

Dariusz Dańkowski SJ

 <https://orcid.org/0000-0001-7668-8698>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/009j14p05>

SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Podobnie jak św. Paweł Apostoł na ateńskim Areopagu, Jan Paweł II używa różnych narracji, by dotrzeć ze swoim przesłaniem do zróżnicowanych odbiorców. Św. Paweł w swojej mowie opisanej w *Dziejach Apostolskich* zwraca się zarówno do Żydów zaznajomionych z tradycją Starego Testamentu, jak i do pogan, w szczególności pochodzenia greckiego, czytanych w dziełach greckiej poezji, sztuki i filozofii. Zwracając się do Ateńczyków, głosi im Boga, który „nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17, 24)¹. Apostoł posługuje się pojęciami wspólnymi zarówno dla filozofów stoickich, jak i dla uczonych żydowskich. Jedni i drudzy przypisywali Bogu atrybut wszechmocy, jednak stoicy pojmowali to inaczej niż Żydzi i chrześcijanie: uważali mianowicie, że całe stworzenie jest bogiem². Paweł podkreśla wspólne elementy aż do punktu kulminacyjnego, gdy dojdzie do proklamowania zmar-twychwstania. Zarówno Żydzi, jak i Grecy odwoływali się do pojęcia Bożego ojcostwa – u Żydów Bóg był Ojcem ludu³; u Greków i Żydów z diaspory zaś – Ojcem świata. Paweł głosi właśnie Boga bliskiego, mówiąc: „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu»” (Dz 17, 28). Odwołuje się w tym miejscu do znanego

1 Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1991.

2 Zwrot „Bóg niczego nie potrzebuje” występował w kulturach stoickiej i żydowskiej, por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 278.

3 Por. Pwt 32, 6; Iz 63, 16; Jr 3, 4.

hymnu Kleantesa do Zeusa, jak również do heksametrycznego poematu *Phaenomena* Aratosa z Soloi⁴.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu – w jakimś sensie – naśladuje wielkiego Apostoła Narodów. Od czasu Jana XXIII encykliki społeczne są adresowane nie tylko do „synów i córek Kościoła”, lecz również do „wszystkich ludzi dobrej woli”. Oznacza to wejście w dialog z ludźmi różnych kultur i wyznań, a także o różnych poglądach politycznych. Jan Paweł II używa komplementarnie języka praw człowieka, przedstawiając „ludzką sprawiedliwość”, oraz języka religijnego – ukażując „Bożą sprawiedliwość”. Piotr Mazurkiewicz w *Słowniku katolickiej nauki społecznej* zwraca uwagę na to, że w przeszłości Kościół reprezentował „raczej krytyczny” stosunek do doktryny praw człowieka⁵. Wiązało się to z negatywną oceną rewolucji francuskiej oraz jej dziedzictwa kulturowego i politycznego. Leon XIII, broniąc praw robotniczych w encyklice *Rerum novarum*, nawiązywał do sprawiedliwości opartej na prawie naturalnym. Język praw człowieka zadowolnił się w nauczaniu Kościoła katolickiego od czasu pontyfikatu Jana XXIII, a za Jana Pawła II Kościół stał się jednym z głównym luminarzy praw człowieka w świecie.

Tradycyjnie termin „sprawiedliwość” oznacza cnotę (a jednocześnie normę) nakazującą oddać każdemu to, co mu się słusznie należy („ius suum cuique tribuere”). Potoczne rozumienie sprawiedliwości, już od czasów Arystotelesa, odnosi się do przestrzegania praw – na zasadzie równości albo proporcjonalności⁶. W sensie formalnym sprawiedliwość oznacza traktowanie równych równo – podmioty danej kategorii wyróżnionej ze względu na cechy istotne powinny być potraktowane równo⁷. W znaczeniu materialnym sprawiedliwość normuje podział na kategorie oraz dobór zasad i formuł dystrybucji dóbr ważnych dla człowieka. Analiza sprawiedliwości pod kątem praw i obowiązków jest ujęciem etyczno-jurydycznym. Tadeusz Ślipko definiuje sprawiedliwość jako: „zbiór norm prawa obiektywnego determinującego zasadnicze kategorie relacji jurydycznych odpowiednio do właściwej im materii”⁸. W tym samym ujęciu uprawnienie jurydyczne „zachodzi wtedy, kiedy z wewnętrznej swej treści stwarza w innych ludziach obowiązek uszanowania tego właśnie uprawnienia”⁹. *Katolicka encyklopedia* podaje, że istnieje „jednoznaczność sprawiedliwości i prawa”, gdyż sprawiedliwość wyraża „moralną konieczność poszanowania praw

4 Por. przypis do Dz 17, 28 w *Biblii Tysiąclecia*.

5 Por. P. Mazurkiewicz, *Prawa człowieka*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. P. Mazurkiewicz i in., Warszawa 2024, s. 128.

6 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1129a–1134a, s. 167–180.

7 Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1959, s. 37.

8 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 328.

9 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 325.

blizniego”¹⁰. Tradycja chrześcijańska zakorzeniła pojęcie sprawiedliwego ładu w obiektywnych i naturalnych prawach¹¹.

Biblijne pojmowanie terminu „sprawiedliwość” jest bardziej skomplikowane, gdyż jest ona tutaj traktowana jako „przymiot Boga oraz ideał dla człowieka”¹². *Encyklopedia biblijna* pod redakcją Paula J. Achtemeiera określa „sprawiedliwość” jako „stan bycia prawym, bądź usprawiedliwionym”¹³. Sprawiedliwość z perspektywy Boga oznacza ład, pokój, świętość, harmonię i szczęście, czego ukoronowaniem jest królestwo Boże proklamowane przez Jezusa Chrystusa. Z perspektywy człowieka ta Boża sprawiedliwość to realizowanie Bożych przykazań w duchu wiary pod wpływem łaski Bożej.¹⁴ W Nowym Testamencie sprawiedliwość głoszona przez Jezusa jest przeciwstawiona sprawiedliwości uczynkowej faryzeuszów i uczonych w piśmie: „Większa sprawiedliwość uczniów ma oznaczać, że będą pełnić wolę Boga, kierując się miłością”¹⁵. W tradycji chrześcijańskiej sprawiedliwość Boża jest najczęściej zestawiana z obrazem Boga Sędziego i Boga Miłosiernego¹⁶.

Przedmiotem niniejszej analizy będzie zbadanie ujęcia sprawiedliwości społecznej w encyklikach społecznych Jana Pawła II – w oparciu o metodologię katolickiej nauki społecznej (KNS). Autor stawia sobie dwa pytania badawcze: Jakie akcenty uwypukla Jan Paweł II w swoim proklamowaniu sprawiedliwości społecznej? Na ile wielojęzykowość podejścia do sprawiedliwości (komplementarne posługiwanie się różnymi ujęciami) ułatwia dialog z ludźmi dobrej woli w pluralistycznym świecie? Odpowiedź na postawione pytania wymaga wnikliwej egzegezy tekstów papieskich oraz ich interpretacji w świetle całej tradycji nauczania Kościoła katolickiego (stąd duża ilość cytatów i odwołań do tekstów źródłowych). Jan Paweł II przejmuje treści nauczania swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej, ale też twórczo rozwija moralne nauczanie Kościoła. Wielokrotnie używa terminów: „sprawiedliwość”, „niesprawiedliwość”, „sprawiedliwy”, „niesprawiedliwy”. Gdy omawia instytucje i problemy społeczne, najczęś-

10 E. Kasjaniuk, *Sprawiedliwość w teologii moralnej*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2013, t. 18, s. 726.

