

Katarzyna Stolpiec
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST* BENEDYKTA XVI

Sprawiedliwość lub niesprawiedliwość należą do podstawowych wyborów etycznych człowieka. Jako istota wolna i rozumna podejmuje on decyzje, które pozostawiają trwały ślad w sferze jego osobowości, jak też wpływają na kształt społeczności, w której przyszło mu egzystować. „W człowieku tkwią bowiem dwa podstawowe wymiary: osobowy i społeczny, które dopełniają się wzajemnie, mimo że posiadają różne płaszczyzny ontyczne. Rozwiązanie zagadnienia społecznego wymiaru osoby ludzkiej w dużej mierze determinuje rozwiązanie problemu sprawiedliwości społecznej”¹.

Zdiagnozowana przez Jana Pawła II w encyklice *Dives in misericordia* [dalej: DiM] z 1980 r. kwestia sprawiedliwości społecznej staje się coraz bardziej narzucała: „Trudno nie stwierdzić, że w świecie współczesnym zostało rozbudzone na wielką skalę poczucie sprawiedliwości. Z pewnością też ono jeszcze bardziej uwydatnia to wszystko, co ze sprawiedliwością jest sprzeczne, zarówno w stosunkach pomiędzy ludźmi, pomiędzy grupami społecznymi czy «klasami», jak też pomiędzy poszczególnymi narodami, państwami, wreszcie systemami politycznymi, czy też całymi tak zwanymi światami. Ów głęboki i wieloraki nurt, u podstaw którego świadomość współczesnych ludzi postawiła sprawiedliwość, świadczy o etycznym charakterze owych napięć i zmagania, które przenikają świat” (DiM 12).

¹ S. Lis, *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 3(1996), s. 236.

Jednak pojęcie sprawiedliwości społecznej „w różnych systemach społecznych wyraża odmienne treści. Zależnie od opcji ideowej, konotacje interpretacji tego pojęcia częściowo się zazębiają, a częściowo wykluczają [...]. W wielu sytuacjach życiowych jednostki odwołują się intuicyjnie do tej idei jako normy moralnej, mając najczęściej na myśli oczywiste zaprzeczenie niesprawiedliwości. Choć sama idea w przestrzeni życia publicznego występuje nadzwyczaj często, to niezwykle trudno posłużyć się przykładem pozytywnego jej zdefiniowania, nawet w ramach dyskursu akademickiego”² – pisze Artur Laska.

W konsekwencji sprawiedliwość społeczna, pożądana i postulowana przez różnorodne systemy religijne, etyczne i estetyczne, często przekształca się w zideologizowany element projektów politycznych, stając się sprawiedliwością dla wybranych, a tym samym karykaturą sprawiedliwości rozumianej integralnie. Dzieje się tak, ponieważ – jak pisał Jan Paweł II – „bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo, wówczas chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości” (DiM 12). Tak więc z antropologicznego i etycznego punktu widzenia sprawiedliwość społeczna nie może istnieć bez prawdy, a pytając o najgłębsze źródła wszelkich niesprawiedliwości (nierówności), dochodzimy do integralnej antropologii (całościowej wizji człowieka) i do etyki uniwersalistycznej³. Powrót do prowadzonej w tym duchu refleksji nad istotą sprawiedliwości, zwłaszcza tej, którą określa się jako sprawiedliwość społeczna, poprzez uwypuklenie jej chrześcijańskiej specyfiki, wydaje się zatem pilny i pożądanym, zwłaszcza w kontekście duchowych i społecznych wyzwań stojących przed Kościołem.

Najgłębszą inspiracją dla takiego ujęcia problematyki będzie encyklika z 2005 r. *Deus caritas est* [dalej: DCE] Benedykta XVI, która pozwala na ukazanie meritum rozważanej kwestii poprzez wskazanie na kategorię miłości społecznej jako warunku *sine qua non* pełnego rozumienia i praktykowania sprawiedliwości będącej zasadą społeczną i cnotą chrześcijańską. Zatem – począwszy

² A. Laska, *Sprawiedliwość społeczna jako „pojęcie przygodnie sporne”*, w: *Świat Idei i Polityki*, red. T. Godlewski, (Prace Naukowe Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, t. 6), Bydgoszcz 2006, s. 85-86 (85-101).

³ Zob. A. Drożdż, *Czy sama sprawiedliwość wystarcza?*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 14(2009), s. 15-26.

od źródeł idei sprawiedliwości poprzez niektóre jej artykulacje – problematyka sprawiedliwości społecznej zostanie przedstawiona w perspektywie dobra wspólnego, a tym samym bardziej w duchu koncyliacyjnym niż konfrontacyjnym, jako aktualna propozycja katolickiej myśli społecznej dla współczesnego świata⁴. Nie chodzi przy tym o szczegółową i wyczerpującą analizę treści encykliki, lecz jedynie o inspirowane lekturą dokumentu wskazanie na sposób i kierunek myślenia o sprawiedliwości społecznej jako fundamentalnej zasadzie życia społecznego w jej powiązaniach z chrześcijańską duchowością.

