawieniu Bożym, ukazującym prawdę o osobie niezależnie od refleksji rozumowej. Takie teologiczne ujęcie tematu godności osoby można znaleźć między innymi w encyklice *Veritatis splendor* czy *Katechizmie Kościoła katolickiego*⁵.

Kategoria osoby zawiera – oprócz ludzi przyjaznych czy obojętnych – także wrogów. Przykazanie miłości obejmuje również ten szczególnie przypadek – „miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Mt 5,44). Refleksja nad nim może przyczynić się do ukazania interesujących implikacji związanych z godnością człowieka. Mimo istnienia publikacji, które podkreślają godność przeciwnika, autor nie napotkał takich, które na podstawie przykazania miłości nieprzyjaciół byłyby próbą głębszego zrozumienia idei godności osoby ludzkiej.

Szczegółową analizę przykazania miłości nieprzyjaciół przeprowadzają scholastycy, z których wybrano świętego Tomasza z Akwinu i błogosławionego Jana Dunsza Szkota. Nauczanie świętego Tomasza mocno wpłynęło na późniejszą

¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, [dalej: KKK], nr 1700.

² Por. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 4: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 187.

³ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972, s. 141-142.

⁴ Por. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25,1 (1989), s. 196-200.

⁵ „Trudno jednak nie zauważyć, które przykazania Prawa Jezus przypomina młodzieńcowi: są to niektóre przykazania z tak zwanej «drugiej tablicy» Dekalogu, której streszczeniem (por. Rz 13,8-10) i fundamentem jest przykazanie miłości bliźniego: *miłuj swego bliźniego jak siebie samego* (Mt 19,19; por. Mk 12,31). Przykazanie to wyraża w pełni wyjątkową godność ludzkiej osoby. Poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jedynego przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy” – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (06.08.1993), nr 13. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Dziesięcioro przykazań stanowi część Objawienia Bożego. Zarazem pouczają nas one o prawdziwym człowieczeństwie człowieka. Ukazują w pełnym świetle najważniejsze powinności, a więc pośrednio także fundamentalne prawa, wynikające z natury ludzkiej osoby” – KKK 2070.

wykładnię teologiczną w zakresie zobowiązania do miłości nieprzyjaciół⁶. Można porównać je z interpretacją tego zagadnienia dokonaną przez błogosławionego Jana Dunsza Szkota, będącego przedstawicielem innej, franciszkańskiej, szkoły teologicznej. Jest ona, jak dotąd, w niewielkim stopniu wykorzystywana w polskiej teologii moralnej. Analizując naukę wielkich scholastyków, sięgnięto przede wszystkim do ich *opus vitae*, stanowiących szczytowe osiągnięcie ich myśli. Dla świętego Tomasza będzie to jego *Summa theologiae*, dla Jana Dunsza Szkota – *Ordinatio*. Inne źródła zostają tu przywołane jako uzupełnienie tam, gdzie wnoszą one dodatkową treść teologiczną.

1. Święty Tomasz z Akwinu o miłości nieprzyjaciół

Święty Tomasz zawarł temat miłości nieprzyjaciół w części *secunda-secundae* swojej sumy, w artykule ósmym i dziewiątym dwudziestego piątego zagadnienia, zatytułowanego: *O przedmiocie miłości*. W artykule ósmym zapytuje on, czy należy miłować nieprzyjaciół (*utrum inimici sint ex caritate diligendi*), a w artykule dziewiątym – czy miłość nakłada konieczność okazywania jej nieprzyjaciołom znakami i czynami (*utrum sint eis signa amicitiae exhibenda*).

W artykule ósmym Akwinata najpierw pragnie uporać się z argumentami przeciw miłości nieprzyjaciół. Według słów świętego Augustyna⁷ wydaje się ona mniejszym dobrem niż wysłuchanie przez Boga słów Modlitwy Pańskiej: „Odpuść nam nasze winy” (Mt 6,12), co nie dokonuje się bez miłości, ponieważ według Księgi Przysłów: „wszystkie występki zakrywa miłość” (Prz 10,12). Tak więc miłość niekoniecznie rozciąga się na nieprzyjaciół. Drugi zarzut to działanie przeciw naturze, która nienawidzi przeciwnika. Trzeci argument to oskarżenie o przewrotność moralną, gdyby ktoś miłował swych nieprzyjaciół, taką samą jak w wypadku nienawiści swych przyjaciół. Argumentem przeważającym dla teologa będą jednak słowa Objawienia, w tym wypadku są to słowa Jezusa: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Mt 5,44)⁸.

Aby znaleźć właściwe rozwiązanie problemu, święty Tomasz rozważa trzy przypadki miłości nieprzyjaciół. Po pierwsze, gdyby się miłowało nieprzyjaciela jako przyjaciela, byłoby to rzeczywiście przewrotne i sprzeczne z miłością, gdyż byłoby miłowaniem w kimś zła. Po drugie, miłość nieprzyjaciół można rozpatrywać jako miłość wszystkich ludzi z tego powodu, że są tej samej natury. Tak pojęta miłość nieprzyjaciół jest obowiązkiem wynikającym z miłości (*caritas*) wlanej przez Boga w duszę człowieka, bowiem kto miłuje Boga i bliźniego, nie może z tej powszechnej miłości bliźniego wykluczyć swych wrogów. Po trzecie, można brać pod uwagę miłość nieprzyjaciół w poszczególnych wypadkach, dotyczącą

⁶ Por. A. Liguori, *Theologia moralis*, t. 1, Romae 1905, s. 321-325; D.M. Prümer, *Manuale theologiae moralis*, t. 1, Barcinone – Friburgi Brig. – Romae 1958, s. 412-418.

⁷ Por. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952, s. 133-134.

⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, t. 16, tłum. A. Głazewski, London 1967, q. 25, a. 8.

jakiegoś konkretnego człowieka. I tego miłość wlana nie domaga się koniecznie i bezwzględnie. Jest bowiem niemożliwe, by z konieczności zobowiązywała ona do miłowania każdego indywidualnego człowieka w szczególnie sposób⁹.

To ostatnie zdanie Akwinata dokładniej tłumaczy w innym swoim dziele *Quaestiones disputatae De virtutibus*. Przykazanie miłości bliźniego nie oznacza tego, że powinniśmy wzbudzać akt miłości (*actu diligamus*) każdego i wszystkich bliźnich w szczególności albo w szczególnie sposób czynić dobrze (*specialiter bene faciamus*) każdemu, ponieważ żaden człowiek nie jest zdolny myśleć o wszystkich ludziach w taki sposób, że mógłby aktualnie tak kochać każdego. Rozwijając dalej ów temat, święty Tomasz stwierdza, że nikt nie jest zobowiązany przykazaniem miłości, aby być poruszonym przez uczucie miłości lub aby wykonywać dzieła miłości w specjalny sposób dla tego, kto nie jest złączony z nim przez jakiś związek, chyba że przypadkiem ze względu na miejsce i czas, mianowicie jeśli widziałby go wtedy w jakiejś potrzebie, w której bez niego nie byłoby możliwe mu pomóc. Jest się jednak zobowiązany do uczucia i czynów miłości, przez które kocha się wszystkich bliźnich i modli się za wszystkich, nie wykluczając także tych, którzy nie są złączeni z miłującym żadną specjalną więzią, jak na przykład dla Europejczyka ci, którzy żyją w Indiach czy Etiopii¹⁰.