11 „Každy człowiek ma niezbywalne prawa wynikające z jego godności, a ich zachowanie stanowi podstawę należytego kształtowania relacji międzyludzkich; w nich sprawiedliwość określa słuszość, wskazując co się komu należy, oraz wyznacza miarę tej należności na podstawie prawa, a nie subiektywnych kryteriów”. E. Kasjaniuk, *Sprawiedliwość w teologii moralnej*, dz. cyt., s. 727.

12 A. Dylus, H. Witczyk, *Sprawiedliwość*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 548; W Starym Testamencie hebrajski termin *sedeq* jest użyty ponad 500 razy, w Nowym Testamencie grecki rdzeń *dikaio* jest użyty 225 razy. Por. J. Reumann, *Sprawiedliwość*, tłum. E. Szymula [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1132 (Prymasowska Seria Biblijna).

13 J. Reumann, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 1131.

14 Por. E. Kasjaniuk, *Sprawiedliwość w teologii moralnej*, s. 725; A. Dylus, H. Witczyk, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 549.

15 A. Dylus, H. Witczyk, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 550.

16 Więcej na ten temat: A. Descamps, *Sprawiedliwość*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 898.

ciej odnosi to do sprawiedliwości w znaczeniu etyczno-jurydycznym. Niemniej w każdej z analizowanych encyklik jest też wiele odniesień do sprawiedliwości w znaczeniu religijnym, co uwidacznia się w takich terminach, jak: „pełna sprawiedliwość”, „Jego sprawiedliwość”, „większa sprawiedliwość”, „sprawiedliwość i pokój”, „sprawiedliwość i miłość”.

Redemptor hominis (1979)

Pierwsza encyklika Jana Pawła II nosi tytuł *Redemptor hominis*. Papież poświęcił w niej cały rozdział kwestii praw człowieka, gdyż przestrzeganie tych praw, które są uznawane za „obiektywne i nienaruszalne”, jest fundamentem sprawiedliwości społecznej i pokoju (*Redemptor hominis*, 17). Zaprzeczeniem sprawiedliwości i pokoju jest pogwałcenie tych praw – „obozy koncentracyjne, gwałty, tortury, terroryzm, a także różnorodne dyskryminacje” (*Redemptor hominis*, 17). Oddaje to następujący cytat z omawianego dokumentu: „Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych” (*Redemptor hominis*, 17).

Obok słownika praw człowieka w dokumencie znajdujemy również inny słownik odnoszący się do sprawiedliwości „nowego człowieka” – wewnętrznie przemienionego i zjednoczonego z Chrystusem (*Redemptor hominis*, 18). Kościół bierze udział w „prorockim posłannictwie Chrystusa” i przez to dojrzewa „do miłości i sprawiedliwości” (*Redemptor hominis*, 19). W tym dojrzewaniu jest otwarty na działanie Ducha Świętego. Jako chrześcijanie „jednoczymy się z Chrystusem ziemskim i niebiańskim zarazem” (*Redemptor hominis*, 20). W kolejnych paragrafach Jan Paweł II mówi o „nasyceniu człowieka sprawiedliwością, która pochodzi od samego Odkupiciela”, a dokonuje się to w sakramencie pokuty (*Redemptor hominis*, 20). Chrześcijanin nawrócony i ubogacony łaską Bożą jest zdolny do pojmowania swojego życia jako służby. Można odnieść wrażenie, że sprawiedliwość w znaczeniu etyczno-jurydycznym (*ius suum*) oraz sprawiedliwość w znaczeniu religijnym (sprawiedliwość nowego człowieka) są nierozdzielne, gdyż „Objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus” (*Redemptor hominis*, 9). Na poziomie *praxis* człowiek jest jedną niepodzielną istotą. Sprawiedliwość pojmowana wyłącznie na sposób ludzki jest warunkiem wstępnym realizacji Bożej sprawiedliwości, niemniej człowiek jest powołany przez Boga do realizacji obu rodzajów sprawiedliwości. Tę myśl rozwinął Jan Paweł II pełniej w swoich trzech encyklikach społecznych.

Laborem exercens (1981)

Pierwsza encyklika społeczna Jana Pawła II *Laborem exercens* została poświęcona tematyce pracy. Jej motyw przewodni to prymat pracy nad kapitałem i osoby nad rzeczą. Na tych kwestiach Papież opiera cały swój wywód etyczny – zarówno piętnując przykłady niesprawiedliwości, jak i szkicując społeczne podstawy sprawiedliwego ładu społecznego. W pracy ludzkiej Ojciec Święty widzi klucz „do całej kwestii społecznej” (*Laborem exercens*, 3). W przeważającej części dokumentu używa terminu „sprawiedliwość” w znaczeniu etyczno-jurydycznym. Jest to sprawiedliwość oparta na „godności i prawach ludzi pracy” i prowadzi do „prawdziwego postępu człowieka i społeczeństwa” (*Laborem exercens*, 1). Oddając hołd papieżowi Leonowi XIII, który w XIX wieku apelował o rozwiązanie kwestii robotniczej, Jan Paweł II dostrzega „światowy rozmiar nierówności i niesprawiedliwości” (*Laborem exercens*, 2). Podobnie jak Leon XIII piętnuje niesprawiedliwą płacę, dramatyczne warunki pracy, nędzę, głód oraz bezrobocie (*Laborem exercens*, 8). Dalsze rozważania na temat sprawiedliwości społecznej dotyczą społecznego charakteru własności prywatnej, przepaści między krajami rozwiniętymi i krajami zacofanymi gospodarczo, kwestii osłon społecznych i państwowego interwencjonizmu (jak choćby walka z bezrobociem), a także znaczenia związków zawodowych. Szczególnie istotna jest sprawiedliwa płaca, która jest kluczowym sprawdzianem sprawiedliwości całego systemu społecznego, ze względu na jej wpływ na całościowe funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie (*Laborem exercens*, 19). Omawiając problemy świata pracy, Papież mówi o słusznych uprawnieniach i słusznym dobru. Uzyskanie równowagi w obliczu konkurujących roszczeń wymaga budowania wspólnoty, która gwarantuje jednostkom i grupom podmiotowość i uczestnictwo w życiu społecznym.

Ostatni rozdział *Laborem exercens* (czwarty) nosi tytuł *Elementy duchowości pracy*. O ile dotychczasowe rozważania dotyczyły roli pracy i sprawiedliwości w świetle relacji jurydycznych, o tyle tutaj pojawiają się inne akcenty. Ojciec Święty odnosi się wprost do obecności Bożej Opatrzności w życiu człowieka i zaprasza czytelnika, aby odkrył w pracy „to znaczenie, jakie ma ona w oczach Boga” (*Laborem exercens*, 24). Aby tego dokonać, potrzebny jest „wewnętrzny wysiłek ducha ludzkiego” (*Laborem exercens*, 24). Potrzebne jest też odwołanie się do wiary, nadziei i miłości. W tym rozdziale termin „sprawiedliwość” użyty został pięć razy i za każdym razem zaczerpnięto go z innych źródeł. W ten sposób Papież odsyła nas do bogatej tradycji chrześcijańskiego rozprawiania o Bożej sprawiedliwości. Pierwsze odesłanie zawarte jest w obszernym cytacie z konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

Dla wierzących – uczy Sobór Watykański II – jest pewne, że aktywność ludzka indywidualna i zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu. Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże (*Laborem exercens*, 25; *Gaudium et spes*, 34).

