

PRAWO I SPRAWIEDLIWOŚĆ WEDŁUG CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

У даній статті наведені основні принципи права і справедливості в християнській соціальній науці.

Ключові слова: природне право, закон, свобода, справедливість, моральний закон, християнська соціальна наука.

1. Prawo naturalne jako prawo podstawowe

1.1. Większość norm, w tym także tych najważniejszych, regulujących współzycie społeczeństwa jest natury prawnej. Przez prawa rozumiemy tutaj te wartości, które należą jako własne do jednostki i do społeczeństwa (prawo obiektywne), i na których mogą oni oprzeć wymaganie czegoś dla siebie (prawo subiektywne). Prawo głosi godność człowieka stworzonego na podobieństwo Boże, przypisując mu określone dobra jako jego własne i jest równocześnie wyrazem jego niesamowystarczalności, ponieważ te dobra są zagrożone i dlatego trzeba je zabezpieczać prawnie.

Według Tomasza z Akwinu prawo wyróżniają trzy jakości:

1.1.1. Przede wszystkim zakłada ono relację między większą ilością jednostek (*ad alterum*), człowiek bowiem nie posiada uprawnień, gdyby był zupełnie sam.

1.1.2. Po wtóre, w dziedzinę prawa wchodzi tylko te dobra, które są podporządkowane podmiotowi prawa jako jego własne w sensie ścisłym (*debitum*=należne). Człowiek nie ma np. żadnego prawdziwego i właściwego prawa do wdzięczności i do miłości.

1.1.3. Wreszcie prawo zakłada powiązanie między dawaniem i braniem (*tantum-quantum*). To, co się nie należy, i to, co przekracza zakres uprawnienia i domagania się, wykracza poza pole prawa [34,s.58,5].

1.2. Niektóre prawa należą do człowieka w sposób trwały, ponieważ stanowią część jego natury.

Prawo naturalne nie jest zakorzenione w historycznie konkretnej naturze takiego czy innego człowieka, lecz w naturze jako istotowym konstytutywie człowieka jako takiego, to jest w tym, co określa metafizycznie człowieka jako człowieka we wszystkich czasach i w każdym kręgu kulturowym, a więc w: cielesności, duchowości, osobowości, społeczności i stworzonosci.

Człowiek posiada prawa naturalne, ponieważ Bóg stworzył go jako osobę, np. posiada prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do wolności sumienia. Takie prawa naturalne zostały ustalone w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* ogłoszonej przez ONZ w dniu 10 grudnia 1948 roku: *Każda jednostka ma prawo do życia, do wolności i do bezpieczeństwa swojej osoby. Nikt nie może być trzymany w niewoli, ani w warunkach ciężkiej służby (...). Nikt nie może być przedmiotem samowolnych ingerencji*. Wszystko to mogłoby się wydawać oczywiste, a nawet pozbawione treści. A jednak ogromna treść zawarta w prawie naturalnym powinna stać się jaskrawo widoczna po masowych rzeziach milionów Żydów, także dzieci żydowskich, dokonywanych przez terrorystyczny reżim faszystowski. Prawo człowieka do życia jest zagrożone także dzisiaj, kiedy się godzi na przerwanie ciąży i rozważa się otwarcie, czy jest rzeczą godziwą wstrzykiwać usypiające zastrzyki jednostkom nieuleczalnie chorym lub bardzo starym [22, s.82]. Konstytucja Republiki Włoskiej uznaje w praktyce istnienie praw naturalnych, np. w art. 2,10, 13–19 i 21: *Art.2 (...) podnosi do roli podstawowej zasady państwa we wszystkim, co odnosi się do stosunków między zbiorowością i jednostkami, uznanie tych praw, które stanowią niezaprzeczone dziedzictwo osobowości ludzkiej; praw, które należą, do człowieka rozumianego jako istota wolna* [32, s.7].

1.3. Prawo naturalne jako część prawa moralnego naturalnego jest w gruncie rzeczy zakorzenione w prawie wiecznym (*lex aeterna*) Stwórcy i obowiązuje w sumieniu. Jest więc błędne przeciwstawianie moralności, rozumianej jako moralność wewnętrzna – prawu, rozumianemu jako legalność zewnętrzna. Jednakże prawo nie obejmuje wszystkich sektorów moralności, np. pobożności, czystości, miłości siebie i bliźniego. *Prawo ludzkie* – powiada Tomasz z Akwinu – *zwraca się do wielkiej zbiorowości, która w swojej większości bynajmniej nie jest „doskonale cnotliwa”, stąd nie zakazuje ono „wszystkich” wykroczeń, lecz tylko najcięższych, których większość ludzi jest w stanie uniknąć, a zwłaszcza tych zbrodni, które – gdyby nie były zakazane – przeszkodziłyby istnieć społeczności ludzkiej. Stąd prawo ludzkie zakazuje np. zabójstwa, kradzieży i podobnych występów* [34,s.96]. Ponadto, prawo ludzkie zadowala się w zasadzie zewnętrznym zachowaniem swoich przepisów, bez wnikania w intencję. Prawo karne jednak nie może uniknąć badania także na temat motywów przestępstwa i na temat winy, skutkiem czego twierdzenie, że decyzja sądu nie powinna w zasadzie

zawierać żadnej oceny moralnej, jest karygodnie błędne, ponieważ wiążący wewnętrznie charakter prawa opiera się dokładnie na jego zgodności z nakazem moralnym [7, s.6,2].

1.4. Już Ojcowie Kościoła, np. Ireneusz, rozróżniali między *prawem naturalnym pierwotnym*, które obowiązuje zarówno przed jak i po grzechu pierworodnym, i *prawem naturalnym wtórnym*, które zakłada stan natury po grzechu pierworodnym. Na przykład, podczas gdy prawo do życia stanowi część prawa naturalnego pierwotnego, to instytucja i prawo do własności prywatnej stanowią część prawa naturalnego wtórnego, które Tomasz z Akwinu określał zwykle mianem *jus gentium* (prawo narodów).