Kontynuując analizę rozważań Akwinaty z ósmego artykułu kwestii dwudziestej piątej *Summy teologicznej*, można zauważyć, że podkreśla on konieczność aktualnej miłości w znaczeniu gotowości ducha, mianowicie, by człowiek był w duchu gotów miłować jakiegoś poszczególnego nieprzyjaciela w wypadku konieczności. Natomiast, jeśli ktoś czynnie dopełni obowiązku miłowania nieprzyjaciela ze względu na Boga poza wypadkiem konieczności, będzie to dowód miłości doskonałej. Skoro bowiem bliźni ma być miłowany ze względu na Boga, im bardziej ktoś miłuje Boga, tym bardziej okazuje swą miłość bliźniemu, nie zrażając się przeszkodą nieprzyjaźni. Jako zobrazowanie takiej sytuacji Akwinata podaje przykład z życia codziennego: kto bardzo kocha jakiegoś człowieka, będzie miłował również jego synów, pomimo że są mu wrogami¹¹.

Powyższe rozważania są jednocześnie odpowiedzią na pierwszy zarzut. Na drugi można powiedzieć, że każda rzecz (*res*) ze swej natury nienawidzi (*odio*

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De virtutibus. De caritate*, w: *Opera Omnia*, t. 14, Parisiis 1875, q. 1, a. 8. Problem ten podejmuje święty Tomasz także w swoim *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*: stosownie do tego mamy kochać nieprzyjaciela według posiadanej z nim jakiejś wspólnoty (*aliquam communicationem*). Nieprzyjaciel zaś ma z nami pewną wspólnotę w naturze, według której jest możliwa wspólnota z nim w życiu Bożym; i przeto w tym, co należy do jego natury i do posiadanej łaski (*ad naturam suam et ad gratiam habendam*), powinniśmy go kochać, lecz nieprzyjaźni jego, którą ku nam ma, nie musimy kochać: bowiem według niej nie ma z nami więzi ani również z sobą samym (*quia secundum eam nobiscum non communicat, nec etiam sibi ipsi, sed magis contrariatur*), lecz bardziej przeciwstawia się, tak jak również jest powiedziane o innych grzechach – Tomasz z Akwinu, *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi recognovit atque iterum edidit H.P. Maria Fabianus Moos, O. P.*, t. 3, Parisiis 1933, lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1.

¹¹ Por. tenże, *Suma teologiczna. Miłość*, q. 25, a. 8.

habet) tego, co jest jej przeciwne, za to, że jest takie i w stopniu, w jakim jest jej przeciwne. Nieprzyjaciele zaś są komuś przeciwni jako nieprzyjaciele. Stąd powinno się to właśnie w nich nienawidzić, przez co są nieprzychylnie nastawieni. Natomiast nie są oni nikomu przeciwni, jeśli są brani pod uwagę w tym, w czym są ludźmi zdolnymi do szczęśliwości wiecznej i pod tym względem należy ich miłować. Co do trzeciego zarzutu Akwinata wyjaśnia, że miłowanie nieprzyjaciół jako nieprzyjaciół jest naganne i tego miłość nie czyni¹².

W artykule dziewiątym święty Tomasz rozpatruje, czy miłość nakłada konieczność okazywania miłości nieprzyjaciółom znakami i czynami. Argumenty zdające się to potwierdzać to najpierw dwa cytaty biblijne: święty Jan w swym liście pisze: „nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3,18). Wymaga to oznak miłości i skutecznej pomocy. Sam Chrystus mówi: „miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” (Mt 5,44). Otóż miłowanie nieprzyjaciół jest koniecznym warunkiem miłości, a więc i czynienie im dobrze. W ostatnim argumencie Akwinata cytuje świętego Grzegorza Wielkiego¹³: „miłość Boża nie może być bezczynna; dokonuje wielkich rzeczy, jeśli jest; jeśli zaś przestaje działać, nie jest miłowaniem” i stwierdza, że miłością wlaną (*caritas*) miłuje się nie tylko Boga, ale i bliźniego. Dlatego miłość bliźniego nie może pozostać bez skutecznego działania. Jednak w Ewangelii według świętego Mateusza do słów: „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” jest dodane: „bądźcie przeto wy doskonali” (Mt 5,48). Podobnie mówi święty Augustyn: „dobrze czynić nieprzyjaciółom jest szczytem doskonałości”¹⁴. To jednak, co należy do miłości doskonałej, nie jest konieczne.

Jako odpowiedź na zarzuty i jednocześnie rozwiązanie problemu *doctor angelicus* stwierdza: tak skutek, jak i oznaki miłości (*caritas*), pochodzą z wewnętrznej miłości (*ex interiori dilectione*) i od niej zależą. Miłość wewnętrzna do nieprzyjaciela, ogólnie biorąc, jest wprawdzie konieczna mocą przykazania, w poszczególnych jednak wypadkach nie jest konieczna, chyba że jako gotowość duchowa, o czym była mowa w poprzednim artykule. Istnieją skutki czy objawy miłości, które są należne wszystkim bliźnim brany ogólnie, na przykład gdy ktoś modli się za wszystkich wiernych czy za cały lud, czy też wyświadcza jakieś dobrodziejstwa całej społeczności. Okazywanie takich dobrodziejstw czy też oznak miłości nieprzyjaciółom jest nieodzownym warunkiem przykazania¹⁵. Gdyby bowiem nie czyniono tego wobec nich, wówczas byłoby to dowodem złośliwej zemsty,

¹² Por. tamże, ad. 1, ad. 2, ad. 3.

¹³ Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie. Homilia XXX*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 209.

¹⁴ Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca...*, s. 133.

¹⁵ Podobnie Akwinata wyjaśnia ten problem w *Quaestiones disputatae De virtutibus*: Kiedy żadna inna więź (*unio*) nie łączy nas z wrogami, z wyjątkiem miłości (*caritas*), jesteśmy zobowiązani przez przykazanie kochać ich ogólnie (*tenemur diligere eos in communi*), a uczuciem i czynem i indywidualnie w momencie potrzeby czy zagrożenia. Ale kiedy człowiek dla Boga okazuje wrogowi specjalne uczucia i czyny miłości (*specialem affectum et effectum dilectionis*), które poświęca dla tych, którzy są złączeni z nim, to jest doskonała miłość, co należy do rady – Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De virtutibus. De caritate*, q. 1, a. 8.

co jest sprzeczne z przykazaniem Księgi Kapłańskiej „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu” (Kpł 19,18)¹⁶. Istnieją także inne dobrodziejstwa czy też oznaki miłości, które ktoś okazuje w szczególny sposób jakimś osobom. Tego rodzaju czyny i oznaki wobec nieprzyjaciół nie są niezbędne do zbawienia, chyba że w znaczeniu gotowości duchowej przyjęcia z pomocą w wypadku konieczności, zgodnie ze stwierdzeniem w Księdze Przysłów: „Jeśli łaknie nieprzyjaciel twój, nakarm go, jeśli pragnie, daj mu napić się wody” (Prz 25,21). Jeśli jednak ktoś tego rodzaju dobrodziejstwa okazuje nieprzyjaciółom, gdy nie zachodzi wypadek konieczności, jest to wówczas wyrazem miłości doskonałej, dzięki której ktoś nie tylko wystrzega się, by nie „był przez zło zwyciężonym”, co jest konieczne, lecz również pragnie „zło zwyciężyć dobrem” (Rz 12,21), co jest doskonałością, bo strzeże się on nie tylko tego, by wyrządzona mu krzywda nie doprowadziła go do nienawiści, ale, co więcej, drogą wyświadczonych dobra stara się z nieprzyjaciela uczynić swego przyjaciela¹⁷.