Sprawiedliwość i świętość są tu ujęte razem – jako jedna droga przeznaczona dla człowieka. Człowiek wierzący dostrzeża Boże zaproszenie do „sprawiedliwości i świętości” – do bycia sprawiedliwym na sposób ludzki i na sposób Boży. Szacunek dla praw podmiotowych ma nie tylko wartość samą w sobie (o czym już wiemy z poprzednich rozdziałów), ale jest ponadto zgodny z zamiarem Bożym i toruje drogę do wzrostu w wierze. Ludzka kreatywność jest tu przedstawiona jako naśladowanie Boga Stwórcy i okazja do spełniania Bożych zamysłów, ludzki odpoczynek z kolei jest zaproszeniem do zjednoczenia z Bogiem, które wykracza poza nasze ziemskie życie.

Drugie odniesienie do sprawiedliwości w tym ostatnim rozdziale zawarte jest w cytacie z konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Mowa jest tu o świętości życia świeckiego – „tak aby świat przepojony został duchem Chrystusowym i w sprawiedliwości, miłości i pokoju tym skuteczniej swój cel osiągał” (*Laborem exercens*, 25; *Lumen gentium*, 36). Doskonalenie dóbr doczesnych zostaje w ten sposób uwznioślone. Oprócz dobra w sensie ludzkim (poprawy dobrostanu) dokonuje się wzniosły akt posłuszeństwa woli Bożej. Są to owoce objawionego Słowa Bożego i działania łaski Bożej wśród ludzi. W tym kontekście Papież pisze o „prawdziwym dobru”, o „wypełnianiu pełnego swojego powołania” (*Laborem exercens*, 26, por. *Gaudium et spes*, 35). Trzecie odwołanie do sprawiedliwości w tym rozdziale pochodzi z konstytucji *Gaudium et spes*:

Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny. Albowiem postęp ten może tylko dostarczać niejako materii do udoskonalenia człowieka, ale sam przez się tego udoskonalenia nie urzeczywistni (*Laborem exercens*, 26; *Gaudium et spes*, 35).

Większa sprawiedliwość i szersze braterstwo są drogą do doskonałości (ang. *greater justice, wider brotherhood*; niem. *eine größere Gerechtigkeit, eine umfassendere Brüderlichkeit*; franc. *plus de justice, une fraternité plus étendue*). Termin

„większa sprawiedliwość” sugeruje kontrast z mniejszą sprawiedliwością, którą możemy rozumieć jako zawężoną do etyki równowartości bądź interpretowaną wyłącznie w kategoriach litery prawa (z naruszeniem jego ducha)¹⁷. Integralnie pojęte dobro człowieka oznacza dobro człowieka ukierunkowanego na cel, do którego powołuje sam Bóg. Czwarte użycie terminu „sprawiedliwość” w rozdziale czwartym również pojawia się w cytacie z konstytucji *Gaudium et spes*, mianowicie Chrystus, „Ponosząc śmierć za wszystkich nas grzeszników, uczy nas swoim przykładem, że trzeba tak nieść krzyż, który ciało i świat nakłada na ramiona tym, którzy dążą do pokoju i sprawiedliwości” (*Gaudium et spes*, 38); równocześnie jednak „Chrystus przez swoje zmartwychwstanie ustanowiony Panem, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, już działa w sercach ludzi mocą Ducha swojego” (*Laborem exercens*, 27; *Gaudium et spes*, 38).

Naśladowanie Chrystusa wiąże się z niesieniem krzyża, a to owocuje oczyszczeniem i umocnieniem szlachetnych pragnień (*Laborem exercens*, 27; *Gaudium et spes*, 38). W przytoczonym cytacie sprawiedliwość jest stanem pojednania, oczyszczenia, odnowy duchowej i duchowego nasycenia („Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” – Mt 5, 6). W podobnym tonie jest utrzymane piąte użycie terminu „sprawiedliwość” w tym rozdziale, tym razem pochodzące z Drugiego Listu św. Piotra: „Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2P 3, 13). Św. Piotr Apostoł pisze o czasach ostatecznych, o nadejściu dnia Bożego, w którym sprawiedliwość będzie Bożym porządkiem, Bożym ładem i Bożym sądem. To znaczenie sprawiedliwości należy odczytywać w świetle teologii Nowego Testamentu, gdzie Boża sprawiedliwość jest „przebaczeniem, usprawiedliwieniem, uświęceniem, «obmyciem» z grzechów”¹⁸.

Sollicitudo rei socialis (1987)

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* została napisana w dwudziestą rocznicę wydania *Populorum progressio* (1967) i jest twórczym rozwinięciem zarówno myśli papieża Pawła VI, jak i innych poprzedników na Stolicy Piotrowej. Podobnie jak w poprzednich encyklikach, Jan Paweł II nie definiuje precyzyjnie terminu „sprawiedliwość”. W rozdziale pierwszym, poświęconym nowości encykliki *Populorum progressio*, autor pisze o wymogu sprawiedliwości, którym jest rozwiązanie kwestii społecznej na poziomie globalnym (*Sollicitudo rei socialis*, 10). Rozwiązać kwestię społeczną to rozwiązać problem rażących nierówności w rozwoju świata.

17 Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 17; Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 34.

18 J. Reumann, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 1132.

W tym kontekście Ojciec Święty wskazuje następujące zjawiska: „dramat skrajnej nędzy i potrzeb” (*Sollicitudo rei socialis*, 13); rosnący „przedział” (pomiędzy krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się) (*Sollicitudo rei socialis*, 14); „liczne inne formy ubóstwa”, „negowanie lub ograniczanie praw ludzkich”, „niedorozwój” (*Sollicitudo rei socialis*, 15); negatywne skutki (dotyczące współzależności globalnej), kryzys mieszkaniowy, „niedostatek ekonomiczny, kulturowy i po prostu ludzki” (*Sollicitudo rei socialis*, 17); „zjawisko bezrobocia lub niepełnego zatrudnienia” (*Sollicitudo rei socialis*, 18). Odpowiedzią na wymienione problemy powinna być taka troska o równomierny rozwój, która przyniesie w efekcie „postęp w duchu sprawiedliwości i pokoju” (*Sollicitudo rei socialis*, 18).

Troska o pokój i rozwój „domaga się ścisłego poszanowania *sprawiedliwości*” (*Sollicitudo rei socialis*, 26). Jeżeli mówimy o sprawiedliwości w sensie etyczno-jurydycznym, to skupiamy się na starannym poszanowaniu praw i oddaniu tego, co się słusznie należy. *Katechizm Kościoła katolickiego* stanowi, że sprawiedliwość wymienna „obowiązuje w sposób ścisły; domaga się ochrony praw własności, spłaty długów i dobrowolnego wypełnienia zaciągniętych zobowiązań”¹⁹. Prawa człowieka nie mogą istnieć tylko w teorii, muszą funkcjonować mechanizmy gwarantujące ich ochronę. Właśnie normy uniwersalne i absolutne – „Nie zabijaj!”, „Nie kradnij!” – wymagają ścisłego przestrzegania i stanowczego reagowania. Można stąd wnioskować, że obecna sytuacja globalna wymaga skrupulatnego monitorowania przestrzegania praw człowieka. W tym kontekście Papież piętnuje „uciekanie się do nienawiści, mordowania bezbronnych, do metody terroryzmu” (*Sollicitudo rei socialis*, 24). Równocześnie walczy o poszanowanie życia w każdej postaci – potępiając akty aborcji i eutanazji. Sygnalizując zjawiska niesprawiedliwe, odwołuje się do kryterium rzeczy niegodnych człowieka, do niezgodności z ludzkim powołaniem, do braku poszanowania praw ludzkich.

