

Ks. JÓZEF KUPNY

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ZASADY ŁADU SPOŁECZNEGO I GOSPODARCZEGO W ŚWIETLE NAUCZANIA KOŚCIOŁA

1. PODSTAWOWE ZASADY SPOŁECZNE

Katolicka nauka społeczna opracowała określone zasady, tak zwane zasady społeczne, mające służyć kształtowaniu ładu w społeczeństwie. Począwszy od encykliki Jana XXIII *Mater et magistra* w społecznym nauczaniu Kościoła zwraca się uwagę nie na modele rozwiązań społecznych, lecz na zasady społeczne, a ściślej, na wykład, internalizację i realizację zasad społecznych, mających zastosowanie w każdym porządku społecznym istniejącym we współczesnym świecie. Te zasady nie mają charakteru czysto teoretycznego, lecz dotyczą sfery praktyki.

Zbudowanie systemu zasad nie jest łatwe ze względu na brak w literaturze przedmiotu adekwatnego zestawu, który by znalazł powszechną aprobatę. Zdaniem G. Ermecke, przedstawiciela katolickiej nauki społecznej zgodni są co do tego, że: a) istnieją pewne zasady społeczne; b) zasad tych jest więcej niż jedna; c) na ogół wszyscy uznają przynajmniej dwie zasady: solidarności i pomocniczości; d) zasada pomocniczości jest ważniejsza niż zasada solidarności; e) trudno jest znaleźć jakąś zasadę podstawową, z której można byłoby wydedukować wszystkie inne zasady. Nie są zgodni natomiast co do tego: a) jak zdefiniować pojęcie zasady społecznej (treść i funkcje); b) ile jest zasad społecznych; c) jak powiązać je nawzajem, by stworzyć pewien system¹.

Brak zgodności w poglądach na zasady społeczne uwarunkowany jest wieloma czynnikami, między innymi orientacją filozoficzną, szkołą czy kierunkiem myśli społecznej. Podejmując próbę pewnego uporządkowania problematyki zasad, warto zwrócić uwagę na to, jakie zasady występują w społecznym nauczaniu Kościoła.

¹ W. Piwowski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II Laborem Exercens*, [w:] Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 85.

2. ZASADY SPOŁECZNE W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Analizując dokumenty społeczne Kościoła, głównie te najwyższej rangi, czyli encykliki, zauważamy pewną różnorodność. Ekspozowanie różnych zasad w różnych okresach nasuwa pytanie: czy można mówić o „zmienności” zasad społecznych? Według W. Piwowarskiego, tę zmienność należy traktować jako rozwojowość zasad społecznych. Zmienność bowiem mogłaby sugerować całkowitą dowolność. Ale i rozwojowość można rozmaicie rozumieć. W społecznym nauczaniu Kościoła można wyróżnić co najmniej trzy rozumienia terminu „rozwojowość”, a mianowicie:

1. Rozwojowość w sensie akcentowania pewnych zasad w określonych warunkach historycznych. Na przykład Leon XIII akcentował dobro wspólne w czasach szerzącego się indywidualizmu społecznego i liberalizmu. Zaś Pius XI, w epoce rozwijających się totalitaryzmów, akcentował zasadę pomocniczości. Ale dla jednego i drugiego obydwie zasady są podstawowe. Akcentowanie jednych nie przeczy istnieniu innych.

2. Rozwojowość w sensie pogłębiania wiedzy w zakresie treści i funkcji zasad społecznych. Przykładem może tu być zasada pomocniczości, która implicite występowała już w wypowiedziach Leona XIII, ale w pełni zdefiniowana została przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*. Jego następca, Pius XII, rozciągnął funkcje tej zasady na życie społeczności Kościoła.