2. Miłości nieprzyjaciół w *Ordinatio* błogosławionego Jana Dunsza Szkota

Ordinatio Dunsza Szkota jest jego wykładem teologii opartym na układzie tematycznym *Ksiąg Sentencji* Piotra Lombarda. *Distinctio* trzydzieste księgi

¹⁶ Działanie miłości (*effectus caritatis*) powinno odpowiadać afektowi, stąd kto jest zobowiązany do uczucia miłości (*affectus caritatis*) do nieprzyjaciela, jest zobowiązany tak dalece rozciągać na niego także jej działanie. Miłość (*caritas*) zaś dotyczy dóbr łaski, które są wspólne wszystkim żyjącym, co do aktu albo potencji. Dlatego jest powszechniejsza albo o większym zasięgu niż jakaś inna przyjaźń (*amicitia*), która rozciąga się na mniejszą liczbę ludzi, będąc oparta o uczestnictwo (*communicatio*), które nie dotyczy wszystkich. To, co jest powszechne (*commune*), jest silniejsze (*vehementius*), lecz to, co jest właściwe (*proprium*), zawiera więcej aktualizacji i doskonałość powszechna (*perfectio communis*) jest w tym, co się rozciąga na to, co zawiera właściwości (*proprium*). Jak rodzaj jest doskonałony przez dodanie różnicy, tak bycie jest mocniej umocowane (*inhaeret*) niż życie, a jednak życie w jakiejś mierze zawiera akt, którego bycie nie ma inaczej niż w potencji, dlatego doskonałość bycia jest według tego, że się rozciąga na życie. Tak więc miłość gwałtowniej pragnie dóbr łaski, co do których głównie się skłania, niż jakaś inna przyjaźń, co do dóbr jej odpowiadających. Jednak nie jest to z konieczności miłości lecz z doskonałości, że rozciąga się na te dobra. Dlatego każdy z konieczności jest zobowiązany życzyć dóbr wiecznych nienawidzonym przez siebie, nie zaś dóbr doczesnych; lecz wynika to z doskonałej miłości, żeby te ostatnie także obejmować. Lecz ponieważ odsunięcie zła poprzedza w porządku powstawania osiągnięcie dobra, przeto afekt nie skłania się ku jakiejś rzeczy, w której jakiegos zła pragnąłby, jak dalece jest złem. Stąd, chociaż byłoby to doskonałej miłości, aby pragnąć dla nieprzyjaciół dóbr doczesnych, wynika z zagrożenia zbawienia, aby dla nich nie pragnąć zła, albo pragnąć nie tyle zła, w czym jest złem, lecz *per accidens*, jak wcześniej jest powiedziane. I podobnie jest z uczynkami: bowiem pomagać w tych, które są dla życia wiecznego stosownie do miejsca, czasu, i miary swojej, człowiek ma obowiązek także w stosunku do nieprzyjaciela, przynajmniej co do ogólnej modlitwy, aby go ze swoich modlitw nie wykluczał, choćby o nim nie czynił specjalnego wspomnienia; jak nie trzeba, żeby co do każdego, którego kocha, czynił specjalne modlitwy, lecz wystarczą wspólne. W innych zaś dobrach nie musi mu pomagać, chyba że w wypadku konieczności. Pomoc ta bowiem wynika z doskonałej miłości. Lecz nie może czynić mu zła, chyba że jest to przeszkodą większego zła albo wsparciem większego dobra lub sprawiedliwości, albo czegoś podobnego – Tomasz z Akwinu, *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, lib. 3, d. 30, q. 1, a. 2).

¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, q. 25, a. 9.

trzeciej Lombard zatytułował: *Czy lepiej jest kochać nieprzyjaciół, czy przyjaciół?* Natomiast *distinctio* trzydzieste trzeciej księgi *Ordinatio* składa się tylko z jednej kwestii, mianowicie dotyczącej miłości nieprzyjaciół. Jest ona zatytułowana: *Czy jest koniecznym kochać nieprzyjaciół (utrum necesse sit ex charitate diligere inimicum)?*

Zgodnie z metodą scholastyczną autor musi najpierw podać argumenty przeciwnie bronionej tezie. Duns Szkot wymienia następujące: na pytanie faryzeuszy: „kto jest moim bliźnim” (Łk 10,29), Jezus odpowiedział: „ten, kto czyni miłosierdzie w stosunku do drugiego”. Zbawiciel zdaje się zatem definiować, że tylko ten jest bliźnim, który tak czyni, lecz nieprzyjaciół nie czyni tego. Następnie glosa do Pierwszej Księgi Królewskiej (Krl 7,23) zawiera stwierdzenie, że Bóg określił w przykazaniach wszystko, co powinno się czynić, a nie ma przykazania miłości nieprzyjaciół¹⁸. Dalej, moralne przykazania pozostają w nowym prawie takie jak w starym, dlatego i to pozostaje: „słyszeliście, że powiedziano: będziesz nienawidził nieprzyjaciela” (Mt 5,43). Ostatni argument Szkot zaczerpnął z *Topik* Arystotelesa¹⁹. Opiera go na porządku logicznym w przeciwieństwach: jeśli przyjaciel ma być kochany, nieprzyjaciół ma być nienawidzony²⁰.

Jako argumenty wskazujące na konieczność miłości nieprzyjaciół błogosławiony Jan ze Szkocji podaje słowa Jezusa zawarte w Ewangelii według świętego Mateusza: „A Ja wam powiadam: miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają” (Mt 5,44); „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski” (Mt 6,14); „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (Mt 18,35).

Przystępując do rozwiązania problemu, Duns Szkot stwierdza, że nieprzyjaciół może być rozważany albo pod względem tego, co sprawia, że jest on nieprzyjacielem (*per se*), albo *per accidens*, co w tym kontekście będzie oznaczało – jako człowiek, czyli biorąc pod uwagę jego człowieczeństwo. Jako taki (*per se*) nieprzyjaciół jest to nie tyle ktoś pozbawiony dobra, co mający zły *habitus*, a więc wadę²¹.

Biorąc pod uwagę nieprzyjaciół *per se*, można powiedzieć, że przyjaźń jest zwrócona do cnoty w kochanym, nieprzyjaźń do zła, które jest w nieprzyjaciół. Nieprzyjaciół jako taki jest zły i pełen wad, i w konsekwencji w żaden sposób

¹⁸ Por. Beda, *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria iam ante quidem a Strabo Fulgensi collecta nunc autem novis cum graecorum, tum latinorum patrum expositionibus locupletata; annotatis etiam iis, quae confuse antea citabantur, locis et postilla Nicolai Lyrani, additionibus Pauli Burgensis ad ipsum Lyranum, ac ad easdem Matthiæ Toringi replicis, per fratrem Franciscum Feuarentium Ordinis Minorum, Ioannem Dadraeum, & Jacobum Cuilly, doctores theologos Parisienses*, t. 2, Venetiis 1603, kol. 745.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Topiki*, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 369-371.