1. U ŹRÓDEŁ SPRAWIEDLIWOŚCI (SPOŁECZNEJ)

Do najstarszych przejawów sprawiedliwości należy praktyka wzajemności, oparta na wyrównywaniu świadczeń i krzywd. Jedną z jej pierwszych konkretyzacji historycznych jest – występująca m.in. w Kodeksie Hammurabiego czy w Starym Testamencie – zasada „oko za oko, ząb za ząb”. Aktualny do dzisiaj wkład w formowanie się chrześcijańskiej refleksji społecznej na temat sprawiedliwości wniosły natomiast starożytna filozofia grecka oraz klasyczne prawodawstwo rzymskie⁵.

Demokryt z Abdery (560–370) twierdził, że sprawiedliwość jest wykonywaniem tego, co jest obowiązkiem człowieka określonym przez prawo. Sokrates (470–399) wskazał na relatywność sprawiedliwości: ten sam czyn może być sprawiedliwy lub niesprawiedliwy, w zależności od grupy odniesienia. Platon (427–347) odróżnił indywidualny i społeczny wymiar sprawiedliwości: w pierwszym sprawiedliwość stanowi fundament i zapewnia harmonię cnót: mądrości, męstwa i panowania nad sobą. Wymiar społeczny zapewnia zaś współpracę pomiędzy poszczególnymi częściami społeczeństwa. Tym samym ideał sprawiedliwości jest zachowany, gdy każdy wykonuje obowiązki wynikające ze statusu społecznego i działa zgodnie z uzdolnieniami własnej natury. Arystoteles (384–322) definiował sprawiedliwość jako trwałą, określoną przez rozum dyspozycję do zachowania równowagi pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem w działaniu i doznaniach. W znaczeniu szerszym – jako ogólna dobroć moralna – polegać miała na działaniach zgodnych z prawem (w społecznym odniesieniu do innych). W znaczeniu węższym stanowić miała cnotę rozumianą jako praktyczna umiejętność właściwego postępowania w poszczególnych dziedzinach. Arystotelesowi zawdzięcza się też wyróżnienie w sprawiedliwości ogólnej sprawiedliwości wymiennej, rozdzielczej (dystrybutywnej, rozdzielającej) i wyrównawczej (komutatywnej, wyrównującej). Pierwsza ma miejsce w dobrowolnie zawieranych umowach i opiera się na zasadzie proporcjonalności odpłaty, co stanowi warunek istnienia wspólnoty

⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.

⁵ Zob. M. Maciejewski, *Szkic z dziejów sprawiedliwości od czasów starożytnych do współczesności*, w: *Varia Doctrinalia*, red. Ł. Machaj (Prace Naukowe Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, t. 20), Wrocław 2012, s. 7-26.

członków danej społeczności. Druga (rozdzielcza) stoi na straży proporcjonalności warunków społecznych oraz przydzielania różnych dóbr i ciężarów społecznych w zależności od zdolności, umiejętności i zasług poszczególnych osób. Sprawiedliwość wyrównawcza zaś ma polegać na wyrównaniu pomiędzy osobami albo między osobą a instytucją tego, co się otrzymało i tego, do czego jest się zobowiązanym wobec drugiej osoby lub instytucji⁶. Koncepcje te prowadzą do wniosku, że tylko ludzie sprawiedliwi zdolni są do zbudowania sprawiedliwego państwa i społeczeństwa, w których to – dzięki harmonii panującej między podstawowymi warstwami społecznymi – możliwe jest osiągnięcie funkcjonalnej aktywności i realizacji całości zadań stojących przed państwem. Tak więc jak sprawiedliwość osobista pozwala żyć pojedynczemu człowiekowi szczęśliwie, tak sprawiedliwość realizowana w skali *polis* zapewnia obywatelom właściwe ukształtowanie moralne, a wspólnocie politycznej – jej trwałość i szczęście⁷.

Teoria i praktyka prawa rzymskiego rozróżniają prawo stanowione (*lex*) oraz prawo natury (*ius*). Sprawiedliwość utożsamiana jest z tym ostatnim, stanowiąc rzeczywistość daną i zadaną człowiekowi. Stąd Cynceron (106–43) definiował sprawiedliwość jako *habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*⁸. On też – bodaj jako jeden z pierwszych – wskazał, że sama sprawiedliwość nie wystarcza: „Bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz [...] dał ludziom przy stworzeniu nakaz, by strzegli owej kuli, która – jak widzisz – jest środkiem tej świątyni, a nosi nazwę ziemi [...]. Kieruj się sprawiedliwością i miłością, tą miłością, która wzniosła jest już w stosunku do rodziców i krewnych, ale największe znaczenie ma wtedy, gdy dotyczy ojczyzny. Właśnie takie życie jest drogą do nieba” – pisał⁹. Dwa i pół wieku po nim Ulpian (zm. 223) powie, że sprawiedliwość jest „stałą i niezmienną wolą przyznawania każdemu należnego mu prawa” (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)¹⁰. Do tej zasady, znanej jako *suum cuique*, będzie się odwoływać nie tylko cała późniejsza myśl prawnicza, ale także teologia chrześcijańska.

Współczesne nauczanie społeczne Kościoła na temat sprawiedliwości zbudowane zostało na fundamentach klasycznej myśli filozoficznej oraz refleksji teologicznej, zwłaszcza św. Augustyna (354–430) oraz św. Tomasza z Akwinu (1225–1274). Pierwszy odwoływał się do pochodzenia sprawiedliwości od Boga,

⁶ Zob. P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” 5(2013) nr 1(8), s. 135-150.