Sprawiedliwość społeczna nakierowana na realizację dobra wspólnego jest ideałem, który nigdy nie będzie w pełni zrealizowany. Niemożliwe jest osiągnięcie doskonałej dystrybucji dóbr ważnych dla człowieka. Możemy w ramach pewnej gradacji osiągać stan względnie lepszy bądź względnie gorszy. Stąd też postulaty dotyczące struktur społecznych nie mają tak ścisłego charakteru, co nie znaczy, że są mniejszej wagi. Główny problem niesprawiedliwego ładu w świecie ma charakter strukturalny: „Jedna z największych niesprawiedliwości współczesnego świata polega właśnie na tym, że stosunkowo *nieliczni* posiadają wiele, a *liczni* nie posiadają prawie nic. Jest to niesprawiedliwość wadliwego podziału dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich” (*Sollicitudo rei socialis*, 28). Zarówno Paweł VI, jak i Jan Paweł II pytają o prawdziwą przyczynę niedorozwoju niektórych krajów – rozważając szeroką gamę czynników histo-

19 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2411.

rycznych, kulturowych i politycznych. Wśród tych wskazany jest dramat zimnej wojny i rywalizacji ideologicznej w świecie. W kolejnych paragrafach Papież pisze o potrzebie „sprawiedliwego uczestnictwa w dobrach i usługach przeznaczonych dla wszystkich” (*Sollicitudo rei socialis*, 22) oraz o potrzebie „równego podziału owoców prawdziwego rozwoju” (*Sollicitudo rei socialis*, 26). Wymownie brzmi w czasach dynamicznego rozwoju nowoczesnych technologii wezwanie do „zmniejszenia nędzy ludów głodujących” (*Sollicitudo rei socialis*, 23; *Populorum progressio*, 53)²⁰.

Encyklika została wydana w rocznicę encykliki *Populorum progressio* i jej wiodącym tematem jest kwestia rozwoju – *prawdziwego rozwoju*. Afirmacja człowieka w języku encykliki to „prawdziwe wyniesienie człowieka” (ang. *the true elevation of man*, niem. *die wahre Förderung des Menschen*, franc. *la vraie élévation de l'homme*), co w analizowanym dokumencie oznacza przede wszystkim „prawdziwy rozwój i poszanowanie praw człowieka” (*Sollicitudo rei socialis*, 33). To wyniesienie człowieka wiąże się z poszanowaniem jego godności, jak również z budowaniem kulturowej tożsamości. Warunkiem brzegowym takiego wyniesienia jest poszanowanie wszystkich praw: „zwłaszcza prawa do życia w każdej fazie istnienia; praw rodziny jako podstawowej wspólnoty społecznej czy „komórki społeczeństwa”; sprawiedliwości w stosunkach pracy; praw, związanych z życiem wspólnoty politycznej jako takiej; praw opartych na transcendentnym powołaniu istoty ludzkiej, poczynając od prawa do swobodnego wyznawania i praktykowania własnego religijnego *credo*” (*Sollicitudo rei socialis*, 33). Wyniesienie człowieka wymaga poszanowania szerokiej gamy jego praw²¹. Niezależnie od różnic w poszczególnych doktrynach sprawiedliwości, jakie pojawiają się w świecie, człowiek zasługuje na podstawową równość społeczną, czyli wolność od poddaństwa, od rasizmu, wreszcie równość uczestnictwa w życiu społecznym.

Podobnie jak w poprzednich encyklikach, również w *Sollicitudo rei socialis* pojawia się istotne odniesienie do Bożej sprawiedliwości. Papież stwierdza, że do rozwiązania kwestii społecznej nie wystarczy sama analiza społeczna bądź polityczna, potrzebne jest odniesienie do grzechu i do jego struktur. W świecie zepsutym przez grzech rodzi się problem wyłącznej żądzy zysku i pragnienia władzy (*Sollicitudo rei socialis*, 37). Człowiek potrzebuje zwrócenia się do Boga – do Jego planu wobec ludzi, Jego sprawiedliwości i Jego miłosierdzia (*Sollicitudo rei socialis*, 36). Jego sprawiedliwość oznacza pokonanie skutków grzechu – czyli

20 Por. D. Dańkowski, *Sprawiedliwość wspólnoty międzynarodowej w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, [w:] *Globalizacja i współzależność*, red. A. Malewska, M. Filary-Szczepanik, Kraków 2022, s. 407–410 (Słowniki Społeczne).

21 Franciszek Mazurek, zasłużony badacz KNS, zwraca uwagę, że w nauczaniu społecznym Kościoła mieści się szeroka gama tych praw: wolnościowe, społeczne, gospodarcze, kulturowe, solidarnościowe. Więcej na ten temat w: M. Wódka, *Między moralnością kamieni a prawami człowieka. Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Lublin 2015, s. 41.

nawrócenie, przemianę sumień, postawę służebną wobec bliźniego (por. *Sollicitudo rei socialis*, 38). Taka postawa wzywa do dawania sobie nawzajem czegoś więcej niż „się słusznie należy”. Oznacza wyjście poza samo uznanie autonomii; oznacza solidarność, troskę o dobro wspólne, a także budzenie sumienia religijnego (*Sollicitudo rei socialis*, 39). W tym kontekście Papież posługuje się terminem „solidarność” częściej niż terminem „sprawiedliwość”, można więc wnioskować, że Jego sprawiedliwość – Boża sprawiedliwość – większa sprawiedliwość wymaga towarzystwa cnoty solidarności – cnoty wzajemnej troski o siebie, odpowiedzialności za wszystkich, zaangażowania w budowanie dobra wspólnego (*Sollicitudo rei socialis*, 38). Na potwierdzenie tego Autor dodaje do hasła Piusa XII „opus iustitae pax” swoje własne: „Opus solidaritatis pax” (*Sollicitudo rei socialis*, 39).

Uwzniesienie cnoty solidarności nie oznacza deprecjonowania wagi tradycyjnej sprawiedliwości etyczno-jurydycznej: „Pokój, tak przez wszystkich upragniony, z pewnością zostanie osiągnięty na drodze wprowadzania sprawiedliwości społecznej i międzynarodowej, a także poprzez praktykowanie cnót, które ułatwiają współzycie i uczą żyć w zjednoczeniu, aby dając i przyjmując, w zjednoczeniu budować społeczeństwo nowego i lepszego świata” (*Sollicitudo rei socialis*, 39). Tradycyjna sprawiedliwość społeczna i międzynarodowa jest punktem wyjścia, niemniej prawdziwy rozwój nowego i lepszego świata wymaga czegoś więcej – to „więcej” to cnota solidarności i miłości – „całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania” (*Sollicitudo rei socialis*, 40). Praktykując taką postawę, człowiek staje się żywym obrazem Boga Ojca: „Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: «oddać życie za braci» (por. 1 J 3, 16)” (*Sollicitudo rei socialis*, 40).