²⁰ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio, Opera omnia*, t. 10, Civitas Vaticana 2007, lb.3, dist 30, q. 1, nr 1-7.

²¹ Por. tamże, nr 8-12.

nie powinien być kochany²². Mówiąc zaś o nieprzyjacielu *per accidens*, można mówić o miłości: albo pozytywnie – na sposób wzbudzania jej aktu, albo zakazująco – na sposób powstrzymania aktu przeciwnego²³.

Pojmując miłość w ten drugi sposób, czyli jako odrzucenie nienawiści (*non odire*), Duns Szkot określa dwojakie dobro, które może nie być nienawidzone, to jest dobro duchowe, które dotyczy Boga, albo którego przeznaczeniem jest dotyczyć Boga, albo inne dobro obojętne, czyli takie, które może być przyporządkowane do tego albo czegoś przeciwnego. Przykłady do pierwszego rodzaju dóbr to kochanie Boga miłością przyjaźni, co jest dobrem godziwym (*bonum honestum*), albo pragnienie Boga, co jest dobrem pożytecznym (*bonum commodi*), słuchanie, kazań, korekcji, instrukcji, przez które jest się nawracanym, aby miłować Boga. Przykłady drugiego rodzaju dóbr to życie cielesne, zdrowie, bogactwo, siła i tym podobne²⁴.

Co do pierwszego rodzaju dóbr nie wydaje się, żeby można było ich nienawidzić albo nie chcieć dla bliźniego, bowiem to nie zgadza się z doskonałą miłością Boga, to jest odrzucać wspólne miłowanie (*nolle ipsum condiligi*) Boga wraz z bliźnim, którego przyjaźń nie jest uznana za niepodobającą się Stwórcy; wspólne miłowanie zarówno w stosunku do dóbr godziwych, jak i dóbr pożytecznych²⁵.

Co do dóbr obojętnych, można nienawidzić ich u bliźniego, jak można ich w sposób właściwy (*ordinate*) nienawidzić albo nie chcieć dla siebie. Można bowiem w sposób uporządkowany nie chcieć swoich bogactw, zdrowia i ogólnie rzeczy potrzebnych do życia cielesnego; i to dwojako, albo przez ich odrzucenie, kiedy ktoś stałby się biednym dobrowolnie, albo pragnąc, żeby Bóg odebrał je według popełnionych grzechów, albo zgodą, kiedy byłyby odebrane²⁶. Podobnie można na wiele sposobów pragnąć rzeczy przeciwnych tym dobrom, tak dobrowolnego ubóstwa, jak i wolności od bogactw, karania przez Boga jakimś złem dla poprawy, jeśli ktoś przypuszczałby, że przez takie dobra będzie stale dodawał grzechy do swoich grzechów. Dotyczy to jednakowo szczęścia i dóbr ciała²⁷.

Błogosławiony Jan Duns Szkot zauważa, że gdy chodzi o życie doczesne, rodzi się jednak wątpliwość, czy można je nienawidzić albo go nie chcieć? Wydaje się że tak, w takim wypadku bowiem sędzia w sprawie kryminalnej może sprawiedliwie orzekać przeciw życiu, a sprawca może słusznie działać przeciw sobie; obydwaj mogą chcieć wykonania wyroku, którego efektem jest śmierć. Podobnie, jeśli ktoś targnie się na Kościół, przeszkadza dobru wspólnemu, to jest pokojowi Kościoła. Aby dobro wspólne było uratowane, wydaje się, że ktoś mógłby w sposób właściwy (*ordinate*) chcieć śmierci cielesnej takiego prześladowcy, ze względu na dobro wspólne, któremu przeszkadza, to jest pokój Kościoła²⁸.

²² Por. tamże, nr 12.

²³ Por. tamże, nr 13.

²⁴ Por. tamże, nr 14.

²⁵ Por. tamże, nr 15.

²⁶ Por. tamże, nr 16-17.

²⁷ Por. tamże, nr 18.

²⁸ Por. tamże, nr 19-21.

Co do tego można jednak powiedzieć, że nie można bezwarunkowo chcieć śmierci cielesnej bliźniego albo nie chcieć swojego życia, bowiem po śmierci nie ma pokuty ani nawrócenia do miłości Boga, które istnieją po pozbawieniu bogactw albo szczęścia, albo sił i tym podobnych, w każdym razie pozbawienie ich może być okazją do pokuty, pozbawienie zaś życia cielesnego nie może. Nie wydaje się zaś, że można w sposób właściwy chcieć dla kogoś tego, przez co bezwarunkowo jest on pozbawionym możliwości kochania Boga. Można jednak w sposób właściwy chcieć śmierci bliźniego warunkowo, mianowicie wierząc w jego ostateczną przyszlą niegodziwość, i wtedy można pragnąć własnej śmierci; albo aby dać miejsce świętym, albo aby nie dodawać grzechu do grzechu; z powodu czego po śmierci jest większa kara²⁹. Te dwie przyczyny są wnioskowane z *Legendy błogosławionej Anastazji*, gdzie Chryzogon napisał o jej mężu Publiuszu, jakoby „Bóg, przewidując jego niewierność, nakazał dać mu miejsce świętych”. Tyle w kwestii pierwszego przypadku. Co do drugiego: „lepiej jest dla jego duszy umrzeć niż Synowi Bożemu zbluźnić”, i tak ani w tym przypadku, ani w dwóch poprzednich o sędzim i tyranie nie może ktoś bezwarunkowo (*absolute*) chcieć śmierci cielesnej bliźniego, raczej bardziej, co do natury (*quantum in se est*), powinien nie chcieć³⁰.

Tu trzeba zauważyć, że kiedy z przyjęcia (*ex positiones*) jakiegoś założenia (*conditio*) absolutnie (*simpliciter*) niechcianego, ktoś chce czegoś, nie bezwarunkowo chce tego, lecz bardziej odrzuca, jak jest oczywiste o towarach wrzuconych w morze, kiedy w wyniku powstania burzy, która jest absolutnie niechciana, ktoś dobrowolnie wyrzuca towary. Ta dobrowolność nie jest naprawdę dobrowolnością, bowiem nie jest chciana inaczej niż z jakiegoś założenia rzeczy niechciany³¹.

We wszystkich zaś poprzednio wspomnianych przypadkach, to według czego śmierć jest chciana, musi być bezwarunkowo (*simpliciter*) niechciana. Powinien bowiem sędzia i sprawca nie chcieć oskarżenia tego ostatniego z przypuszczenia przestępstwa. Jest zobowiązany także cierpiący prześladowanie tyranów nie chcieć, aby ci tyrani występowali przeciw Kościołowi. Ma także w trzecim przypadku ktoś z natury nie zgadzać się na bycie ostatecznie potępionym, i przeto jeśli przypuszcza się coś przeciwnego wspomnianym, może chcieć raczej śmierci, jednak w pewnym stopniu ze smutkiem, ponieważ nie jest to bezwarunkowe chcenie, powiedziane jest bowiem wiele razy powyżej, że chcieć warunkowo jest odpowiednim do spowodowania smutku³².

