

Ordo socialis

Wolfgang Ockenfels

**ZARYS
KATOLICKIEJ
NAUKI SPOŁECZNEJ**

6. ZASADNICZE ORIENTACJE

O normatywnych treściach katolickiej nauki społecznej

Najpierw rodzi się pytanie: czy prawdy Kościoła są w stanie wnieść jakiś nowy wkład w rozwiązywanie problemów społecznych? Czy dogmatyczne ustalenia dotyczące Boga w Trójcy świętej i wcielenia, zmartwychwstania, odkupienia i Królestwa Bożego dostarczają pozytywnych informacji o ludzkiej odpowiedzialności za kształt świata? Czy zawierają się w nich jednoznaczne wypowiedzi dotyczące problemów zabezpieczenia pokoju, bezrobocia i zanieczyszczenia środowiska, lub ubóstwa w Trzecim świecie? Ani pojawiające się tematy, ani rozwiązania problemów, które podejmuje katolicka nauka społeczna, nie są wzięte z chrześcijańskiego credo.

Tajemnice wiary

Podobnie niepewnie wygląda sprawa tzw. „eschatologicznych” obietnic, a więc dotyczących czasów ostatecznych. Skoro obiecano nam Królestwo sprawiedliwości, pojednania i pokoju, rozumie się samo przez się, że wierzący są ogarnięci tym, czego z tęsknotą wolno im oczekiwać, a nawet co „już teraz” jest tajemniczą rzeczywistością. Często sami zabierają się do jego realizacji. Jakie są jednak kryteria ostatecznego królowania Bożego, czy w ogóle można je poznać i jako normy społeczno-etyczne zrealizować w społeczeństwie?

Na przykład stale zagrożony na ziemi pokój jest czymś więcej, niż tylko brakiem wojny. Jakie treści wartości podstawowych należy spełnić, aby móc go na trwałe zagwarantować? Co w tym kontekście znaczy ostateczna sprawiedliwość Boża? Wykracza ona daleko poza ludzkie pojmowanie. Nie ma nic wspólnego ze zwykłą sprawiedliwością proporcjonalną do wniesionego wkładu czy ze sprawiedliwością wymienną, gdyż przecież ów robotnik w winnicy, który o wiele mniej pracował niż inni, otrzymał to samo wynagrodzenie. Powodowani naszym „naturalnym” odczuciem wartości, wzdragamy się przeciwko temu i nikt nie wpadłby na pomysł, aby ten sposób ustalania płacy przenosić do życia gospodarczego, gdyż każdy leniuch domagałby się wówczas „najwyższego wynagrodzenia”.

Nie mniej zagadkowe jest też wyobrażenie sprawiedliwości w Magnifikat: „Stracił władców z tronu, a wywyższył pokornych”. Gdyby tę wypowiedź o ostatecznej sprawiedliwości Bożej uczynić zasadą ludzkiego uprawiania polityki (jak to czynią niektórzy przedstawiciele „teologii wyzwolenia”), niechybnie doszłoby do permanentnej rewolucji. Jeśli bowiem wszyscy, którzy „u góry” dzierżą władzę, zostaną strąceni, aby w drodze wymiany pokorni mogli zostać wywyższeni, nowa elita musi znów natychmiast zostać przesunięta „w dół”. Nie byłoby już wówczas żadnego niezawodnego porządku, a ten chaos dotknąłby przede wszystkim ubogich.

Kazanie na Górze jako norma?

W Ewangelii znajdują się pewne radykalne i brzmiące bezwzględnie żądania Jezusa, których nie da się rozumieć jako etyki społecznej lub etyki politycznej i które też nie chcą być powszechnie obowiązującą etyką prawa. Do takiej etyki „eschatologicznej” zalicza się na przykład „rady ewangeliczne”, a więc rezygnację z małżeństwa, posiadania i władzy. Potrafią je odnieść do siebie ci, gotowi do naśladowania Jezusa, uczniowie, którzy są do tego powołani. „Kto może pojąć, niech pojmuje!” W podobny sposób dotyczy to tych wymagań, które wyrażają radykalną dobroć Bożą. A mianowicie, zarówno przykazań miłości

nieprzyjaciół, darowania win i bezgranicznej gotowości przebaczenia, jak i wyrażonych w Kazaniu na Górze zakazów: gniewu, pożądlivego spojrzenia, przysięgi, stawiania oporu i rozvodu.