3. Rozwojowość w znaczeniu aplikacji zasad społecznych do zmiennych przejawów życia społecznego².

Właśnie ta rozwojowość zasad społecznych rzutuje na poważną trudność wyłowienia ich z dokumentów społecznych Kościoła. Bo formułowane w różnych kontekstach historycznych, na różnym stopniu ogólności, wąsko lub szerzej, i nie zawsze explicite, przy nie dość głębokiej analizie nie dają się łatwo zidentyfikować. Niektórzy znawcy katolickiej nauki społecznej podają, że dokumenty Kościoła najczęściej wymieniają zasady: solidarności, dobra wspólnego, pomocniczości sprawiedliwości i miłości społecznej, rzadziej natomiast zasady: prymatu osoby ludzkiej, praw człowieka, wolności, prawdy, równości, dialogu, kompromisu, demokracji. W zestawie tym chodzi o częstotliwość powtarzania się wymienionych zasad w sposób wyraźny, faktycznie bowiem spotyka się wiele szczegółowych wskazań opartych na tych zasadach, ale bez wymieniania samych zasad. Duże znaczenie odgrywa tutaj czas, w którym się zasady podaje³.

Na podstawie tych dokumentów poszczególni przedstawiciele katolickiej nauki społecznej tworzą własne zestawy zasad społecznych. Kard. J. Höffner wymienia trzy zasady: solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego oraz dwie sprawności: sprawiedliwości i miłości społecznej. Z kolei A. Klose wymienia następujące zasady: solidarności, pomocniczo-

² Tamże, s. 86 n.

³ Tamże, s. 89.

ści, dobra wspólnego, osoby, prawa naturalnego, porządku i wolności. Z autorów polskich Cz. Strzeszewski wylicza zasadę personalizmu, sprawiedliwości, wolności, równości, demokracji, kompromisu i dialogu. Jeszcze inaczej podaje J. Majka, według którego z zasadą personalizmu związane są zasady wolności, pomocniczości i pluralizmu społecznego, a z zasadą sprawiedliwości społecznej związana jest zasada demokracji. Do tego zestawu dodaje on jeszcze zasadę prawdy i zasadę miłości. Natomiast według W. Piwowarskiego istnieją tylko trzy podstawowe zasady społeczne: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Z nimi wiążą się inne, bardziej ogólne lub szczegółowe, aplikacyjne.

Dla personalistycznej koncepcji porządku społecznego i gospodarczego, to znaczy dla takiej koncepcji porządku, w którym z jednej strony bierze się pod uwagę dobro osoby ludzkiej, a z drugiej – dobro wspólne różnych społeczności, szczególne znaczenie mają następujące zasady społeczne: prymatu osoby ludzkiej, pomocniczości, dobra wspólnego, solidarności.

3. ZASADA PRYMATU OSOBY LUDZKIEJ

Wśród zasad porządkujących płaszczyznę życia społecznego pierwsze miejsce zajmuje zasada prymatu osoby ludzkiej. Określa ona, jak powinno funkcjonować społeczeństwo, ażeby godność osoby i jej rozwój mogły być w pełni zabezpieczone oraz realizowane.

Godność jest tą szczególną wartością, którą reprezentuje każdy człowiek z racji, iż jest podmiotem i osobą: bytem samoświadomym, wolnym, zdolnym do poznania prawdy, górującym nad otaczającym go światem. Jest to tak zwana godność naturalna. Obok niej istnieje także nadprzyrodzona godność człowieka, która rodzi się z bezpośredniego związku osoby ludzkiej z Chrystusem. W encyklice *Redemptor hominis*, która – jak słusznie zaznacza B. Häring – w całości poświęcona jest problematyce godności człowieka⁴, geneza tego związku upatrywana jest w fakcie wcielenia: „Syn Boży, przez Wcielenie swoje *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem*”⁵. Natomiast w tajemnicy odkupienia, w której człowiek został „na nowo potwierdzony [...] stworzony na nowo”⁶, jedność ta została definitywnie potwierdzona. Przez Chrystusa osoba ludzka wchodzi do wspólnoty Boskich Osób, co stanowi ostateczną podstawę jej godności.

Rozróżnienie dwóch wymiarów godności nie tworzy narzędzia służącego do orzekania i mierzenia „większej” lub „mniejszej” wartości osoby ludzkiej. Pozwala natomiast ukazać w całej głębi źródła tej godności. Stąd nadprzyrodzona i naturalna godność człowieka nie są sobie nigdy

⁴ Zob. B. Häring, *Kommentar*, [w:] *Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika Redemptor Hominis Papst Johannes Pauls II.*, Freiburg 1979, s. 120 n.

⁵ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 8 (1979).

