

Waldemar Irek

Benedykt XVI o miłości społecznej : miłość społeczna – geneza i definicja pojęcia

Wrocławski Przegląd Teologiczny 15/1, 25-44

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WALDEMAR IREK

BENEDYKT XVI O MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ. MIŁOŚĆ SPOŁECZNA – GENEZA I DEFINICJA POJĘCIA

Podjmując refleksję nad myślą Benedykta XVI dotyczącą pojęcia miłości społecznej, warto nakreślić historyczne tło ewolucji tego terminu w nauczaniu społecznym Kościoła na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Myśl następcy Jana Pawła II nie jest bowiem oderwana od korzeni zasadzonych przez jego poprzedników, encyklika zaś *Deus caritas est*, jak również towarzyszące jej inne wypowiedzi Benedykta XVI rozwijają i uzupełniają przyswajane już wcześniej pojęcie, aktualizując do potrzeb czasów.

Dyskusja nad zagadnieniem miłości społecznej toczy się bowiem od lat trzydziestych XX wieku. Wtedy jako pierwszy termin ten na grunt nauczania społecznego wprowadził papież Pius XI, choć *implicite* odkryjemy go już w pierwszej encyklice społecznej. Problem jednak na gruncie chrześcijaństwa ujęty teoretycznie sięga czasów św. Augustyna, który miłość społeczną łączył z powstaniem, rozwojem i trwaniem społeczności. Wprawdzie papieże nie podawali określenia „miłości społecznej”, lecz komplementarnie ze sprawiedliwością społeczną uznawali ją za podstawową zasadę życia społecznego. Chrześcijańscy autorzy już od starożytności, analizując teksty Objawienia, zwracali uwagę na to, że właściwym podmiotem, jak też przedmiotem miłości jest Bóg, natomiast byt stworzony jest podmiotem i przedmiotem miłości ze względu na Boga. Klasykiem tej myśli jest szczególnie św. Augustyn, który nazywa miłością „dążenie duszy do osiągnięcia radości w Bogu, w sobie zaś i w bliźnim tylko ze względu na Boga”. Nietrudno zauważyć wpływ myśli platońskiej o *erosie*, który dotyczy dążenia do dobra i radości, jaka płynie z osiągnięcia tego dobra. Swoją koncepcję miłości społecznej biskup Hippony rozwinął w XIX księdze *De civitate Dei*, analizując istnienie

społeczności i formy życia społecznego. Według św. Augustyna życie społeczne powstaje tylko tam, gdzie ludzie są zorientowani na dobro wspólne, natomiast miłość dzieli on na miłość społeczną – *amor socialis*, oraz miłość egoistyczną i nieuporządkowaną. Miłość jest siłą napędową ludzkiego działania, „nie jest ona czymś przypadkowym i dodanym, ale wewnętrzną siłą jego istoty jak ciężar dla kamienia, który spada”¹. Wprawdzie oba te rodzaje miłości mogą być przyczynami utworzenia społeczności, to jednak tam gdzie zabraknie prawdziwej miłości, społeczność jest chora i egoistyczna. Augustyn uważa, że miłość uporządkowana jest tylko wtedy, gdy człowiek miłuje tylko to, co miłować należy, i w sposób, w jaki należy. Nietrudno zauważyć, że w ten sposób połączył on miłość społeczną ze sprawiedliwością. Rozumie on ją jako zasadę życia społecznego, która stanowi aktualizację społecznej natury człowieka, podczas gdy sprawiedliwość jest jedynie elementem porządkującym działania społeczne.

Korekta, którą wprowadził w myśl Augustyna św. Tomasz z Akwinu, polegała na tym, że nie uznał on antynomii, jaka miałaby istnieć między miłością, której podmiotem jest człowiek, i miłością, której celem jest Bóg. Według Tomasa miłość jest udzielona człowiekowi przez Boga w akcie stworzenia i poprzez to skierowana jest zarówno ku samemu Dobru, jakim jest Bóg, jak też ku Jego stworzeniom. Tomistyczna teoria bytu, połączona z teorią miłości, stawiała tezę, że Bóg jest bytem absolutnym, natomiast inne byty o tyle istnieją, o ile uczestniczą w boskim życiu, jeśli chodzi natomiast o miłość – byty stworzone posiadają miłość o tyle, o ile uczestniczą w absolutnej miłości Boga. Tomasz uważa, że człowiek miłuje Boga bardziej niż siebie, natomiast miłość Boga nadaje właściwy sens miłości samego siebie. Miłość ludzka wyraża się według Akwinaty przede wszystkim w dążeniu do doskonałości, bierze natomiast swój cel i sens ze swojego źródła, jakim jest Absolut. Nie należy jednak sądzić, że Tomasz patrzy jedynie w aspekcie indywidualnej relacji człowieka do Boga. Uwzględnia on bowiem powiązania podmiotu miłości z innymi ludźmi. Biorąc za podstawę przedmiot miłości, Tomasz określa miłość jako upodobanie. Miłość w tym znaczeniu jest pewną reakcją wywołaną w podmiocie miłości przez jej przedmiot. Analizując ten akt, Akwinata wskazuje na jego złożoność, polegającą na wyodrębnieniu podmiotu, przedmiotu oraz relacji, a więc odniesienia. Św. Tomasz opiera swoją teorię społeczną na myśli Arystotelesa, ukazując społeczeństwo jako wynik naturalnej inklinacji człowieka. Ponieważ człowiek sam nie może wypełnić swoich celów, dlatego potrzebni są mu inni. Stąd też Tomasz rozumie społeczność jako zjednoczenie ludzi do wspólnego działania. Pierwszym elementem społeczności jest zatem społeczna natura człowieka, która domaga się uczucia przyjaźni. Św. Tomasz wyróżnił dwie jej przesłanki: ze względu na cel oraz na okoliczności,

¹É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 176.

które kierują ludzi ku sobie. A za Arystotelesem wymienia przyjaźń użyteczną, przyjemną i szlachetną, w dziele natomiast *De caritate* wyróżnia miłość społeczną, którą rozumie jako wzajemne skierowanie osób ku sobie na podstawie znajomości. Akwinata upatrywał w miłości siłę dążeńiową, widząc w niej przyczynę dążenia do umiłowanego celu, natomiast za Augustynem twierdził, że miłość jednoczy podmiot miłujący z przedmiotem umiłowanym².

Niewątpliwie celem zarówno życia społecznego, jak i miłości społecznej było i jest osiągnięcie dobra wspólnego. Sprawiedliwość ma to do siebie, że wnosi pewien porządek w relacje członków społeczności, nieraz nawet nakłaniając ich pod przymusem, aby realizowali wspólnie postawiony przed nimi cel. Miłość natomiast zostaje przedstawiona jako integralna skłonność do życia społecznego. W ostateczności jednak Tomasz twierdzi, że do realizacji wszystkich, a szczególnie nadprzyrodzonych celów, które stoją przed człowiekiem i społecznością, potrzebna jest miłość nadprzyrodzona. Zdobyćcie dobra wspólnego domaga się przede wszystkim zasady sprawiedliwości, natomiast cnota miłości rozpoczyna się dopiero tam, gdzie sama sprawiedliwość nie wystarczy.