Wymogów tych nie da się uogólnić do norm społeczno-etycznych, ani tym bardziej wprowadzić w życie przy pomocy władzy politycznej czy środków przymusu prawnego. Zastosowanie takich środków godziłoby ponadto w wolność religijną. Wymagania te skierowane są bowiem do pojedynczych wierzących uczniów, którzy jedynie wówczas potrafią im sprostać, kiedy działają pod wpływem łaski. Niewykluczone, że polityczne i ekonomiczne działanie porządkujące, opierające się na wierze i łasce, jest możliwe w jakimś klasztorze. Dalece zeświecczone i pluralistyczne społeczeństwo masowe nie może jednak swego wzorca społeczno-etycznego opierać na Kazaniu na Górze.

Znamienne, że zwolennicy „polityki Kazania na Górze” powołują się selektywnie tylko na te przykazania i zakazy, które pasują do ich koncepcji politycznej. Na przykład pacyfiści, którzy chcą nadstawić nie tylko swój własny policzek, ale także policzek innych. W świętej niekonsekwencji nie żądają jednak równocześnie prawnego zakazu powtórnego małżeństwa, albo „pożądlivego spojrzenia” etc. Jak szkodliwy dla polityki i jak dyskredytujący dla wiary może być wpływ polityczno-fundamentalistycznej etyki wiary widać od pewnego czasu w niektórych państwach islamskich.

Z wiary i rozumu

Sporna do dziś kwestia zasadnicza sprowadza się do alternatywy: Czy chrześcijanin powinien kierować się moralnością uzasadnioną religijnie, która obowiązuje wyłącznie wierzących, ale jednak powinna być skuteczna społecznie? Czy też powinien kierować się obowiązującym powszechnie prawem moralnym, zakorzenionym w rozumie praktycznym, względnie w sumieniu? Katolicka nauka społeczna jest próbą prezentacji wartości i zasad, które nie tylko zostały objawione wierze, ale które także są możliwe do przyjęcia przez rozum. Względnie bezproblemowe, gdyż zarówno poświadczone biblijnie, jak i poznawalne rozumowo, jest działanie według złotej reguły: nie czyń nikomu, co tobie niemiłe! Również Dziesięć Przykazań spotyka się z szeroką zgodą społeczną i nie są one wyłącznie chrześcijańskie, ale, poświadczone kulturowo, stanowią coś w rodzaju „zakrzepłego ludzkiego doświadczenia”. W oparciu o znajomość granic etyki społecznej bazującej na wierze oraz w oparciu o poświadczoną już biblijnie możliwość rozpoznania z porządku stworzenia ogólnych struktur sensu i celów etycznych, katolicka nauka społeczna ufa sile poznawczej rozumu ludzkiego. Tak więc rozum naturalny, mimo jego osłabienia przez grzech pierworodny, zasadniczo jest w stanie dotrzeć do ustanowionego w nim przez stworzenie prawa moralnego.

A zatem ludziom została uprzednio dana ich własna godność, ich prawa i obowiązki. Nie są one rezultatem komunikacji społecznej, nie uzyskały legitymacji wskutek jakiegoś działania politycznego, chociażby dzięki demokratycznej zasadzie większości. W związku z tym katolicka nauka społeczna w dużej mierze stosuje argumentację prawno-naturalną, ufając w oczywistość naturalnych praw człowieka i odpowiadających im obowiązków, które w końcu znajdują uzasadnienie w Bogu. Albowiem natura w ogóle, szczególnie jednak natura ludzka, jest rozumiana jako uporządkowane dzieło Boże, a więc jako stworzenie, w którym można jeszcze odkryć ślady Stwórcy.