⁶ Tamże, nr 10.

przeciwstawiane, wprost przeciwnie, stanowią jedną nierozzerwalną całość⁷.

Ze względu na szczególne źródło, którym jest sam Bóg, osobowa godność „jest *najcenniejszym dobrem człowieka*”⁸. Dzięki niej przewyższa on swoją wartością całą otaczającą go rzeczywistość. A ponieważ godność stanowi obiektywną wartość bytową istniejącą niezależnie od ludzkiej woli, dlatego też jest ona „niezniszczalną własnością *każdej ludzkiej istoty*”⁹. Z tego właśnie powodu stanowi również podstawę równości wszystkich ludzi, co dla organizacji życia społecznego ma ogromne znaczenie¹⁰.

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż godność jest nie tylko dwupoziomową wartością człowieka (wartością natury i łaski), ale jest także postulatem, a więc domaga się, aby ją uznano i szanowano¹¹. Dzięki swej godności istota ludzka „jest *wartością w sobie i przez się*”¹² i wymaga, by tak właśnie ją traktowano. Dlatego Kościół poucza, że „wszelka analiza musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, że mianowicie każdy byt ludzki posiada godność, która niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym nigdy nie może być umniejszana, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być uszanowana i chroniona”¹³.

Istnieje szereg niebezpieczeństw zagrażających godności osoby ludzkiej. Stwarzają je: nieludzki system polityczny, fałszywe ideologie, przesadna tolerancja, jawnie niesprawiedliwe prawodawstwo pozbawiające człowieka podstawowych praw oraz agresywność środków społecznego przekazu¹⁴. W dziedzinie gospodarczej szczególne zagrożenie rodzi brak należytej proporcji pomiędzy rozwojem technicznym a etyką, co prowadzi do częstego traktowania uczestnika życia gospodarczego jako instrumentu przydatnego jedynie do osiągnięcia celu ekonomicznego¹⁵. Wreszcie zagrożeniem są także takie negatywne zjawiska społeczne, jak: brak sprawiedliwości, rasizm, terroryzm, ubóstwo, analfabetyzm, kryzys mieszkaniowy oraz bezrobocie¹⁶.

Nie są to wszystkie niebezpieczeństwa zagrażające osobowej godności. Z tego przykładowego wyliczenia dość wyraźnie jednak wynika, że sytuują się one zarówno na płaszczyźnie życia politycznego, jak i gospodarczego, społecznego oraz kulturowego. W tej sytuacji wszystkie dziedzi-

⁷ Por. F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 78.

⁸ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 37 (1988).

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 567.

¹² Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 37.

¹³ *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku (2 X 1979)*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 93.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 5.

¹⁵ Por. tenże, *Redemptor hominis*, nr 15 i 16; tenże, *Laborem exercens*, nr 7 (1981).

¹⁶ Por. tenże, *Sollicitudo rei socialis*, nr 15–25 (1987).

ny ludzkiego życia powinny być mierzone i oceniane ze względu na ludzką godność; czy jest ona respektowana i należyście chroniona.

Istnieje jednak problem adekwatnej miary, jakiegoś narzędzia badawczego, pozwalającego w konkretnych warunkach społecznych orzekać o przestrzeganiu lub gwałceniu osobowej godności. Tym bardziej że – jak to wynika z przeprowadzonej analizy – pojęcie godności ludzkiej nie daje się zoperacjonalizować. I co równie ważne, wcale nie odpowiada temu, co można by nazwać godnością osobowościową, czy też poczuciem godności¹⁷. W pierwszym przypadku mamy bowiem do czynienia z terminem psychologicznym, w drugim natomiast – z pewnym całościowym doświadczeniem własnej wartości, w zestawieniu z określonym i przyjętym systemem aksjologicznym. Niewątpliwie oba te terminy są z sobą związane. Zdecydowanie jednak należy je oddzielić od terminu „godność osobowa”, który oznacza obiektywną strukturę osoby ludzkiej, jej transcendentję, a zatem – rzeczywistość wymykającą się ludzkiemu doświadczeniu.