Współczesną cywilizację charakteryzuje pewien paradoks. Z jednej strony jesteśmy świadkami trendu uspołecznienia, wyrażającego się najpełniej w tzw. globalizacji, ponieważ procesy społeczne wymagają od małych wspólnot, a nawet państw włączenia się w społeczności większe. Nawijając do tego procesu, mówi się często o „rodzinie ludzkiej”. Równocześnie współczesna cywilizacja, będąc związana z jednostronnym ekonomizmem i konsumpcjonizmem, degraduje fenomen miłości. Tymczasem życie społeczne, rezygnujące z idei miłości człowieka, prowadzi nieuchronnie do wynaturzenia osoby ludzkiej. Tylko cywilizacja miłości respektuje człowieczeństwo i jego godność³. Miłość ze swojej natury jest dialogiczna i alterocentryczna, integruje ona ludzi wobec wspólnego dobra jako celu i sensu życia społecznego. Wyróżnia się tym, że „nie jest ona skierowana tylko do konkretnych osób ludzkich, lecz do poszczególnych grup społecznych czy nawet ludzkości. Miłość społeczna nie jest cnotą wyłącznie chrześcijańską, lecz cnotą naturalną, opartą na samej społecznej naturze człowieka. Jej przedmiotem może być rodzina, grupa terytorialna (wieś, miasto), zawodowa (przedsiębiorstwo, zawód), klasa (klasa społeczna), naród, rodzina ludzka”⁴. Dlatego też *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje na ogólnospołeczny wymiar miłości: „Zgodnie ze społeczną naturą człowieka dobro każdego pozostaje w sposób konieczny w relacji z dobrem wspólnym. Może być ono określone jedynie w odniesieniu do osoby ludzkiej «zamknięci w sobie samych nie żyjcie jedynie dla siebie w przeko-

² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, 26,1.

³ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 197.

⁴ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1995, s. 395-396.

naniu, że jesteście już usprawiedliwieni, ale gromadząc się razem szukajcie tego, co pożyteczne dla wszystkich» (List przypisywany Barnabie)” (KKK 1905).

Ten fakt rozszerzenia pojęcia miłości bliźniego na miłość społeczną – niejako ogólniejszą – zauważył, analizując myśl Benedykta XVI, W.M. Fac. Powie on że Papież w *Deus caritas est* zwraca uwagę na rozwój tej miłości i, co za tym idzie, na poszerzenie pojęcia: „miłość społeczna poszerza najpierw miłość indywidualną na całą zbiorowość jako pewną wyższą jedność, a następnie miłość bliźniego w tym ujęciu jest też zapodmiotowana zbiorowo, kolektywnie, tak np. cały jakiś lokalny Kościół, powiedzmy rzymski, miłuje inne Kościoły lokalne czy partykularne”⁵.

Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* podkreślił znaczenie sprawiedliwości, rozumianej jako zasady prawa naturalnego, co warunkował poniekąd kontekst niesprawiedliwego, krwiożerczego kapitalizmu XIX wieku oraz wyzysku i upokorzenia proletariatu. Sprawiedliwość jest zawsze związana z prawem, dlatego też Leon XIII z całą stanowczością wskazywał na prawo naturalne, które obliuguje człowieka zarówno do zogniskowania swoich działań wokół dobra wspólnego, jak i do działania dla tego celu. Kwestia społeczna stanęła przed Leonem XIII jako szczególne zadanie profetyczne dla Kościoła. Według papieża ówczesne życie społeczne nie odpowiadało zamiarom Stwórcy, zawartym w naturze człowieka, gdyż zamiast do doskonałości prowadziło ku nędzy, natomiast ze zgody i współpracy – do walki klasowej i społecznej agresji. Społeczność, w rozumieniu Leona XIII, jest nie tylko organizmem prawnym, ale – porównując ją z ciałem – ukazywał on potrzebę wewnętrznego zjednoczenia jej członków. Leon XIII mówił, że „Kościół zabiega o to, by bliskimi stosunkami i przyjaźnią połączyć jedną grupę społeczną z drugą” – jest tu zatem mowa o miłości społecznej, natomiast „sprawiedliwość powinna dać równowagę obowiązkom i uprawnieniom”. W swoich dwóch innych encyklikach *Gravi de communi* oraz *Caritatis* papież w szczególnie sposób zwraca uwagę na miłość.

Dopiero od pontyfikatu papieża Piusa XI znajdziemy w oficjalnych dokumentach Kościoła termin „miłość społeczna” jako *caritas socialis*. Podczas gdy Leon XIII dostrzegał kryzys społeczny przede wszystkim w niesprawiedliwie funkcjonującym państwie liberalnym oraz nędzy robotników, Pius XI upatruje kwestię społeczną w wadliwym ustroju społecznym, domagając się koniecznej reformy. Konflikty społeczne rodzą się bowiem według papieża nie tylko na płaszczyźnie gospodarczej, ale w wyniku wadliwej koncepcji życia społecznego, polegającej na atomizacji społeczeństwa i zwalczających się klasach społecznych. Według papieża jedność społeczną tworzy przede wszystkim wspólnota funkcji społecznej wraz z wykonywanym zawodem, a nie tylko własność dóbr produkcyjnych.

⁵ W.M. Fac, *Miłość społeczna*, „Roczniki Teologiczne” 53 (2006) z. 2, s. 41.

Papież, odwołując się do Tomasza z Akwinu, uważa, że społeczność powstaje na podłożu wspólnych funkcji zawodowych i jako taka jest jednością porządku. Jednakże sama jedność prawna nie wystarcza, domaga się ona bowiem i implikuje jedność moralną, dlatego też Pius XI łączy dobro wspólne zawodowe i dobro wspólne całej społeczności z definicją miłości. Podmiotami jej są wszystkie osoby przyjmujące za przedmiot swojego dążenia zarówno wspólne dobro zawodowe, jak i dobro wspólne społeczności, do której należą po to, by w ostateczności przejść do dobra wspólnego całej ludzkości.

Nietrudno zauważyć, że odkryjemy tu pewną analogię między rolą duszy w ludzkim ciele a miłością jako zasadą i cnotą ożywiającą całą społeczność. Według papieża wszystkie instytucje życia społecznego są trwałe poprzez wewnętrzne zjednoczenie członków danej społeczności, a więc dzięki wzajemnej miłości. Papież twierdzi, że sprawiedliwość nie wystarcza, ponieważ nawet najmądrzejsze przepisy zawodzą, natomiast bogactwo życia społecznego otwiera szerokie pole dla działania miłości, gdyż sprawiedliwość nie jest w stanie połączyć serc i umysłów. Komentując słowa Piusa XI, O. von Nell-Breuning uważa, że sprawiedliwość społeczna nadaje zewnętrzny kształt społeczeństwu, wraz z uznaniem jego osobowego funkcjonowania, natomiast miłość społeczna daje organizmowi społecznemu życie. Pius XI rozpatruje miłość społeczną na różnych płaszczyznach działania: od płaszczyzny małżeńskiej, w której widzi zarówno zjednoczenie całego życia, obcowanie, społeczność, jak i dążenie do coraz większego wzajemnego udoskonalania się, poprzez społeczności zawodowe i korporacyjne wypełniające przestrzeń społeczną. Wizja Piusa XI dotycząca odnowienia porządku społecznego postulowała podwójną reformę: reformę klas społecznych i instytucji oraz reformę duchowości i moralności człowieka, a wśród jego woliwanych dążeń na pierwszym planie stawiała miłość, jako motyw i równocześnie cel odnowienia człowieka i ludzkości.

Według Piusa XI więź społeczna zrodzona między członkami danej społeczności na bazie dobra wspólnego może być trwała jedynie wówczas, gdy jest oparta na miłości społecznej, którą papież porównuje z zasadą jednoczącą poszczególne członki ciała w jeden organizm.

W innych okolicznościach rozpoczął się pontyfikat Piusa XII, gdzie jako nowy aspekt kwestii społecznej pojawiła się ludzkość rozbita przez II wojnę światową zarówno politycznie, jak i duchowo. Wprawdzie Pius XII nie używał terminu „miłość społeczna”, to jednak zagadnienie to jest obecne w niemal wszystkich jego radiowych wystąpieniach. Papież nie dopuszcza zestawienia: miłość albo sprawiedliwość, ale wprowadza w swoje nauczanie syntezę: miłość i prawo. Wskazuje natomiast na prawo, które przygotowuje drogę miłości.