Obraz człowieka

Centralna wypowiedź katolickiej nauki społecznej (według „Gaudium et spes” nr 25) brzmi:

„Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”. Ale kim jest człowiek? Gdyby człowiek był tylko kolektywną istotą gatunkową, zaprogramowaną biologicznie, sterowaną instynktami i określoną przez środowisko, nie miałyby sensu mówienie o wolności. Wolność byłaby wówczas tylko poznana koniecznością. Według tradycji chrześcijańskiego Zachodu człowiek jest osobą, tzn. istotą samoistną i odpowiedzialną, która w wolnym wyborze sumienia jest w stanie opowiedzieć się za dobrem.

Godność człowieka polega na tym, że jako osobowy obraz Boga posiada on własną i niepowtarzalną wartość, której żadna instancja nie jest go w stanie pozbawić. Każdy pojedynczy człowiek jest celem samym w sobie, a nie środkiem do jakiegokolwiek celu społecznego. Jest on substancją, podczas gdy społeczeństwo stanowi jedynie pewną relację, pewną sumę stosunków między jednostkami ludzkimi. Społeczeństwo jest tym, co międzyludzkie, nie jest ono natomiast tym, co ludzkie jako takie.

Jako indywiduum jest jednak człowiek istotą niedoskonałą, nie potrafi żyć samodzielnie dla siebie. W swej egzystencji jest zdany na innych, bez nich nie potrafi rozpoznać, ani urzeczywistnić żadnych wartości. Człowiek jest więc ze swej natury istotą społeczną. Nie oznacza to jednak, iż jego wolne decyzje sumienia zostały wyparte przez interes i sąd wspólnoty. Jego samostanowienie nie może jednak oznaczać bezgranicznej samowoli, ani nieodpowiedzialnego braku więzów. Takie nadużycie wolności nie prowadzi do „samourzeczywistnienia”, ale do szkodenia innym, od których dobra zależy moje własne szczęście. Subiektywne sumienie i działanie zostają podporządkowane obiektywnym wartościom, które mogą dotyczyć wszystkich.

„Chrześcijański obraz człowieka” jako normatywną podstawę katolickiej nauki społecznej można w skrócie sprowadzić (według Johanna Messnera) do siedmiu podstawowych cech:

1. Człowiek jako obraz Boga jest podmiotem, twórcą i celem wszystkich urządzeń społecznych.
2. Sumienie jako naturalny organ zdolny do poznania zasad moralnych jest w stanie w konkretnych sytuacjach oceniać dobro lub zło danego postępowania.
3. Człowiek ma naturę społeczną, jest istotą społeczną.
4. Człowiek jest istotą historyczną i w związku z tym jest odpowiedzialny za postęp kulturowy.
5. Natura ludzka została naruszona przez grzech pierworodny.
6. Człowiek otrzymał od Boga polecenie, aby, rozmnażając się i pracując, kontynuował dzieło stwórcze Boga.
7. Człowiek jest powołany przez Boga do wiecznego szczęścia polegającego na uczestnictwie w istocie i życiu Boga.

Prawa człowieka

Prawa człowieka są konkretyzacją godności ludzkiej. W nowszej katolickiej nauce społecznej (od „*Rerum novarum*”) normy etyczne, które wypływają ze stworzonej przez Boga natury człowieka, wielokrotnie formułuje się jako prawa człowieka. Chrześcijaństwo wniosło istotny wkład do ich historycznego rozwoju. Jeśli np. w nauczaniu papieskim XV wieku sformułowano zakaz zniewalania, wywłaszczania, wysiedlania etc. mieszkańców nowoodkrytych kontynentów, to oznaczało to implicite proklamację praw człowieka: prawa do życia, do wolności, do własności, do ojczyzny.