2. Dyskusja nad prawem naturalnym

Zważywszy na decydujące znaczenie prawa naturalnego dla człowieka i dla społeczeństwa, nic dziwnego, że tak zażarcie nad nim dyskutowano i że także dzisiaj jest zwalczane z czterech różnych stron:

2.1. *Ateistyczny egzystencjalizm* stara się pozbawić prawo naturalne jego fundamentu, przecząc istnieniu wspólnej natury ludzkiej. Jean-Paul Sartre stwierdza, iż nie istnieje żadna natura ludzka, ponieważ nie istnieje żaden Bóg, który mógłby ją stworzyć. Najwyższa zasada egzystencjalizmu brzmi następująco: człowiek jest wyłącznie tym, co sam czyni z siebie. W człowieku bowiem najpierw jest istnienie, a następnie istnienie -tak-własnie. Najpierw zatem człowiek istnieje, a następnie ukierunkowuje się ku przyszłości [30,

s. 22 i 52]. Nie tu miejsce, aby dyskutować z podstawową tezą Sartre'a, tj. z jego negacją istnienia Boga. Jeżeli przyjmiemy istnienie Stwórcy – wnioski sartrowskie upadają same przez się.

2.2. Prawo naturalne jest odrzucane ze szczególnym uporem przez *pozytywizm prawny*. Pod koniec XIX wieku liczni prawnicy wyrażali przekonanie, że prawo naturalne zostało ostatecznie zapomniane. *Wojna przeciwko prawu naturalnemu* – pisał Otto von Gierke w 1883 roku – *należy zasadniczo do przeszłości. To, co bękarty szkoły historycznej zachowały z tego prawa stanowi już tylko cień jego dawnej wspaniałej potęgi* [13, s. 13]. W 1892 roku Karl Bergböhmer żądał, aby *chwast prawa naturalnego, ten bękart racjonalizmu i polityki, został wykorzeniony bez miłosierdzia, w jakiegokolwiek formie i na jakimkolwiek bagnie on by nie wyrósł, czy to jawnie, czy udając nieśmiałość. Zgubne skutki prawa naturalnego, opartego na krzyżując błędnych założeniach i utkanego z ewidentnych sofizmów i fantazmagorii, mogłyby zostać ujrzone w ich pełnych rozmiarach i ocenione z całą dokładnością po przewyżczeniu raz na zawsze ostatnich podrygów spekulatywnych. Tylko pozytywne prawo karne może uczynić z jakiegoś czynu fakt zbrodni; kto by utrzymywał, że istnieją czyny, które są zbrodnicze same przez się, czciłby w swej głowie jakieś prawo naturalne* [9, ss. 118, 227–228, 280, 396, 479, 532]. Jeszcze w 1925 roku Hans Kelsen określał jako naturalno-prawną naiwność i arogancję, jak również jako twierdzenie zupełnie pozbawione sensu mówienie, że w dyktaturach totalitarnych nie istnieje żaden porządek prawny, bowiem także państwo rządzone w sposób despotyczny przedstawia pewien porządek zachowania ludzkiego (...). Taki porządek jest właśnie porządkiem prawnym. *Państwo despotyczne może z całą pewnością uzurpować sobie każdą decyzję, określać bezwarunkowo działalność podległych mu organów, odwoływać bądź zmieniać w jakimkolwiek momencie normy poprzednio ustalone. Lecz taka sytuacja jest zawsze sytuacją prawną*, [25, s.335]. Uczciwy pozytywizm prawny musi dojść w sposób konieczny do wniosku, że z jednej strony istnieją czyny, które są same przez się – to jest niezależnie od prawa pozytywnego – legalne lub nielegalne oraz że, z drugiej strony, nie każde prawo pozytywne, a zwłaszcza nie to najbardziej niegodziwe, może być źródłem prawa ... Gdyby do tego nie doszedł, byłoby to katastrofalne dla człowieka i dla społeczeństwa, jak to zresztą potwierdziła najnowsza historia. *Pozytywizm prawny* – pisał Gustav Radbruch w 1948 roku – *ubezwłasnowolnił sztukę prawniczą i wymiar sprawiedliwości w Niemczech, stojące w obliczu monstrualności i tak wielkiej samowoli. Skutkiem tego idea prawa, które stałoby ponad prawem pozytywnym i w świetle którego także prawa pozytywne mogłyby się okazać niesprawiedliwością prawną, narzuciła się z całą siłą po wieku panowania pozytywizmu prawnego* [29, s.108].

Wielu okazało zaskoczenie, gdy Max Horkheimer w 1970 roku zwrócił uwagę na harmonistyczne złudzenia pozytywizmu, który wyklucza patrzenie w pozadoczesność. *Pozytywizm* – pisze on – *nie zna żadnej instancji wyższej od ludzi, zdolnej rozróżnić między gotowością udzielenia pomocy a pragnieniem zysku, dobrocią a okrucieństwem, chciwością a bezinteresownością. Nie ma żadnej ściśle logicznej motywacji, która mogłaby mi zabronić nienawidzieć, jeśli to nie pociągało za sobą jakiegokolwiek groźnej mi nieprzyjemności w życiu publicznym* [19, s. 60].

