

WIARA A SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA

Zachodnia nauka o sprawiedliwości wywodzi się z dwóch zasadniczych źródeł: z filozofii klasycznej oraz z objawienia judeo-chrześcijańskiego. Arystoteles był wielkim teoretykiem sprawiedliwości, prorocy natomiast kładli nacisk na praktykę sprawiedliwości. W Piśmie św. sprawiedliwość nie jest jakimś uporządkowanym rozumowo systemem zasad, jak to ma miejsce u Arystotelesa. Wola Boża, której nie da się sprecyzować w abstrakcyjnych regulach prawa, streszcza się w powiedzeniu: „troszcz się o swego bliźniego” A jednak, mimo tak wyraźnych różnic, istnieje głęboka więź między pozabiblijnymi ujęciami sprawiedliwości a orędziem biblijnym. Jeśliby ktoś chciał opisać prawdziwą sprawiedliwość, powinien zatem dokonać syntezy mądrości świata starożytnego z Biblią.

Ojcowie Kościoła oraz pierwsi moralisci, dążąc do „ochrzczenia” otaczającego ich świata, wypracowali bezkrytycznie grecko-rzymskie pojęcie sprawiedliwości, nie uwzględniające specyfiki oraz oryginalności biblijnego ujmowania sprawiedliwości. Rezygnując zbyt łatwo z prawodawstwa starotestamentalnego i uznając je za nieobowiązujące, zatrzymywali oni z Pisma św. tylko pojęcia sprawiedliwości Bożej i usprawiedliwienia człowieka (pojęcie Pawłowe); zagadnienia te omawiano praktycznie w traktacie o łasce, bez żadnego odniesienia do moralności.

Sprawiedliwość ludzka nie mogła być dla moralistów czymś innym od sprawiedliwości arystotelesowskiej, a więc konserwatywnej, statycznej: *cuique suum* w ramach niezmiennego porządku społecznego. Św. Tomasz, tak bardzo wyczulony na wymiar chrześcijański, zespala sprawiedliwość z religijnością (cnotą czci Bożej), ale też głosi, że sprawiedliwość arystotelesowska jest sprawiedliwością ludzką *simpliciter*. Autorzy podręczników stwierdzą, że w układaniu traktatu *De iustitia* nie da się wyjść z Pisma św. Pojęcie biblijne pozostanie więc przez długi okres

czasu nieznane, odnośny zaś traktat będzie pozbawiony tych wymiarów, jakie ma sprawiedliwość w Biblii: jej ścisłej więzi z *agape*, zwrócenia większej uwagi na osoby niż na dobra, opieki nad słabymi itd. Traktat będzie się nazywał *De iustitia et iure* i zostanie zespolony z prawem cywilnym tak mało nadającym się do odkrywania niesprawiedliwości społecznych. Naprawę wielkich nierówności powierzy się miłości-dobroczynności, a więc cnotie przeznaczonej dla bogaczy, których będzie się chwaliło za ich wielkoduszność względem ubogich.

Taki stan rzeczy wyjaśnia, dlaczego przez tak długi okres traktaty poświęcone duchowości nie uwzględniały cnoty sprawiedliwości. Zredukowana do ujęcia arystotelesowskiego i pozbawiona właściwego sobie wymiaru biblijnego, cnota ta nie mogła być czymś interesującym dla życia duchowego¹.

Porównanie dikaiosyne arystotelesowskiej z *sedeq*a biblijną

W obu wypadkach chodzi o zgodność z normą i o wspólnotowe relacje społeczne. W Izraelu jednak relacjami tymi rządziło Przymierze. U podstaw praw i obowiązków leżała sprawiedliwość Boga, zbawiciela narodu.