Zarówno w dokumentach II Soboru Watykańskiego, jak i w wypowiedziach Jana XXIII oraz Pawła VI znajdziemy sprawiedliwość i miłość ukazane komple-

mentarnie. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele czytamy: „Porządek społeczny stale trzeba rozwijać i opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością” (nr 26). Jan XXIII łączy prawo miłości z personalizmem społecznym, ukazując miłość jako dążenie do spełniania potrzeb innych, tak jakby były to potrzeby własne. W *Mater et Magistra* (MM 73, 94, 103, 161) obok zasady sprawiedliwości postuluje on *implicite* taki humanizm, który na państwa bardziej rozwinięte i bogate nakładałby zobowiązania w kierunku pomocy państwom słabszym. Paweł VI natomiast, zarówno w *Populorum progressio*, jak i w *Octogesimo adveniens*, wzywa do *perfectior iustitiae forma* (PP 43, 61, 76) – większej, doskonałej sprawiedliwości⁶.

W nauczaniu społecznym Kościoła miłość i sprawiedliwość występują zatem jako podstawowe prawa wynikające z prawa naturalnego dotyczące życia społecznego. Wzajemnie się one tak zakładają i warunkują, że sprawiedliwość jest elementem porządkującym społeczność, natomiast miłość jest dynamiczną siłą, która ją ożywia. Zarówno Leon XIII, jak i Benedykt XV wzywali do miłości rozumianej paliatywnie (miłość rozumiana jako doraźna pomoc, jałmużna łagodząca skutki niesprawiedliwego systemu społecznego bądź wojny), pozostali jednak papieże od Piusa XI, nie wykluczając tego charakteru miłości, rozumieli ją jako trwałe dążenie i działanie człowieka dla dobra wspólnego, które jest uporządkowane przez sprawiedliwość społeczną.

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* stwierdza, że „miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości” (DiM 4), natomiast poprzez „wprowadzenie w czyn zasady sprawiedliwości społecznej możliwa staje się miłość” (Jan Paweł II, Przemówienie na lotnisku w Katowicach, 20 VI 1983); „miłość jest większa od sprawiedliwości [...]; trzeba, aby naprawdę był miłowany człowiek, jeśli w pełni mają być zabezpieczone jego prawa”⁷.

Wydane z początkiem 2004 roku przez Papieską Radę „Iustitia et Pax” *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zebrało społeczne nauczanie Kościoła. Opracowane na polecenie Jana Pawła II miało, jak zaznaczył przewodniczący Rady kard. R. Martino, w sposób „syntetyczny, ale wyczerpujący” przedstawić wykładnię Kościoła w kwestii społecznej⁸. Jak zauważył w liście do kardynała Martino ówczesny sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej, kard. Angelo Sodano, opracowanie to w zamiarze Jana Pawła II miało na celu „pomoc ludzkości w poszukiwaniu wspólnego dobra”⁹. Sekretarz stanu zauważa także potrzebę istnienia takiego do-

⁶ J. Krucina, *Sprawiedliwość społeczna jako korelat ewangelizacji*, Chrześcijanin w Świecie” 58 (1977), s. 27.

⁷ Za: *Sprawiedliwość* (hasło), w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 502.

⁸ R. Martino, *Przedmowa*, w: *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. XIII.

⁹ A. Sodano, *List Kardynała Angelo Sodano*, w: *Kompendium...*, dz. cyt., s. XI.

kumentu, który wśród aktualnych problemów kulturowych i społecznych pomoże w formacji także świeckich ludzi Kościoła we właściwym występowaniu w sprawach natury społecznej, w których głos Kościoła jest nieodzowny¹⁰.

Trzydziesty dokument w dwunastu rozdziałach omawia podstawowe i aktualne kwestie społeczne na podstawie wszelkich dokumentów Kościoła poruszających ten problem wcześniej. Oprócz Biblii, encyklik społecznych i *Katechizmu Kościoła Katolickiego* obszernie cytowane są również teksty papieskich listów i przemówień do ludzi różnych stanów. *Kompendium*, wychodząc od przedstawienia Bożego zamysłu względem ludzi, definiowanego jako zamysł miłości, przechodzi poprzez posłannictwo nauki społecznej Kościoła i jej rys historyczny w naszych czasach do problematyki osoby ludzkiej, jej znaczenia i niezbywalnych praw.

Kompendium analizuje także pojęcie miłości społecznej. Przytaczając w zbiorczym ujęciu wypowiedzi poprzednich papieży, dokument podkreśla konieczność stałego uczestnictwa miłości w stosunkach społecznych, szczególnie krzewionej przez tych, którym powierzono troskę o społeczność narodów czy wspólnot ponad narodowych (KNSK 581). Dokument podaje także zamiennie określenie dla „miłości społecznej” – jest to „miłość polityczna”. Powinna ona, podkreśla ponownie dokument, ogarniać cały rodzaj ludzki i być antidotum dla relacji budowanych na egoizmie lub indywidualizmie (KNSK 581). To kierowanie się miłością, jak powie *Kompendium*: „na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej i kulturowej i uczynienie z niej stałej i najwyższej formy działania” może sprawić, że społeczeństwo stanie się bardziej ludzkie (KNSK 583). Pojęcie miłości społecznej, wraz z rozdziałem *Ku cywilizacji miłości*, zamyka *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, jakby wskazywało potrzebę dalszego rozwoju nauki w tej dziedzinie.

BENEDYKT XVI O MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ

Gdy na Piotrowym tronie zasiadł Joseph Ratzinger, obierając imię Benedykta XVI, wielu spodziewało się, że następca Jana Pawła II, noszący dotąd przydomek „pancernego kardynała” i kojarzony z wielkim liturgicznym konserwatyzmem, zajmie się bardziej wewnętrznymi sprawami Kościoła. Ten jednak w ciągu wciąż jeszcze młodego, bo półtorarocznego pontyfikatu zdążył zarysować kierunki myśli społecznej Kościoła w XXI wieku, zainicjowane jeszcze przez Jana Pawła II.

Wprowadzając w myśl społeczną Benedykta XVI, A. Nichols zwraca uwagę na jego pozycję jako kandydata na następcę świętego Piotra po długim pontyfikacie Jana Pawła II. Jego teksty jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary charakteryzowały się pewnym wizjonerstwem, patrzaniem wybiegającym w przyszłość i nowe problemy Kościoła.

¹⁰ Tamże.

Wychowany na opisaną przez nas wcześniej fragmentarycznie myśli św. Augustyna, J. Ratzinger sam kilkakrotnie przyznawał, że na tym fundamencie rozwijał swoją teologię¹¹. Wprowadził ją także do swojego pontyfikatu. Jak zauważa E.J. Nowacka, badająca myśl społeczno-polityczną Benedykta XVI, tak jak u Augustyna miłość była centralnym punktem wszelkich doktryn, tak też i następca Jana Pawła II zwraca uwagę na związek miłości z wszelkimi elementami życia społecznego, szczególnie podkreślając nierozzerwalność miłości z prawdą¹².

Benedykt XVI po wyborze spotkał się z dziennikarzami w Auli Pawła VI. Dziękując pracownikom środków społecznego przekazu za relacjonowanie ostatnich chwil życia swojego poprzednika, zwrócił uwagę na rolę mediów w budowaniu społeczeństw. Z wyczuciem podobnym do Jana Pawła II odnajduje ich rolę w budowaniu cywilizacji miłości, tej samej, która nieodzownie związana jest z miłością społeczną. Do dziennikarzy mówi o konieczności wkładu ich wszystkich w odpowiedzialność w przekazywaniu informacji¹³. Narzędzia społecznego przekazu jawią się w przemówieniu Papieża jako mające ogromny wpływ na rozwój dzisiejszych społeczeństw. Same rozwinięte w ostatnich latach, z wypracowaną społeczną rolą i misją, powinny zdaniem Papieża zadbać o etyczność swojej pracy, szczególnie w jej aspektach dotyczących poszukiwania prawdy i odkrywania na nowo godności człowieka¹⁴.