Rolę obiektywnego testu sprawdzającego poszanowanie osobowej godności w życiu społecznym pełnią prawa, zwane prawami człowieka. Z tego względu stanowią one podstawowe kryterium oceny systemu politycznego i programu działania państwa¹⁸. Wszędzie tam, gdzie prawa człowieka są przestrzegane, chroniona jest także godność. I odwrotnie, tam gdzie prawa te są naruszane, nieposzanowana zostaje również ludzka godność. Obok tego aspektu negatywnego (ochrona godności) prawa człowieka mają także swój aspekt pozytywny – stwarzanie warunków ku pełniejszemu rozwojowi osoby ludzkiej. Jan Paweł II wyjaśnia to w następujących słowach: „[...] prawa człowieka są po to, ażeby każdy miał przestrzeń potrzebną do spełniania swoich zadań i powinności. Ażeby w ten sposób mógł się rozwijać. Mógł stawiać się bardziej człowiekiem”¹⁹.

Z encyklik społecznych najpełniejszy katalog praw człowieka zawiera encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*. W formułowaniu katalogu praw człowieka Kościół nawiązuje także do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ*. Do najważniejszych praw Kościół zalicza: „prawo do życia, do wolności i bezpieczeństwa osobistego, prawo do wyżywienia, do odzienia, do mieszkania, do opieki zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki, prawo do wolności słowa, do nauki i kultury, prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, prawo do wyznawania własnej religii, indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie, prawo do wyboru określonego stanu lub zawodu, do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego, prawo do własności i do pracy, do godziwych warunków pracy i do sprawiedliwego wynagro-

¹⁷ Por. W. Chudy, *Filozofie wieczyste w czas przełomu*, Lublin–Warszawa–Kraków 1986, s. 139.

¹⁸ Por. *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Meksyku 27 I 1979*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. II, Warszawa 1982, s. 221.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży, Gdańsk–Westerplatte 12 VI 1987*, „Chrześcijańin w świecie” 1987, nr 167–169, s. 159.

dzenia za pracę, prawo do zebrania i do zrzeszania się, prawo do swobodnego poruszania się i do podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju, prawo do narodowości i do miejsca zamieszkania, prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy”²⁰.

Wszystkie prawa człowieka stanowią jedność i chyba dlatego w dokumentach Kościoła nie spotyka się stosowanego zwykle w naukach prawnych podziału praw człowieka na wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Jak słusznie zauważa ks. Piwowarski, jedność ta wyraża się w celu, ku któremu są one ukierunkowane. Jest nim „integralny, wszechstronny i dynamiczny rozwój człowieka przez korzystanie z wszystkich tych praw”²¹.

4. ZASADA POMOCNICZOŚCI

Drugą zasadą społeczną, bardzo blisko związaną z zasadą prymatu osoby ludzkiej, jest zasada pomocniczości. Klasyczna definicja tej zasady pojawia się w encyklice *Quadragesimo anno*²². Nawiązując do niej, szczególnie w swej ostatniej encyklice społecznej zatytułowanej *Centesimus annus*²³, Jan Paweł II przypomina, że „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych dla dobra wspólnego”²⁴. W zasadzie tej można dostrzec dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Ten pierwszy polega na tym, by społeczności wyższego rzędu nie odbierały jednostkom ludzkim, czy różnego rodzaju mniejszym grupom społecznym możliwości działania. Aspekt pozytywny wyraża się w obowiązku pomocy i koordynacji działań mniejszych grup w ramach dobra wspólnego społeczności czy społeczeństwa.

Stosowanie zasady pomocniczości jest szczególnie ważne w relacji państwa do różnego rodzaju społeczności pośrednich tworzonych do realizacji celów gospodarczych, społecznych, kulturalnych. Chodzi tu więc przede wszystkim o społeczności terenowe i zawodowe. W myśl zasady pomocniczości społeczności te powinny posiadać rzeczywistą autonomię w stosunku do władz publicznych. Jedyną granicę autonomii stanowi dobro wspólne całej społeczności. Powyższe zastrzeżenie jest ze wszech miar

²⁰ *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku (2 X 1979)...*, s. 93.

²¹ W. Piwowarski, *Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, [w:] Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 145.

²² Zob. Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 79–80 (1931).

²³ Wiele miejsca zasadzie pomocniczości, tak w odniesieniu do osoby ludzkiej, jak i w odniesieniu do różnych społeczności, poświęca Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*. Uwagę na ten fakt zwraca W. Piwowarski w cytowanym już artykule: *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II Laborem Exercens...*, s. 98 n.