W *dikaiosyne* dominuje *cuique suum* w sensie ścisłym. W *sedeq*a natomiast zawiera się opieka, wyzwolenie, szacunek dla osoby i jej praw podstawowych. Obszerniejszy jest też przedmiot *sedeq*a: zawiera w sobie całą treść *dikaiosyne*, ale też ją uzupełnia i przewyższa. W Piśmie św. sprawiedliwości nie pojmuje się jako zwykłej relacji zachodzącej między człowiekiem i człowiekiem; jest ona raczej odniesieniem zachodzącym między słabym a mocnym, bogatym i biednym. Myśl prawnicza starożytnego Izraela nie opierała się, jak to miało miejsce u Greków i Rzymian, na idei równości wzajemnej oraz restytucji.

*Sedeq*a jest relacją wspólnotową o trzech odniesieniach: z jednej strony Jahwe, z drugiej naród oraz każdy z członków tejże wspólnoty. Sam Bóg tworzy prawnie wspólnotę wtedy, gdy poprzez Przymierze zespala ją ze sobą. Jako Król sprawiedliwy Jahwe ustala podwaliny prawne wspólnoty, nadaje prawa, ochrania je

i wymaga przestrzegania ich przez wszystkich. Stary Testament posługuje się terminem „prawo” przede wszystkim w odniesieniu do biedaka i uciskanego. Sprawiedliwość polega w pierwszym rzędzie (choć nie wyłącznie) na dawaniu każdemu tego, co jest niezbędne, by był sobą. Nie ogranicza się więc do dawania każdemu na miarę jego świadczeń (kupno-sprzedaż), lecz polega na uznaniu bardziej osobistych i fundamentalnych potrzeb drugiego. Gdzie ten ludzko-osobowy wymóg nie jest uznawany i spełniany, tam też nie istnieje sprawiedliwość.

W Starym Testamencie biednym jest ten, kto znajduje się na marginesie, kogo prawa są wciąż zagrożone. Prawem biedaka jest prawo do istnienia, do uznawania jego podstawowych potrzeb; do bycia w pełni człowiekiem: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu” (Iz 10, 1-2).

W Piśmie św. sprawiedliwość jest nie tyle „prawem”, co „obowiązkiem” religijno-społecznym spoczywającym na wszystkich w odniesieniu do innych, ale w obliczu Jahwe. Jest zadaniem, zwróceniem uwagi, otwarciem się na drugiego. Nie tyle jest cnotą, co odpowiedzialnością. Jest także obszarem, miejscem, na którym człowiek żyje, przestrzenią wolności i dobrobytu, powierzona przez Jahwe, którą każdy powinien — jako za nią odpowiedzialny — zachowywać dla innych. Prawo Boże określa prawa wszystkich do życia w pokoju i wolności. Sprawiedliwość ocenia się po jej owocach. Jest podobna do drzewa owocowego: wyniki są bardzo istotne. Liczy się nie tyle *voluntas constans*, co owoc konkretny.

Uciskany jako sprawiedliwy

Gdy ci, którzy powinni być sprawiedliwymi, nie są już nimi, wówczas biednych, ułomnych, uciskanych nazywa się sprawiedliwymi, ponieważ mają własne prawa w obliczu tego, kto ich prześladowuje. Nie nazywa się ich sprawiedliwymi ze względu na posiadaną przez nich cnotę, ale z tej racji, że bez własnej winy zostali pozbawieni dóbr, do których mają prawo jako członkowie narodu wybranego. Gdy bogacz zabiera ubogiemu kawałek ziemi, staje

się tym samym niesprawiedliwy, podczas gdy uciskany staje się sprawiedliwym: zachowuje swoje prawo, a Jahwe dokona sprawiedliwości.