2.3. Pokrewny pozytywizmowi prawnemu jest *socjologizm prawny*. Uznaje on, iż w różnych kręgach kulturowych istnieją różne koncepcje prawne, którym prawo pozytywne nie powinno przeczyć, później jednak twierdzi, że takie koncepcje prawne nie są ani niezmiennie, ani powszechnie obowiązujące, lecz są związane ze zbiorem różnych kultur. Socjologia, jako nauka o prawie naturalnym czasów nowożytnych, udowodniła jakoby, że koncepcje prawne, względne same w sobie, jawią się ludziom z danego kręgu kulturowego – w którym nie ma świadomości o względnym charakterze tych norm – jako absolutne, to jest jako prawo

naturalne. Arnold Gehlen oświadcza na przykład, że *istnieją struktury świadomości powstałe historycznie w wyniku procesu zmian w prawdziwym sensie tego słowa, struktury, co do których nie wiemy, dlatego przybrały charakter historyczny. W tym znaczeniu, jakieś społeczeństwo, które nie straciło jeszcze przywiązania do własnych tradycji, odczuwa jako naturalne także własne normy społeczno-moralne, nawet, jeśli niektórzy znawcy wiedzy, jak takie normy nieskończenie się zmieniały w czasie i w przestrzeni ... Naturalne jest, ogólnie rzecz biorąc, to, co jest oczywiste, a tym jest to, co się stało w sposób oczywisty, lecz czego charakter stania się pozostaje zakryty przed naszą świadomością. Tak odczuwamy na przykład homoseksualizm jako rzecz nienaturalną, ponieważ nie stanowi on części norm naszego społeczeństwa, jak to miało natomiast miejsce w starożytnej Grecji* [12, s.116]. Rzecz ta jednak, trzeba to natychmiast podkreślić, nie jest wcale prawdziwa, ponieważ starożytni Grecy wcale nie uważali za powszechną normę praktyki nierządu z nieletnimi i dziećmi.

2.4. Często wysuwana jest trudność, także ze strony tych, którzy w zasadzie nie odrzucają prawa naturalnego, że nie zna ono i nie bierze pod uwagę *historyczności człowieka i społeczeństwa*, sprowadzając się tym samym do roli abstrakcji, dalekiej od rzeczywistości. Nauka o prawie naturalnym posługuje się, ich zdaniem, wyłącznie metodą dedukcyjną i formułuje swoje normy drogą subtelnych spekulacji wychodząc z *lex aeterna*, podczas gdy zaniedbuje poszukiwań indukcyjnych w warunkach społecznych istniejących w coraz to innych czasach. I że nigdy nie próbowała przedstawić odbiorcy rzeczywistych ram konkretnych sytuacji, opisując je takimi, jakimi są naprawdę - W.Braeuer [21, s.50]. Sąd ten wydaje się nie rozumieć, na czym polega prawo naturalne i jest z pewnością niesłuszny nawet w stosunku do nauki scholastycznej na ten temat. Tomasz z Akwinu rozróżnia wyraźnie wartości i porządki ustanowione przez Boga, których ważność ponadhistoryczna płynie z Bożej doskonałości i niezmienności Stwórcy ludzkiej natury, i zmienne historycznie warunki społeczne i gospodarcze [34, s.97, 1].

W XVI wieku, Francisco Suarez SJ, sławny dzięki głębokości i klasycznej jasności swojej myśli, powołał się na Tomasza z Akw. i wyjaśnił, że zmienność porządków społecznych zależy od zmienności człowieka i od zmian dokonywujących się w dziedzinie obyczajów, zwyczajów a zwłaszcza warunków historycznych. Luis Molina SJ wyszedł natomiast od zasady, że *sądy moralne są tym mniej użyteczne i mniej dokładne, im są ogólnie sformułowane* [27, s.35]. Stąd, aby uniknąć tego błędu, hiszpańscy doktorzy prawa naturalnego z XVI wieku starali się poznawać i analizować konkretne warunki [21, s.243]. Prawo naturalne jest wprawdzie ważne ponadhistorycznie, jednak jest oczywiste, że staje się skuteczne tylko w historii, stąd, z tego punktu widzenia, wcale nie jest ahistoryczne, czy ponadhistoryczne, czy transcendentne, lecz immanentne w stosunku do historycznych porządków prawnych, istniejących w coraz to nowych czasach. Prawo naturalne jest rodzajem programu, który jest nieustannie urzeczywistniany.

3. Prawo naturalne a prawo pozytywne

3.1. Niektórzy prawnicy oświeceniowi z XVIII wieku, którzy podnieśli do rangi prawa naturalnego wszystko, co im się wydawało w jakiś sposób *racjonalne*, w rzeczywistości zupełnie nie znali istoty tego prawa. Niektórzy wręcz udowadniali, że człowiek ma *naturalne prawo do ozdabiania się i używania kosmetyków* - Christian Wolff [21, s.51]; inni oświadczały, że otwarcie urzędów pocztowych było wymogiem prawa naturalnego; jeszcze inni określali jako prawo naturalne konstytucję Świętego Imperium Rzymskiego Narodu Niemieckiego albo system feudalny, albo konstytucję Rewolucji Francuskiej, zamazując w szkodliwy sposób rozróżnienie między prawem naturalnym a prawem pozytywnym. W rzeczywistości, uznanie prawa naturalnego, które nie jest prawem wyrozumowanym, lecz prawem podstawowym, wcale nie czyni zbędnym prawodawstwa pozytywnego. Zawiera ono normy podstawowe, zawsze zachowujące swą moc, powszechne i najwyższe, które wynikają z istoty człowieka, normy, które właśnie z tego powodu są tak ważne dla porządku prawnego. Byłoby jednak czymś utopijnym uważać je za wystarczające do regulowania współżycia ludzkiego i uznawać konsekwentnie za zbędne prawa pozytywne. Jedynie prawa pozytywne tworzą prawo nadające się do zastosowania w coraz to nowych czasach do warunków historycznych (prawo konstytucyjne, administracyjne, cywilne, karne, handlowe, podatkowe, itd.). Odnośnie do powyższego należy zauważyć, że podstawowe normy prawa naturalnego są, owszem, immanentne w stosunku do prawa pozytywnego, lecz że prawa pozytywne zawierają ponadto niezliczone elementy historycznie uwarunkowane, a zatem zmienne, dzięki czemu prawodawca posiada szeroką możliwość działania w ich określaniu.

3.2. Stosunek między prawem naturalnym a prawem pozytywnym można bardziej szczegółowo określić przy użyciu następujących pięciu zasad:

3.2.1. *Moc obowiązująca pozytywnego porządku prawnego wynika z prawa naturalnego*, które zobowiązuje prawodawcę do wydawania praw wymaganych przez dobro wspólne, a obywatela do posłuszeństwa tym prawom.

