

*Ks. Józef Zabielski*

*Uniwersytet w Białymstoku*

## ARETOLOGICZNE „UMOCOWANIE” ŻYCIA SPOŁECZNO-MORALNEGO

### ARETOLOGICAL CONSOLIDATION OF SOCIAL AND MORAL LIFE

To achieve the state of being good as a goal of human efforts requires an axiological and prescriptive basis. This basis is moral virtues and the way they are realized. Philosophy and theology define virtue as a value based on God's law and grace which is the foundation of human morality. To identify these 'strengthening' mechanisms is a constant duty of man, especially the one facing intensive social and cultural changes. The aim of the article is to show an aretological basis of moral life in a society in the context of contemporary liberal and post-modernist trends. The analyses concentrate on three themes: 1) identifying the essence of the life of virtue and the principles behind its development, 2) virtue in practice as a way of organizing social life, 3) social virtues as prescriptive forms of a moral and social order.

Rozumność ludzkiej natury domaga się, aby człowiek w swoim działaniu poszukiwał autentycznego dobra, które będzie celem jego aktywności oraz dobrem innych członków ludzkiej społeczności. Ten egzystencjalny imperatyw wymaga aksjologiczno-normatywnego „zakotwiczenia” ludzkiego działania, gdyż pozytywne prawo moralne nie zawsze gwarantuje zgodność z treścią prawa naturalnego. Tym specjalnym „umocowaniem” są moralne postawy – cnoty oraz życie cnotliwe, będące realizacją owych postaw. W rozumieniu filozoficzno-teologicznym u podstaw mądrości cnoty jawi się przede wszystkim prawo i Boża łaska, stanowiące dwie rzeczywistości sytuujące się u podstaw moralności, a tym samym kształtujące życiowy ład w wymiarze indywidualnym i społecznym. Rozpoznawanie owego „umocowania” jest ciągłym i po-

wszechnym imperatywem ludzkiej egzystencji, gdyż brak znajomości owych wyznaczników stanowi poważne zagrożenie ludzkiej moralności, a w dalszej konsekwencji także egzystencji. Ten imperatyw staje się bardziej zobowiązujący w sytuacji nasilenia przeobrażeń społeczno-kulturowych, czego jesteśmy dzisiaj świadkami i uczestnikami.

Prezentowany tekst stanowi próbę wpisania się rozpoznawanie aretologicznych podstaw moralności życia społecznego w kontekście współczesnych przemian społeczno-kulturowych, zwłaszcza ich tendencji liberalno-postmodernistycznych. Niniejsze analizy natury etyczno-teologicznej skoncentrowane są wokół trzech zagadnień bardziej szczegółowych: rozpoznawanie istoty życia cnotliwego i zasad jego rozwoju (1); postępowanie cnotliwe jako sposób porządkowania życia społecznego (2); cnoty społeczne jako normatywne formy ładu społeczno-moralnego (3).

## I. Rozpoznawanie istoty życia cnotliwego i zasad jego rozwoju

Relacje łączące normy prawne z działaniem człowieka zakotwiczone są w stałych i trwałych sprawnościach osoby ludzkiej do pełnienia czynów moralnie dobrych. Zagadnienie relacji cnoty do prawa podejmowali już Platon i Arystoteles, ustalając antropologiczno-etyczne podstawy praw. Platon, używając argumentu dobrze pojętego interesu własnego, wiąże wzajemnymi relacjami antropologię, etykę i prawo. Arystoteles zaś powołuje się na naturę człowieka, aktualizującego swoją potencję aż do osiągnięcia – dzięki cnotom – właściwego celu, czyli szczęścia. Dla Arystotelesa szczęście jako cel określa ponadto podstawę do namysłu nad funkcją i treścią prawa. W dobru i funkcji prawa chodzi tu o spełnione, czyli szczęśliwe życie. Prawo ma urzeczywistniać człowieczeństwo, ma być pomocne w zachowaniu istnienia i osiągnięcia szczęścia. W osiąganiu szczęścia prawo powinno wspierać cnotę i chronić przed złem, kierując działaniem człowieka ku właściwemu celowi. „To bowiem, co jest zgodne z prawem – czytamy w *Etyce Nikomachejskiej* – jest przeważnie identyczne z tym, dyktuje dzielność etyczna w ogóle; wszak prawo nakazuje postępować zgodnie ze wszystkimi cnotami, nie pozwala zaś postępować w sposób podyktowany przez którąkolwiek z wad. Wszystko zaś, co prowadzi do dzielności etycznej w ogóle, kształtowane jest przez postanowienia prawne”<sup>1</sup>. Cnota moralna jest zarówno założeniem, jak i konsekwencją prawa: ostatecznie jest czymś, co wykracza poza prawo. Posiadać cnotę moralną oznacza dla Arystotelesa nie dać się opanować namiętnościom i wprowadzić w nie taki porządek, który uwalniając człowieka od tego, co chwilowo przyjemne, czyni możliwym spełnienie życia w całości<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1131 a, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

<sup>2</sup> Por. tamże, 1192 a 13 n.