Centesimus annus (1991)

Centesimus annus jest ostatnią encykliką społeczną napisaną przez Jana Pawła II. Została ogłoszona w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*. Opisując historię i przesłanie myśli społecznej Kościoła, Jan Paweł II dokonuje licznych eksplikacji terminu „sprawiedliwość społeczna” w znaczeniu etyczno-jurydycznym. Wiodącym tematem jest „budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego” i „przeciwstawianie się niesprawiedliwości” poprzez poszanowanie praw i niezawłaszczanie tego, co się nie należy (*Centesimus annus*, 3). Nauczanie społeczne Kościoła inspirowało w przeszłości rzesze ludzi, którzy przyczyniali się „do budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego, a przynajmniej przeciwstawiali się niesprawiedliwości i próbowali ją ograniczyć” (*Centesimus annus*, 3). Encyklika *Re-*

rum novarum piętnowała „głębką niesprawiedliwość sytuacji społecznej” (ang. *the very grave injustice of social realities*; niem. *das ungeheure und weitverbreitete soziale Unrecht*; franc. *la très grave injustice de la réalité sociale* – *Centesimus annus*, 4). W XIX wieku głęboka niesprawiedliwość polegała na rażąco nieadekwatnej płacy i nieludzkich warunkach pracy w skali masowej. W tej sytuacji nabrzmiewał najbardziej palący problem epoki, którym był: „podział społeczeństwa na dwie klasy odgradzone od siebie głębokim przedziałem” (*Centesimus annus*, 4). Głęboki przedział to coś więcej niż różnica majątkowa, to taki rodzaj rozłamu społecznego, który uniemożliwia funkcjonowanie w duchu solidarności i budowania dobra wspólnego. Dla Leona XIII było jasne, że rozwiązanie kwestii robotniczej wymagało głębokich reform społecznych. Stąd też przesłaniem encykliki było „głoszenie zasadniczych wymogów sprawiedliwości w ówczesnej sytuacji gospodarczej i społecznej” (*Centesimus annus*, 5). Kościół odważył się wówczas sformułować zasady etyki społecznej, w tym obowiązki państwa, i jednocześnie dał początek systematycznie uprawianej katolickiej nauce społecznej.

Podstawy sprawiedliwości to podstawowe struktury społeczne, instytucje, zwyczaje, praktyki, w których dokonuje się dystrybucji najważniejszych społecznie dóbr. KNS powstrzymuje się przed formułowaniem „sądów definitywnych” (*Centesimus annus*, 3). Nie projektuje gotowych wzorców funkcjonowania instytucji społecznych, bardziej chodzi tu o „wskazywanie kierunków właściwego rozwiązywania problemów” (*Centesimus annus*, 5), (ang. *directions to be taken for the just resolution of the problems*; niem. *Richtlinien für eine gerechte Lösung der daraus entstehenden Probleme*; franc. *des orientations pour la juste solution des problèmes*). Jeżeli podstawy sprawiedliwości funkcjonują, obywatele mają narzędzia do ochrony swych praw, do uczestnictwa w życiu społecznym, do brania odpowiedzialności za swoje postępowanie. Dotyczy to zarówno zabezpieczenia praw jednostek, jak i rozwijania tożsamości kulturowej, etnicznej, religijnej.

Jan Paweł II potwierdza więc prawo do własności prywatnej oraz „inne niezbywalne prawa” (*Centesimus annus*, 7). Wśród nich ważne miejsce zajmuje prawo do zakładania stowarzyszeń, następnie – „prawa do ograniczenia liczby godzin pracy, do należnego odpoczynku i do odmiennego traktowania dzieci i kobiet” (*Centesimus annus*, 7). Prawo do słusznej płacy jest centralnym elementem rozwiązania kwestii społecznej, poczynawszy od *Rerum novarum*, poprzez *Laborem exercens*, a skończywszy na *Centesimus annus*. Naruszeniem sprawiedliwości jest zawieranie umów pod presją. Rozwiązanie kwestii robotniczej jest zaś wymogiem sprawiedliwości rozdzielczej. Oznacza to, że kwestia robotnicza nie może się ograniczać do sprawiedliwości wymiennej (komutatywnej) pomiędzy jednostkami – ta kwestia wymaga rozwiązań strukturalnych na poziomie państwa. W tym kontekście Jan Paweł II powtarza klasyczną definicję sprawiedliwości, „która nakazuje oddać każdemu to, co mu się należy” (*Centesimus annus*, 10).

Zasada sprawiedliwości jest uzupełniana przez wezwanie do czegoś więcej. Jan Paweł II nawiązuje do przedstawionej już wcześniej w *Sollicitudo rei socialis* zasady solidarności i porównuje ją do przyjaźni (filozofia grecka i Leon XIII), do miłości społecznej (Pius XI) oraz do cywilizacji miłości (Paweł VI). Nie jest do końca jasne, jakie są zadania państwa w kwestii realizacji zasady solidarności. Powinno ono stworzyć ramy prawne eliminujące czynniki blokujące rozwój sprawiedliwego i solidarnego społeczeństwa, np. minimum socjalne i ograniczenie bezkarności pracodawców (*Centesimus annus*, 15). Jednocześnie jednak państwo winno przestrzegać autonomii poszczególnych sfer życia społecznego oraz zasady pomocniczości. W niektórych akapitach encykliki terminy „sprawiedliwość” i „solidarność” używane są niemal zamiennie (por. *Centesimus annus*, 15). Natomiast w punkcie 34 sprawiedliwość jest przeciwstawiona solidarności i miłości:

Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości (*Centesimus annus*, 34).

Mowa jest o wąsko pojmowanej sprawiedliwości – ograniczającej się do wymogu równowartości i bezstronnej wymiany dóbr.

Kwestię wzajemnego związku miłości i sprawiedliwości w tradycji chrześcijańskiej rozważał Paul Ricoeur w swojej książce *Miłość i sprawiedliwość*. Analizował wnikliwie zakresy obu pojęć – tak by nie doprowadzić do ich „mieszania” ani do ustawienia ich w nieprzekraczalnej dychotomii. W efekcie uzasadniał „szerszą ekonomię daru” – swoisty poziom ponadetyczny, na którym mieści się przykazanie miłowania nieprzyjaciół²². Logika daru jest skontrastowana z logiką równoważności sformułowaną w słynnej złotej regule: „ponieważ zostało ci dane, sam dawaj. Zgodnie z tą formułą – i siłą «ponieważ» – dar okazuje się źródłem obowiązku”²³. W ujęciu Ricoeura logika daru nie usuwa logiki równoważności, nadaje jej jednak pewną interpretację:

w tej pełnej napięcia, żywej relacji między logiką nadmiaru i logiką równoważności ta ostatnia przez konfrontację z pierwszą uzyskuje zdolność wzniesienia się ponad spaczne interpretacje. W konsekwencji, bez korekty ze strony przykazania miłości, Złota reguła byłaby bez przerwy spychana w kierunku utylitarystycznej maksymy,

22 Por. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 39

23 P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 42.

której sformułowanie brzmi: *do ut des*, daję abyś dał. Reguła: daj, *ponieważ* zostało ci dane, koryguje owo *abyś/w celu (afin que)* z maksymy utylitarystycznej oraz chroni Złotą regułę od zawsze możliwych wypaczonych interpretacji²⁴.

Wydaje się, że Jan Paweł II, używając innych terminów, w bardzo podobny sposób poszukuje interpretacji sprawiedliwości etyczno-jurydycznej w duchu pewnej nadwyżki moralnej.