²⁴ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 48 (1991).

uzasadnione. Wśród omawianych społeczności występuje nieraz olbrzymie zróżnicowanie. Oprócz małych, ekonomicznie słabych społeczności, istnieją również większe społeczności lokalne, dysponujące dość dużym potencjałem gospodarczym. Podobne zróżnicowanie występuje pomiędzy społecznościami zawodowymi. Te większe stanowią nieraz potężną siłę społeczną, zdolną wymuszać dla siebie różnego rodzaju przywileje. Słuszna autonomia nie może więc prowadzić do działań egoistycznych, sprzeciwiających się dobru wspólnemu.

Najczęściej społeczności pośrednie nie dysponują środkami pozwalającymi im zaspokoić wszystkie ich potrzeby. Nie potrafią na przykład same rozwiązać palącego problemu bezrobocia, tworzyć nowych stanowisk pracy, często nie potrafią nawet utrzymać ośrodków pełniących ważne funkcje społeczne i kulturalne. W takiej sytuacji, zgodnie z zasadą pomocniczości, społeczności wyższego rzędu zobowiązane są do udzielania koniecznej pomocy. Jest to pomoc udzielana *od góry ku dołowi*.

Kierunek działania społecznego *ku dołowi*, oznacza ostatecznie – *ku człowiekowi*. To on jest przede wszystkim podmiotem życia społecznego i działalności gospodarczej²⁵. Z tego punktu widzenia dla swojego działania, nie wykraczającego jednak poza granice dobra wspólnego, człowiek potrzebuje odpowiedniej przestrzeni, autonomii, a równocześnie – wszędzie tam, gdzie to konieczne – pomocy. I też nie od razu pomocy państwa, ale najpierw pomocy różnych struktur pośrednich, a dopiero na samym końcu państwa.

5. ZASADA DOBRA WSPÓLNEGO

Już od dłuższego czasu przedstawiciele katolickiej nauki społecznej toczą dyskusję dotyczącą koncepcji dobra wspólnego. Punktem wyjścia wszystkich dociekań na temat dobra wspólnego stała się nauka św. Tomasza z Akwinu o *bonum commune*. Główne współczesne tendencje w ujmowaniu dobra wspólnego wiążą się z pewnymi założeniami filozoficzno-społecznymi. Koncepcja dobra wspólnego J. Messnera i przedstawicieli tzw. solidaryzmu chrześcijańskiego (G. Gundlacha i jego uczniów, O. von Nell-Breuninga) łączy spojrzenie na życie społeczne od strony osoby. Dla Messnera i solidarystów społeczeństwo jest środkiem realizacji pełni osobowości ludzkiej. Dobro wspólne posiada charakter pomocy. Różnie jednak ta pomoc jest rozumiana. Dla solidarystów dobro wspólne – jako pomoc osobie – posiada charakter wybitnie instytucjonalny. Według Messnera dobro wspólne posiada szerszą treść: instytucje i urządzenia społeczne, plus ogół wartości wytworzonych przez społeczeństwo jako całość. Odmienne spojrzenie na życie społeczne prezentuje A. F. Utz. Według tego uczonego, życie społeczne powstaje w wyni-

²⁵ Tamże.

ku odniesienia się intencjonalnego wielu osób do wspólnej wartości. Ma ona walor imperatywu etycznego, a więc jest wartością moralną. I ku niej wola ludzka jest skierowana ze swej natury. Zatem według Utza dobrem wspólnym jest to wszystko, co stanowi lub stanowić może przedmiot wspólnych dążeń wielu osób. Przedmiotem wspólnych dążeń są dobra i wartości zewnętrzne oraz wewnętrzne – osobowe²⁶.

Jak widać, na terenie myśli chrześcijańskiej istnieje pewna różnica zdań w ujmowaniu dobra wspólnego. W dokumentach społecznych Kościoła (encyklika *Pacem in terris* i konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*) zawarta jest myśl, że „dobro wspólne nie może być pojmowane inaczej jak poprzez wzięcie pod uwagę człowieka. Dobro wspólne nie jest ideologią ani teorią, ale zobowiązaniem do stworzenia warunków pełnego rozwoju wszystkim tym, którzy uczestniczą w danym systemie społecznym”²⁷. Dobro wspólne społeczeństwa „sprowadza się ostatecznie do tego, kim w owym społeczeństwie jest każdy człowiek – jak pracuje i jak żyje”²⁸.

Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że dobro wspólne ujmowane jest jako wartość społeczno-moralna, zobowiązująca do stwarzania warunków integralnego rozwoju człowieka. Zobowiązująca wszystkich bez wyjątku członków społeczeństwa. Określenie, że dobro wspólne musi mieć na względzie całego człowieka, wyraźnie precyzuje, iż dotyczy ono zewnętrznej i wewnętrznej pomyślności osoby ludzkiej oraz jej zewnętrznego i wewnętrznego rozwoju. Takie ujęcie treści dobra wspólnego ma bez wątpienia charakter personalistyczny, bierze bowiem pod uwagę dobro osoby.

Jeśli by zatem postawić pytanie, czy istnieje antynomia między tak rozumianym dobrem wspólnym a dobrem osoby, to odpowiedź może być tylko jedna – nie istnieje. Zarówno bowiem wartości indywidualne, jak i wartości społeczne sięgają korzeniami tego samego fundamentu, tkwią we właściwościach osoby ludzkiej²⁹.

Zobowiązujący charakter *bonum commune* do świadczeń jednostek ludzkich w dobro wspólne społeczności, społeczności mniejszych w dobro wspólne społeczności większych, stanowi istotę zasady społecznej zwanej zasadą dobra wspólnego. Określa ona uprawnienia różnego rodzaju społeczności i równocześnie obowiązki jednostek ludzkich oraz społeczności

²⁶ J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, Lublin 1972.

²⁷ Z okazji XXX rocznicy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka 9 XI 1980, [w:] J. a n P a w e ł II, *Nauczanie społeczne* 1980, t. III, Warszawa 1984, s. 165.

²⁸ Rzym 15 I 1981, [w:] J. a n P a w e ł II, *Nauczanie społeczne* 1981, t. IV, Warszawa 1984, s. 391.

²⁹ Na temat dobra osoby a dobra wspólnego zob. J. M e s s n e r, *Das Gemeinwohl*, Osnabrück 1962; J. K o n d z i e l a, *Filozofia społeczna...*; J. K r u c i n a, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972; J. M a j k a, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1985; tenże: *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Rzym–Warszawa 1990.

na rzecz społeczności większych, aż po wspólnotę ogólnoludzką, której celem jest *bonum familiae humanae*³⁰.

6. ZASADA SOLIDARNOŚCI

Pojęcie solidarności posiada wiele znaczeń. W encyklice *Laborem exercens* solidarnością nazwane zostało wspólne działanie „przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy, połączonej z niesłyszczanym wyzyskiem w dziedzinie zarobków, warunków pracy i troski o osobę pracownika”³¹. To wspólne działanie miało miejsce w początkowym okresie rozwoju przemysłu, kiedy robotnicy wystąpili do walki o swoje prawa. Ale i obecnie w różnych częściach świata, w różnych krajach trwają rażące niesprawiedliwości, które skłaniają ludzi pracy do wspólnego, solidarnego działania w obronie swoich praw i godności. W tej sytuacji „potrzebne są nowe formy solidarności ludzi pracy, a także solidarności z ludźmi pracy”³².

Wspólne działanie świata robotniczego na rzecz polepszenia swojej sytuacji nazywane było, i bywa po dzień dzisiejszy, walką. Niejednokrotnie walka ta przybierała formę walki przeciw drugiemu człowiekowi, temu spoza własnej klasy społecznej. Fakt ten zaważył poniekąd na rozumieniu walki świata robotniczego jako działania wymierzonego przeciw właścicielom środków produkcji i kapitału, przeciw pewnej grupie ludzi. Takie właśnie rozumienie walki, przez lata utrwalane poprzez oddziaływanie ideologii marksistowskiej, w dalszym ciągu funkcjonuje w świadomości społecznej. Z uwagi na to Jan Paweł II wyjaśnia, iż solidarność wyzwała walkę, „ale nie jest to nigdy walka przeciw drugiemu. Walka, która traktuje człowieka jako wroga i nieprzyjaciela – i dąży do jego zniszczenia. Jest to walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp: walka o dojrzały kształt życia ludzkiego”³³.