Tak definiowana postawa moralna jest istotną nie tylko w osobistym interesie każdego człowieka, ale jest też warunkiem ładu społecznego<sup>3</sup>.

Związek między prawem a cnotą jest oczywisty oraz niezwykle ważny w ludzkim działaniu i jego wartościowaniu. Prawo niejako z zewnątrz nakazuje postępowanie cnotliwe, równocześnie jednak jego normy stanowione są ze względu na dobro wspólne i służą społecznej sprawiedliwości.

Prawo i cnota są razem wprowadzane we wspólnotowy kontekst dobra, gdzie cnoty są postawami społecznymi i politycznymi a prawo przyczynia się do powstawania właściwego ideału i wzoru człowieka. Stąd też szczęście jednostki i szczęście polis (społeczności) jest tym samym, zaś człowieczeństwo, wypracowane przez cnotę za pomocą prawa, jest dziedziną obywatela<sup>4</sup>. Istotą państwa i główną cnotą jego obywateli jest sprawiedliwość, co wypływa z pragnienia życia we wspólnocie. Polis zaś jest wspólnotą naturalną człowieka, jako że sama ma naturę polityczną i dąży do spełnienia celów wszystkich obywateli. Człowieka niewychowanego do postawy cnotliwej Arystoteles uważa za „najmarniejszą i najdzikszą istotę żyjącą, pod względem dążenia do przyjemności zmysłowych najgorszą”<sup>5</sup>. Nawet przyjmując, że trzeba kogoś, żeby czuwał nad przestrzeganiem prawa, to jednak naprawdę rządzi nie konkretny człowiek, lecz prawo. Dosłowne jednak stosowanie prawa może prowadzić do niesprawiedliwości, stąd za niezbędną korektę uważa sprawiedliwość jednostkową – epikeię<sup>6</sup>. Uprawnione więc są tylko działania prawne określone przez cnotę sprawiedliwości, a wypływające ze stałych i trwałych sprawności doskonale uformowanego człowieczeństwa. Podobne związki między cnotą i prawem dostrzega św. Tomasz: „Prawo porusza do należytego działania tych, którzy temu prawu podlegają”<sup>7</sup>. W swym oddziaływaniu prawo prowadzi do cnoty, przyzwyczajając człowieka do „dobrego postępowania”. W ten sposób, człowiek wychowywany przez prawo, sam ma ochotę i z własnej woli zaczyna czynić to, czego wymaga cnota. Prawo bowiem kształtuje człowieka od wewnątrz, ułatwiając mu nabywanie coraz nowych sprawności – cnót.

W nowożytnej koncepcji uprawnień i teorii cnót, dostrzec można odchodzenie od takiego powiązania praw z cnotami. Naturalne skłonności człowieka – zwłaszcza skłonności do szczęścia – zostają usunięte poza sedno wolnego aktu, a zamiast nich o poddaniu się lub odrzuceniu celu ostatecznego zaczyna decydować arbitralna wolność. Poczynając od W. Ockhama zaczyna się odrzucać pogląd o ścisłych powiązaniach cnoty i prawa. Umieszczając poza wolnym czynem naturalne skłonności człowieka i celowość jego działania, także poza nim

<sup>3</sup> Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 112-114.

<sup>4</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 1, 1094 a 74 n.

<sup>5</sup> Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 1253 a 35.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 14.

<sup>7</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 90, a. 1.

umieszczono sprawności i cnoty jako skłonności stałe, działające w określony sposób. Czyn spełniony pod wpływem cnoty rozumie się tu jako nie w pełni wolny. Lansowana przez W. Ockhama nominalistyczna moralność sprawiła, że cnota przestaje być koniecznym warunkiem doskonałości ludzkiego działania. Centralną kategorią moralności i łączonego z nią prawa staje się wolność pojmowana jako arbitralna władza przypisywana jednostce ludzkiej. Uprawnienie nie jest tu związane z tym, co prawe, co jest kształtowane ze względu na dobro wspólne, ale zostaje włączone w istotę posiadającego je podmiotu. Doktryna W. Ockhama otwiera perspektywę całkowicie odmiennego uporządkowania rozwiązań aretologiczno-prawnych<sup>8</sup>.