3.2.2. Prawo naturalne okazuje się tak *immanentne w stosunku do pewnych praw pozytywnych*, że mogą one być określane jako *prawo naturalne skodyfikowane*, jak np. zakaz zabójstwa i kara za zabójstwo.

3.2.3. Inne prawa pozytywne stanowią konkretne aktualizacje zasad prawa naturalnego, zastosowanych do różnych warunków historycznych (prawo naturalne stosowane). Własność prywatna wykazuje jak instytucja jaką jest prawo naturalne samo w sobie, jest podległą historyczności; własność ta bowiem, podobnie jak inne elementy życia społecznego, bynajmniej nie jest niezmienna i musi być określana z coraz większą dokładnością przez władze publiczne stosownie do okoliczności historycznych [3QA, 49].

3.2.4. Treść większości praw pozytywnych nie jest formułowana przez prawo naturalne, lecz jedynie podlega powszechnemu wymogowi prawa naturalnego, to znaczy wymogowi służenia dobru wspólnemu. Takimi jest większość przepisów prawa cywilnego, procesowego, karnego, podatkowego, itp., które, biorąc pod uwagę ich zależność od czynników społecznych, politycznych i gospodarczych, potrafią się znacznie różnić zależnie od czasów i narodów.

3.2.5. Prawa pozytywne, które w oczywisty sposób znoszą jakąś podstawową normę prawa naturalnego są nieważne, np. przepis, który odmawiałby prawa do życia jakiemuś określonymu narodowi (który nakazywałby np. zabijanie dzieci żydowskich) jest nieważny, i ten sędzia, który wydaje wyroki stosownie do niego, jak również ten oprawca, który je wykonuje, są kryminalistami i pozostają takimi w każdym czasie i w każdym kręgu kulturowym. Gdy podczas rewolucji Bokserów w Chinach (1900–1901) zostało rzucone hasło *bez litości*, Friedrich Paulsen, profesor uniwersytetu w Berlinie, napisał: *Żaden oficer me mógłby nakazać podobnej zbrodni (zabijania jeńców), ani żaden żołnierz ... by tego nie wykonał ... A co będzie z rannymi? Czyż mamy ustalić zasadę, że synowie naszego narodu będą zabijać rannych? Jestem przekonany, że instynktowny lęk w obliczu takiej rzezi oprze się takiemu rozkazowi* [8, I, s.414]. Czyny, które wykraczają przeciw prawu naturalnemu narodów i jego powszechnym zasadom są zbrodniami, także w myśl zasad Soboru Watykańskiego II, i takimi są także rozkazy, które nakazują takie czyny i ślepe posłuszeństwo nie jest w stanie usprawiedliwić tych, którzy się ich dopuszczają. Do tej kategorii wchodzi np. wyniszczenie jakiegoś całego narodu albo jakiejś mniejszości narodowej [3, s.79].

4. Właściwości prawa naturalnego

Prawo naturalne jako prawo podstawowe posiada trzy właściwości: powszechność, niezmienność i poznawalność.

4.1. *Powszechność*. – Prawo naturalne promieniuje z tej samej natury ludzkiej obecnej we wszystkich ludziach, a zatem obowiązuje wszystkich. Niejednokrotnie twierdzono, że jakiś element irracjonalny, niezrozumiały a twórczy (np. charyzmat) w dziedzinie polityki czy sztuki wynosi człowieka u władzy lub artystę ponad masę innych ludzi, a co za tym idzie, stawia go także ponad prawem. Według myśli chrześcijańskiej taki pogląd jest błędny, co więcej, szkodliwy dla danego narodu i dla całej ludzkości. Prawo naturalne, pozbawione cechy powszechnej obowiązywalności, nie jest prawem naturalnym.

4.2. *Niezmienność*. – Ponieważ prawa pozytywne zależą od chwilowych uwarunkowań, mogą się zmieniać, a niekiedy mogą zostać nawet zupełnie zniesione; podstawowe normy prawa naturalnego natomiast są niezienne, ponieważ są oparte na stałej naturze ludzkiej. Nie mogą być one zatem ani zniesione, ani zmodyfikowane, ani złagodzone dodaniem do nich przywilejów czy dyspenz. W Średniowieczu niektórzy teologowie starali się oprzeć prawo naturalne *nie na istocie człowieka* stworzonej przez Boga, ale *na woli Boga*, który, bez zmieniania natury ludzkiej, mógłby jakoby zmieniać według swego upodobania normy prawa naturalnego i nakazywać np. *By nienawidzono Boga, kradziono czy popełniano cudzołóstwa* (Wilhelm Ockham † 1349). Ta pozytywistyczna teza moralna, która pojawiła się wcześniej także u Piotra Abelarda († 1164) i u Jana Dunska Skota († 1308) pomija *ontologiczny fundament* prawa naturalnego, który jest oparty ostatecznie na istocie Boga, a nie na woli Boga. Niezmienność prawa naturalnego bynajmniej nie przeczy historyczności człowieka, ponieważ opiera się ono na *elemencie konstytutywnym istotowym*, metafizycznym i ciągle obowiązującym człowieka. Zmianom historycznym są podlegli poszczególni ludzie i ludzkość żyjąca w czasie i przestrzeni, lecz nie ludzka natura metafizyczna. Tak na przykład, naturalne prawo do dysponowania dobrami pierwszej potrzeby, wypływające z prawa człowieka do życia, przybiera różną formę u noworodka i u osoby dorosłej, lecz stanowi w obydwu przypadkach to samo prawo naturalne. Podobnie także instytucje prawa naturalnego, przystosowane do istniejących w zmiennych czasach warunków społecznych, zwykły się zmieniać wraz ze zmianą tychże warunków, jak to ma miejsce w przypadku własności prywatnej. Zasady prawa naturalnego są natomiast ważne ponadczasowo i stąd niezienne.