Zastrzeżenia, które w ostatnich dwustu latach wysuwał Kościół wobec oświeceniowego rozumienia praw człowieka, kierowały się głównie przeciw wyłączeniu praw człowieka z porządku stworzenia, a więc z ich uzasadnienia w Bogu. Kościół krytykował też liberalistyczne sprowadzenie praw człowieka do wyłącznie indywidualnych praw wolnościowych, przeciwstawianych państwu. Z drugiej strony odrzucał rozumienie socjalistyczne, które bazowało na równości w ujmowaniu praw „społecznych”. Prawa te miały być konstytuowane i kontrolowane przez społeczeństwo. W przeciwieństwie do tego w encyklikach prawa człowieka, jako prawa naturalne, zostały odniesione do ich boskiej, absolutnie zobowiązującej podstawy – oraz zostały powiązane z odpowiadającymi im obowiązkami: to, do czego jest się zobowiązanym, do tego musi się mieć także prawo, na przykład do życia i do pracy.

Pius XI w swej encyklice „*Divini redemptoris*” (1937 r.) ujął po raz pierwszy prawa człowieka w pewien „katalog”: prawo do życia, do nienaruszalności ciała i do środków niezbędnych do życia, prawo do wyznawania religii, do zrzeszania się, do własności i do korzystania z własności. W „*Pacem in terris*” (1963 r.) podkreślono konieczność wzajemnego uznania i wypełnienia praw i obowiązków oraz uzasadniono je społeczną naturą człowieka. Z tego punktu widzenia np. „prawo do pracy” byłoby otoczone dwoma kręgami obowiązków: najpierw własnym obowiązkiem, aby samemu pracować, następnie obowiązkiem społeczeństwa, aby moje „prawo” było respektowane i popierane.

W konkretnej sytuacji okazuje się, że niektóre prawa człowieka wcale nie mają absolutnego znaczenia, kolidują z innymi prawami, albo mogą z nimi konkurować. I tak korzystanie z prawa do wolnego głoszenia opinii może godzić w prawo do dobrego imienia. Współcześnie przede wszystkim prawo do dysponowania własnym ciałem (kobiety) wygrywa się przeciwko prawu do życia (nienarodzonych). W takich przypadkach prawa człowieka muszą zostać podporządkowane jakiemuś wcześniejszemu wyborowi wartości. W swym wzajemnym przyporządkowaniu są one ograniczone ze strony państwa w tym stopniu, w jakim państwo, jako stróż dobra wspólnego, posiada szczególny obowiązek gwarancji sprawiedliwości (społecznej).

Prawa człowieka i odpowiadające im obowiązki tworzą trzon treściowy sprawiedliwości, która, obok innych wartości podstawowych, stanowi fundament całego pokojowego porządku społecznego.

Wartości podstawowe jako wartości pokojowe

Katolicka nauka społeczna przypomina określone wartości podstawowe, które odpowiadają naturze człowieka i których nie można dowolnie zmieniać. Są one społeczeństwu dane, są więc przesłankami, a nie dopiero skutkami komunikacji i ugody społecznej. Na przykład nie można się z innymi porozumieć co do prawdy jako wartości podstawowej, jeśli już w trakcie procesu komunikacji nie przestrzega się prawdy. Z notorycznymi kłamcami porozumienie jest

niemożliwe. To samo dotyczy też podstawowych wartości sprawiedliwości, miłości i wolności. Jakaś konkretna ugoda w tym zakresie jest możliwa tylko wówczas, gdy już istnieją sprawiedliwe i wolne warunki ramowe i gdy partnerzy rozmowy traktują się z życzliwością.

Wymienione wartości podstawowe są ujmowane w katolickiej nauce społecznej jako pozytywne wartości pokojowe. Bez ich przestrzegania nie jest możliwy żaden consensus, żadne sensowne i uporządkowane współżycie w obrębie społeczeństwa i między państwami. To, co one znaczą treściowo, najlepiej doświadcza się i rozpatruje przy okazji podejmowania konkretnych decyzji.