Wszystko to jest zrozumiałe jedynie w kontekście Przymierza. Pomaganie ubogim jest z istoty swej obowiązkiem religijno-społecznym. Bóg jest opiekunem biedaków. Troszczy się o byt ludzi ułomnych i nędzarzy, wstawia się za nimi domagając się od wszystkich tego, by rozciągnęli także na nich dobrodziejstwa wyzwolenia. Dlatego też w Starym Testamencie nazywa się sprawiedliwym tego, kto wspomaga biedaków; naśladuje bowiem sprawiedliwość Bożą. Izrael pojął coś niecoś z miłosierdzia Jahwe, którego „sprawiedliwość” polega przede wszystkim na opiekowaniu się słabymi i ubogimi. Zrozumiały tym samym staje się fakt, że z biegiem czasu termin *šedeqa* nabrał znaczenia „opieki nad ubogimi”.

Chodzi o uznawanie tych praw, jakie Bóg dał nędzarzom. Określenie prywatnej własności w prawie rzymskim (*ius utendi et abutendi*) nie jest biblijne, nie precyzuje bowiem granic. Biedni ukazują na swój sposób istnienie poważnego braku w organizacji współżycia społecznego, jako że naruszane są tu relacje prawne. Przychodzenie im z pomocą oznacza dopomaganie im do tego, by włączyli się na nowo we wspólnotę jako pełnoprawni jej członkowie i by mogli tym samym uczestniczyć w dobrach tej wspólnoty. Każdy, kto przyczynia się do takiej odnowy, pomaga urzeczywistnić sprawiedliwość we wspólnocie.

To, co było na początku jedynie zabiegiem mającym na uwadze mniejszość, stało się z biegiem czasu zabezpieczeniem olbrzymiej części narodu. Nie chodzi już o niedopuszczenie do jakiegokolwiek zubożenia, ale o ulżenie doli ludzi uciskanych. Uświadamiając sobie dobrze, że ubogiego „nie zabraknie w tym kraju” (Pwt 15, 11), autor natchniony przedstawia ideał: „Ale u ciebie nie powinno być ubogiego” (Pwt 15, 4).

Aktualność przepisów socjalnych Starego Testamentu

Ustalenia społeczne Starego Testamentu były prawami solidarności w obrębie narodu wybranego. Prawa zakazujące pozbywa-

nia się ziemi podkreślały społeczne jej znaczenie; a więc zadanie wznioślejsze od indywidualnego prawa własności. W przypadku konfliktu przeważała funkcja społeczna: ziemię otrzymali w darze wszyscy. Te usilne dążenia do zapobieżenia ubożeniu i do zniesienia klas społecznych wykazują, że wielkie różnice społeczne i ekonomiczne nie są zgodne z planem Bożym. W dobrze zorganizowanej społeczności powinny one służyć jedynie za środek do przywrócenia jakiejś zasadniczej równości.

Nie można zaprzeczyć, że przepisy społeczne Starego Testamentu tworzyły obraz nieco wyidealizowany. Należy jednak zwracać uwagę na ducha prawodawstwa, a nie na jego literę. Czym innym jest pytanie, czy rzeczywiście choć raz obchodzono w Izraelu rok Jubileuszu zgodnie z wszystkimi przepisami prawa, a czym innym zastanawianie się nad koncepcją własności i korzystania z dóbr materialnych, jaką sugerują teksty biblijne. Przykazanie dotyczące jałmużny opierało się na ideale narodu, w którym nie powinno być zbyt wielu ubogich. Racje teologiczne, jakie podawano celem zachęcenia do zachowywania norm społecznych — Bóg jako obrońca ubogiego, błogosławiący temu, kto wspiera biedaka — nie tracą nic ze swej aktualności, podobnie zresztą jak wysiłki zmierzające do podtrzymania i rozwoju podstawowych wartości, które będą obecnie z pewnością w inny sposób popierane².

Sprawiedliwość społeczna a sprawiedliwość biblijna

Sprawiedliwość społeczna jest sprawiedliwością o podstawach biblijnych. Zasady, na których się opierało prawodawstwo społeczne Starego Testamentu, mogą być drogowskazem dla współczesnej odnowy sprawiedliwości społecznej: ziemia przekazana wszystkim ludziom; Bóg opiekujący się biednymi i uciskanymi, grożący tym, którzy uciskają biedaków, domagający się naprawienia nierówności oraz unikania ubożenia.