Płaszczyzną pogodzenia tych dwóch logik (logiki nadmiaru i logiki równoważności) może być odpowiednio zinterpretowane dobro wspólne, które – w ujęciu *Katechizmu Kościoła katolickiego* – wymaga, w określonych okolicznościach, poświęcenia ze strony jednostki²⁵. Realizacja dobra wspólnego w KNS zakłada określoną wizję jednostki – człowiek jest substancjalnym bytem osobowym i jednocześnie posiada społeczną naturę – jest stworzony do relacji „solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi” (*Centesimus annus*, 41). Ten, kto się wycofuje ze społeczeństwa, nie tylko zubaża przestrzeń ludzkich interakcji, ale również siebie samego pozbawia najcenniejszej części człowieczeństwa: „Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego” (*Centesimus annus*, 41).

Pisząc o ideale życia społecznego, Jan Paweł II, podobnie jak w poprzednich encyklikach, używa często pojęć ogólnych, odnoszących się do fundamentów struktur społecznych. Jednocześnie są to pojęcia czytelne dla ludzi różnych kultur i religii, np. „wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo” (*Centesimus annus*, 35); „integralny rozwój osoby ludzkiej” (*Centesimus annus*, 43). W innym miejscu Papież docenia próby konstruktywnego budowania demokracji: „Próby te polegają zwykle na staraniach o utrzymanie mechanizmów wolnego rynku, zapewnienie – poprzez stabilność pieniądza i pewność stosunków społecznych – warunków stałego i zdrowego rozwoju gospodarczego, który ludziom pozwala własną pracą budować lepszą przyszłość dla siebie i dla swych dzieci” (*Centesimus annus*, 19). Pisząc o „możliwościach pracy”, o „istnieniu solidnego systemu ubezpieczeń społecznych i przysposobienia zawodowego”, o „wolności zrzeszania się”, o „skutecznej działalności związków zawodowych”, o „zabezpieczeniu w przypadku bezrobocia” i „demokratycznym udziale w życiu społecznym”, Papież proponuje pewien kierunek rozwiązań, bez utożsamiania się z jakimkolwiek systemem politycznym bądź ekonomicznym²⁶.

24 P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 46–47.

25 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1880.

26 Więcej na temat autonomii rozwiązań politycznych w ujęciu KNS w: D. Dańkowski, *Sprawiedliwość rozeznawana – między prawem a słusnością. Perspektywa pastoralna, duchowa i pedagogiczna*, „Studia Bobolanum” 31 (2020) nr 2, s. 113–144, <https://doi.org/10.30439/2020.2.6>.

Jako przykłady podstawowych praw człowieka Papież wymienia: „prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia”, „prawo do życia w zjednoczonej wewnętrznie rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości”, „prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy”, „prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich”, „prawo do swobodnego założenia rodziny” z wyraźnym podkreśleniem prawa do wolności religijnej (*Centesimus annus*, 47). Przykładem zaangażowania na rzecz sprawiedliwości jest działalność związków zawodowych, „które bronią praw ludzi pracy i ochraniają ich podmiotowość, spełniając jednocześnie istotną funkcję kulturową” (*Centesimus annus*, 35).

Papież jednak wyraźnie zaznacza, że źródłem tych wymienionych praw nie jest ani wola większości, ani umowy międzynarodowe, lecz transcendentna prawda o człowieku (*Centesimus annus*, 44). Oparcie systemu społecznego na prawie naturalnym pochodzącym od samego Stwórcy gwarantuje „sprawiedliwą hierarchię wartości” (*Centesimus annus*, 47). Jest to rozwijanie tradycyjnej doktryny Kościoła, która opiera się na antypozytywistycznym i prawnonaturalnym pojmowaniu prawa i sprawiedliwości. Odwołanie się do prawa naturalnego nie jest domeną wyłącznie doktryn religijnych. Wśród współczesnych teorii można wymienić koncepcje Herberta L. A. Harta oraz Lona Fullera²⁷. Oferują oni świeckie koncepcje prawa naturalnego, które potencjalnie mogą wejść w dialog z myślą rozwijaną przez Jana Pawła II, w poszukiwaniu uzasadnienia nierozporządzalności prawa, na którym opiera się cały ład społeczny.

Taki ideowy dialog dokonuje się na różnych płaszczyznach, nie tylko akademickich. Zmiany polityczne roku 1989 były „owocnym procesem przechodzenia ku formom politycznym bardziej sprawiedliwym i zapewniającym obywatelom pełniejszy udział w życiu kraju” (*Centesimus annus*, 22). Wśród tych epokowych przemian znakiem czasu stała się pokojowa walka o sprawiedliwość – „bez uciekania się do przemocy” (*Centesimus annus*, 23). Papież zwraca uwagę, że w przemianach politycznych roku 1989 dużą rolę odegrało połączenie etosu robotniczego z etosem chrześcijańskim: „Gdy marksizm znalazł się w kryzysie, zaczęły wyłaniać się spontaniczne formy świadomości robotniczej, które wyrażają żądanie sprawiedliwości i uznania godności pracy, zgodnie z nauką społeczną Kościoła” (*Centesimus annus*, 26). Innymi słowy – orędzie Kościoła wykazało swą zdolność do dialogu i do budowania społeczeństwa obywatelskiego. W zmaganiach o sprawiedliwy ład Kościół oferuje nie tylko doktrynę, ale też swoje doświadczenie w praktykowaniu uczynków miłosierdzia.

27 Por. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 2020, s. 297–305; L. L. Fuller, *Moralność prawa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2023, s. 142 i n.

Podobnie jak w poprzednich encyklikach, w *Centesimus annus* oprócz języka praw człowieka wybrzmiewa język Bożej sprawiedliwości – człowiek jest pojmowany jako grzesznik i sprawiedliwy (por. *Centesimus annus*, 53). Sprawiedliwy w tym ujęciu to ktoś oczyszczony i pojednany z Bogiem. Cud pokoju jest możliwy, gdy nasze cierpienia złączymy z cierpieniem Jezusa (*Centesimus annus*, 25). Ostatecznie to łaska Boża ożywia nas do „odważnego działania w służbie dobra” (*Centesimus annus*, 25). W tych miejscach, gdzie Jan Paweł II odwołuje się do Bożej sprawiedliwości, dochodzi do głosu przekonanie o niewystarczalności sprawiedliwości w sensie etyczno-jurydycznym – ludzkie wysiłki powinien przenikać „duch miłości i przebaczenia” (*Centesimus annus*, 27). W końcowej części encykliki Jan Paweł II pisze o pełnej sprawiedliwości jako o ideale inspirowanym Ewangelią:

Konkretnym wyrazem miłości do człowieka, a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa, jest *umacnianie sprawiedliwości*. Pełna sprawiedliwość stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy ludzie nie będą traktować ubogiego, który prosi o wsparcie dla podtrzymania życia, jak kłopotliwego natręta czy jako ciężar, ale dostrzegą w nim sposobność do czynienia dobra dla samego dobra, możliwość osiągnięcia bogactwa większego. Jedynie z taką świadomością można odważnie podjąć ryzyko i dokonać przemiany, która wiąże się z każdą autentyczną próbą przyjścia z pomocą drugiemu człowiekowi. Nie chodzi bowiem jedynie o danie tego, co zbywa, ale o pomoc do włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym narodem, które są z niego wykluczone czy pozostawione na uboczu (*Centesimus annus*, 58).