Jest to zatem oczywiste, co do pierwszego przypadku o sędzim i przestępcy. I chociaż w oparciu o to samo można by mówić drugim przypadku – o tyranie, jednak tu inaczej można powiedzieć, że tyran nie może działać w inny sposób niż prześladowaniem zewnętrznym, według słów Zbawiciela: „nie bójcie się tego, kto zabija ciało, i poza tym nic więcej uczynić nie może” (Mt 10,28). Takie zaś prze-

²⁹ Por. tamże, nr 22-23.

³⁰ Por. tamże, nr 23-24.

³¹ Por. tamże, nr 25.

³² Por. tamże, nr 26.

śladowanie zewnętrzne często jest wzbudzeniem rzeczy przynoszącej pożytek w cnotach, szczególnie w cierpliwości, która według świętego Jakuba „jest dziełem doskonałości” (Jk 1,4)³³. W ten bowiem sposób od początku jakiegokolwiek Kościół przeszedł prześladowania, odnosił z tego korzyść, i przeto w tym przypadku nie wydaje się, że można by domagać się także śmierci tyrana, chyba że byłby taki, dla którego sprawiedliwą byłaby taka śmierć, która będzie zadana według jego grzechów i wtedy mógłby ktoś chcieć, żeby przez taki wyrok stała się sprawiedliwość, jednak ze smutkiem, bowiem zawsze jest się zobowiązaniem nie chcieć jego bycia godnym takiej kary³⁴.

Mówiąc zaś o innym znaczeniu przykazania (por. nr 13), to jest o wzbudzeniu aktu miłości nieprzyjaciela, błogosławiony Jan Duns Szkot stwierdza, że nikt nie jest do tego zobowiązany, bowiem nawet nie jest zobowiązany myśleć o nim, na przykład jeśli ktoś byłby tak zajęty kontemplacją Boga, że nigdy z pełnym skupieniem nie myślałby o bliźnim. Jeśli jednak myślałby, nie jest konieczne wzbudzanie aktu miłości względem niego, bowiem bez tego może mieć właściwe akty względem celu i względem tego, co jest do osiągnięcia celu konieczne. I jeśli tak, przeto o wiele bardziej nie ma obowiązku wzbudzać aktu miłości względem nieprzyjaciela, bowiem także nie trzeba o nim myśleć³⁵.

Jednak dla wyważenia tego można powiedzieć, że gdzie pojawiłby się jakiegokolwiek ewidentna potrzeba bliźniego czy nieprzyjaciela – czyli ktoś bez pomocy nie mógłby mieć tego, co jest konieczne dla osiągnięcia miłości Boga, na przykład jeśli byłby niewierny i bez nauki nie mógłby nawrócić się ku prawdzie, albo jeśli byłby zły i bez korekcji nie mógłby nawrócić się ku dobru – tam jest zobowiązanie nie tylko pragnienia ostatecznego dobra duchowego bliźniego, ale również aby dobra konieczne dla osiągnięcia ostatecznego dobra nie tylko chcieć, lecz także podejmować skuteczne działania, jeśli są ku temu możliwości³⁶.

Co zaś do bogactwa lub zdrowia i tym podobnych, których przeciwieństwa można chcieć, jak wspomniane jest wcześniej, nikt nie jest zobowiązany w żadnym przypadku pragnąć ich dla bliźniego³⁷. Co zaś do dóbr duchowych, jest się zobowiązaniem chcieć ich nie tylko wewnętrznie, lecz także zewnętrznie, skutecznie w czynie; specjalnie co do tego, kiedy ktoś ma prosić Boga za siebie i za cały Kościół Boży, jest zobowiązany chcieć, aby tą modlitwą mieć wpływ na dobro i zło spraw duchowych. Jak bowiem byłby zły żołądek, który nie chciałby swoim odżywianiem sprawiać odżywiania ręki, tak nie byłby dobry w Kościele ten, kto nie chce dobrym aktem swoim wpływać na każdy członek Kościoła³⁸.

Lecz co do życia cielesnego, mocno jest się zobowiązaniem pragnąć go co do aktu wewnętrznego i ratować je bezwarunkowo aktem zewnętrznym, jeśli nie byłoby innego bliźniego, który mógłby udzielić mu pomocy, na przykład jeśli ktoś

³³ Por. tamże, nr 27-28.

³⁴ Por. tamże, nr 28.

³⁵ Por. tamże, nr 29.

³⁶ Por. tamże, nr 30.

³⁷ Por. tamże, nr 31.

³⁸ Por. tamże, nr 32.

umierałyby z głodu albo w rzece, i sam jeden byłby, który mógłby go wybawić³⁹. Nie wydaje się to jednak oczywiste ani z Pisma, ani z rozumu, bowiem jeśli wówczas byłby poddany próbie, zakładając, że jest dobry, osiągnąłby miłość doskonałą Boga w niebie, a uratowany do życia cielesnego, być może następnie upadłby w grzech i możliwie byłby ostatecznie zły. Słuszne jednak jest starać się ocalić życie bliźniego, bowiem powinno być przypuszczane, że jeśli jest dobry, to będzie lepszy, i będzie silny on i każda jego moralna doskonałość, a jeśli jest zły, przypuszczając się powinno, że jest możliwy do skorygowania; tak bowiem osądzać jest łaskawiej, to jest interpretować zawsze lepiej, kiedy przeciwne nie jest oczywiste⁴⁰.

Co do pierwszego argumentu, Duns Szkot stwierdza, że odpowiedź Chrystusa na pytanie faryzeusza: „Kto jest moim bliźnim?” powinno się rozumieć tak: bliźni określa relację równości jako przyjaciel albo brat; przeto jeśli czyniący miłosierdzie jest bliźnim, jak był uznany z odpowiedzi faryzeusza, wynikałoby z tego, że ten, któremu zostało uczynione miłosierdzie, był uważany przez czyniącego także bliźnim. Nie był zaś jego rodziną, nie był połączony z nim żadną relacją, lecz był obcokrajowcem. Przeto każdy obcy, któremu można posłużyć w potrzebie, jest uznany za bliźniego, i to jest to, co mówi tu Zbawiciel: „Idź i ty czyn podobnie”, czyli uważaj za bliźnich wszystkich, którym można dobrze czynić, nawet obcych. Nie tylko dobrze czyniący jest więc bliźnim, lecz także każdy mogący dobrze doznawać od niego, i to zarówno skutku zewnętrznego (*passione exteriori*), jak i uczucia miłości (*dilectione passiva*), które jest motorem wewnętrznym. W ten sposób zbawieni, którym nie możemy dobrze czynić, mogą być kochani i być bliźnimi. Bóg zaś, choć słusznie jest kochany, jednak z miłości człowieka nie może dodać sobie jakiegoś dobra, i przeto nie jest objęty terminem bliźni⁴¹.

Co do drugiego argumentu Duns Szkot stwierdza, że każde przykazanie drugiej tablicy wyjaśnia przykazanie: kochaj bliźniego, bowiem specyfikuje te, w których nie jest się zobowiązany nienawidzić nieprzyjaciela. I tak „nie zabijaj” zawiera wezwanie, by nie nienawidzić niesprawiedliwie życia cielesnego. „Nie kradnij”, „nie cudzołóż”, zawierają zobowiązanie, by nie nienawidzić dobrej fortuny albo sławy i tak dalej⁴².