W jaki sposób dokonuje się przejście od Izraela do nas? Upowszechnienie odbywa się dzięki dogmatowi stworzenia (stwierdzenia: *dominamini* z Księgi Rodzaju). Przechodzi się od Jahwe wyzwoliciela, króla sprawiedliwego do Boga Stwórcy wszystkich,

którzy „sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi” (Mt 5, 45). Ten, który wyzwolił Izraela, stworzył go przecież i stworzył także wszystkich. Stąd wynika możliwość zaktualizowania zasad podstawowych prawodawstwa starotestamentalnego. Przechodzi się w ten sposób od pozytywnego prawa historycznego do prawa natury, od prawa narodu wybranego do prawa rodziny ludzkiej. Dochodzi się tym samym do pojęcia *natura humana*, za pomocą którego filozofowie starożytni uwypuklali fakt, jak to właśnie wychodząc z natury ludzkiej zostały sformułowane przez sumienie różne prawa moralne, teologowie zaś rozwijali zagadnienie człowieka jako obrazu Bożego.

Wiara chrześcijańska i jej implikacje antropologiczne

Wiara zawiera w sobie implikacje antropologiczne, wydobyte z Objawienia, które mają coś do powiedzenia w przedmiocie natury ludzkiej: wartość osoby, jej godność, sens życia, cierpienia, śmierci, społeczeństwa, struktur itd. Wiara pozwala pojąć, co to znaczy być człowiekiem i jak człowiek ma postępować, by działać jako osoba. Całe religijne bogactwo *credo* wkracza w interpretację człowieka i świata oraz podsuwa pewne postawy, które się przekształcają w reguły postępowania. Historyczne spotkanie z Chrystusem oświeca człowieka. To zaś chrześcijańskie ujęcie człowieka i świata pociąga za sobą dwa zadania na polu społecznym: 1^o Zgodę na wartościowanie faktów i teorii. Różnie się ocenia nierówności ekonomiczne. Podczas gdy neoliberalizm opiera równość na zdolnościach każdego, godząc się tym samym na wzbogacanie się niektórych, to chrześcijaństwo jest innego zdania. Odrzucając ideologię neoliberalną i marksizm, Kościół przyjmuje zasadę sprawiedliwości konkretnej „każdemu według jego potrzeb” za podstawę sprawiedliwości społecznej. 2^o Zgodę na ustalanie reguł preferencyjnych, wskazujących na wartość i będących jak gdyby czynnikami „determinującymi” na polu wartości. Oto niektóre z nich: autonomia i odpowiedzialność osoby wobec Boga; jedność i podstawowa równość wszystkich w Chrystusie i w Bogu Stwórcy; zasada powszechnej solidarności; jednakowa możliwość brater-

stwa wszystkich w Chrystusie; powszechne ojcostwo Boże; każdy człowiek ma tę samą godność podstawową, to samo powołanie do rozwoju; powołanie to zakłada określone potrzeby fundamentalne u wszystkich; odpowiedzialność człowieka w dziejach; względność i relatywność świata wobec Królestwa Bożego; eschatologia relatywizuje owoce wysiłków ludzkich; żadnej struktury nie powinno się uważać za absolutną; znaczenie krzyża, śmierci, zmartwychwstania Chrystusa dla historii; ostateczna nadzieja w Chrystusie³.