O tym, jak trudne jest pokojowe zachowanie, nawet w małym, przejrzystym obszarze stosunków osobowych, świadczy niezgoda, w jakiej żyje wielu ludzi – niezgoda z Bogiem, ze sobą samym, z rodzinami i sąsiadami. Niezdolność do zachowania międzyosobowego pokoju odbija się następnie na takich obszarach życia społecznego, jak polityka i gospodarka, gdzie często zainteresowanie władzą i zyskiem jest najsilniejszym motywem działania. Niepokój społeczny i trudności w polityce wewnętrznej mogą się niekiedy rozładować w polityce zewnętrznej oraz prowadzić do wojen. Istnieje więc współzależność między osobowym, społecznym i międzynarodowym obszarem pokoju.

Pokój jest czymś więcej niż brakiem wojny i konfliktu, a polityka pokojowa czymś więcej niż tylko rozbrojeniem. W oświadczeniach kościelnych pokój ujmowany jest pozytywnie i owo pozytywne pojęcie pokoju dotyczy wszystkich wymienionych obszarów. Augustyn zdefiniował pokój formalnie jako „spokój (w) porządku”, czego w żadnym wypadku nie można utożsamiać ze spokojem i porządkiem państwa policyjnego, albo z polityką „law and order”. Spokój nie jest jakimś spokojem cmentarnym, a porządek nie jest statycznym porządkiem przymusowym.

Pokój jest raczej porządkiem dynamicznym, jest uporządkowanym rozwojem, ukierunkowanym na pomnożenie prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności.

Lekceważenie tych wartości podstawowych – to właściwa przyczyna niepokoju. Strajk i konflikt, zbrojenie się i wojna – to jedynie skutki i symptomy tego lekceważenia. Jeśli nawet nie jest łatwo pozytywnie zdefiniować wymienione wartości podstawowe oraz rozstrzygnąć, jakie konkretne środki odpowiadają tym kryteriom, to jednak naszemu powszechnemu doświadczeniu towarzyszy świadomość, jakie działania sprzeciwiają się pokojowi.

Na przykład kwestia prawdy, a raczej: prawdziwości. Można łatwo stwierdzić, że poprzez ideologie zniekształcające rzeczywistość, poprzez wybiegi, złamane umowy i niedotrzymane obietnice zagrożony jest pokój. Pokojowi szkodzi też naruszenie sprawiedliwości, kiedy jednostkom, albo całemu narodowi odmawia się istotnych praw podstawowych. Jako zagrażający pokojowi okazuje się zawsze brak miłości i solidarności – chociażby kultywowanie walki klas i nienawiści rasowej. A wreszcie pokój bez wolności nie jest żadnym rzeczywistym pokojem, a tylko przymusowym panowaniem, które ogranicza rozwój moralny ludzi i narodów. Dlatego też wrogi pokojowi, totalitarne ideologie, np. komunizm, nacjonalizm i imperializm postrzegane są przez Kościół jako zagrożenie dla pokoju.

Również mimo powszechnego pluralizmu aksjologicznego, w kwestii wartości podstawowych panuje szeroki consensus. Zgadza się w odniesieniu do prawd zasadniczych, choć różnimy co do sposobu ich konkretyzacji. Oczywiście, konflikt nie powinien być naszym ostatnim słowem. Trwałość „otwartego”, pluralistycznego społeczeństwa typu zachodniego utrzymuje się bowiem tylko na podstawie wspólnych wartości pokojowych, które uniemożliwiają, albo przynajmniej ograniczają wojnę wszystkich przeciw wszystkim. Wraz z

upadkiem ideologii komunistycznej również między Wschodem a Zachodem możliwe stało się porozumienie w kwestii wartości podstawowych, przez co utrzymanie trwałego pokoju wydaje się bardzo prawdopodobne.

Katolickiej nauce społecznej nie chodzi jednak tylko o to, aby w oparciu o głoszone wartości kształtować sumienia pojedynczych decydentów i rozwijać ich cnoty społeczne. O wiele bardziej wartości te powinny wnikać w struktury społeczeństwa. W tym celu katolicka nauka społeczna wypracowała trzy zasady, które mają znaczenie dla budowy i współdziałania instytucji społecznych. I tak miłość można rozpoznać w zasadzie solidarności, wolność w zasadzie pomocniczości, a sprawiedliwość przede wszystkim w zasadzie dobra wspólnego.