Dzień później, podczas spotkania z przedstawicielami Kościołów niekatolickich i innych religii Papież przypomniał wezwanie do wspólnego budowania pokoju na świecie¹⁵. Zwrócił uwagę na szczególną rolę, jaką w propagowaniu pokoju mają przywódcy religijni. Rola ta wiąże się jednak ze szczególną odpowiedzialnością, jaka niesie ze sobą ich słowa i decyzje. Także i tu Benedykt wykazał chęć kontynuowania dialogu na płaszczyźnie stworzonej przez długi pontyfikat swojego poprzednika.

W duchu Augustyna napisana została także pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*. To w niej właśnie, na kanwie rozważań o Bogu, który jest Miłością, Papież przedstawia program nadziei dla człowieka, społeczeństw, a przez to i świata. Analizując treść papieskiego dokumentu, J. Krucina zwraca uwagę na jego znaczenie właśnie dla życia społecznego. Europa po totali-

¹¹ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 49.

¹² E.J. Nowacka, *Spoleczno-polityczna myśl Benedykta XVI. Geneza i znaczenie dla współczesnych państw demokratycznych*, Wrocław 2006, s. 39.

¹³ Benedykt XVI, *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa*. Spotkanie z dziennikarzami w Auli Pawła VI (23 IV 2005), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 274 (2005) nr 6, s. 9.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tenże, *W duchu wzajemnego zrozumienia poszanowania i miłości*. Spotkanie z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz innych religii (25 IV 2005), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 274 (2005) nr 6, s. 14.

taryzmach, które nie przyniosły jej odpowiedzi na ostateczne pytania ani nie zapewniły szczęścia na ziemi, dalej szuka – niestety w oderwaniu od swoich chrześcijańskich korzeni¹⁶.

J. Krucina zauważa także próbę ratowania samego znaczenia słowa „miłość” w dokumencie Benedykta XVI. Słowo odarte we współczesnym świecie z całego bogactwa swojego znaczenia, sprowadzone do największego fizycznego wymiaru, greckiego *eros*, w tekście papieskim ma odzyskać swój blask i wymiar transcendentalny¹⁷.

Z kolei A. Drechsler, omawiając drugą część encykliki, zwraca uwagę na fakt, że Benedykt XVI analizuje zaangażowanie Kościoła w budowę ładu społecznego, w tym szczególnie w działalność charytatywną wierzących¹⁸. Papież zauważa, że działalność państwowa skierowana na pomoc potrzebującym powinna mieć zawsze na uwadze zasadę pomocniczości, propagowaną jako jedną z kluczowych w nauczaniu społecznym (DCE 26).

Wychodząc także od zagadnienia miłości, Papież przechodzi w encyklice do pojęcia sprawiedliwości i zaangażowania w nią Kościoła. Cytując Augustyna, stwierdza, że samo państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, uległoby redukcji do bandy złodziei (DCE 28a). Stąd też Benedykt XVI przypomina, że sama prowadzona na różnych szczeblach państwa polityka jest czymś więcej niż tylko narzędziem definiującym porządek publiczny. Nie wolno nikomu zapominać, że polityka ma związek z etyką (DCE 28a). Kościół zaś, choć sam nie może podejmować walki politycznej, nie może również pozostawać na marginesie walki o sprawiedliwość. Jak więc ma to robić? Zdaniem Benedykta, podobnym do wyrażonego w omawianym wcześniej *Kompendium*, poprzez budzenie sił duchowych i argumentację intelektualną (DCE 28a). Widać tutaj, że myśl Kościoła w tej formie może być przyjęta także przez ludzi niezwiązanych z Kościołem, bo dialog na płaszczyźnie intelektualnej nie opiera się wyłącznie na zasadzie przyjęcia wiary objawionej.

Przytaczany już przez nas W.M. Fac stara się zdefiniować występujące w *Deus caritas est* pojęcia „*erosu* społecznego” i „społecznej *agape*”. Zauważa, że w historii pojęcia te były różnie postrzegane: „Według jednych w życiu społecznym realny i wiodący jest tylko *eros*, a *agape* jest jedynie słabą nadbudówką, chimera, złudną idealizacją życia materialnego. Według drugich jest w pewnym sensie na odwrót: w życiu społecznym liczy się tylko *agape*, miłość duchowa, ofiarna, wyższa, natomiast miłość erotyczna służy jedynie warstwie życia materialnego, biologicznego,

¹⁶ J. Krucina, *Co najintymniejsze w chrześcijaństwie. Komentarz do encykliki Papieża Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Wrocław 2006, s. 78-79.

¹⁷ Tamże, s. 81 i 85.

¹⁸ A. Drechsler, *Encyklika caritas*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, Opole 2006, s. 120.

jest bazą wyjściową społeczności ludzkiej”¹⁹. Benedykt XVI jest zdania, że podział między obiema sferami, jeśli tylko następuje, powinien być przewyciężany, aby oba wymiary człowieka, somatyczny i duchowy, składały się na jego pełny obraz, a co za tym idzie, tworzyły właściwą strukturę społeczną²⁰.

Benedykt XVI swoją encykliką o miłości wkroczył w program mający znacznie szerszy zakres niż ten skupiony na ważnej skądinąd działalności charytatywnej Kościoła. W stałej postudze miłości Papież dąży, jak zauważa S. Rabiej, do ważnej misji rechrystianizacji Europy²¹. Zdaniem badaczy myśli Benedykta XVI zdaje on sobie sprawę z zagrożenia, jakim jest utrata przez Europę chrześcijańskich korzeni. Ta bowiem, pozbawiona fundamentu wartości, łatwo może się stać przybudówką islamu – gdy dojdzie do zsynkretyzowania kultur²².

Doktrynę miłości Benedykt rozwija także w misji na rzecz pokoju. Przypomina o niej w Orędziu na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, wygłoszonym 1 stycznia 2006 roku na placu św. Piotra. Krytykę wojny i potępienie terroryzmu wiąże z imieniem swojego patrona, św. Benedykt był wszak inspiratorem cywilizacji pokoju na kontynencie europejskim. Jak przypomina Papież, jeden z jego poprzedników na Stolicy Piotrowej, przytaczany już przez nas Benedykt XV, potępił I wojnę światową jako niepotrzebną i pozbawioną sensu rzeź²³. Za Janem Pawłem II nowy Papież przypomina obraz wojny, której sam był naocznym świadkiem, jako barbarzyństwa, do którego dopuścić nie wolno. Po raz kolejny ze Stolicy Apostolskiej dochodzi jasne przesłanie, mówiące o nadrzędnym znaczeniu prób pokojowego rozwiązywania konfliktów, tak aby unikać wojen aż do całkowitego ich usunięcia²⁴. Benedykt przypomina jednak, wracając do znanej mu z doświadczenia II wojny światowej, że zdarzają się skrajne sytuacje, w których może dojść do dopuszczalnej w etyce chrześcijańskiej tzw. wojny sprawiedliwej. Za przykład uznawał on interwencje wojsk aliantów przeciwko napastniczym siłom III Rzeszy. Gdyby nie stawienie zbrojnego oporu, nie wiadomo, jaki byłby los współczesnej Europy²⁵.

Pokój, o którym pisze Benedykt XVI, musi być budowany na fundamencie prawdy i miłości społecznej. Przypomina o tym szczególnie w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju, przytaczając po raz kolejny pamiętne tragedie totalitaryzmów

¹⁹ W.M. Fac, *Miłość społeczna*, art. cyt., s. 43.

²⁰ Tamże, s. 44.

²¹ S. Rabiej, *Europa Benedykta*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 94.

²² Tamże.