Religijny fundament sprawiedliwości

Nasuwa się jednak pytanie: czy sprawiedliwość potrzebuje jakiejś religijnej podstawy? Jest ona cnotą ludzką. Zajmowali się nią filozofowie greccy, poganie. Sprawiedliwy porządek społeczny nie jest czymś specyficznym chrześcijańskim; jest to porządek doczesny, tworzony przez człowieka. Co więcej, liczne znamiona sprawiedliwości nie tylko że nie zrodziły się z religii lub w religii, ale nawet pojawiły się w walce z religią historyczną i zostały uznane za cechy charakteryzujące ideologię przeciwną. Jest to prawda. Mimo to pozostaje pytanie: czy jest rzeczą możliwą uznać poza fundamentem religijnym jednakową godność wszystkich, a więc także ludzi upośledzonych, przeciwników politycznych itd.? Czy sama *recta ratio* zdolna jest uprzywilejować na dłuższą metę małych i upośledzonych, tych wszystkich, którzy z ekonomicznego punktu widzenia nie znajdują się na równi z innymi? Historia podsuwa raczej odpowiedź negatywną. Z jaskrawej nierówności liberalizmu zrodził się marksizm... Ograniczenia, jakie nakładają wzajemnie na siebie ludzie obdarowani wolnością, nabierają szybko posmaku restrykcji narzuconych z zewnątrz. Jeśli jestem uzależniony całkowicie od bytu skończonego, jestem tym samym wyalienowany: uciekam się wówczas albo do czegoś absolutnego, do czego obaj należymy (partia, ideologia), albo też niszcę to drugie⁴.

Sprawiedliwość otrzymuje inną jeszcze podstawę religijną z racji swej więzi z *agape* chrześcijańską. W Bogu *agape* i sprawie-

dliwość tworzą jedno. Sprawiedliwość Boga jest też pełna miłosierdzia. Bóg kocha sprawiedliwość i prawo. Stąd też przykazanie „będziesz miłował bliźniego swego” pociąga za sobą inne przykazanie: „będziesz przestrzegał sprawiedliwości”. Chrześcijanie są zobowiązani kochać ze względu na sprawiedliwość, mają też kochać sprawiedliwość i kochać bliźniego wraz z jego prawami. Paweł mówił o „wierze, która działa przez miłość” (Ga 5, 6). Nowy Testament określa sprawiedliwość; chodzi o „miłość działającą poprzez sprawiedliwość”, albowiem „dzieła miłości są równocześnie dziełami sprawiedliwości”.

Dzięki swej więzi z *agape* i z wiarą sprawiedliwość ujawnia swoje granice, wydobywa się z osamotnienia, zostaje wszczepiona w łańcuch zachowań społecznych, które chronią ją przed nią samą i pozwalają jej być tym, czym jest, nadają jej właściwy wymiar i trwałość. W rzeczy samej bowiem bez uwielbienia i darowości, bez daru z siebie sprawiedliwość staje się szybko zwyčajnym dochodzeniem swych praw, a często zamienia się nawet w swoje przeciwieństwo (*summum ius summa iniuria*), nie stanowi bowiem wcale łatwego zadania.

Sprawiedliwość cnotą trudną

Sprawiedliwość jest dążeniem do uznawania drugiego w pełni jego godności i odrębności. Jest więc odniesieniem, w którym ktoś drugi staje się jak gdyby absolutną granicą mojej mocy, tak że nie mam już żadnej władzy nad nim. Sprawiedliwość polega na uznaniu w innym swego mistrza, a więc tego, kto zdecydowanie się sprzeciwia moim władzom, kto — nawet mimo swojej słabości — znajduje się poza moim zasięgiem, kto nie pozwala manipulować ani posługiwać się sobą jakby jakąś rzeczą. Otóż ta obecność bliźniego wraz z całą jego odrębnością wywołuje pewne reakcje uczuciowe, rodzi niepewność, agresywność, niekiedy nawet gniew, na ile ten ktoś zdaje się zagrażać swoimi uprawnieniami mojej tożsamości. Sprawiedliwość staje się tym samym jakby krzyżem. Jakże go unieść? — jedynie uznając w bliźnim obraz Boga, sprawiedliwe odniesienie do drugiego staje się bowiem wówczas odkrywaniem

Boga! W Piśmie św. zachowywanie sprawiedliwości utożsamia się z uznawaniem Boga (Jr 22, 15). „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych... najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40).