Zwrócenie uwagi na fakt, że solidarność nie jest walką z człowiekiem, ale o człowieka, każe znacznie szerzej rozumieć pojęcie solidarności. Nie jest ono już związane z określoną grupą społeczną, ale z każdym, kto podejmuje działanie na rzecz tego, by życie ludzkie na ziemi uczynić „bardziej ludzkim”.

Właśnie takie szersze rozumienie solidarności odnajdujemy w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Tutaj solidarność pojmowana jest jako postawa moralna i społeczna, jako „cnota”. Zasadniczą cechą tej postawy jest „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli

³⁰ Por. W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, [w:] Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy...*, s. 101.

³¹ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 8.

³² Tamże.

³³ Tamże.

dobra wszystkich i każdego”³⁴. W tym znaczeniu solidarność nie jest tylko sympatią, współczuciem, wewnętrznym sprzeciwem wobec zła dotykającego bliźniego, lecz wewnętrznym zobowiązaniem się do odpowiedzialności za drugiego człowieka, za wszystkich. Z tą postawą wiąże się po prostu pewien styl, sposób życia i to zarówno poszczególnych jednostek ludzkich, jak i tworzonych przez nich różnych społeczności. Jan Paweł II mówi wprost: „Solidarność znaczy sposób bytowania w wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, przy uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą. A więc jedność w wielości, a więc pluralizm. To wszystko mieści się w pojęciu solidarności. Sposób bytowania ludzkiej wielości, mniejszej lub większej, całej ludzkości, poszczególnego narodu, bytowania w jedności godnej człowieka”³⁵. Wynika z tego, że solidarność powinna być rozumiana jako zasada pozwalająca zabezpieczyć godność i prawa każdej osoby ludzkiej, a równocześnie dobro wspólne i prawa społeczności. W ten sposób zasada solidarności przyczynia się do utworzenia humanistycznego porządku społecznego i dlatego uważana jest za jedną z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej. Obowiązuje ona zarówno w porządku wewnętrznym każdego narodu i państwa, jak też w porządku międzynarodowym³⁶.

* * *

Nauczanie społeczne Kościoła nie dostarcza żadnego technicznego rozwiązania dręczących nas poważnych problemów społecznych i gospodarczych, daje jednak podstawy moralne, możliwe do przyjęcia dla niemal wszystkich ludzi dobrej woli; podaje zasady, na podstawie których można wspólnie opracować nowy projekt porządku społecznego i gospodarczego, bardziej ludzkiego i braterskiego.

DIE GRUNDSÄTZE DER SOZIALEN ORDNUNG UNTER BERÜCKSICHTIGUNG DER KIRCHLICHEN LEHRE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die soziale und wirtschaftliche Ordnung stützt sich auf allgemein anerkannte Werte und Grundsätze des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die Kirche nennt mehrere gesellschaftliche Richtlinien, und die katholischen Sozialwissenschaft-

³⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 38.

³⁵ Tenże, *Przemówienie do ludzi morza*, Gdynia – Skwer Kościuszki 11 VI 1987, „Chrześcijanin w świecie” 1987, nr 167–169, s. 147.

³⁶ Tenże, *Centesimus annus*, nr 10.

ler befassen sich mit deren Begründung und den Möglichkeiten ihrer Applikation in der Praxis des sozialen und wirtschaftlichen Lebens. Bislang wurde jedoch noch keine Methode erarbeitet, die es ermöglichte zumindest die allgemeinen gesellschaftlichen Prinzipien zu ordnen. Dadurch ist ihre spätere Anwendung erschwert. Der Verfasser versucht in seinem Aufsatz zu überzeugen, dass zu den wichtigsten Prinzipien, die das sozialwirtschaftliche Leben regeln, folgende gehören: der Grundsatz des Primats des Menschen und des Beistands sowie der Grundsatz des Allgemeinwohls und der Solidarität. Ihre Verwirklichung trägt zur Entstehung einer personalistischen, humanistischen und gerechten sozialwirtschaftlichen Gesellschaftsordnung bei.