²³ Benedykt XVI, *Imię nowego papieża*. Audiencja generalna na placu św. Piotra (27 IV 2005), „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 274 (2005) nr 6, s. 16.

²⁴ K. Glombik, *Misja Benedykta XVI na rzecz pokoju w świecie*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 98-99.

²⁵ Tamże, s. 99.

XX wieku. Ich okresowy triumf Papież wywodzi z kłamstwa, którym się posługiwały, wieszcząc przecież swoim wyznawcom pokój i szczęście na ziemi²⁶. To kłamstwo i fałsz, zdaniem Benedykta XVI, są fundamentalnym zagrożeniem pokoju. A co za tym idzie, we współczesnym świecie należy walczyć najpierw z nimi, aby nie dopuścić do odrodzenia się zbrodniczych ideologii²⁷.

Podobnie to właśnie kłamstwo leży u korzeni nasilającego się w ostatnich latach terroryzmu. Ludzie mu poddani, czasami w dobrym celu – chcąc zmienić świat, który uważają za zły – sięga po złe metody, parodiując cele i drogi moralności²⁸.

Dużą nadzieję związaną z kontynuowaniem przez Benedykta XVI budowy cywilizacji miłości wiąże też A. Nossol²⁹. Przypomina on myśl przyświecającą jeszcze kard. J. Ratzingerowi, który jako remedium na niebezpieczeństwo terroryzmu, relatywizmu czy wreszcie swoistego nihilizmu towarzyszącego naszym czasom przedstawił program wpuszczenia Boga do świata, aby ten stał się dzięki temu bardziej ludzki.

Przytaczając jedną z kluczowych myśli *Deus caritas est*: „Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka” (DCE 28a). Myśl tę głosił także Jan Paweł II. Widać więc w myśli Benedykta tak kontynuację, jak i rozwój nauki społecznej Kościoła. Charakteryzuje ją oparcie na fundamencie wiekowej tradycji i odważne wyjście naprzeciw znakom czasu XXI wieku.

Papież zwracał także uwagę na praktyczne zastosowanie rozważań dotyczących miłości społecznej. Zebrany na spotkaniu zorganizowanym przez Fundację „Centesimus Annus –Pro Pontifice”, przypominał: „trzeba razem niezłomnie i wytrwale dążyć do sprawiedliwości społecznej. Demokracja może w pełni funkcjonować tylko wtedy, gdy każdy człowiek i każdy naród będzie miał dostęp do podstawowych dóbr (życie, pokarm, woda, zdrowie, oświata, praca, zagwarantowane prawa) dzięki takiemu uregulowaniu relacji wewnętrznych i międzynarodowych, które każdemu zapewni możliwość udziału w tych dobrach. Prawdziwą sprawiedliwość społeczną można zaprowadzić jedynie dzięki autentycznej solidarności, która każe żyć i działać dla innych, a nigdy przeciw innym albo kosztem innych. Wielkim wyzwaniem dla chrześcijan świeckich jest dziś znalezienie sposobu, w jaki można to wszystko urzeczywistnić w skali światowej”³⁰. W tym samym miejscu Benedykt XVI odwołuje się do *Deus caritas est*, podkreślając, że

²⁶ Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie*. Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju (1 I 2006), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 270 (2006) nr 2, s. 4.

²⁷ K. Glombik, *Misja Benedykta XVI...*, art. cyt., s. 101.

²⁸ Tamże, s. 102.

²⁹ A. Nossol, *Historyczne znaczenie wyboru Benedykta XVI*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 28-29.

³⁰ Benedykt XVI, *Jak naprawić demokrację?*, Do uczestników spotkania zorganizowanego przez Fundację „Centesimus Annus –Pro Pontifice” (19 V 2006), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 287 (2006) nr 9-10, s. 12.

aktywna postęga *caritas* Kościoła dotyczy także troski o sferę ogólną³¹. Papież bowiem, podobnie jak przytaczani już przez nas Jan XXIII i Paweł VI, podkreśla komplementarność pojęć sprawiedliwości i miłości. Miłość domaga się zatem sprawiedliwego udziału potrzebujących w dobrach (nie tylko materialnych), droga miłości prowadzi też do prób zniwelowania nierówności.

KU REALIZACJI ZAŁOŻEŃ „MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ”

Próba realizacja postulatów, tkwiących w pojęciu miłości społecznej na płaszczyźnie organizmu państwowego dążącego ku dobru wspólnemu, nastąpiła już w starożytności.

Klasyczna filozofia społeczna znajduje swoje źródła u Arystotelesa, analizując człowieka, ukazywała społeczność, w tym państwo, jako konieczny czynnik, poprzez który ludzie mogą zrealizować dobro wspólne. Można wręcz mówić o naturalnej idei państwa³², w której państwo jest społecznością ponadrodzinną, bazującą na określonym porządku normatywnym, który gwarantuje trwałość i sprawną komunikację wartości duchowych i materialnych³³. Wymieniając czynniki, jakie konstytuują państwo, należy wskazać na ludzi zamieszkujących określone terytorium poddanych jednej władzy, którzy realizują dobro wspólne zawierające dobra osobowe jego członków. Koniecznym elementem, aby zrealizować takie dobra, jak: bezpieczeństwo, edukacja, dobrobyt, są instytucje państwowe³⁴.

Z kolei niemiecki teoretyk państwa początku XXI wieku, E.W. Böckenförde pisze: „Dziś łatwo i chętnie zapomina się o tym, jak wielkim osiągnięciem było powstanie oraz rozwój nowoczesnego państwa. Powstało ono jako instytucja gwarantująca pokój społeczny, będący z kolei warunkiem wolności i dobrobytu. Państwo istnieje, by wspierać wolność i dobrobyt”³⁵. Problem polega na tym, że nawet takie pojęcia jak wolność i dobrobyt nie są ściśle określone. A po drugie, nie ma też zgody, jakimi metodami można i należy te cele urzeczywistniać. Nie ulega wątpliwości, że już od wielu dziesięcioleci, być może od początku ubiegłego wieku, państwo przyjmuje na siebie coraz więcej obowiązków, ingeruje coraz silniej we wszystkie dziedziny życia. Państwo współczesne chce być redystrybutorem bogactwa, producentem, opiekunem społecznym, nauczycielem. Ta ten-

³¹ Tamże.

³² A.F. Utz, *Sozialethik. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958, s. 85.

³³ J. Messner, *Die Soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von Gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltenstsscheidungen von morgen*, Innsbruck–Wien – Muenchen 1956, s. 611.

³⁴ Tenże, *Das Naturrecht*, Innsbruck – Wien – Muenchen 1960, s. 633.

³⁵ E.W. Boeckenfonde, *Państwo prawa w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2000, s. 28.

dencja, choć wpływająca często z chęci zaradzenia rzeczywistym problemom oraz motywowana szlachetnymi intencjami, ma wiele negatywnych skutków.

Jak z kolei pisał w latach siedemdziesiątych XX wieku W. Röpke, od dawna już mamy do czynienia z procesem „wzrastającego wykorzystania państwa dla zaspokajania życzeń grupowych, wykorzystania, które w końcu przeradza się w opanowanie państwa przez zorganizowaną władzę grup”³⁶. Podobnie widzi to brytyjski filozof i teoretyk polityki J. Gray, który zauważa, że w przeciwieństwie do klasycznej hobbesowskiej teorii państwa jako dostarczyciela dóbr publicznych współczesne państwo jest przede wszystkim dostarczycielem dóbr prywatnych. Państwo współczesne, uważa Gray, istnieje, aby zaspokajać prywatne preferencje zorganizowanych grup interesów i wspierać partykularne dążenia i pragnienia grup społecznych³⁷. Współczesne państwo chce przyjmować odpowiedzialność za praktycznie wszystkie dziedziny życia, staje się instrumentem zorganizowanych grup społecznych (piłką, którą grają), za jego pomocą realizujących swoje interesy, konkurując i walcząc ze sobą. Paradoksalnie dzieje się tak, że państwo, które – jak pisał T. Hobbes – powstało, aby zakończyć „wojnę wszystkich przeciw wszystkim”, samo staje się właśnie terenem, na którym toczy się taka wojna.