4.3. *Poznawalność*. – Nierzadko twierdzi się, że prawo naturalne zawiera wyłącznie czysto formalne propozycje (Johann Sauter), które następnie są z trudem konkretyzowane. W rzeczywistości człowiek dochodzi do poznania istotowych elementów prawa naturalnego w sposób czysty i bezpośredni w ramach podstawowej sytuacji społecznej wspólnoty rodzinnej (Johannes Messner), czy to chodzi o rodzinę patriarchalną z minionych kultur, czy o zawężoną rodzinę z epoki przemysłowej. *Podstawowe zasady prawa naturalnego nie bywają zatem poznawane w pierwszym momencie wyłącznie w sposób formalny a następnie określone treściowo, lecz są doświadczane i nauczane w konkretny i obiektywny sposób od dziecka w łonie*

rodziny, w której istnieją istotowe elementy takiego prawa, podobnie jak znajomość zasad i znajomość ich treści idą równoległe już od pierwszej chwili. Fakt, że liczne narody nadawały błędne interpretacje prawu naturalnemu nie jest wystarczającym powodem, by mówić, iż ono nie istnieje albo, że nie jest ono poznawalne. Jak uczy nas historia, możemy błędzić także w dziedzinie praw podstawowych. Na przykład, wszystkie kręgi kulturowe uznały w zasadzie prawo człowieka do życia, a jednak w pewnych przypadkach nie umiały z niego wyciągnąć wszystkich konsekwencji (np. ofiary z ludzi, porzucanie noworodków, itp.). Jeszcze częstsze są błędne koncepcje w dziedzinie tzw. prawa naturalnego stosowanego, w którym zasady prawa naturalnego są odnoszone do istniejących zmiennych warunków. *Uchwycenie w tych przypadkach tego, co jest słuszne, nie jest rzeczą dla każdego – jak pisze św. Tomasz – lecz jest zadaniem dla ludzi mądrych* [34 I–II, s.100, 1].

Doszukanie się istoty prawa w licznych szczegółach, prawa, które Bóg wpisał w serce ludzi (Rz 2, 15) jest często przedsięwzięciem trudnym i podległym błędom. Niewiedza i błędna interpretacja prawa naturalnego mają swoją głębszą przyczynę w ograniczeniu ducha ludzkiego i w zaciemnieniu jakie w nim spowodował grzech pierworodny. Takie błędy nierzadko utrwalają się i występują w różnych fałszywych teoriach i w opinii publicznej. Jest powodem do otuchy, że Chrystus, jak uczy Sobór Watykański II, powierzył Kościołowi, nauczycielowi prawdy, obowiązek autorytatywnego ustalania i potwierdzania zasad porządku moralnego, które płyną z samej natury ludzkiej [2, 14], obowiązek, który należy do Urzędu Nauczycielskiego, a nie do wydziału duszpasterskiego Kościoła, jak chce Jakob Dawid [11, s.57] czy inni.

1. Istota sprawiedliwości

1.1. Kiedy mówimy o sprawiedliwości w ramach nowożytnej filozofii prawa, mamy najczęściej na myśli idee moralną prawa, która, w sytuacji, kiedy zanegowane było istnienie prawa naturalnego, którego ta idea jest namiastką, była umiejscawiana gdzieś za prawem pozytywnym, w każdym razie poza zakresem ścisłego prawa, skąd idea ta wysuwałaby kontrowersyjne zadanie stania się kryterium moralnym obowiązującego prawa. Chodzi o koncepcję prawną w gruncie rzeczy pozytywistyczną, której chrześcijańska nauka społeczna przeciwstawia inną koncepcję, według której *sprawiedliwość jest cnotą, a dokładniej taką postawą moralną, na mocy której jednostka przyznaje drugiej jednostce jej prawa w sposób stały i niezmienny* [34, II–II, s.58, 1]. Sprawiedliwy to ktoś, kto nie szuka przede wszystkim własnych praw, lecz przyznaje i udziela drugiemu jego prawa.

1.2. Sprawiedliwość jest jedną z czterech cnot kardynalnych, to znaczy jedną z cnot głównych, wokół których inne cnoty poruszają się jakby na zawiasach (*sicut in cardine*). Sprawiedliwość zakłada istnienie prawa, zwłaszcza prawa naturalnego, z którego czerpie swój sens i ukierunkowanie. Stąd odnajdujemy także w niej trzy właściwości prawa: odniesienie do drugiego, ścisły charakter powinności i ścisłą więź między tym, co się należy i tym, co się udziela. Jeśli brak którejś z tych właściwości, albo występuje ona tylko w ograniczonym zakresie, wówczas nie mamy już do czynienia z kardynalną cnotą sprawiedliwości, ale z jedną z cnot jej „orszaku”, np. z pobożnością, z prawdomownością, z wdzięcznością czy z hojnością.

2. Podstawowe formy sprawiedliwości

Sprawiedliwość jest wielką koordynatorką społecznego życia ludzkiego. Tradycja zachodnia, poczynając od Arystotelesa (*Etyka Nikomachejska*), zatrudnia trzy podstawowe formy sprawiedliwości: wzajemny stosunek między równymi podmiotami prawa, stosunek organizmów społecznych do ich członków, oraz stosunek członków do organizmów społecznych.

2.1. Kiedy dwa podmioty prawa spotykają się na tym samym poziomie, mamy do czynienia ze *sprawiedliwością wymienną (iustitia commutativa)*. Jej przekroczenie wskutek kradzieży, uszkodzenia, zamachu na integralność ciała kogoś drugiego czy na jego życie stwarza sytuację niesprawiedliwości, której należy żałować w sumieniu i którą należy naprawić także zewnętrznie. W społeczeństwie uprzemysłowionym sprawiedliwości wymiennej podlegają przede wszystkim cztery sektory:

2.1.1. Społeczeństwo uprzemysłowione jest oparte na handlu, ponieważ kupujemy niemal wszystkie dobra i usługi konieczne do gospodarstwa domowego. Konsekwentnie *sprawiedliwość w cenach* osiągnęła dziś znaczenie nieznane poprzednim epokom gospodarczym, w których rodzina w szerokim zakresie produkowała sobie dobra konieczne do życia.