⁷ Zob. M. Jendrzyszczak, *Idee sprawiedliwości oraz własności w interpretacji Platona i Arystotelesa*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 236(2015), s. 9-20.

⁸ Cynceron, *De inventione* 2, 160, [w:] <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione2.shtml> (12.11.2018).

⁹ Cynceron, *O państwie*, 6: *Sen Scypiona*, 15–16 (3), przeł. W. Kornatowski, [w:] Cynceron, *Pisma filozoficzne*, T. 2, Warszawa 1960, s. 178.

¹⁰ D. 1,1,10 za: A. Tarwacka, *O sprawiedliwości i prawie: I tytuł I księgi Digestów: tekst – tłumaczenie – komentarz*, „Zeszyty Prawnicze” 2003 nr 3/2, s. 362[6]. (357-370)

choć nie precyzował jej zasad. Drugi, nawiązując do podziałów arystotelesowskich i cycerońskich, nadał sprawiedliwości głęboką chrześcijańską interpretację, znacznie wykraczającą poza potoczne utożsamienie: „sprawiedliwie znaczy po równo”. Definiując sprawiedliwość jako „opartą na stałej i trwałej woli sprawność oddawania każdemu, co mu się należy” (*iustitia est habitus secundum quem maliquis constans et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*)¹¹, Akwinata odwołuje się do prawego rozumu, który określa to wszystko, co tworzy materię cnoty moralnej. „Prawy rozum może nadać prawości zarówno zewnętrznym czynom, jak i wewnętrznym uczuciom oraz rzeczom, którymi posługuje się człowiek. Przez zewnętrzne czynności i rzeczy rozum wprowadza porządek w stosunkach międzyludzkich. Względem wewnętrznych uczuć rozum stanowi o prawości samego człowieka” – syntetyzuje Stanisław Lis¹². Ostatecznie Akwinata przyjmuje trzy kategorie sprawiedliwości: legalną, wymienną i rozdzielczą. Ich cechą wspólną jest pewien rodzaj zobowiązania, które jest jednak różne w każdym poszczególnym przypadku. Ponadto każda z tych form sprawiedliwości ma inną treść, którą człowiek określa rozumem w zależności od konkretnej sytuacji, w jakiej się znajduje lub znajdzie.

2. SPRAWIEDLIWOŚĆ (SPOŁECZNA) W MAGISTERIUM PAPIESKIM

Jako przedmiot teologii moralnej „sprawiedliwość” wraz z umiarkowaniem, męstwem oraz roztropnością – *auriga virtutum* należy do cnot kardynalnych. W perspektywie magisterium społecznego Kościoła należy do zespołu principów (zasad, wartości) życia społecznego. Jednak pojęcie „sprawiedliwości społecznej”¹³ pojawiło się na terenie filozofii społecznej dopiero w pierwszej połowie

¹¹ *Sum. Theol.*, 2-2, q. 58, a. 1 resp., za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył Pius Bełch, Londyn 1962-1986, [w:] http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm (12.11.2018).

¹² S. Lis, *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu...*, s. 222.

¹³ Stanisław Lis podkreśla, że pojęcie to jest nadal wieloznaczne: „Dla jednych sprawiedliwość społeczna oznacza zasadniczo to samo, co sprawiedliwość legalna (A. Vermeersch, B.H. Merkelbach, D.M. Prümmer, J. Höffner, A. Porttier, A. Szymański, A. Borowski). Sprawiedliwość społeczna wedle tych autorów zmierza do pogłębienia źródeł i podstawowych relacji prawnych, które są właściwe dla sprawiedliwości legalnej. Inni przyjmują, że sprawiedliwość społeczna jest podziałem sprawiedliwości legalnej (O. Schilling, F. Fillman, M. Reding), gdyż ma na celu prawidłową organizację życia gospodarczego oraz sprawiedliwy podział dóbr materialnych wśród wszystkich członków społeczeństwa. Jeszcze inni twierdzą, że sprawiedliwość społeczna jest pojęciem nadrzędnym, którego działem jest sprawiedliwość legalna (A. Schratzenholzen, B. Häring). Na innym stanowisku stoją ci, którzy uznają, że sprawiedliwość społeczna obejmuje sprawiedliwość legalną i rozdzielczą (H. Pesch, E. Genicot, H. Noldin). Kolejna grupa autorów wskazuje na to, że sprawiedliwość społeczna jest identyczna ze sprawiedliwością rozdzielczą tradycyjnego podziału (J. Tonneau, J.A. Ryan). Wreszcie, wedle niektórych, sprawiedliwość społeczna to odrębna cnota (J. Messner, A. Schmitt, J. Pieper, A. Retzbach)”. S. Lis, *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu...*, s. 236.

XIX wieku w kontekście rodzącego się wówczas socjalizmu. Marks położył wówczas podwaliny pod wrogie chrześcijaństwu wcielenie w życie specyficznie rozumianej sprawiedliwości społecznej w nowych realiach epoki przemysłowej. Z perspektywy czasu Jan Paweł II ocenił, że „podstawowym błędem socjalizmu jest jego antropologiczny charakter, bowiem rozpatruje on pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego” (*Centesimus annus*, 13). Natomiast papież Benedykt XVI doda, że „człowiek nie jest produktem warunków ekonomicznych, nie stanowi towaru wyprodukowanego na światową skalę, stąd jego uzdrowienie nie dokona się wyłącznie przez wpływ okoliczności zewnętrznych, jakimi są korzystne warunki ekonomiczne” (*Spe salvi*, 21).