Pełna sprawiedliwość (ang. *fully attained*; niem. *die Gerechtigkeit, die wird sich voll verwirklichen lassen*; franc. *pleinement mise en œuvre*) jest zbliżona znaczeniem do ideału solidarności i miłości w życiu społecznym, jest wyjściem poza logikę równowartości, zdolnością do dawania więcej. Ta sprawiedliwość posiada religijne znaczenie, które język filozoficzny może oddać jedynie symbolicznie. Tutaj dochodzi do głosu całe bogactwo treści KNS – jej misja ewangelizacyjna, głoszenie prawdziwego braterstwa i aspekt prorocki. Kościół podkreśla w swym nauczaniu, że pokój to coś więcej niż brak wojny. Pokój zakłada pełny rozwój społeczeństw, prawdziwe braterstwo i solidarność w skali świata. Pełny pokój to stan, w którym znikają przyczyny wojen. Dojście do takiego stanu wymaga głębokich zmian kulturowych i duchowych. Dopełnienie tej myśli znajduje się w kolejnym punkcie: „Tak więc, aby nastąpiła sprawiedliwość i osiągnęły swój cel wysiłki ludzi, którzy pragną ją urzeczywistnić, konieczny jest dar łaski ofiarowanej przez Boga. Dzięki niej i współpracy ludzkiej wolności możliwa jest owa tajemnicza obecność Boga w historii, czyli Opatrzność” (*Centesimus annus*, 59).

Dobra Nowina w dialogu

Dialog pomaga promować sprawiedliwość. Od czasu soboru watykańskiego II dialog jest również narzędziem ewangelizacji, co uwidoczniło się w przemianach politycznych roku 1989: „Kościół głosił z prostotą i mocą, że każdy człowiek – niezależnie od osobistych przekonań – nosi w sobie obraz Boga, a zatem zasługuje na szacunek. Z takim stanowiskiem identyfikowała się często znaczna większość Narodu, co prowadziło do poszukiwania form walki i rozwiązań politycznych bardziej uwzględniających godność osoby” (*Centesimus annus*, 22). Historia potwierdza, że zarówno na poziomie teorii, jak i praktyki Kościół potrafił zaangażować się w promocję sprawiedliwości, pokoju i stabilizacji społecznej z różnymi ludźmi dobrej woli. Te wysiłki spotykają się z oddźwiękiem u wielu poważnych filozofów. John Rawls proponuje pokój oparty na prawie ludów oraz odwołanie się do rozumu publicznego ponad podziałami filozoficznymi, religijnymi i moralnymi przy ustalaniu najważniejszych kwestii ustrojowych w państwie. Uważa, że „katolickie poglądy na dobro wspólne i na solidarność” to przykład wartości politycznych, które mogą być przedmiotem konsensusu w społeczeństwie pluralistycznym wolnych i równych obywateli²⁸.

Jürgen Habermas promuje kulturę dyskursu opartą na niewymuszonym konsensusie. Uważa, że odwołanie się do godności buduje pomost pomiędzy moralnymi teoriami równego szacunku dla wszystkich oraz prawną (pozytywistyczną) formą praw człowieka. Ostatecznie w teorii Habermasa godność jest moralnym źródłem treści praw podstawowych i przyspiesza ich kształtowanie się w całym społeczeństwie, w którym współwystępują zarówno doktryny o charakterze religijnym bądź metafizycznym, jak i te w słowniku Habermasa nazywane doktrynami „moralności rozumowej” bądź pozytywistyczne doktryny prawne²⁹. Pojęcie „godności” nazywa on „pojęciowym zawiasem” (*das begriffliche Schanier*) wiążącym moralną treść równego szacunku dla każdego z demokratycznym wymiarem sprawiedliwości, co ostatecznie owocuje porządkiem politycznym opartym na prawach człowieka³⁰. Legitymizacja państwa zyskuje pewną moralną nadwyżkę w postaci uzasadnienia i określenia tych praw jako niezbywalnych, przyrodzonych, naturalnych, świętych. Możemy tu zauważyć różne uzasadnienia godności człowieka, a zarazem istotną zbieżność postulatów na rzecz sprawiedliwości społecznej. W nauczaniu społecznym Kościoła godność jest wzmocniona odwołaniem się do stworzenia człowieka na Boży obraz.

28 Por. J. Rawls, *Idea rozumu publicznego raz jeszcze*, [w:] J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 202–203.

29 Por. J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 58 (2010) 3, s. 345.

30 Por. J. Habermas, *Das Konzept*, dz. cyt., s. 347.

Tak pojmowana godność generuje zarówno prawa, jak i obowiązki³¹. KNS wchodzi również w dialog teologiczny. Spory i debaty na temat teologii wyzwolenia – w drugiej połowie XX wieku – zaowocowały sformułowaniem zasady preferencyjnej opcji na rzecz ubogich (*Sollicitudo rei socialis*, 42). Spotkania liderów religijnych w Asyżu (1987 i 2002) są poruszającym przykładem wołania jednym głosem o pokój w dramatycznie podzielonym świecie.

W ujęciu KNS sprawiedliwość to nie tylko teoria, ale przede wszystkim „podstawa działania” (*Centesimus annus*, 57). Nakarmienie głodnego, napojenie spragnionego i przyodzianie nagiego często dokonują się ponad podziałami ideologicznymi lub politycznymi. W tym kontekście Jan Paweł II mówi o pierwszeństwie „świadczenia działania” przed wewnętrzną logiką i spójnością (por. *Centesimus annus*, 57). Świadczenie działania może być różnie ujmowane. Język praw człowieka, który stał się dziś swoistą „wspólną walutą” w życiu publicznym, to tylko jeden z przykładów. Świadczeniem działania są często reakcje na akty niesprawiedliwości i łamanie praw.

Dokonując egzegezy tekstów encyklik Jana Pawła II, możemy stwierdzić, że w zdecydowanej większości terminy: „sprawiedliwość”, „sprawiedliwy”, i odpowiednio w formie negatywnej: „niesprawiedliwość”, „niesprawiedliwy”, odnoszą się do sprawiedliwości w sensie etyczno-jurydycznym. W grupie tej jednak daje się zauważyć pewne zniuansowanie tego terminu:

- odniesienie negatywne – podkreślające niewystarczalność sprawiedliwości w wąskim znaczeniu, w logice równowartości; napięcie między literą a duchem prawa;
- odniesienie pozytywne – klasyczne ujęcie sprawiedliwości („*ius suum cuique tribuere*”); w większości dotyczy przestrzegania praw człowieka – np. sprawiedliwa płaca, sprawiedliwa umowa;
- odniesienie pozytywne nakierowane na ideał – ujęcie sprawiedliwości z pewną nadwyżką moralną – odniesienie jej do realizowania dobra wspólnego i poszanowania godności ludzkiej; podobna narracja występuje u Ricoeura – logika nadmiaru, poziom ponad-etyczny.

Te różnice w ujęciach pozwalają wysnuć wniosek, że sprawiedliwość zawsze wymaga pewnego otoczenia aksjologicznego, stąd tak ważne jest kultywowanie cnót społecznych. Jan Paweł II podkreśla wagę cnoty solidarności i miłości. W społeczeństwie pluralistycznym początkiem promowania cnót społecznych może być pogłębiona refleksja nad dobrem wspólnym. Jednocześnie w każdym z analizowanych dokumentów jest odniesienie do Bożej sprawiedliwości – większej sprawiedliwości, pełnej sprawiedliwości, Jego sprawiedliwości. W wielu miejscach Jan Paweł II tę większą sprawiedliwość przedstawia w towarzystwie

31 Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*.

cnoty solidarności i miłości. Posługuje się tymi terminami komplementarnie – bez precyzyjnego ich różnicowania i oddzielania. Z pewnością wpływ na takie podejście miał sam charakter encyklik społecznych. Są to dokumenty pastoralne, adresowane do szerokich rzesz ludzi dobrej woli – są apelem do ludzkiego rozumu i do ludzkich sumień. Encykliki te nie są traktatami o łasce Bożej pisanymi dla specjalistów z dziedziny teologii.