Zasady społeczne

Podczas gdy etyka indywidualna rozpatruje działanie moralne jednostki, w etyce społecznej na plan pierwszy wysuwa się społeczny wymiar działania ludzkiego. Człowiek w swym bycie osobowym jest nie tylko jednostką, ale jednocześnie też istotą społeczną, która tylko we wspólnocie potrafi zrealizować wspólne wartości.

Katolicka nauka społeczna jest w pierwszym rzędzie etyką struktur społecznych, tzn. zajmuje się zachowaniem moralnym jednostki w obrębie (danych, albo wymagających jeszcze zmiany) społecznych instytucji, stosunków i uwarunkowań. Pyta o miejsce wartości w porządku społecznym, który wpływa na zachowanie jednostek i jednocześnie jest przez nie kształtowany. Pyta ponadto o te możliwe skutki społeczne i ekologiczne danego działania, które muszą zostać uwzględnione przed podjęciem decyzji moralnej, aby można było wziąć za nie odpowiedzialność.

Etyka społeczna (jako etyka odpowiedzialności) jest przy tym zdana na zasady społeczne, według których będzie można oceniać i podejmować działania społeczne oraz tworzyć struktury, a więc na zasadnicze kryteria, które ukierunkowują i kształtują różnego rodzaju odpowiedzialność. Zasady społeczne solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego są wewnątrznie współzależne i nie można ich rozpatrywać, ani nadawać im znaczenia w izolacji od siebie.

Solidarność

Oczywiście, trudno jest zinstytucjonalizować osobową miłość (być może za wyjątkiem małżeństwa i rodziny), tym bardziej nie da się jej wymusić. Inaczej rzecz się ma ze społeczną zasadą solidarności, która reguluje wzajemne stosunki poszczególnych członków społeczeństwa. Dzieje się to mianowicie w ten sposób, że każdy jest odpowiedzialny za dobro innego – i odwrotnie. Wyrażając się obrazowo: siedzimy wszyscy w jednej łodzi, a zatem jeden za wszystkich, wszyscy za jednego. Solidarne zjednoczenie i współdziałanie opierają się na takich wspólnych celach-wartościach oraz interesach, które mogą zostać zrealizowane tylko we wspólnocie. W ten sposób powstaje mnóstwo grup i związków, które często zaczynają ze sobą konkurować.

Solidarność grupowa jest ważną rzeczą, ale nie wyczerpuje całości, gdyż odnosi się zaledwie do jednego, częściowego aspektu. Musi ona wyjść poza siebie i kierować się ku dobru wszystkich (dobru wspólnemu). Jeśli solidarność znajduje uzasadnienie w istocie człowieka, wówczas rozciąga się zasadniczo na wszystkich ludzi, niezależnie od ich rasy, narodowości lub klasy. Dlatego rasizm, nacjonalizm i walka klas muszą uchodzić za zjawiska społeczne sprzeciwiające się solidarności. Również wyznawcy kolektywistycznego umasowienia i

ujednoczenia nie mogą się powoływać na tę zasadę, która tkwi u podstaw państwa społecznego.

Solidarność najlepiej się praktykuje i urzeczywistnia w „naturalnej” wspólnotie rodziny. Powinna się ona jednak także sprawdzić w państwie oraz między państwami (wspólnota państw). Jest ona przy tym czymś więcej niż tylko postawą człowieka lub cnotą chrześcijańską. Solidarność wewnątrzpaństwową można wymusić prawem. W przeciwnym wypadku nie dałoby się utrzymać solidarnej wspólnoty państwa społecznego, w którym każdego dotyczą obowiązkowe świadczenia.

Pomocniczość

Drugim kryterium etyki społecznej jest zasada pomocniczości. Porządkuje ona stosunek społeczeństwa do jednostki lub do poszczególnych grup. Klasyczną definicję tej zasady podał Pius XI w encyklice „Quadragesimo anno” (nr 79): „Co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna z uwagi na cel i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać.”