Spoleczno-polityczny wymiar miłości

Są dwa rodzaje kochania. Istnieje miłość międzyosobowa, w której ktoś drugi staje się dla mnie kimś bardzo i bezpośrednio bliskim. Miłość ta wznosi się ponad wszelkie ograniczenia społeczne, a jej wzorem jest Miłosierny Samarytanin. Traktuje się bliźniego po prostu jako konkretną osobę. Jednak istnieje także miłość społeczna, w której ten drugi jest towarzyszem, to znaczy członkiem tej samej społeczności. Miłość międzyosobowa wyraża się zwięźle; miłość społeczna natomiast wymaga odniesień dłuższych; realizuje się bowiem za pośrednictwem instytucji umożliwiających tworzenie — na płaszczyźnie ekonomicznej i społeczno-politycznej — dobra wspólnego. Bliźni nie jest już tutaj zdany na wspaniałomyślność osobistą; ochraniają go prawa i instytucje. W ten sposób dokonuje się przejście od bliźniego do towarzysza. Miłość do towarzysza jest natomiast miłością skierowaną do tego, kto stanowi oparcie społeczne. Jest to miłość bardzo konkretna i często skuteczniejsza od pierwszej. Można w niej dostrzec społeczny wymiar miłości. Nie trzeba zatem koniecznie rozdzielać miłości międzyosobowej i społecznej, gdyż także nastawienia osobiste i instytucje społeczne łączą się ze sobą. W momencie sądu ujawni się prawdziwy wymiar miłości bliźniego, zwłaszcza jej wymiar społeczny, który — przynajmniej na pierwszy rzut oka — nie wydaje się być miłością. „Byłem głodny, a daliście mi jeść. Kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie?” (Mt 25, 35-38).

Miłość społeczna realizuje się poprzez sprawiedliwość społeczną

Miłość jest nie tylko jakąś regułą postępowania indywidualnego. Jest też troską, niepokojem, nieustannym trudem w odniesieniu do istniejącego porządku społecznego, który nigdy nie zostanie uznany za ostateczny i w pełni doskonały. Każda forma prawa

ma swoje braki, każdą można też ulepszyć. W odniesieniu do aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej miłość brana łącznie ze sprawiedliwością społeczną stanowi instancję nadrzędną. Miłość społeczna wypowiada bezwarunkowe tak w odniesieniu do osoby oraz tak warunkowe w relacji do istniejącej wspólnoty, a nie w obliczu niesprawiedliwych sytuacji społecznych. Działa tym samym na kształt zacznym, który wywoła po jakimś czasie głębsze przemiany, większe udoskonalenia. Miłość społeczna i sprawiedliwość przenikają systemy i cywilizacje, ale się z nimi nie utożsamiają. Poddając zawsze pod dyskusję ludzkie instytucje w ich aktualnej formie domagają się od nich, o ile nie są one sprawiedliwe, gruntownych przeobrażeń.

Człowiek współczesny nie godzi się już w rzeczy samej na społeczność, która miałaby być nieuchronnie niesprawiedliwą. Buntuje się przeciwko wszelkiemu złu społecznemu, które może być naprawione. Wie, że niesprawiedliwości nie można rekompensować samym tylko miłosierdziem: to sprawiedliwość winna ją naprawić. Odkrywa też, że porządek społeczny, w jakim żyje, może ulec zmianie, że nie trzeba go akceptować takim, jakim jest.

Niesprawiedliwe struktury społeczne

Wiele mówi się obecnie na temat niesprawiedliwych struktur społecznych. W jakim znaczeniu? Z samej swej natury struktury są sztywne. Stałość jest równocześnie ich siłą i ograniczeniem. Nie mają same w sobie ani dynamizmu, ani zdolności do rozwoju i ulepszenia. Opierają się wszelkiej zmianie. Mogą więc na skutek swej niezmienności i sztywności zniewalać jednostki lub grupy i stawać się tym samym niesprawiedliwym zgodnie z aksjomatem: *summum ius summa iniuria*.