Papież Leon XIII (1878–1903) w sposób radykalny i kompleksowy odpowiada na te idee, ogłaszając w roku 1891 pierwszą w historii encyklikę społeczną *Rerum novarum* [dalej: RN]. Systematycznie odpiera w niej tezy socjalistów odnośnie do prawa do własności, koncepcji rodziny i państwa, zdecydowanie podkreślając, że socjaliści, głosząc swoje teorie, jawnie sprzeciwiają się sprawiedliwości (zob. RN 4). W doskonałej syntezie tego nauczania Stanisław Kowalczyk pisze, że według Leona XIII, „«choć prywatne posiadanie dóbr jest niezwykłym prawem człowieka, to jednak nie jest to równoznaczne z indywidualno-egoistycznym ich używaniem» (RN 19). Prywatna własność ma funkcje społeczne, dlatego winna służyć dobru wspólnemu. Leon XIII nie rozgraniczył wyraźnie wszystkich odmian sprawiedliwości, ale w jego rozważaniach można odnaleźć elementy sprawiedliwości zamiennej, rozdzielczej i społecznej. Motyw sprawiedliwości wymiennej pojawia się wówczas, kiedy mowa jest, z jednej strony, o uczciwej pracy robotników, z drugiej zaś, o słusznej zapłacie za ich pracę jako obowiązku pracodawców. «Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy» (RN 17). Sprawiedliwość odnosi się również do państwa, którego obowiązkiem jest: a) sprawiedliwy rozdział obowiązków pomiędzy wszystkich obywateli; b) troska o dobro wspólne – nie wyłączając nikogo; c) opieka nad robotnikami. Sprawiedliwość nie nakazuje zabierać cudzego pod pozorem «niedorzecznej równości» (co postuluje socjalizm), ale naruszeniem sprawiedliwości jest także zaniżanie należnej zapłaty, czy też zmuszanie do pracy niszczącej człowieka (RN 30, 33)”¹⁴.

Polemika Leona XIII z marksizmem zaowocowała procesem aktywizacji świeckich w przestrzeni społeczno-politycznej. Właściwie odczytując zachętę do wprowadzania w życie sprawiedliwości w rozumieniu chrześcijańskim, w duchu *accomodata renovatio* stworzono fundament pod prawną i charytatywną ochronę

¹⁴ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8(1999), s. 83-95.

najbardziej potrzebnych przed wyzyskiem i społeczną niesprawiedliwością¹⁵ oraz pod pogłębienie tego pierwszorzędnego zadania polityki, jakim jest zagwarantowanie ładu i porządku społecznego¹⁶. Sprawiedliwość w tym znaczeniu zaczęła być postrzegana – jak określi to później Gabriel Witaszek – jako „relacja między ludźmi i narodami oparta na zasadach równości z uwzględnieniem ich odrębności. Sprawiedliwość odnosi się zawsze do innych, a jej podstawą jest człowiek będący w korelacji społecznej. W rzeczywistości sprawiedliwość może się realizować w spotkaniu, które charakteryzuje się komunikacją, wymianą i wspólnotą. Wszystko jest możliwe, jeżeli będzie występowało uznanie specyficznego dobra drugiej osoby. Sprawiedliwość promuje i broni praw innych w oparciu o różne relacje, poprzez które jednostki i całe społeczności wchodzą w relację między sobą i ze wspólnotą”¹⁷.

Ostatecznie to papież Pius XI (1922–1939) powszechnie uchodzi za twórcę i propagatora pojęcia sprawiedliwości społecznej w integralnym i nowoczesnym ujęciu¹⁸: „Sprawiedliwość społeczna to wzajemne relacje grup społecznych lub całych społeczności, respektujących obopólnie swoje prawa i współtworzących dobro wspólne” (*Quadragesimo anno* [dalej: QA], 110). W kwestii tej podtrzymuje zatem stanowisko Leona XIII, a jednocześnie wyraźniej wskazuje na powiązanie sprawiedliwości z ideą dobra wspólnego i subsydiarności. Postulował, aby „każdemu przydzielić przypadającą na niego część dóbr materialnych i dążyć do tego, aby przywrócony był taki podział dóbr ziemskich, który odpowiada dobru ogólnemu i sprawiedliwości społecznej” (QA 58). W imię sprawiedliwości społecznej nie wolno też – jak twierdził – „jednej warstwy wykluczać od udziału w zyskach drugiej” (QA 59).

Sprawiedliwość społeczna pojmowana jako wspólne dobro społeczności była interpretacją Jana XXIII. Tak rozumiana wymaga proporcjonalnego udziału w korzyściach i obowiązkach wspólnoty. Te z kolei wymieniał Paweł VI w swoim nauczaniu. Należą do nich: pomoc krajów bogatych krajom biedniejszym w ich rozwoju, sprawiedliwe stosunki handlowe, udzielanie pożyczek i stworzenie międzynarodowego funduszu, pomoc w zwalczaniu głodu, rezygnacja z dominacji ekonomicznej i politycznej, respektowanie tradycji narodowej, kulturowej i religijnej krajów rozwijających się. Naukę o ich praktycznym zastosowaniu i duchowym przełożeniu przekazywał papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu społecznym, głównie skierowanym do krajów trzeciego świata¹⁹.