2.1.2. W dzisiejszym społeczeństwie uprzemysłowionym ok. 80 proc. ludności czynnej zawodowo pracuje w jakiejś fabryce albo w urzędzie. Konsekwentnie, sprawiedliwości wymiennej powinny podlegać w sposób szczególny stosunki pracy (*słuszna płaca i wykonywanie własnych obowiązków w miejscach pracy*).

2.1.3. Ponad 4/5 ludności państw uprzemysłowionych jest włączone w *system ubezpieczeń społecznych*, który stanowi szerokie i doniosłe pole dla sprawiedliwości wymiennej. Oszustwo w dziedzinie ubezpieczeń, i to nie tylko w tych prywatnych, lecz także tych publicznych (pożyczki, ubezpieczenie na wypadek nieszczęść, itp.) – jest przestępstwem wobec sprawiedliwości wymiennej. Podkreślamy to z całym naciskiem, ponieważ w tej dziedzinie panują bardzo liczne koncepcje laksystyczne.

2.1.4. Sprawiedliwość wymienna nabiera rosnącego znaczenia w dziedzinie nowoczesnego *transportu*. Stwierdzamy odnośnie do tego zagadnienia, że obowiązek odszkodowania za szkody powstałe w wyniku wypadku, spowodowanego z winy przewoźnika, obejmuje także rodzina poszkodowanego czy zmarłego.

2.2. Sprawiedliwość wymienna jest ogromnie ważna dla stosunków międzyludzkich, jednakże, zwłaszcza dzisiaj, jeszcze większego znaczenia nabierają te podstawowe formy sprawiedliwości, które regulują stosunki i napięcia między jednostkami a organizmami społecznymi. Musimy tu wymienić przede wszystkim tę podstawową formę, która reguluje stosunki organizmów społecznych z ich członkami, schodząc jakby od góry ku dołowi, to jest *sprawiedliwość rozdzielczą (iustitia distributiva)*, mającą za cel umożliwienie każdemu właściwego uczestniczenia w dobru wspólnym w sposób taki, aby wszyscy mieli możliwość duchowego i moralnego rozwoju. Nie każda jednostka i nie każda grupa zajmuje tę samą pozycję w ramach społeczności; stąd sprawiedliwość rozdzielcza nie stanowi równości arytmetycznej, typowej dla sprawiedliwości wymiennej, ale *równość geometryczną* podobną do tej, która leży np. u podstaw praw podatkowych. Przestępstwem wobec sprawiedliwości rozdzielczej są wszelkie formy korupcji, wyróżniania bądź dyskryminacji określonych jednostek czy grup. Sprawiedliwość rozdzielcza zobowiązuje zatem przede wszystkim sprawujących władze w łonie organizmów społecznych (we wspólnocie lub w państwie), podczas gdy członkowie działają w duchu tej formy sprawiedliwości wówczas, gdy zadowolają się ustalonymi dla nich słusznymi zakresami ich praw. W przypadku, gdyby państwo naruszyło oprócz pozycji poszczególnych obywateli w łonie społeczności państwowej także ich prawa człowieka, wówczas, oprócz sprawiedliwości rozdzielczej naruszyłyby także sprawiedliwość wymienną.

2.3. Również organizmy społeczne są podmiotami praw. Mamy tym samym do czynienia także z trzecią podstawową formą sprawiedliwości, z tzw. *sprawiedliwością legalną*, której przedmiotem formalnym jest ukierunkowanie na dobro wspólne. Formę tę należy odróżniać od sprawiedliwości rozdzielczej, bowiem podczas gdy *sprawiedliwość legalna* zmierza do *tworzenia* dobra wspólnego, to sprawiedliwość rozdzielcza zmierza do dzielenia dobra wspólnego między jednostki, lub, dokładniej, do dzielenia go stosownie do pozycji zajmowanej przez jednostkę w ramach danej społeczności. Sprawiedliwość legalna umiejscawia się zasadniczo, by tak rzec w formie „konstruującej”, w osobach prawodawców i rządzących, a dopiero na drugim miejscu i w formie zasadniczo „wykonawczej” w osobach obywateli [34,II-II,s. 58, 6]. Prawodawca spełnia wymogi sprawiedliwości legalnej przede wszystkim wówczas, kiedy stanowi sprawiedliwe prawa i sprawiedliwie rządzi. Sprawiedliwość ta nakłada na obywateli obowiązek posłuszeństwa prawom i, w przypadku konieczności, zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, oddając do dyspozycji własne dobra materialne, własne ciało a nawet własne życie. Sprawiedliwość legalna odnosi się przede wszystkim do państwa, ale działa również wszędzie, gdzie chodzi o zachowanie dobra wspólnego. W tym sensie kard. Kajetan († 1534) mówi np. o sprawiedliwości legalnej w Kościele, podczas gdy Martino da Esparza († 1689) wskazuje wyraźnie na jej stosunek z tzw. „przestrzenią społeczną”, podkreślając obowiązki jakie ona nakłada wewnątrz wspólnoty obywatelskiej, spółki handlowej, itd.