W odniesieniu do struktur niesprawiedliwych rodzi się odpowiedzialność oparta nie na jakiejś uprzedniej winie, lecz wynikająca z obowiązku solidarności i sprawiedliwości społecznej oraz zmierzająca do naprawy, na ile to możliwe, tego, co uniemożliwia aktualizację praw socjalnych. Jest to odpowiedzialność domagająca się czynów pozytywnych. Nie chodzi w tym przypadku tak

bardzo o wydarzenia leżące u samych początków danej struktury (które powołały ją do życia), lecz o odpowiedzialność za działania, które mogą ją zmienić. W tym kontekście, gdyby można tu było mówić o grzechu, byłby to grzech zaniedbania, a więc braku działania zmierzającego do poprawy i ulepszenia na miarę własnych i obiektywnych możliwości ⁵.

Konieczny jest jednak dla zrozumienia tych „nowych” zobowiązań socjalnych wyostrzony zmysł solidarności i współodpowiedzialności. Sprawiedliwość społeczna wymaga, by wszyscy zaangażowali się na miarę swych możliwości w tym celu, ażeby inni nie cierpieli niesprawiedliwości. Ewangelia zachęca nas do znoszenia niesprawiedliwości; chodzi tu jednak o niesprawiedliwość nam zadawaną, a nie o zadawaną bliźniemu. Rozumiemy teraz lepiej, w jaki to sposób niesprawiedliwość może się urzeczywistniać w samych strukturach. Sprawiedliwość społeczna domaga się ich przemiany ze względu na godność człowieka, chodzi bowiem o to, że życie człowieka powinno być także na płaszczyźnie materialnej godne i ludzkie. Stajemy wobec nowego sposobu kochania bliźniego: chodzi o miłość długoterminową, wyrażającą się poprzez struktury.

Konieczność instytucji

Należy zmieniać struktury niesprawiedliwe, a zarazem tworzyć coraz to nowe struktury sprawiedliwe. Zadaniem sprawiedliwości społecznej jest coraz to lepsze poznawanie prawdziwego dobra człowieka, odkrywanie prawdziwej godności ludzkiej, ukazywanie jej jako ideału oraz ujmowanie jej w nowe normy społeczne, które będą zobowiązywały jak reguły prawa. Chodzi przy tym o to, że prawo nie ujęte w przepisy lub w instytucje, a więc nie chronione ustawami lub dyrektywami, może nigdy nie zostać wcielone w życie. Dlaczego? Trudno jest zindywidualizować pozytywne zobowiązania sprawiedliwości społecznej, bądź to na skutek braku oczywistości, bądź też z racji nieotwarcia się na zmysł społeczny — nieodczuwania dobra wspólnego. Jeżeli zatem zobowiązania te mają być wcielone w życie, konieczne jest ustawodawstwo, nie-

zbędna jest instytucja. Trzeba przede wszystkim starać się ująć w formę instytucji priorytetową troskę o ubogich, uciskanych i maluczkich, których prawa są wciąż zagrożone albo też narażone na niebezpieczeństwo, że nie zostaną uznane.