Ważniejsza jednak wydaje się inna kwestia: integralne pojmowanie człowieka jako bytu cielesno-duchowego, powołanego do realizacji w swym życiu zarówno sprawiedliwości ludzkiej, jak i sprawiedliwości Bożej. Możemy powiedzieć, że adresaci encyklik są zaproszeni do pewnej wspólnej drogi. Najpierw jest wzajemne poszanowanie elementarnych praw i proste świadectwo działania, później pojawia się w słowach i czynach pewna moralna nadwyżka (wrażliwość na godność człowieka i na dobro wspólne), następuje pogłębianie szacunku wobec drugiego i zainteresowanie innym drugim; następnie pojawia się cnota solidarności, która otwiera bramę do Bożej sprawiedliwości – większej sprawiedliwości, pełnej sprawiedliwości – rzeczywistości proklamowanej przez Jezusa Chrystusa: „Przybliżyło się Królestwo Boże”. Przejścia są płynne, poszczególne stadia nie są wyraźnie zarysowane i Papież najczęściej używa prostego terminu „sprawiedliwość” – bez precyzowania, o które stadium chodzi. Odnosi to do człowieka, który jest w drodze i w tej drodze jest zaangażowany na rzecz ludzkiej sprawiedliwości i Bożej sprawiedliwości jednocześnie, gdyż ma to być zaangażowanie całego człowieka – jedyne i niepowtarzalne – „według roli, powołania i warunków każdego” (*Sollicitudo rei socialis*, 41). Ma to być zaangażowanie konkretnego człowieka, który w swojej własnej wrażliwości rozpoznaje znaki czasu, reaguje na akty niesprawiedliwości i w sumieniu odpowiada na potrzebę dobra w świecie go otaczającym. Każdy z nas indywidualnie konfrontuje swoje własne interesy i swoje ideały z innością świata i drugiego człowieka. Pobrzmiewa w tym echo pierwszej encykliki Jana Pawła II – *Redemptor hominis* – gdzie Autor podkreśla, że „jednoczymy się z Chrystusem ziemskim i niebiańskim zarazem” (*Redemptor hominis*, 20). Choć rozróżnianie słowników sprawiedliwościowych ma sens pastoralny i praktyczny, to w ostatecznym rozrachunku nie da się oddzielić ziemskiej i Bożej sprawiedliwości, tak jak nie da się zmonopolizować ani zinstytucjonalizować prorockiego przepowiadania w Kościele. Takie przepowiadanie wymaga wolności w Duchu Świętym i odpowiednich charyzmatów:

Do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od oskarżania. To ostatnie nie może być jednak oderwane od przepowiadania, dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji (*Sollicitudo rei socialis*, 41).

Podobnie jak św. Paweł na Areopagu, Jan Paweł II zwraca się do zróżnicowanych odbiorców z orędziem sprawiedliwości i pokoju. Używa standardowo języka praw człowieka jako zadomowionego zarówno w debacie publicznej, jak i w katolickiej nauce społecznej. Poglębia przy tym refleksję nad tymi prawami – podkreślając świętość życia od poczęcia do naturalnej śmierci, szczególną godność człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo, wreszcie potrzebę szerokiego katalogu praw człowieka. Prawa człowieka są w encyklikach społecznych nierozzerwalnie związane z budowaniem dobra wspólnego. Ponadto Jan Paweł II w sposób bardzo przenikliwy rozpoznał zdolność Kościoła do dialogu w okresie przemian politycznych roku 1989 w Europie Wschodniej.

O ile sprawiedliwość w sensie etyczno-jurydycznym łatwiej jest przedstawić, używając precyzyjnych pojęć, o tyle sprawiedliwość Boża zazębiająca się z Bożym miłosierdziem wymaga innego języka i innej symboliki. Z Bożą sprawiedliwością wiąże się bezpośrednio aspekt prorocki – odnajdywanie znaków Bożej obecności w świecie i odczytywanie życiowego powołania człowieka. Wspomniane spotkania liderów religijnych w Asyżu i zawierzenie świata Bożemu miłosierdziu są symbolicznymi gestami, bez których treść encyklik społecznych nie byłaby w pełni czytelna. Doktryny religijne są źródłem zarówno sensu, jak i motywacji dla milionów ludzi na świecie. Wezwanie do pokojowego i sprawiedliwego dialogu, do wchodzenia w logikę daru i Bożego miłosierdzia jest wielkim darem pontyfikatu Jana Pawła II.

Abstrakt

Sprawiedliwość społeczna w ujęciu Jana Pawła II

Praca podejmuje analizę pojęcia sprawiedliwości społecznej w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, akcentując dwuwymiarowość sprawiedliwości: ludzką (prawa człowieka) i Boską (nakazy Boga). Na wzór św. Pawła Papież kieruje swe dokumenty zarówno do katolików, jak i wszystkich ludzi dobrej woli, stosując naprzemiennie język praw człowieka i język religijny. Sprawiedliwość ludzka opiera się na poszanowaniu praw i godności, podczas gdy sprawiedliwość Boża powiązana jest z wypełnianiem woli Boga, miłością i miłosierdziem. Autor wykazuje, że te wymiary wzajemnie się przenikają w kluczowych encyklikach społecznych papieża: „Redemptor hominis”, „Laborem exercens”, „Sollicitudo rei socialis” i „Centesimus annus”, w których sprawiedliwość rozpatrywana jest w kontekstach etyczno-jurydycznym, społecznym i teologicznym. Nauczanie papieskie podkreśla znaczenie solidarności i dobra wspólnego, poszerzając rozumienie sprawiedliwości o moralną nadwyżkę realizowaną w miłości i darze z siebie. Analiza prowadzi do wniosku, że dla Jana Pawła II prawdziwa sprawiedliwość społeczna pojawia się tam, gdzie obrona

praw łączy się z czynnym zaangażowaniem na rzecz braterstwa, pojednania oraz przemiany osób i społeczeństw w duchu Ewangelii.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość społeczna, sprawiedliwość praw człowieka, sprawiedliwość Boża, encykliki społeczne, Jan Paweł II

Abstract

Social justice in the teaching of John Paul II

This chapter explores the concept of social justice in the social encyclicals of Pope John Paul II, highlighting the nuanced use of justice as both a human and a divine category. Drawing an analogy to St. Paul's approach on the Areopagus, the analysis shows that John Paul II addresses a pluralistic audience, adopting both the language of human rights and the language of religious commandments. Human justice is rooted in the respect for rights and dignity, while divine justice is tied to the fulfillment of God's will, love, and mercy. The author examines how these dimensions interweave throughout John Paul II's key social documents—"Redemptor hominis", "Laborem exercens", "Sollicitudo rei socialis", and "Centesimus annus"—where justice is discussed within ethical-juridical, social, and theological frameworks. The papal teaching emphasizes social solidarity and the common good, extending justice from legal fairness to a moral surplus realized in love and self-giving. The analysis reveals that true social justice, for John Paul II, occurs where the defense of rights is integrated with an active commitment to fraternity, reconciliation, and the transformation of individuals and societies in the spirit of the Gospel.

Keywords: social justice, human rights justice, divine justice, social encyclicals, John Paul II

D. Dańkowski, *Sprawiedliwość społeczna w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Praca, wolność, solidarność*, red. E. Laskowska, Kraków 2025, s. 5–132 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700960.10>.