2.4. Począwszy od XIX wieku, obok wspomnianych wyżej trzech podstawowych form sprawiedliwości, mówi się o czwartym jej rodzaju, tj. o *sprawiedliwości społecznej*. W pierwszym okresie owo wyrażenie było tylko sloganem, za którym kryły się nie dość jasne pragnienia i żądania. Nie było to pojęcie naukowe. Pierwszym, który użył tego wyrażenia w szerokim znaczeniu „sprawiedliwości między człowiekiem a człowiekiem” był, jak się wydaje, neoscholastyczny filozof społeczny jezuita Luigi Taparelli d'Azzeaglio († 1862). W 1848 roku Antonio Rosmini wprowadził do swojego projektu wzorcowej chrześcijańskiej konstytucji cywilnej *sprawiedliwość społeczną* jako zasadę wytyczną o dość mało jasnej treści. Na przełomie XIX i XX wieku niektórzy dopatrywali się w tej nowej formie sprawiedliwości, której Tomasz z Akwinu jakoby miał nie znać, „trującego owocu modernizmu” i zdecydowanie odrzucili zarówno „samo wyrażenie jak i jego treść” [por. 23, s.10]. Mimo to, pojęcie *sprawiedliwości społecznej* nieustannie się rozszerzało w literaturze katolickiej i za Piusa X zostało wprowadzone także do oficjalnych dokumentów Kurii Rzymskiej. Wreszcie encyklika *Quadragesima anno* (z 1931 r.) umieściła je tak dalece w centrum swojej uwagi, że nazwano ten ważny dokument „encyklika sprawiedliwości społecznej”. Czy sprawiedliwość społeczna jest tylko nowym wyrażeniem na określenie rzeczy znanej od bardzo dawna, czy stanowi nowe prawo strukturalne życia społecznego, któremu nie poświęcono przedtem dostatecznej uwagi, albo przynajmniej nie w sposób dostatecznie wyraźny? Wielu utożsamia ją ze sprawiedliwością legalną (np. Vermeersch, E. Genicot, L. Lachance, P. Tischleder). Inni zacieśniają ją do wymogów prawa naturalnego odnośnie do dobra wspólnego, nie określonych przez prawa pozytywne (np. B. Haring, A.F. Utz). Jeszcze inni mieszczą w tym pojęciu zarówno sprawiedliwość legalną, jak i rozdzielczą (H. Pesch, O. Schilling, E. Welty). Wreszcie niektórzy posuwają się jeszcze dalej i rozumieją ją jako „dobrze pojętą harmonię między sprawiedliwością legalną, rozdzielczą i wymienną” (B. Mathis, F. Cavallera). Podczas gdy wymienione dotychczas koncepcje utrzymują się w polu trzech tradycyjnych podstawowych form sprawiedliwości,

niektórzy dostrzegają w *sprawiedliwości społecznej* jakąś formę specyficznie nową. Na przykład B. Johannes Messner twierdzi, że reguluje ona wzajemny stosunek między grupami i klasami żyjącymi w łonie społeczeństwa, podczas gdy znany potrójny podział *sprawiedliwości* odnosi się „bardzo jasno” do państwa. Ze swej strony Gustav Gundlach stara się umieścić *sprawiedliwość społeczną* ponad zwykłym potrójnym podziałem. Trzy podstawowe tradycyjne formy *sprawiedliwości* mają według niego naturę statyczną, podczas gdy *sprawiedliwość społeczna* ma charakter dynamiczny, kształtuje powstający porządek prawny i urzeczywistnia się w „trzech wymienionych statycznych formach *sprawiedliwości*”. W rzeczywistości *sprawiedliwość społeczna* nie może być przedstawiana jako czwarta podstawowa forma cnoty kardynalnej, lecz raczej utożsamia się z dobrze rozumianą *sprawiedliwością legalną*. Tomasz z Akwinu zakłada, że odpowiedzialny za dobro wspólne zakreśla „konstruując” w swym wnętrzu, jak czyni to artysta, formę porządku do realizacji i że dopiero potem przechodzi do podejmowania stosownych własnych decyzji politycznych i do stanowienia praw. Stąd specyficzna funkcja *sprawiedliwości legalnej* poprzedza akt stanowienia praw, to znaczy polega na twórczej koncepcji politycznej, urzeczywistniającej się następnie w prawodawstwie i w polityce rządu. Byłoby zatem stosowniejszym dla istoty i dla funkcji *sprawiedliwości legalnej*, gdybyśmy nie określali jej tym mianem, lecz nazwali ją „*sprawiedliwością dobra wspólnego*” albo „*sprawiedliwością społeczną*”. Podobnie popadlibyśmy w jednostronność, gdybyśmy zacieśnili *sprawiedliwość dobra wspólnego* do państwa i do jego dobra wspólnego. Jej pole działania jest o wiele szersze, ponieważ spełnia ona swoją funkcję nie tylko w łonie państwa, lecz także w łonie organizmów terytorialnych, zawodowych, kościelnych, itd., gdziekolwiek mamy do czynienia z „osiąganiem dobra wspólnego (rozumianego w formie dynamicznej)” [3,GS, 74].

3. Sprawiedliwość społeczna a miłość społeczna

3.1. *Prawo* i *miłość* nie wykluczają się wzajemnie, lecz dzięki ich jedności gwarantują stabilność i rozwój ludzkiej społeczności. *W jednym i w drugim, jako w wyptywach tego samego Ducha Bożego, znajduje się program i potwierdzenie godności ducha ludzkiego; jedno i drugie uzupełniają się wzajemnie, współpracują ze sobą, ożywiają się nawzajem, wspomagają się i pomagają sobie w drodze do zgody uspokojenia* [33, s.15]. *Prawo* niesie w sobie coś twardego i odpychającego oraz działa niezależnie od uczuć i skłonności ducha. Konsekwentnie, *sama sprawiedliwość, nawet jeśli się ją zachowuje z najwyższą wiernością, będzie w stanie jedynie usunąć przyczyny konfliktów społecznych, ale już nie potrafi zjednoczyć serc i wspólnie ukierunkować działania wolnych wól*. Pokój i współpraca społeczna między ludźmi zakładają wewnętrzną jedność serc, co nie oznacza, że *miłość* może być powoływana do *działania zamiast sprawiedliwości, koniecznej z obowiązku a niegodziwie negowanej* [6,QA, 137]. *Pracownik nie ma potrzeby otrzymywać w formie jałmużny tego, co mu się należy z tytułu sprawiedliwości, ani nie wolno uwalniać się spod poważnych obowiązków nałożonych przez sprawiedliwość przy pomocy małych uczynków miłosierdzia* [6,Divini Redemptoris, 49].

3.2. Wyrażenie „*miłość społeczna*” (*dilectio socialis*) ukuł najprawdopodobniej Tomasz z Akwinu (*DE caritate*, art. 9). Dziś używa się go w ścisłym powiązaniu ze *sprawiedliwością społeczną* i tak enc. *Quadragesima anno* stwierdza, że *sprawiedliwość społeczna* winna charakteryzować instytucje społeczne i państwowe, podczas gdy *miłość społeczna* powinna ożywiać na sposób duszy taki właśnie porządek rzeczy; *wszystkie części społeczeństwa powinny czuć się członkami jednej wielkiej rodziny i synami tego samego Ojca niebieskiego, co więcej ... jednym ciałem w Chrystusie* [6,QA, 137].