Od dobroczynności do sprawiedliwości

Miłość społeczna doprowadziła nas od dobroczynności do sprawiedliwości społecznej i do porządku prawnego. W rzeczy samej narasta obecnie przekonanie, że wszyscy powinni uznać to za prawo, co było przez jakiś czas uważane wyłącznie za obowiązek dobroczynności. Jest rzeczą oczywistą, że powinność w odniesieniu do bliźniego wzrasta, jeśli ma się na uwadze uznanie jego prawa, to znaczy tego, czego może się on domagać ze sprawiedliwości, a nie tylko myśli się o jałmużnie, do której nie ma on prawa i która zależy całkowicie od dobrej woli dającego. Kto w ramach dobroczynności wspiera człowieka znajduącego się w potrzebie, ten go kocha. O wiele bardziej kocha go jednak ten, kto dostrzegając w drugim człowieka sobie równego, który — podobnie jak on sam — ma pełne prawo do życia ludzkiego, przyznaje mu prawa sobie należne. W tym ujęciu sprawiedliwość społeczna staje się pełniejszym i doskonalszym wyrazem miłości bliźniego aniżeli czysta szczodrobliwość, uważana dawniej za cnotę wyższą od sprawiedliwości. Ten, kto uznaje podstawową równość wszystkich ludzi, stara się też przezwyciężyć te odniesienia, które zakładają jakąś ich nierówność i jakąś zależność obdarowanego od dobroczyńcy ⁶.

Ograniczenia i tendencje sprawiedliwości społecznej

Sprawiedliwość społeczna jest długofalowa, działa za pośrednictwem instytucji zwłaszcza na płaszczyźnie społecznej, politycznej i ekonomicznej. Wszystkie te dziedziny odgrywają obecnie w życiu społecznym dominującą rolę i są na polu struktur najbardziej rozbudowane, ponieważ człowiek znalazł się w coraz to bardziej zagęszczonym łańcuchu relacji i zależności. Równocześnie jednak dziedziny te są mniej wewnętrzne i — pod pewnymi wzglę-

dami — mniej głębokie, bardziej powierzchowne, znajdujące się — mimo że służą człowiekowi — poza samym człowiekiem.

Stąd rodzi się niebezpieczeństwo zewnętrżności, wieloznaczności i uciezki. Sprawiedliwość społeczna staje się zbyt łatwo narzędziem określonej ideologii, staje się pretekstem do krytykowania innych, a nie siebie, do dostrzegania niesprawiedliwości cudzych a nie własnych, i do naprawiania niesprawiedliwości za pomocą środków naruszających samą sprawiedliwość.

Tymczasem sprawiedliwość społeczna będzie faktycznie sobą, jeśli nie zlekceważy problemu niesprawiedliwości osobistej. Przypowieść o faryzeuszu i celniku przypomina, że Bóg domaga się indywidualnego uznania własnego grzechu niesprawiedliwości i poważnego potraktowania nie tylko niesprawiedliwości kogoś innego, ale przede wszystkim własnych, które wymagają prośby o przebaczenie (Łk 18, 9-14). Trzeba także uważać na niesprawiedliwości strukturalne nie zapominając przy tym, że pierwszą strukturą niesprawiedliwą, za którą jesteśmy wprost odpowiedzialni, jest samo serce (Mk 7, 21-23). Zatwardziałości serca (Mt 19, 8) nie uleczy się za pomocą środków ludzkich, lecz jedynie dzięki przebaczeniu Bożemu (Ez 36, 26-27). W sposób prawdziwy i autentyczny zaangażuje się w sprawiedliwość społeczną tylko ten, kto utożsamiając się z celnikiem, stwierdzi wołając: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika” (Łk 18, 13).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹ J.-M. Aubert, *Justice*, W: *Dict. de Spiritualité*, t. VIII, col. 1621—1640.

² C.-M. Martini, *Fondamenti biblici della morale*, *Rassegna di Teologia* 14 (1973) 5.

³ Neil W. Brown, *An Analysis of the Concept of Justice in the Writings of Pope Paul VI*, Roma 1975 (maszynopis).

⁴ H. Urs von Balthasar, *Neufs thèses pour une éthique chrétienne*, *Esprit et Vie* 85 (1975) 264.

⁵ Robert F. Harvanek, *Sinful Social Structures*, *Catholic Mind* 75 (1977) 13—25.

⁶ P. Huizing, *iustitia et caritas*, W: *Ius et salus animarum* (red. Mosiek i Zappe), Freiburg 1971, s. 25—30.