¹⁵ Por. B. Smolka, *Miłość zasadą działalności charytatywnej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15(2007) nr 1, s. 45-51.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ G. Witaszek, *Deus caritas est. Solidarna sprawiedliwość i ofiarna miłość*, „Teologia i Człowiek” 10(2007), s. 31.

¹⁸ S. Kowalczyk, *Elementy społecznej nauki Kościoła*, Lublin 2017, s. 71.

¹⁹ Zob. P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” 5(2013) nr 1(8), s. 142.

3. INSPIRACJE *DEUS CARITAS EST*

Sprawiedliwość jako cnota moralna posiada nad wyraz złożony charakter. Krytycy społecznych zasad dobra wspólnego i sprawiedliwości zwykli twierdzić, że stanowisko Kościoła ma charakter jedynie orientujący, a tym samym nie zawiera w sobie aspektu moralnego. Tymczasem papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* rozwija kwestię sprawiedliwości społecznej, przywołując aktualność tomistycznych poglądów na temat roli państwa.

W nauczaniu Benedykta XVI pojęcie miłości społecznej pełni szczególną rolę w relacji do dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej. Dobra wspólne swoje źródła ma w samej naturze człowieka, który do rozwoju potrzebuje twórczego zaangażowania, udoskonalania siebie i świata²⁰. Luciano Pereña nazywa je „pokojem, który wypływa z przestrzegania wszystkich praw człowieka przez wszystkich obywateli”²¹. Ukierunkowanie na dobro wpływające z uniwersalnego imperatywu moralnego: „dobro czyn, zła unikaj” umożliwia praktykowanie sprawiedliwości w stosunku do siebie samego, innych ludzi oraz ich stowarzyszeń formalnych i nieformalnych oraz do Boga. Jeśli jednostka pozostaje skoncentrowana na sobie samej, wówczas pokój społeczny zostaje stłumiony, a „narcystyczny i roszczeniowy” stosunek do społeczności degraduje miłość, która jest warunkiem zaistnienia jakiegokolwiek dobra²². Moralny charakter dobra wspólnego wyraża się w tym, że jego celem jest służba człowiekowi, a ściślej – doskonalenie osoby. „Z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką – mówi Jan XXIII – dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględniwszy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby”²³. Dobra osoby to przede wszystkim i ostatecznie jej doskonałość moralna.

Świętemu Tomaszowi z Akwinu zawdzięcza się myśl, by sprawiedliwości społecznej przypisać jej własny cel, inny od celów pozostałych cnót – dobro wspólne²⁴. Z tej racji Doktor Anielski traktował *bonum commune* jako jeden z konstytutywnych elementów rzeczywistości społecznej w jej różnorodności i wielości. Według niego dobro wspólne „raz ukonstytuowane zaspokaja wszystkie potrzeby ludzi, zabezpiecza bezpieczeństwo i wykształcenie nie tylko tego czy innego członka społeczności, ale każdego podmiotu państwa. Zaspokajając potrzeby wszystkich, przekracza je nieskończenie”²⁵.

²⁰ A. Wuwer, *Dobro wspólne – idea zapomniana?*, w: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją. Studencka międzywydziałowa sesja naukowa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (25-26 listopada 2004 r.)*, red. J. Kempa, I. Bugdoł, Katowice 2004, s. 85.

²¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1925.

²² Tamże, s. 87.

²³ Jan XXIII, *Pacem in terris*, 55.

²⁴ Zob. J. Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 2, s. 37-48.

²⁵ A. Wuwer, *Dobro wspólne...*, s. 91.

Dobro wspólne jest zatem nakazem, ale nakazem moralnym, odkrywaniem i określanym przez władzę, co więcej – realizowanym pod przewodnictwem i zgodnie ze wskazaniem władzy przez wszystkie osoby czy grupy dla dobra całej ludzkiej rodziny. Nie jest to nakaz dowolnie określany przez władzę, ale odkrywany przez nią w stałej konsultacji i konfrontacji z ogółem tych, którzy go realizują²⁶. Aby tak było, dobro wspólne musi być efektem współdziałania wielu podmiotów indywidualnych i społecznych, a zatem można powiedzieć, że ma ono z natury rzeczy charakter pluralistyczny²⁷. Ten pluralizm podkreśla definicja, jaką znajdujemy w soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej: KDK], gdzie czytamy, że „dobro wspólne – czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniem, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość – staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego” (KDK 26).

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI tłumaczy, że wszelkie ludzkie dobro wypływa od Tego, który sam jest Miłością. Bez Boga nie ma miłości, a bez miłości nie ma dobra. Stąd współczesny kryzys moralności wiąże się z poczuciem utraty celu, do którego zmierza człowiek i społeczeństwo²⁸. Osłabienie lub brak relacji konstytuującej wspólnoty międzyludzkiej rujnuje poszczególnego człowieka, gdyż stoi w sprzeczności z jego naturalną potrzebą nieustannego uspołeczniania się i budowania więzi międzyludzkich. A wraz z tym procesem zanika także moralny charakter dobra wspólnego, ponieważ jego istota wyraża się w miłosiernej służbie człowiekowi ofiarowanej na gruncie solidarności²⁹. Tak więc to dobro wspólne gwarantuje poprawne funkcjonowanie sprawiedliwości, ale wyłącznie na gruncie miłości.