Co do słów: „Powiedziane jest przodkom” (Mt 5,43), wyraźnie powiedział Zbawiciel: „Powiedziane jest”, a nie: „Napisane jest”, bowiem mimo że napisane było: „Kochaj swego przyjaciela”, nie było jednak napisane: „Nienawidź nieprzyjaciela”. Jednak Żydzi, przekręcając Pismo Święte, twierdzili to przez argument (*per locum*) z przeciwnego sensu, i tak zachowywali. Że zaś źle zrozumieli, dowodzi Zbawiciel: „Jeśli bowiem kochacie tylko tych, którzy was kochają, jaką zapłatę będziecie mieli?” (Mt 5,46). Tak bowiem źle zrozumieli w wielu innych miejscach, jak jasne jest z tego przykazania: „Czcij ojca i matkę” (Mt 15,4), z którego oskarżał ich Zbawiciel, bowiem utrzymywali, że jeśli ktoś złoży w ofierze swoje środki

³⁹ Por. tamże, nr 33.

⁴⁰ Por. tamże, nr 34.

⁴¹ Por. tamże, nr 35.

⁴² Por. tamże, nr 36.

utrzymania w świątyni i nie da rodzicom potrzebującym, to zachowuje przykazanie, bowiem Bóg jest ojcem duchowym; lecz Bóg to gani: „daremny, mówi, uczyniliście nakazy Boże przez tradycję waszą” (Mt 15,9)⁴³.

Co do reguły z drugiej księgi *Topik*, jest ona rozumiana z odrębnych przeciwieństw, to jest, gdy oba przeciwieństwa z jednej części nie są zawarte w jednej skrajności innego przeciwieństwa. Tymczasem pod racją kochania (*ratione diligibilitatis*) zawarty jest przyjaciel i nieprzyjaciel, mówiąc o nieprzyjacielu *per accidens*, bowiem taka sama racja bycia kochanym jest w obu, to jest możliwość kochania pierwszego obiektu miłości, jak dalece nieprzyjaciel i przyjaciel są obrazem Bożym⁴⁴.

3. Godność osoby nieprzyjaciela

U obu cytowanych w artykule autorów, świętego Tomasza i błogosławionego Jana Dunsza Szkota, można zauważyć współgranie dwóch przeciwstawnych uczuć w stosunku do nieprzyjaciela – miłości i nienawiści. Dotyczą one innych warstw osoby, w przypadku której zło będące jej udziałem może być nienawidzone, a dobro powinno być kochane. Może zaskakiwać, że scholastycy mówią o uprawnionej nienawiści. Święty Tomasz, poświęcając jej oddzielną kwestię *Sumy teologicznej* i traktując ją jako wadę przeciwną miłości, widzi również jej aspekt pozytywny: „Miłość należy się bliźniemu co do tego, co ma od Boga, a więc co jest w nim z natury lub z łaski; natomiast nie należy mu się miłość co do tego, co ma z siebie i od diabła, a więc co do tego, co jest w nim grzeszne i niezgodne ze sprawiedliwością. Wolno więc mieć w nienawiści w bracie jego grzech i wszystko co odchyła się od sprawiedliwości boskiej; natomiast nie wolno bez grzechu nienawidzić jego natury i łaski. Już to samo, że nienawidzimy w bracie przewinienie i brak sprawiedliwości, jest dowodem jego miłości; tym samym bowiem jest życzyć komuś dobra i nienawidzić jego zła”⁴⁵.

⁴³ Por. tamże, nr 38.

⁴⁴ Por. tamże, nr 39. Oba przeciwieństwa: przyjaciel–nieprzyjaciel mogą być zawarte w jednej skrajności przeciwieństwa: obraz Boży–grzesznik, ponieważ nieprzyjaciel *per accidens* nie traci w sobie Bożego obrazu.

⁴⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, q. 34, art. 3. Podobnie pisze, rozważając temat miłości grzeszników: „W grzesznikach można brać pod uwagę naturę i winę. Swą naturą, którą otrzymali od Boga, są oni zdolni do szczęśliwości wiecznej, na udziale w której, jak wiemy, opiera się miłość. Biorąc więc pod uwagę ich naturę, winni oni być miłowani. Natomiast jeśli chodzi o ich winę, to ta sprzeciwia się Bogu i jest przeszkodą do szczęśliwości wiecznej. Stąd, biorąc pod uwagę ich winę, poprzez którą sprzeciwiają się Bogu, winni być nienawidzeni, ktokolwiek by to był, czy ojciec, czy matka, czy też bliscy krewni, zgodnie ze słowami Łukasza (Łk 14,26). Powinniśmy bowiem w grzesznikach nienawidzić to, że są grzesznikami, natomiast miłować to, że są ludźmi uzdolnionymi do szczęśliwości wiecznej. I na tym w rzeczywistości polega ich miłość z powodu Boga i dla Boga” – Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, q. 25, art. 6. Co do nienawiści święty Tomasz stwierdza także: Nienawiść do złych dla ich zła jest doskonała. Mówi o niej Psalmista (Ps 138,22): „doskonałą nienawiścią nienawidziłem ich”. Ta doskonała nienawiść jest dowodem miłości – Por. tamże, q. 25, a. 6, ad. 1.

Miłowanie w nieprzyjacielu zła byłoby przewrotnością. Należy jednak miłować to, w czym jest on obrazem Bożym. Podobnie wyraża się na ten temat także błogosławiony Duns Szkot⁴⁶. Skoro nieprzyjaciel jest bliźnim, można sformułować szczególnie przypadek przykazania miłości: *Będiesz miłował nieprzyjaciela jak siebie samego. W taki sam sposób, jak w sobie samym, należy nienawidzić w nim grzechu, a kochać obraz Boży*. W tym kontekście jawi się pytanie, czy podczas ziemskiego życia (*in statu isto*) jest możliwa całkowita utrata Bożego obrazu i godności przez człowieka? W takim wypadku bowiem nie trzeba byłoby już takiej osoby darzyć miłością, uprawniona byłaby nienawiść i tylko nienawiść do człowieka-nieprzyjaciela, a także do siebie samego w stanie takiego grzechowego upadku. Przykazanie miłości nieprzyjaciół wskazuje, że nie jest to możliwe. Należy bowiem kochać nieprzyjaciela do śmierci, obraz Boży nie może być w nim za życia do końca zniszczony, jakkolwiek ciężki byłby jego grzech. Chrystus nie ustanawia ograniczenia miłości tylko do określonego czasu, w przypadku kogoś winnego pewnych grzechów, albo tylko do momentu popełnienia danego przewinienia. Przykazanie to uwypukla więc niezbywalną godność osoby⁴⁷. Ukazuje ono także, że godność człowieka jest własnością powszechną, nie ma takiego człowieka, który nie byłby objęty przykazaniem miłości, na przykład z powodu tego, że jest czymś nieprzyjacielem.

Godność pojedynczej osoby ludzkiej nie wymaga stałego skupienia na niej, miłość bliźniego jest nieporównywalna z miłością Boga, która powinna nieustannie towarzyszyć człowiekowi. Człowiek jako obraz Boży ma swoje miejsce w hierarchii bytów powyżej dóbr doczesnych, ale poniżej Boga, stąd relacja z Bogiem jest dla człowieka najważniejsza. Przykazanie miłości nieprzyjaciół wskazuje na to, że w tej hierarchii zbawienie człowieka jest ważniejsze od jakiegokolwiek ziemskiego dobra. Odmówienie miłości należnej nieprzyjacielowi byłoby bowiem postawieniem wyżej wartości, w które uderza jego wrogość, tymczasem skutecznie nie może on zagrozić zbawieniu wiecznemu prześladowanej osoby, jej wiecznej relacji z Bogiem, a jedynie wartościom doczesnym⁴⁸. Warto cofnąć się jeszcze do artykułu szóstego rozważanej już kwestii dwudziestej piątej *Summy teologicznej*. Dotyczy on miłości grzeszników w ogólności, między innymi odpowiada na wątpliwość co do życzenia utraty dóbr wiecznych, jakoby było ono dopuszczane

⁴⁶ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, nr 39.