W zasadzie pomocniczości zawiera się zatem podwójna treść:

1. Zasada osiągnięć własnych. Oznacza to prawo i obowiązek osoby oraz mniejszej wspólnoty do samodzielnego, odpowiedzialnego działania i do przewidującej troski.
2. Zasada okazywania pomocy, (tzn. pomocy dla samopomocy). Oznacza to prawo i obowiązek większej wspólnoty (a w końcu państwa) świadczenia pomocy tam, gdzie samopomoc nie wystarcza.

W zgodzie z tą zasadą inicjatywie „zainteresowanych” jednostek lub grup przysługuje pierwszeństwo wśród innych działań społecznych. Powinny się one móc rozwijać w sposób możliwie wolny. Jeśli zaś jest to konieczne, powinny uzyskać pomoc dla samopomocy ze strony odpowiedniej większej całości społecznej, a dopiero na koniec ze strony państwa. Tylko uwzględniając kierunek od dołu do góry naprawdę poważnie traktuje się tzw. „bazę” oraz jej obowiązki.

Oczywiście, zasada pomocniczości funkcjonuje dopiero wówczas, kiedy ma się do czynienia z osobami dojrzałymi, odpowiedzialnymi i gotowymi do odnoszenia sukcesów. Wtedy działa ona także przeciw „prawu wzrastającej aktywności państwa”. Przytłaczająca wielość urzędów państwowych paraliżuje naszą wolę pomagania sobie samemu lub zjednoczenia z innymi dla solidarnej pomocy. Słabnie skłonność do natychmiastowego domagania się subwencji państwowych. W zgodzie z zasadą pomocniczości pozostaje tworzenie organizacji samopomocowych, które godzą roszczenia indywidualne i społeczne oraz instytucji „pośrednich”, które pośredniczą między jednostką a państwem.

Czy w państwie dobrobytu zostaniemy zaopatrzeni aż do ubezwłasnowolnienia? Ukryta tendencja, aby przesunąć odpowiedzialność „do góry”, musi też mieć negatywne konsekwencje dla trwałości demokracji, która jest zdana na aktywne współdziałanie wszystkich. Krytyczna funkcja zasady pomocniczości polega na tym, że pyta ona, jakiego rodzaju pomoc rzeczywiście jest niezbędna. Czy poprzez subwencjonowanie zamierających

dziedzin gospodarczych nie pozbawia się branż żywotnych środków do rozwoju? Które obszary życiowe w ogóle nadają się do politycznej i prawnej regulacji, a które należy pozostawić jednostce i jej grupie do wolnego kształtowania? Regulacje państwowe zwykle są związane z ograniczeniami wolności, których konieczność trzeba dopiero wykazać.

Praktyczna trudność przy stosowaniu tej zasady polega na tym, że instancja wyższa zazwyczaj przyznaje sobie wyłączną kompetencję a także posiada moc rozstrzygania o tym, kto jest zdolny rozwiązywać dany problem. Któż zaś chętnie się zrzeka swych kompetencji na rzecz niższych instancji, skoro wiąże się to z utratą władzy, a nie tylko z uwolnieniem od odpowiedzialności?

Zasada ta potrzebuje do swej realizacji ludzi samodzielnych i zdolnych do podjęcia ryzyka. W przeciwnym wypadku pozostanie ona jedynie postulatem moralnym, który się nie realizuje w praktyce za pośrednictwem odpowiednich instytucji. Obszarami, w których „pomoc dla samopomocy” podlega szczególnej weryfikacji są: polityka socjalna (jako polityka rodzinna), polityka gospodarcza (popieranie klasy średniej) oraz polityka rozwoju.

Dobro wspólne i sprawiedliwość

W deklaracji soborowej „Dignitatis humanae” (nr 6) odnośnie do dobra wspólnego czytamy: „Wspólne dobro społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej.” Zasada dobra wspólnego obejmuje zatem zarówno treściowy wymiar wartości (prawa i obowiązki osoby), jak również aspekt instytucjonalny (ogół warunków), który uprawnia i zobowiązuje przede wszystkim państwo, ale który także ogranicza jego kompetencje.