Papież Ratzinger rozwija i kontynuuje myśl wyrażoną przez Jana Pawła II w homilii wygłoszonej podczas nabożeństwa maryjnego odprawionego na Muchowcu w Katowicach 20 czerwca 1983r.: „Miłość jest większa od sprawiedliwości. I miłość społeczna jest większa od sprawiedliwości społecznej. Jeżeli prawdą jest, że sprawiedliwość musi przygotować grunt dla miłości — to jeszcze głębszą prawdą jest, że tylko miłość może zabezpieczać pełnię sprawiedliwości. Trzeba więc, ażeby naprawdę miłowany był człowiek, jeżeli w pełni mają być zabezpieczone prawa człowieka. To jest pierwszy i podstawowy wymiar miłości społecznej”³⁰.

W ten sposób kieruje myśl społeczną Kościoła ku przekonaniu, że „sprawy socjalne i Ewangelia są nierozłączne”. Uświadamia, że sama wiedza, umiejętności

²⁶ Tamże, s. 94.

²⁷ Zob. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 255-267.

²⁸ A. Wuwer, *Dobro wspólne...*, s. 92.

²⁹ Tamże.

³⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu* (Katowice, 20 czerwca 1983 r.), w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa. Część 1: Polska*, t. 9, Kraków 2008, s. 243-248.

czy biegłość w posługiwaniu się technikami same w sobie są niewystarczające do zaprowadzenia sprawiedliwości. Pierwszeństwo powinna otrzymać Ewangelia, ponieważ ludzie muszą najpierw poznać Boga, który nawraca serca, dzięki czemu są zdolne do pojednania oraz pracy także w sferze socjalnej³¹. Także w przestrzeni społecznej logika Boga, do której odkrywania nieustannie zaprasza Kościół, znacznie różni się od logiki ludzkiej. Boża sprawiedliwość – stanowiąca wzór i natchnienie dla sprawiedliwości ludzkiej – oznacza dawanie każdemu według potrzeby miłości, nie ograniczając się jedynie do jego natury³². Stąd już tylko krok dzieli nas od „logiki bezinteresowności” Benedykta XVI – swoistej „nowej zasady społecznej” i nowej formy sprawiedliwości³³.

Sprawiedliwość, postrzegana na ogół jako jeden z elementów życia społecznego, nie odnosi się wyłącznie do polityki czy ideologii. Papież Benedykt zwraca uwagę, że sprawiedliwość posiada również, a może przede wszystkim, wymiar teologiczno-etyczny obecny w codziennym życiu ludzkim, także w życiu Kościoła. Kroczenie drogą miłości, którą wytyczył Chrystus, nie przeciwstawia się drodze społecznej. Wręcz przeciwnie: „akcja na rzecz sprawiedliwości i udział w przekształcaniu świata ukazują się nam w pełni jako cecha zasadnicza głoszenia Ewangelii, to znaczy misji Kościoła dla odkupienia ludzkości i wyzwolenia jej z wszelkiego stanu ucisku” – deklaruje Kościół w posynodalnym dokumencie *O sprawiedliwość w świecie*³⁴, a biskupi USA potwierdzają: „Jak nauczanie społeczne Kościoła stanowi integralną część wiary katolickiej, tak tematyka sprawiedliwości społecznej w nauczaniu stanowi integralną część katolickiej edukacji i katechezy. To fundamentalne części katolickiej tożsamości i formacji. [...] wielu katolików nie zdaje sobie sprawy, iż społeczna misja Kościoła stanowi zasadniczą część wiary katolickiej. Stanowi to prawdziwe wyzwanie dla wszystkich katolików, aż po pytanie o ich zdolność bycia Kościołem, do którego wzywa ich Dobra Nowina”³⁵.

Na wielu frontach stykają się ze sobą polityka i religia, wiara i rozum. „Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe” (DCE 28), a jedną z najważniejszych przestrzeni takiego spotkania jest powiązanie miłości i sprawiedliwości.

Papież Benedykt – nawiązując do stwierdzenia, że „miłość jest większa od sprawiedliwości” – precyzuje: „kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mego

³¹ A. Kaltbach, *Miłość czy sprawiedliwość? Społeczne akcenty encykliki „Deus caritas est”*, w: *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 43-44.

³² G. Witaszek, *Deus caritas est...*, s. 30.

³³ Zob. A. Wysocki, *Bezinteresowność jako nowa zasada społeczna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23(2010) nr 2, s. 283-294.

³⁴ Synod Biskupów, *O sprawiedliwość w świecie*, 1971, nr 6.