Co zauważamy także dzisiaj, istnieje ryzyko, że w walce o obraz państwa zwycięży grupowy egoizm, a zamiast państwa, które zapewnia podstawowe cele, jak stabilizacja, ład społeczny, bezpieczeństwo – mamy walkę partii, *lobbies* i grup interesów, które walczą między sobą o podział dochodu narodowego i grupowe przywileje. Jak to ujął niemiecki socjolog i antropolog A. Gehlen, groźny Lewiatan T. Hobbesa zamienił się w dojną krowę³⁸.

Państwo jest traktowane jest jako łup, a co za tym idzie, jak stwierdza Röpke, jest rozkładane od wewnątrz przez walkę grupowych interesów i pozbawiane godności instytucji służącej ogółowi, z którą rządzeni mogą, ponad grupami i warstwami, chętnie się identyfikować³⁹. W sytuacji przeciążenia państwa najrozmaitszymi obowiązkami, którym nie może sprostać, spada jego autorytet, narastają zjawiska korupcji, zanika etos państwowy. Zdaniem wielu współczesnych teoretyków państwa i filozofów polityki potrzebne jest zahamowanie trendu do stałego rozszerzaniu kompetencji państwa i zwiększaniu zakresu jego działania. Nie idzie przy tym o powrót do indywidualistycznej, liberalnej koncepcji państwa, ale o przywrócenie równowagi pomiędzy rolą państwa polegającą na wypełnianiu roli arbitra, którego zadaniem jest egzekwowanie reguł gry i stanie na straży pokoju w społeczeństwie obywatelskim⁴⁰, a jego aktywną

³⁶ W. Röpke, *Augewahlte Werke*, Bern – Stuttgart 1979, t. III, s. 184.

³⁷ J. Gray, *O rządzie ograniczonym*, Warszawa 1995, s. 45.

³⁸ A. Gehlen, *Der Staat*, Wiesbaden 1986, s. 110.

³⁹ W. Röpke, *Augewahlte Werke*, dz. cyt., s. 184.

⁴⁰ J. Gray, *O rządzie ograniczonym*, dz. cyt., s. 24.

rolą w zapewnieniu sprawiedliwości, równości szans, pomocy dla tych, którzy bez własnej winy znaleźli się w trudnej sytuacji życiowej. Wspomniany wyżej J. Gray powtarza za wybitnym myślicielem konserwatywnym M. Oakshottem, że rząd powinien podjąć właściwe sobie zadania, które nie polegają na wymuszaniu przekonań i działań swoich obywateli, nie na edukowaniu ich i sterowaniu nimi, nie na uszczęśliwianiu ich i ulepszaniu, nie na sztucznym pobudzaniu ich do działania i nie na koordynowaniu ich poczynań, którego celem jest uniknięcie wszelkich możliwych konfliktów⁴¹.

Aby przywrócić państwu jego godność i autorytet oraz zapobiec społecznej anomii, należy na nowo przemyśleć klasyczną koncepcję „dobra wspólnego” i wbudować ją w koncepcję państwa i polityki. Taki postulat wysuwa np. P. Śpiewak w swojej książce *W stronę wspólnego dobra*. Pokazuje on, że koncepcja „dobra wspólnego” narażona jest na niebezpieczeństwa nadużyć i może być instrumentem tych sił politycznych, które posługując się nim jako kamuflażem czy pretekstem, mogą opanować państwo, by ograniczać wolność jednostki i narzucać społeczeństwu swoje wizje porządku politycznego. Ale odrzucenie koncepcji „dobra wspólnego”, uzasadniane możliwością nadużyć i błędnych interpretacji, na jakie pozwala nieostrość tego pojęcia, jest drogą ku dezintegracji wspólnoty politycznej. Śpiewak pisze, że punktem wyjścia myślenia o polityce jest wspólnota, całość, jaką jest *res publica* i stojący u jej podstaw etos – dziedzictwo historyczne⁴². Rozumiane i interpretowane w sposób ostrożny i roztropny pojęcie „dobra wspólnego” bierze pod uwagę zastrzeżenia tych, którzy podchodzili doń nieufnie, bo przywoływano je łatwo dla celów podejrzanych, dla uzasadnienia polityki w konsekwencji szkodliwej dla człowieka.

Katolicka nauka społeczna, wskazując na fundament życia społecznego związany z takimi zasadami moralnymi prawa naturalnego, jak sprawiedliwość i miłość społeczna, wskazuje na zasady społeczne: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, jako gwarant realizacji sprawiedliwości i miłości, prowadzący do integralnego rozwoju osoby ludzkiej w społeczeństwie. Tak budowane państwo jest określane jako „państwo pomocnicze”.

Tak więc wśród problemów związanych z rozumieniem, czym jest państwo, funkcjonuje ono wciąż jako system społeczno-polityczny, którego cechami są: zorganizowanie ludzi i ich działania do realizacji przyjętych celów, a taki ład społeczny jest możliwy tylko wtedy, kiedy istnieje władza stanowiąca element porządkujący działania obywatelskie⁴³. Tak zorganizowana społeczność już według Arystotelesa miała służyć dobru obywateli – wówczas mamy do czynienia

⁴¹ Tamże, s. 19.

⁴² P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 17.

⁴³ W. Szostak, *Współczesne koncepcje państwa*, Kraków 1997, s. 19-20.

z ustrojem sprawiedliwym, gdyby w grę wchodziło jedynie dobro panujących, ustrój taki jawi się jako błędny i niewłaściwy⁴⁴.

W myśli II Soboru Watykańskiego znajdziemy określenie, że państwo powstało „do służenia człowiekowi, i to całemu człowiekowi, z uwzględnieniem jego potrzeb materialnych oraz wymogów jego życia umysłowego, duchowego i religijnego” (KDK 64). W refleksji soborowej pojawia się zasadnicze zdanie, do którego będziemy często wracać, wskazujące na osobę, jako na podmiot życia społecznego i państwowego: „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25). Zatem model państwa przedkładany przez katolicką naukę społeczną można określić jako państwo pomocnicze służące zarówno dobru człowieka jako obywatela, jak i dobru wspólnemu społeczności.

W klasycznym rozumieniu, którym posługiwała się katolicka nauka społeczna jeszcze do myśli Jana XXIII, państwo rozumiano jako społeczność doskonałą, *societas perfecta*, twierząc, że posiada ono wszelkie możliwości, aby wypełnić swoje zadania wobec osoby ludzkiej i społeczności struktur pośrednich. Tak więc pod określeniem „doskonałość państwa” rozumiano, że nie brak mu niczego, co powinno posiadać, wskazywano na pełnię władzy i prawa, akcentowano szeroki zakres i zadania, w których zawiera się wypełnienie potrzeb przynależących do niego jednostek, oraz na jego niezależność i samowystarczalność. W tym kontekście uważano, że państwo jest w stanie samo w całości zaspokoić społeczną naturę człowieka. Nietrudno zauważyć że w zmieniających się warunkach społecznych i ekonomicznych określenie takie przestało być adekwatne, a nieograniczoność potencjalności ludzkiej natury domagała się poszerzenia przestrzeni życia człowieka po społeczność międzynarodową. Doskonalenie oraz potrzeby odpowiedniego wyboru środków do realizowania określonych celów implikują nowe, zróżnicowane formy życia społecznego. Według Jana XXIII życie społeczne jest przejawem i skutkiem naturalnym nieprzewyciężonej skłonności człowieka do zrzeszania się, gdy chodzi o osiągnięcie wyznaczonych celów, których realizacja przekracza możliwości jednostek. Pod wpływem tych skłonności powstają społeczności o zasięgu krajowym i międzynarodowym (MM 60).