Last but not least, zgodnie z zasadą dobra wspólnego, państwu przysługuje w końcu decydująca kompetencja autorytetu, aby tak koordynować przeróżne interesy i aktywności, by służyły dobru wszystkich. Dobro jednostki wcale nie jest jakąś wyizolowaną wielkością, przeciwnie – zależy od ogólnego dobra danej społeczności. Ponieważ dobro wspólne nie powstaje poprzez zwykłe sumowanie realizowanych interesów jednostkowych, chodzi o porządek dobra wspólnego, który integruje jednostkowe dokonania i wymagania oraz sprawiedliwie je reguluje. Istnieją mianowicie uprawnione interesy, które nie są w stanie skutecznie się zorganizować, ani zrealizować. „Prawo silniejszego” nie stoi po stronie rodzin wielodzietnych, bezrobotnych czy dzieci nienarodzonych. Państwo w służbie dobra wspólnego pozostaje przede wszystkim do dyspozycji słabych, którzy nie dysponują żadnym potencjałem osiągnięć, a wskutek tego nie dysponują też żadnym potencjałem odmowy ich dokonywania.

Podczas gdy grupy i związki przeważnie odpowiadają tylko za swoich członków, państwo może się powołać na dobro wszystkich. Służy ono dobru wspólnemu wówczas, kiedy podejmuje środki organizacyjne oraz kiedy ustanawia prawne warunki ładu, w ramach którego wszystkie jednostki i grupy mogą w sposób pokojowy urzeczywistniać swoje wartości i dochodzić swoich praw.

Sprawiedliwość w tym kontekście znaczy więcej niż tylko sprawiedliwe świadczenie za wykonanie pewnej pracy czy np. sprawiedliwość wymienna. Istnieją bowiem ludzie, którzy jeszcze lub już nie potrafią niczego wykonać, i którzy nie mają także niczego na wymianę. Właśnie im, zgodnie z zasadą „każdemu to, co mu się należy” (nie to samo), trzeba oddać sprawiedliwość, gdyż również oni są podmiotami elementarnych praw człowieka. Chociaż ludzie zasadniczo są równi w swej godności i przysługujących im prawach podstawowych, to

jednak nie wynika z tego, że w każdej dziedzinie życia muszą mieć konkretnie te same szanse. Ponieważ ludzie zawsze już różnili się między sobą swymi zainteresowaniami i zdolnościami, także ich „szanse życiowe” są podzielone nierówno. Również przy korzystaniu z równych szans, wciąż uzyskuje się zróżnicowane wyniki.

Doświadczenie uczy, że motywem konkretnego działania jednostki, podobnie jak jakiegoś związku, nie jest w pierwszym rzędzie dobro wspólne, ale interes własny. Wymóg etyczny i faktyczne zachowanie zwykle zupełnie się rozchodzą, gdyż etyka wymaga rezygnacji. Nawet przy pomocy dyktatury wychowawczej nie da się zaprogramować człowieka tak, aby kierował się w pierwszym rzędzie dobrem wspólnym. Motyw interesu własnego sam w sobie nie jest też zły. Wiadomo z doświadczenia, że jednostka potrafi lepiej realizować wartości na własną odpowiedzialność i że władza zewnętrzna raczej paraliżuje niż wyzwala jej chęć działania. Nie chodzi przy tym również tak bardzo o motywy i intencje jednostek oraz ich związków, ale o efekt ich działań. Chodzi więc o to, aby tak skoordynować ze sobą interesy jednostkowe, by powstał w rezultacie pozytywny efekt dobra wspólnego.

Podobnie też w ustanowionym przez państwo porządku gospodarczym nie chodzi jedynie o sprawiedliwy podział dóbr i usług. Pula do podziału musi zostać najpierw wyprodukowana. Zaś świadczenia społeczne na rzecz słabszych zakładają zdecydowanie i produktywność strony silniejszej.