³⁵ Episkopat Stanów Zjednoczonych Ameryki, *Sharing Catholic Social Teaching: Challenges and Directions. Reflections of the U.S. Catholic Bishops*, 1998 (<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/sharing-catholic-social-teaching-challenges-and-directions.cfm> [dostęp: 28.03.2018]).

drugiemu; ale nie ma nigdy miłości bez sprawiedliwości, która nakazuje, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy dlatego, że istnieje i działa. Nie można drugiemu dać czegoś od siebie, jeżeli nie zostanie mu dane w pierwszym rzędzie to, co mu się sprawiedliwie należy. Kto kocha z miłością bliźniego, jest przede wszystkim sprawiedliwy wobec innych. Sprawiedliwość nie tylko nie jest obca miłości, nie tylko nie jest drogą alternatywną albo paralelną w stosunku do miłości; sprawiedliwość jest nieodłącznie związana z miłością” (*Caritas in veritate* [dalej: CiV], 6).

W praktyce budowanie porządku społeczno-państwowego opartego na sprawiedliwości, wedle której rzeczywiście każdemu byłoby dane to, co mu się słusznie należy, jest obowiązkiem nie tylko sprawujących władzę czy Kościoła, ale każdego obywatela każdego pokolenia zamieszkującego swój kraj (zob. CiV 6). Kościół, jako że otrzymał od Boga moc oczyszczania, czyni to przez swoje nauczanie i zaangażowanie w misję społeczną. Misją wszystkich, a szczególnie wiernych świeckich, jest kształtowanie właściwych struktur życia społecznego z należytym poszanowaniem drugiego. Tak przeżywana wspólnota obywatelska będzie traktowała polityczną aktywność jako „miłość społeczną”³⁶.

Podczas spotkań ekumenicznych, w których Benedykt XVI wziął udział w roku 2006 (25 maja w Warszawie oraz 12 września w Ratyźbonie), zwrócił on uwagę na konkretyzację tak rozumianej miłości i sprawiedliwości społecznej w perspektywie dobra wspólnego, wskazując jako priorytetową drogę posługę charytatywną³⁷. Zgodnie z nią obowiązkiem wszystkich członków społeczności, którzy w oczach Boga i wiary stanowią bliźnich, jest solidarna pomoc, jeżeli potrzebujący wykorzystał wszystkie siły i środki do tego, ażeby osiągnąć dobro (zasada subsydiarności)³⁸. Miłość i uczynki sprawiedliwości wobec ubogich tego świata należy jednak rozpocząć od kontemplacji Chrystusa ubogiego³⁹. Odnowa wiary może zaradzić osobistej biedzie, a także stać się początkiem oraz motywem udzielania pomocy w rozwiązywaniu problemów innych. Na tej podstawie rodzi się wspólnota chrześcijańska opisywana w *Dziejach Apostolskich* (por. Dz 2,44-45). Przed Bogiem wszyscy stają w równości, bez podziału na ubogiego i biednego. Dopiero przed

³⁶ Tamże, nr 29. W wymiarze praktycznym – wydaje się, że rację ma Jacek Grzybowski, kiedy pisze: „nie da się zbudować obywatelskiego etosu, osiągnąć postaw i cech pięknych, tak dziś społecznie pożądanych – tolerancji, dialogu, zrozumienia, pokoju, wolności, łagodności – bez sprawiedliwości jako moralnego fundamentu wspólnoty. Staje się to ważne szczególnie w Polsce, gdzie intelektualści i politycy chcąc wielkich i dojrzałych świadectw cnót obywatelskich, zapominają, bądź nie chcą pamiętać, iż jedynym obszarem spotkania i pojednania jest prawda i sprawiedliwość” (<https://teologiapolityczna.pl/ks-jacek-grzybowski-polityka-sprawiedliwosc-pozytek> [dostęp: 21.02.2019]).

³⁷ Zob. Tamże.

³⁸ Zob. B. Smolka, *Miłość zasadą działalności charytatywnej...*, s. 279.

³⁹ R.M. Martino, *Elementy nauki społecznej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Społeczeństwo” 14(2008) nr 1, s. 52.

Jego obliczem jest możliwe to, do czego uporczywie i różnymi drogami zmierzały liczne ideologie (por. DCE 20).

Za inspirującą esencję przesłania Benedykta XVI można uznać podkreślenie, że miłość, sprawiedliwość i dobro wspólne stanowią triadę, która pełnię osiąga wówczas, gdy wypływa z kontemplacji Bożej Prawdy i wypełnia się na drodze bezinteresownego daru. Wielu próbowało osiągnąć sprawiedliwość za pomocą rewolucji, walki czy przymusu absolutnej równości między ludźmi. Usiłowania te spełzały na niczym, gdy zapominano lub lekceważono prawdę, że sprawiedliwość zaczyna się w delikatnym i czułym sumieniu, a jej najgłębszym wyrazem jest służba wspólnemu dobru. Zadośćuczynienie zaś nieprawości dokonuje się poprzez ofiarowanie choćby cząstki sprawiedliwości na gruncie miłości, a tym samym przyczynia się do wzrostu wspólnego dobra wszystkich ludzi.

Klamrą spinającą refleksję może być syntetyczna definicja zaczerpnięta z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 1807). I wydaje się, że bardziej niż o osiągnięcie efektu chodzi tu o dążenie do pełnienia tych dzieł, które Jezus Chrystus zawarł w błogosławieństwach i zadaniach (Mt 5,1-16), a Kościół ujął w formułę uczynków miłosierdzia względem duszy i ciała. Nakazywana przez nie sprawiedliwość wykonywana z miłości i z miłością stanowią *conditio sine qua non* dobra wspólnego.