Słowa te zakładają, że człowiek jest zdolny wypełnić obowiązki *miłości społecznej* na mocy przenikającej je *miłości Boga* i bliźniego. W odróżnieniu od *miłości małżenskiej*, *ojcowskiej*, *braterskiej* i *przyjacielskiej*, *miłość społeczna* w ścisłym znaczeniu tego słowa polega na uznaniu i twórczym, jednoczącym, bezinteresownym i wspaniałomyślnym potwierdzeniu wartości obecnych w więziach i organizmach społecznych, jak również na potwierdzeniu udziału w dobru wspólnym, przynależnym jednostkom i grupom. *Miłość społeczna* jest gotowa służyć dobru wspólnemu w sposób bezinteresowny i przyznaje każdemu jego pozycję społeczną. Spełnia ona ważne zadania zwłaszcza w dziedzinie stosunków wiążących ze sobą różne warstwy, zawody i klasy. Stara się ona przewycięzać konflikty drogą zrozumienia i porozumień, dostrzega i wytrwale zachowuje to, co jednoczy i co jest wspólne, natomiast usuwa to, co może okazać się zimne i surowe w wymaganiach *sprawiedliwości*. Nic bardziej się nie sprzeciwia *miłości społecznej* niż *nienawiść klasowa*. Nawet, jeśli pewne stałe napięcie między klasami, utrzymane w słusznych granicach, nie niweczy automatycznie *miłości społecznej*, to jednak zarówno *sprawiedliwość*, jak *miłość społeczna* wymagają, aby w tej dziedzinie uczyniono wszystko co możliwe dla usunięcia podziału między klasami drogą nowego uporządkowania warunków społecznych [por. 6,QA, 114]. Ponadto, *miłość społeczna* otwiera często dzięki swoim dziełom i swoim bodźcom drogę do *sprawiedliwości* i do *prawa społecznego*. *Sprawiedliwość w stosunku do tego, co jest dzisiaj, jest miłością w stosunku do tego, co było wczoraj; miłość w stosunku do tego, co jest dzisiaj, jest sprawiedliwością w stosunku do tego, co będzie jutro* [14, s.132).

Chrześcijańska nauka społeczna patrzy z upodobaniem na porządek oparty na prawdzie, zbudowany według wymogów sprawiedliwości, ożywiony przez miłość i urzeczywistniony w wolności. Stosunki między jednostkami i między narodami nie muszą być przesycone strachem lecz miłością, ponieważ właśnie miłość jest najstosowniejszym środkiem do zachęcenia ludzi do szczerzej i wielorakiej współpracy, która jest źródłem tylu dóbr materialnych i duchowych (por. *Pacem in terris*, cz. III i V). Miłość uczy nas *rozróżniać między błędem, który zawsze należy odrzucić, a błędzącym, który zawsze zachowuje godność osobistą, nawet wówczas, kiedy jest ona naznaczona fałszywymi albo niewystarczającymi wiadomościami religijnymi* [3, s.28].

Literatura

1. Pismo Starego i Nowego Testamentu.
2. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej "Dignitatis humane". – Wrocław 1986.
3. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska „Gaudium et spes” o Kościele w świecie współczesnym. – Wrocław, 1986.
4. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Grawissimum educationis”. – Wrocław, 1986.
5. Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II, Pallotinum. – Poznań-Warszawa, 1970.
6. Dokumenty Watykańskie. – Roma, 1972.
7. Sentencje Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec. – Bonn, 1955.
8. V.Cathrein SJ, Moralphilosophie. – Freiburg Br., 1911.
9. K. Bergböhmer, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I. – Leipzig, 1892.
10. J.Bernhardt, De Profundis. – Leipzig, 1935.
11. Jakob Dawid w: Prawo naturalne, problemy i wyjaśnienia. – Rzym, 1968.
12. A.Gehlen, Urmensch und Spätkultur. – Bonn, 1956.
13. Otto von Gierke, Naturrecht und deutsches Recht. – Frankfurt a.M., 1983.
14. M.Gillet, Justice et charité // Semaine sociale de France, 1928.
15. G.Gudlach, Solidarismus, w: Staatslexikon. – Berlin, 1931.
16. R. Guardini, Der unvollständige Mensch. – Düsseldorf, 1955.
17. D. Hildebrand, Metafizyka wspólnoty. – Ratisbona, 1955.
18. Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. – Hamburg, 1970.
19. Josef Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre. – Köln, 1978.
20. Josef Kard. Höffner, Chrześcijańska nauka społeczna. – Kraków, 1989.
21. J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. – Treviri, 1972.
22. J. Höffner, Nicht töten – sondern helfen. – Köln, 1974.
23. J. Höffner, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. – Saarbrücken, 1935.
24. R.Kaibach, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. – Düsseldorf, 1928.
25. Hans Kelsen, Allgemeine Staatslehre. – Berlin, 1925.
26. Kettelers Schriften. – Hamburg, 1952.
27. L. Molina SJ, De justitia et jure. – Roma, 1964.
28. Oswald von Nell-Breuning SJ, Wörterbuch der Politik, I.1. – Freiburg v. Breisgau, 1947.
29. G. Radbruch, Vorschide der Rechtsphilosophie. – Göttingen, 1948.
30. J.-P.Sartre, Egzystencjalizm jest humanizmem. – Paris, 1948.
31. M.Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. – Bonn, 1888.
32. G. Pifferi, La Costituzione della Repubblica Italiana, Ediz. Gloria. – Padova, 1982.
33. Pius XII, przem. z dn. 24 XII 1942, AAS, XXXV, 1943.
34. Tomasz z Akwinu, Summa Theologiae. – Kraków, 1984.

Summary

Inna Keller

Law and justice in christian social science

This article shows the basic principles of law and justice in Christian Social Science.