⁴⁷ W komentarzu do sentencji Tomasz przypomina, że miłość nieprzyjaciela dotyczy otrzymanej przez niego Bożej łaski, a ona w akcie lub potencji dotyczy wszystkich żyjących: *Caritas autem, ut dictum est dist. 28, art. 4, respicit bona gratiae, quae sunt communia omnibus viventibus vel actu vel potentia; et ideo est communior vel latior quam aliqua alia amicitia, quae ad pauciores se extendit, in quantum fundatur super communicatione aliqua quae non ad omnes est* – por. Tomasz z Akwinu, *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2.

⁴⁸ Zauważa to święty Tomasz: W takim stopniu nienawidzimy czegoś, w jakim Kochamy dobra, których jesteśmy przez nieprzyjaciela pozbawieni. Pozostaje wniosek, że ktokolwiek nienawidzi swego wroga, kocha stworzone dobra bardziej niż Boga, co jest sprzeczne z przykazaniem miłości. *Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum; quod est contra praeceptum caritatis* – tenże, *Questiones disputatae De virtutibus*, q. 1, a. 8.

w Piśmie Świętym: „Przyjaźń wyraża się życzeniem i pragnieniem dobra dla przyjaciela. Lecz, kierując się miłością, święci życzyli grzesznikom zła, jak tego dowodzą słowa psalmu: *niech grzesznicy pójdą do piekła* (Ps 9,18), a więc nie powinni być miłowani”⁴⁹. Akwinata wyjaśnia, że te wezwania w Biblii mogą być rozumiane trojako. Po pierwsze, jako przepowiednie, nie zaś jako życzenie. Po drugie, jako życzenie, z tym że pragnienie życzącego nie dotyczy kary, która ma spaść na człowieka, lecz sprawiedliwości karzącego, gdyż nawet karzący Bóg „nie raduje się w zgubie bezbożnych” (Mdr 1,13), lecz raduje się w swej sprawiedliwości, gdyż „sprawiedliwy jest Pan i sprawiedliwość miłuje” (Ps 10,8). Po trzecie, pragnienie odnosi się do usunięcia winy, nie zaś do samej kary, a więc: *niech zginą grzechy, ale ludzie niech żyją*⁵⁰.

Nie można nienawidzić nieprzyjaciela, życząc mu utraty zbawienia, ale można mu życzyć utraty rzeczy doczesnych, jednak tylko jako karę mającą doprowadzić go do przyjęcia wartości duchowych, nie zaś bezwzględnie. Uderzenie w dobra doczesne bliźniego, jeśli nie jest motywowane jego zbawieniem, nawróceniem, a więc dobrami wiecznymi, pozostaje zemstą, tym samym sprzeciwia się szacunkowi dla godności osoby. Jest to przez scholastyków zabronione. Godność osoby wymaga, aby nawet krzywdzicielowi i wrogowi pozostawić pewne dobra, niektóre prawa, które są związane z jego ludzką naturą.

Scholastyczne rozróżnienie na obowiązki moralne i na czyny będące przejawem miłości doskonałej stanowi wskazówkę, że godność człowieka można uszanować na obu tych poziomach. Doskonałość miłości wymaga, aby nie brać pod uwagę w relacji z nieprzyjacielem tego, co jest w jego osobie złe, w trosce o to, co dobre. Jest to poświęcenie swoich praw dla drugiego, potraktowanie nieprzyjaciela jak przyjaciela, ale nie w tym, co jest grzeszne. Jest to naśladowanie Chrystusa, który, stwierdziwszy, że „nie ma większej miłości niż umrzeć za przyjaciół” (J 15,13), umarł za wszystkich⁵¹. Powodowany najdoskonalszym aktem miłości oddaje On życie także za nieprzyjaciół, ale za to, w czym są przyjaciółmi, aby odnowić Boży obraz, który jest w każdym grzeszniku, nie zaś za to, w czym są źli. Dlatego Zbawiciel nie powiedział nigdy, że doskonałością jest oddać życie za nieprzyjaciół. Przykład miłości nieprzyjaciół dany przez Chrystusa wskazuje na to, że nie traci się własnej godności przez przebaczenie i potraktowanie nieprzyjaciela jak przyjaciela. Godność osoby nie pochodzi bowiem z szacunku innych. Jeśli jednak nieprzyjaciel nadużywałby takiej relacji, rozróżnienie na czyny doskonałe i podstawowe obowiązki moralne jest wskazówką, że nie trzeba godności

⁴⁹ Tenże, *Suma teologiczna. Miłość*, q. 25, a. 6.

⁵⁰ Por. tamże, ad. 3.

⁵¹ „Jezus w zakończeniu przypowieści o zbłąkanej owcy przypomniał, że ta miłość nie zna wyjątków: *Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych* (Mt 18,14). Jezus potwierdza, że przyszedł *dać swoje życie jako okup za wielu* (Mt 20,28); to ostatnie pojęcie nie jest ograniczające: przeciwstawia całą ludzkość jedynej Osobie Odkupiciela, który wydaje siebie, aby ją zbawić (por. Rz 5,18-19). Kościół w ślad za Apostołami (por. 2 Kor 5,15; 1 J 2,2) naucza, że Chrystus umarł za wszystkich ludzi bez wyjątku: *Nie ma, nie było i nie będzie żadnego człowieka, za którego nie cierpiałby Chrystus*” – KKK 605.

jednej osoby poświęcać dla innej, wystarczy spełnić wobec nieprzyjaciela to, co konieczne.

Godność człowieka wymaga także zwykłych oznak ludzkiego szacunku dla swoich nieprzyjaciół. Jedynie ludzie łatwo ulegający zgorszeniu powinni unikać współżycia z grzesznikami, z powodu grożącego im niebezpieczeństwa ulegnięcia pokusie. Natomiast doskonali, o których nie należy się obawiać, by zgrzeszyli, postępują chwalebnie, obcując z grzesznikami celem ich nawrócenia. Podobnie też Chrystus jadł i pił z grzesznikami (Mt 9,10). Wszyscy jednak powinni unikać obcowania z grzesznikami w znaczeniu brania udziału w ich grzechach⁵².