THE SOCIAL JUSTICE IN THE LIGHT OF THE *DEUS CARITAS EST* OF THE BENEDICT XVI

Summary

The article presents an historical section of the rising and application the idea of the social justice in the social education, beginning from ideas of ancient philosophers leading to presence in nowadays teaching of Catholic church. The considerations was based on the encyclical *Deus caritas est* of the pope Benedict XVI being a fundamental source showing the justice as a virtue which fool of its progress is achieved in love.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, sprawiedliwość społeczna, dobro wspólne, miłość, cnota, *Deus caritas est*, Benedykt XVI

Keywords: justice, social justice, common good, love, virtue, *Deus caritas est*, Benedict XVI

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, *Caritas in veritate* (29 VI 2009), AAS 2009(CI).

Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25 XII 2005), AAS 2006(XCVIII).

- Benedykt XVI, *Przesłanie do uczestników Międzynarodowej Konferencji o społecznej nauce Kościoła w praktyce uniwersytetów* (Rzym, 19 listopada 2006), cyt. za: A. Wuwer, *Carlo Ciattini, Presbitero e dottrina sociale della Chiesa, Liberia Editrice Vaticana, Vaticano 2006, 144 s. [recenzja]*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1(2007), s. 240-244.
- Benedykt XVI, *Spe salvi* (30 XI 2007), AAS 2007(XCIX).
- Cyceron, *De inventione*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione2.shtml> [dostęp: 12.11.2018].
- Cyceron, *O państwie*, przeł. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960.
- Drożdż A., *Czy sama sprawiedliwość wystarcza?*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 14(2009).
- Episkopat Stanów Zjednoczonych Ameryki, *Sharing Catholic Social Teaching: Challenges and Directions. Reflections of the U.S. Catholic Bishops*, 1998, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/sharing-catholic-social-teaching-challenges-and-directions.cfm> [dostęp: 28.03.2018].
- Grzybowski J., *Cnota sprawiedliwości a porządek społeczny w myśli św. Tomasza z Akwinu*, <https://teologiapolityczna.pl/ks-jacek-grzybowski-polityka-sprawiedliwosc-pozytek> [dostęp: 21.02.2019].
- Jan XXIII, *Pacem in terris* (11 IV 1963), AAS 1963(LV).
- Jan Paweł II, *Centesimus annus* (1 V 1991), AAS 1991(83).
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, (30 XI 1980), AAS 72 (1980).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu* (Katowice, 20 czerwca 1983 r.), w: *Dziela zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa. Część I: Polska*, t. 9, Kraków 2008.
- Jendrzeczak M., *Idee sprawiedliwości oraz własności w interpretacji Platona i Arystotelesa*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 236(2015), s. 9-20.
- Kaltbach A., *Miłość czy sprawiedliwość? Społeczne akcenty encykliki „Deus caritas est”*, w: *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 39-46.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.
- Kowalczyk S., *Elementy społecznej nauki Kościoła*, Lublin 2017.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8(1999), s. 83-95.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Laska A., *Sprawiedliwość społeczna jako „pojęcie przygodnie sporne”*, w: *Świat Idei i Polityki*, red. T. Godlewski (Prace Naukowe Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, t. 6), Bydgoszcz 2006, s. 85-101.
- Leon XIII, *Rerum novarum* (15 V 1891), AAS 1890/91(XXIII).
- Lis S., *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 3(1996), s. 221-236.

- Maciejewski M., *Szkic z dziejów sprawiedliwości od czasów starożytnych do współczesności*, w: *Varia Doctrinalia*, red. Ł. Machaj (Prace Naukowe Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, t. 20), Wrocław 2012.
- Majka J., *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 2, s. 7-26.
- Martino R.M., *Elementy nauki społecznej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Społeczeństwo” 14(2008) nr 1, s. 47-55.
- Pius XI, *Quadragesimo anno* (15 V 1931), AAS 1931(XXIII).
- Smolka B., *Miłość zasadą działalności charytatywnej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15(2007) nr 1, s. 45-51.
- Synod Biskupów, Dokument o sprawiedliwości w świecie *De iustitia in mundo* (30 XI 1971), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski i in., cz. II, Rzym – Lublin 1996, s. 79-96.
- Synod Biskupów, *O sprawiedliwość w świecie* [1971], <https://ekai.pl/dokumenty/o-sprawiedliwosc-w-swiecie/> [dostęp: 03.03.2019].
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył O. Pius Bełch O.P., Londyn 1962-1986, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm [dostęp: 12.11.2018].
- Tarwacka A., *O sprawiedliwości i prawie: 1 tytuł 1 księgi Digestów: tekst – tłumaczenie – komentarz*, „Zeszyty Prawnicze” 2003 nr 3/2, s. 357-370.
- Witaszek G., *Deus caritas est. Solidarna sprawiedliwość i ofiarna miłość*, „Teologia i człowiek”, 10(2007), s. 25-36.
- Wróbel P., *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” 5(2013) nr 1(8), s. 135-150.
- Wuwer A., *Dobro wspólne – idea zapomniana?*, w: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją. Studencka międzywydziałowa sesja naukowa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* (25-26 listopada 2004 r.), red. J. Kempa, I. Bugdoł, Katowice 2004, s. 85-96.
- Wysocki A., *Bezinteresowność jako nowa zasada społeczna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23(2010) nr 2, s. 283-294.