Zwróćmy uwagę na funkcje państwa, którego głównym zadaniem jest posługa wobec dobra wspólnego społeczeństwa. J. Krucina wyprowadza je ze struktury społecznej zasady dobra wspólnego, wskazując na następujący proces: „1. całość kształt dobra wspólnego, wraz z jego potrójnym aspektem społecznym, kulturowym i gospodarczym, winien być co do zakresu i treści określony, zaś z jego rozmiarami należy zaznajomić obywateli oraz zobowiązać do realizacji. Po drugie, zaakceptowanie dobra wspólnego winno być przedstawione do realizacji, przede

⁴⁴ O. Hoeffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 14.

wszystkim poprzez tworzenie wymaganych warunków i sytuacji pomocniczych, także przy pomocy ubiegających się w wolnych wyborach o władzę partii politycznych. Po trzecie, realizowany układ dobra wspólnego wymaga wreszcie osłony, zabezpieczenia i gwarancji zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz”⁴⁵.

W encyklice *Mater et Magistra* Jan XXIII przedstawia ideę dwóch zasad: dobra wspólnego i pomocniczości, przy czym na pierwszą zasadę wskazuje się jako na funkcjonującą „z dołu do góry”, natomiast na pomocniczość jako funkcjonującą „z góry do dołu”⁴⁶. W numerach 53, 117, 152 swojej encykliki papież nawiązuje do zasady pomocniczości. Zarówno gdy mówi o funkcjonowaniu państwa, jak i gdy porusza problem odbudowy równowagi gospodarczej. Jan XXIII przypomina – podobnie jak Pius XII – sformułowanie tej zasady, zawarte w *Quadragesimo anno*. Natomiast w drugiej encyklice nie tylko wprost wzywa do poszanowania jej w życiu narodów i współżyciu między narodami, ale wydaje się, że większość rozważań dotyczących człowieka oraz różnych mniejszych i większych społeczności papież przeprowadza na gruncie tej zasady. W konsekwencji zasada pomocniczości jest uważana za trzon całej encykliki *Pacem in terris*.

Encyklika ta, nazywana *Wielką kartą praw człowieka*, jest jednym wielkim hymnem o ludzkiej godności, wypływającej z prawa naturalnego, które z kolei jest źródłem do sformułowania nienaruszalnych i niezbywalnych praw ludzkiej osoby. *Pacem in terris* wymienia następujące prawa: prawo do istnienia, prawo do rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego, prawo do środków koniecznych do rozwoju, prawo do niezależności w prowadzeniu polityki międzynarodowej, gospodarczej i kulturalnej, z uwzględnieniem wymagań dobra wspólnego całej rodziny ludzkiej, prawo do dobrego imienia i szacunku.

Następny pontyfikat przypada na czas przełomowy dla życia Kościoła, którego głównym wyznacznikiem stał się II Sobór Watykański. Ze względu na szczególną wagę i rangę nauczania soborowego należy zapytać, czy i w jaki sposób została ujęta zasada priorytetu jednostki względem państwa w nauczaniu *Vaticanum II*.

Przyjmuje się, że źródłem i podstawowym tekstem, jest – cytowany już przez nas – numer 25 Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*. Jest to centralny dokument soboru, jeśli chodzi o wykład społecznej doktryny Kościoła. Pomimo że w Konstytucji nie użyto nazwy subsydiarność, zasada ta jest w niej zawarta w swojej podstawowej treści. Ujmuje to dokument w lapidarnym stwierdzeniu, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”⁴⁷.

⁴⁵ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 209.

⁴⁶ Por. W. Piwowarski, *Podstawowe społeczne zasady prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 2, s. 116.

⁴⁷ *Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et spes”*, nr 25, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 555.

Pewne uszczegółowienie znajdziemy w numerze 86 tejsze Konstytucji. Można zauważyć, że jest to przedłużenie myśli Jana XXIII, problem bowiem dotyczy znów społeczności międzynarodowej, koordynacji systemów ekonomicznych, przeznaczenia pewnych środków na rozwój i postępek ludzkości, które mają być stosowane, opierając się na zasadzie pomocniczości.

Pierwsza encyklika społeczna Pawła VI ukazała się w dwa lata od zakończenia soboru i podobnie jak *Gaudium et spes*, zarówno w treści, jak i w języku, ma charakter duszpasterski. Encyklika jest jakby przedłużeniem zwrotu do świata, który stanowi motyw wiodący Konstytucji duszpasterskiej. Papież przedstawia w encyklice kwestie społeczną, lecz tym razem jest ona widziana w skali ogólnoswiatowej pod hasłem „rozwój nowym imieniem pokoju”. Zanim jej twórca zarysuje wskazania społeczne w odniesieniu do świata, najpierw przedstawia teologię rozwoju człowieka. Papież omawia rozwój integralny, tzw. scalający wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji aż po jej szczyt, którym jest życie ducha i zjednoczenie z Chrystusem.

Doskonalenie człowieka dokonuje się w wymiarze wewnętrznym poprzez przekraczanie samego siebie (autotranscendencja), ale również w wymiarze zewnętrznym poprzez twórczą aktywność. Ma ona zmierzać do doskonalenia świata rozumianego bardzo szeroko, jako świat rzeczy, ale także jako świat osób. Pełny humanizm jest według Pawła VI troską o integralny rozwój, zarówno pojedynczego człowieka, jak i wszystkich ludzi. Jeśli ma być autentyczny, musi być integralny. Ujmując tak wizję rozwoju człowieka oraz wskazując konkretne sposoby wykonania tego programu, papież przedkłada społeczne zasady. Są to zasady: personalizmu, dobra wspólnego, pluralizmu, pomocniczości oraz poszanowania wolności każdego podmiotu społecznego życia. Wskazuje również na zasady: równości, sprawiedliwości społecznej i słuszności (uchodzącej za przejaw subsydiaryzmu) miłości społecznej oraz poszanowania hierarchii wartości⁴⁸.

Na tle tej diagnozy zostaje przedstawiona zasada istnienia osoby we wspólnocie. Paweł VI opiera się na sformułowaniu Piusa XI, ukazując ją jako troskę o dobro człowieka⁴⁹. Godnym zauważenia jest również występujący w Liście apostoelskim termin *participatio*, używany przez sobór. Postuluje on aktywny udział w życiu wspólnoty, zatem wskazuje na człowieka jako na podmiot tego życia. Reasumując, można powiedzieć, że Paweł VI w wydanych przez siebie dokumentach przedstawia bardzo ogólnie idee społeczne, wypływające z zasad perso-

⁴⁸ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986 (wyd. 2: Warszawa 1989), s. 348.

⁴⁹ Por. Paweł VI, „*Octogesima adveniens*”. Do Księdza Kardynała Maurice’a Roya, przewodniczącego Rady do spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „*Iustitia et Pax*” z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki „*Rerum novarum*”, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1996, nr 46.

nalizmu, wskazujące na człowieka i jego uprawnienia. Wizja ta zawiera przede wszystkim myśl o priorytecie osoby wobec społeczności i państwa.

Wprawdzie Jan Paweł II, myśląc o kształcie wspólnoty państwowej i politycznej, powie, że Kościół nie proponuje żadnych modeli życia państwowego (CA 43), to jednak podmiotowość człowieka i różnych grup społecznych stanowi wyzwanie dla państwa, aby nie tylko ją uszanować, ale także wesprzeć proces samoorganizowania się społeczeństwa (CA 7, 13, 16, 49), ponieważ tylko społeczeństwo niezatomizowane może stworzyć odpowiednie warunki do rozwoju osoby ludzkiej. Małe grupy, mniejsze kręgi życiowe „umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie” (CA 49). Można więc stwierdzić że upodmiotowienie społeczeństwa rozpoczyna się od rodziny, poprzez tak zwany trzeci sektor, to znaczy sferę prywatno-społeczną, po uczestnictwo w stowarzyszeniach i organizacjach pozarządowych⁵⁰. Tylko wtedy osoba ludzka może wzrastać, kiedy należy do wielu grup socjalizacyjnych. „owe społeczności pośrednie [...] umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji” (CA 49).