W wypadku popadnięcia grzesznika w skrajną złośliwość nie należy okazywać mu zażyłości. Tego rodzaju niepoprawnych złoczyńców, według świętego Tomasza, zarówno prawo boskie, jak i ludzkie nakazuje skazywać na śmierć. Czyniąc to, sędzia nie kieruje się nienawiścią, lecz miłością do społeczeństwa, którego dobro, według Akwinaty, ma większą wartość niż życie pojedynczej osoby. Kara śmierci przynosi jej pożytek: jest ekspiacją za winy człowieka, jeśli się nawróci, jeśli tego nie uczyni, kładzie kres złu, ponieważ odbiera mu możliwość dalszego dokonywania występków⁵³. Dopuszczenie przez Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota kary śmierci jest ograniczone warunkami pożytku społeczeństwa i samego skazanego. Współcześnie, kiedy pierwszy z tych warunków stracił na oczywistości ze względu na rozwinięcie systemu penitencjarnego, tym ważniejsze staje się pytanie o relację najwyższego wymiaru kary do godności osoby.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że obraz Boży w człowieku może stawać się coraz wyraźniejszy albo ulegać coraz poważniejszej destrukcji. S. Pinckaers, jeden z największych współczesnych znawców teologii świętego Tomasza, stwierdza, że Akwinata widzi istotę *imago Dei* przede wszystkim w poznaniu i miłości Boga. Człowiek ma poprzez swoje życie z pomocą łaski osiągnąć własną pełnię tego poznania i miłości⁵⁴. Analogicznie do wzrostu może następować także jego degradacja przez grzech: „Człowiek przez grzech odstępuje od prawa Bożego, 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 (Ps 49,21): «Człowiek, co w dostatku żyje, ale się nie zastanawia, przyrównany jest do bydła, które giną»; oraz zgodnie z Księgą Przypowieści (Prz 11,29): «A kto jest głupi, będzie służył mądrymu». Dlatego, chociaż zabicie człowieka 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 Filozof”⁵⁵. To dość pesymistyczne stwierdzenie nie może być jednak podkreślane w oderwaniu od całości nauczania

⁵² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, q. 25, a. 6, ad. 5.

⁵³ Por. tamże, ad. 2.

⁵⁴ S. Pinckaers, *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, red. J. Berkman, C.S. Titus, tłum. M.T. Noble, M. Sherwin, H. Connolly, Washington 2005, s. 134-135.

⁵⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość*, tłum. F. Bednarski, London 1970, q. 64, a. 2 ad. 3.

Akwinyaty o miłości nieprzyjaciół, w którym wybrzmiewa mocno teza o istnieniu obrazu Bożego w każdym człowieku. Jeśli jednak ten nie realizuje go w swoim życiu, inni ludzie mogą bronić się przed złem kierowanym w ich stronę, przez które człowiek staje się podobny dzikiej bestii.

Zakończenie

Godność osoby wymaga obdarzenia jej miłością. Warto przytoczyć w tym kontekście Karola Wojtyłę i jego normę personalistyczną: „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁵⁶. Tym, co najbardziej godzi w godność osoby, jest grzech. Nieprzyjaciel należy bez wątpienia do kategorii osób, które najtrudniej obdarzać miłością, ponieważ wchodzi on w komunikację z człowiekiem prześladowanym za pośrednictwem aktów grzesznych, nie wykluczając jego najgorszych gatunków. Objawia się bliźniemu przede wszystkim jako grzesznik. Chrystus nakazuje jednak miłość nieprzyjaciół. Na tę naukę biblijną powołują się wielcy scholastycy, jednocześnie rozwijając argumentację spekulatywną – dlaczego i jak należy to wezwanie wypełnić. Można z niej wyciągnąć wniosek o nieutralności godności osoby, ale również dostrzec jej dynamiczny charakter *in statu isto*.

Jeśli przykazanie miłości nieprzyjaciół jest próbą praktycznego zabezpieczenia godności osobowej, również ludzi ewidentnie winnych jakiegoś zła, tym wyraźniej dzięki niemu widoczna jest godność osób, które nie są nim obarczone, nie pragnąc niesprawiedliwie, świadomie i dobrowolnie występować przeciw bliźniemu. Szczególnie trzeba dostrzec tych, których we współczesnym świecie często pozbawia się należnych im praw, przede wszystkim prawa do życia, jak na przykład poczęte, nienarodzone jeszcze dzieci, osoby dotknięte poważnymi niepełnosprawnościami. W hierarchii wartości współczesnej cywilizacji zachodniej ich życie umieszczane jest niżej niż dobra materialne, co jest zaprzeczeniem prawa Chrystusa.

Nieprzyjaciel nie jest kimś, kto skrzywdził drugiego jednorazowo – wobec takiego człowieka Chrystus wzywa do przebaczenia (Łk 6,37). To ktoś, kto krzywdzi albo chce krzywdzić nieustannie, mając zły *habitus*, jak pisze błogosławiony Jan Duns Szkot⁵⁷. Miłość nieprzyjaciół nie oznacza lekceważenia zła, które mogłoby uniemożliwić przeciwstawienie się mu, ale dostrzeżenie dobra, które pozostaje, ponieważ człowiek ma do końca życia możliwość nawrócenia i pokuty. Znika ona dopiero po śmierci, co podkreśla *doctor subtilis*⁵⁸. Trudność w odkryciu dobra w nieprzyjacielu sprawia, że miłość, którą trzeba go objąć, musi opierać się na wierze, że pozostaje w nim obraz Boży i na nadziei, że ta potencja może jeszcze się zaktualizować i przezwyciężyć zły *habitus*. Zło nie jest trwałe bytowo, usunięte z działania w związku z nawróceniem się grzesznika, po wykorzenieniu

⁵⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42.

⁵⁷ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, nr 11-12.

⁵⁸ Por. tamże, nr 22-24.

wady, przestaje być także treścią składającą się na jego osobę. Może przyczynić się do tego okazana mu miłość, dzięki której jest możliwe, aby z nieprzyjaciela uczynić przyjaciela.

Bibliografia

- Arystoteles, *Topiki*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952, s. 133-134.
- Beda, *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria iam ante quidem a Strabo Fulgensi collecta nunc autem novis cum graecorum, tum latinorum patrum expositionibus locupletata; annotatis etiam iis, quae confuse antea citabantur, locis et postilla Nicolai Lyrani, additionibus Pauli Burgensis ad ipsum Lyranum, ac ad easdem Matthiæ Torinigi replicis, per fratrem Franciscum Feuardentium Ordinis Minorum, Ioannem Dadrucum, & Jacobum Cuilly, doctores theologos Parisienses*, t. 2, Venetiis 1603, kol. 745.
- Gogacz M., *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25,1 (1989), s. 196-200.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie. Homilia XXX*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969.
- Jan Duns Szkot, *Ordinatio, Opera omnia*, t. 10, Civitas Vaticana 2007.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (06.08.1993).
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Liguori A., *Theologia moralis*, t. 1, Romae 1905.
- Pinckaers S., *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, red. J. Berkmann, C.S. Titus, tłum. M.T. Noble, M. Sherwin, H. Connolly, Washington 2005.
- Prümer D.M., *Manuale theologiae moralis*, t. 1, Barcinone – Friburgi Brisg. – Romae 1958.
- Styczeń T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.
- Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 4: *Człowiek*, Warszawa 1983.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De virtutibus. De caritate*, w: *Opera Omnia*, t. 14, Parisiis 1875.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi recognovit atque iterum edidit H.P. Maria Fabianus Moos, O. P.*, t. 3, Parisiis 1933.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, t. 16, tłum. A. Głazewski, London 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość*, tłum. F. Bednarski, London 1970.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Słowa kluczowe: święty Tomasz z Akwinu, błogosławiony Duns Szkot, miłość, nieprzyjaciół, godność, osoba

Keywords: St. Thomas Aquinas, Bl. Duns Scotus, love, enemy, dignity, person