Jeśli encyklika *Centesimus annus* stanowi – jak to już stwierdziliśmy – pewne *résumé* nauczania społecznego Kościoła, to papież Jan Paweł II za Leonem XIII podkreśla, że człowiek jest czymś bardziej podstawowym od państwa (CA 7). W encyklice znajdziemy również krytykę współczesnych totalitaryzmów oraz niebezpieczeństwa państw nacjonalistycznych (CA 17, 18, 29, 44). Odnajdziemy również krytykę państwa opiekuńczego, które „powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur” (CA 48). Zadaniem państwa jest troska o dobro wszystkich obywateli – o ich rozwój, bezpieczeństwo i dobrobyt. Nie da się dokonać tego inaczej jak poprzez wcielanie w życie zasad nie tylko dobra wspólnego i pomocniczości, ale także zasady solidarności, która w ramach miłości społecznej każe troszczyć się przede wszystkim o ludzi najsłabszych (CA 10).

Benedykt XVI z *Deus caritas est* dostrzega za Janem Pawłem II nową sytuację przełomu tysiącleci, mającą swoje źródło w połowie XX wieku, gdy rozwinęło się zjawisko globalizacji. Następca papieża Polaka zwraca uwagę na nowe możliwości, jakie, = dla działalności Kościoła niesie owa sytuacja. Z jednej strony Papież podkreśla rolę mediów jako nośnika wiadomości o cierpieniu człowieka i tragediach, jakie każdego dnia wydarzają się w różnych punktach świata. „Z drugiej strony – a jest to aspekt procesu globalizacji pobudzający do działania, a zarazem dodającym otuchy – współczesność dostarcza nam niezliczonych narzędzi do niesienia pomocy humanitarnej potrzebującym siostram i braciom, ważnych i dzisiejszych systemów rozdzielania pożywienia i odzieży, jak również możliwości zaoferowania mieszkania i gościny. Wykraczając poza granice wspólnot naro-

⁵⁰ A. Dylus, *Reforma państwa społecznego, przebudowa struktur*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, s. 190.

dowych, troska o bliźniego zmierza w ten sposób do rozszerzenia horyzontów na cały świat” (DCE 30).

Obok działalności charytatywnej Benedykt XVI dostrzega także rolę wprowadzania przedstawionych przez nas wcześniej założeń miłości społecznej w czyn. Papież powie bowiem: „Nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej. Wie, że nie jest zadaniem Kościoła sprawiać, aby sama ta nauka miała znaczenie polityczne: ona chce służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do reakcji w oparciu o nie, również gdy sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści. Oznacza to, że budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy, jest podstawowym zadaniem, które każde pokolenie musi na nowo podejmować. Ponieważ chodzi tu o zadanie polityczne, nie może być ono bezpośrednią misją Kościoła. Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, Kościół ma obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne” (DCE 28a).

Obok encykliki Benedykt XVI dawał wyraz poglądom na praktyczne zastosowanie praw miłości społecznej w przemówieniach i homiliach. Zwracając się do rodzin, podkreślał potrzebę dostrzegania i uświadamiania ludziom różnic między prawdą a fałszem, dobrem a złem, sprawiedliwością a niesprawiedliwością⁵¹. Podobnie niesie też wezwanie o kształtowanie zacznym pod budowę miłości społecznej w rodzinach⁵².

W sferze działań Benedykt XVI dostrzega ważną i odpowiedzialną rolę dyplomacji, która – jak mówi Papież – może w sposób konkretny i wymierny odpowiedzieć na apel potrzebujących, nękanym klęskami i niedostatkami w podstawowych fizycznych wymiarach życia, o ile państwa bogatsze wykażą dobrą wolę w sprawiedliwym podziale dóbr. Jak dodaje Benedykt XVI, domaga się tego „braterstwo w człowieczeństwie”⁵³. Można tu dostrzec przenikanie się potrzeby działalności charytatywnej, wspierającej bezinteresownie potrzebujących, ze sferą ponadnarodowej polityki. Realizuje się też podobnie przedstawiana wcześniej zasada pomocniczości, w jej aspekcie pomocy koniecznej dla tych, którzy cierpią z braku środków do życia.

⁵¹ Benedykt XVI, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Kościoła. Solidarność z dziećmi i młodzieżą w burzliwych czasach*. Przesłanie Benedykta XVI do uczestników XII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 285 (2006) nr 8, s. 15.

⁵² Por. tenże, *Ukazujcie prawdę o ludzkiej miłości*. Przemówienie Ojca Świętego do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II (11 V 2006), „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 285 (2006) nr 8, s. 16-17.

⁵³ Tenże, *O sprawiedliwości dla wszystkich*. Do nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej (16 VI 2005), „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 276 (2005) nr 9, s. 15.

Wezwanie do budowania świata pokoju i solidarności Benedykt XVI kieruje do przedstawicieli całego korpusu dyplomatycznego Stolicy Apostolskiej. Wykazuje błędy wielkiej polityki, zwracającej się często bardziej ku zbrojeniom niż ku wsparciu instytucji charytatywnych oczekujących pomocy. Analizując sytuację różnych kontynentów, Papież konkluduje wyzwanie dla wszystkich słuchających jego orędzia: „szerzyć i umacniać to wszystko, co pozytywne w świecie, oraz przewyciężyć – siłą dobrej woli, mądrości i uporą – wszystko, co rani, poniża i zabija człowieka”⁵⁴.

Myśl Benedykta XVI dotycząca „miłości społecznej” ciągle rozwija się i ewoluuje, wskazując nowe płaszczyzny i możliwości działania Kościoła, a także zebranych w nim świeckich. Nadzieja Benedykta XVI, podobnie jak nadzieja Jana Pawła II, kieruje się z dużym optymizmem ku nim właśnie, aby w działalności publicznej wprowadzali w życie zasady miłości, ponad jednostkowymi celami możliwych czy to ludzi, czy całych krajów. Wsparciem w pracy na rzecz bliźnich, podkreśla Benedykt XVI w swojej ostatniej adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*, winna być Eucharystia – źródło chrześcijańskiej siły: „w Eucharystii Jezus czyni z nas świadków współczucia Boga wobec każdego brata i siostry. W ten sposób rodzi się wokół tajemnicy eucharystycznej służba miłości wobec bliźniego” (SC 88).

SUMMARY

Benedict XVI about social love.

Social love – the genesis and the definition of the notion

Taking reflection over the thought of Benedict XVI concerning comprehending social love the author is drawing the historical background of the evolution of this date in public teaching the Church in the course of the last decades. For the successor to John Paul II because the thought isn't taken away from roots planted by his predecessors. Encyclical *Deus caritas est*, as different statements also accompanying it they are developing Benedict XVI and they are supplementing the adopted already earlier notion updating to the time. It is an aim of both social life and social love and achieving the common wealth. The justice has it to itself that he is carrying certain order into relations of members of the community, often even impelling them under duress to accomplish the purpose together presented with them. However love is left presented as integral tendency to the social life. Capturing the common wealth is demanding the principle of the justice above all, however the virtue of love is starting only there where alone not enough. The thought of Benedict XVI concerning on „social love” still is developing the justice oneself and is evolving showing new plains and possibilities of being active of the Church as well as the assembled company in it secular.

⁵⁴ Tenże, *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*. Do korpusu dyplomatycznego (8 I 2007), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 292 (2007) nr 4, s. 54.