Myśl W. Ockhama została podjęta przez myślicieli czasów późniejszych, wśród których wyróżnia się N. Machiavelli. W *Księżcu* ujmuje on cnotę jako kreatywną moc władcy, uzdalniającą do zwalczania wrogów i do dzielności w aktywności rządzenia, natomiast poddani zobowiązani są do posłuszeństwa jego nakazom. Prawo zaś sprowadza do roli narzędzia osiągnięcia celów politycznych, gdzie swościę pojmowana roztropność nakazuje działanie nawet niezgodne z wymogiem tradycyjnych cnót; cel nadrzędny wyznacza tu użyteczność publiczna, a nie społeczna sprawiedliwość<sup>9</sup>. W konsekwencji doprowadza to do zmian w kilku kluczowych obszarach moralności i filozofii prawa. Z jednej strony w etyce pozycję cnót zajmuje zasada powinności, z drugiej zaś od prawa wymagać się będzie jedynie określenia zobowiązań jednostki wobec innych jednostek. Taką koncepcję prawa przedstawia Grocjusz<sup>10</sup> i Th. Hobbes<sup>11</sup>. Ich myślenie w tym względzie charakteryzuje odrzucenie wspólnego celu życia społecznego, ograniczenie pola rozważań sprawiedliwości przez nieuwzględnienie kategorii dobra wspólnego i zastąpienie cnoty postulatem zachowania pokoju<sup>12</sup>. W takiej nowożytnej konstrukcji etycznej myśli, prawo przestaje ukazywać drogę wiodącą do spełnienia celu człowieka, a staje się zespołem norm umożliwiających istnienie stworzonego przez człowieka społeczeństwa. Tym samym, prawo traci swój charakter narzędzia ochrony moralnie wartościowych, naturalnych skłonności człowieka, stanowiących podstawę kształtowania i praktykowania cnót, a staje się instrumentem wyraźnie legalistycznego wymiaru norm koordynujących przestrzenie wolności poszczególnych jednostek. W konsekwencji prowadzi to do formalizacji prawa i państwa. Thomas Hobbes wysuwa prowokującą tezę, iż stan natury to stan wojny: „bellum omnium contra omnia”<sup>13</sup>. Twierdzi tak-

<sup>8</sup> Por. A. Robert, *L'explication causale selon Guillaume d'Ockham*, „Quaestio” 2(2002), s. 241-265.

<sup>9</sup> Por. N. Machiavelli, *Księżę*, tłum. W. Rzymowski, Wrocław 1969, rozdz. XV-XVIII.

<sup>10</sup> Por. H. Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres*, Washington 1913-1925.

<sup>11</sup> Por. Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 1-3, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.

<sup>12</sup> Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 408-409.

<sup>13</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, rozdz. 13.

że, że każdy chce przewyciężyć stan natury, co dokonuje się przez wzajemne ograniczanie wolności. Identyczne ograniczenie wolności możliwe jest przez absolutnego suwerena. Elementem rozstrzygającym w ludzkim działaniu jest zachowanie życia, co pojmuje jako szczęście<sup>14</sup>.

Przedstawiciele Oświecenia – m.in. J. Locke<sup>15</sup>, J. J. Rousseau<sup>16</sup> oraz I. Kant<sup>17</sup> – poszukiwali zasad moralnie wiążących wszystkich ludzi. Z czasem pojawiła się zasada subiektywności, która obecnie jest odwracana, a sposobem argumentacji jest tzw. teoria kontraktu, stanowiąca próbę rehabilitacji prawa naturalnego przez „teorię sprawiedliwości”. Nowa dyskusja o sprawiedliwości usiłuje rozwinąć model alternatywny wobec panującego utylitaryzmu i utylitarnej zasady pomyślności kolektywnej, przeciwstawiając mu koncepcję nienaruszalnych praw każdej osoby. Z jednej strony zakłada się perspektywę cnoty sprawiedliwości jako podstawowe pojęcie normatywne i dąży się do uzyskania powszechnej zgody w tym względzie. Z drugiej zaś w zasadach sprawiedliwości chodzi tu o rzeczywistość tzw. dóbr pierwotnych, a te służą temu samemu celowi, co utylitaryzm, tj. ludzkiej pomyślności<sup>18</sup>.

Współczesny dyskurs o cnotcie winien powrócić do miejsca wzajemnego powiązania cnoty i prawa, gdzie prawo staje się zaczynem kształtującym działanie człowieka nie tylko w odniesieniu do innych ludzi, ale też w porządku przedmiotowym, którego sprawcą jest Bóg. Istotne znaczenie ma tu myśl św. Tomasza z Akwinu, według którego żadne uprawnienie nie może być sprzeczne z przyrodzoną sprawiedliwością. Stąd też, uprawnienie pozytywne – powstałe na mocy umowy między jednostkami lub obopólnej zgody i umowy społecznej – jeśli sprzeciwia się sprawiedliwości nigdy nie może być usprawiedliwione przez ludzką wolę. Analiza ludzkiego postępowania, poddana ocenie rozumu, prowadzi do sformułowania norm istniejących najpierw potencjalnie, które zaktualizowane chronią skłonności natury ludzkiej i jawią się jako zakorzenione w porządku stworzenia. Sprawiedliwość nie jest tu tworem społeczeństwa i nie zamyka się w okowach indywidualizmu, ale opiera się na naturalnej skłonności człowieka do życia w społeczeństwie, rozwija ją i kształtuje. W konsekwencji

<sup>14</sup> Por. tamże. Zob. także: H. Schelsky, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Berlin 1981.

<sup>15</sup> Por. J. Locke, *Essays an Law of nature*, Oxford 1970; tenże, *Letters concerning Toleration (1685-1692)*, wyd. pol., *List o tolerancji*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1963.

<sup>16</sup> Por. J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et arts*, [w:] „Oeuvres complètes”, t. 3, Paris 1964, s. 1-57.

<sup>17</sup> Por. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, „Berlinerische Monatsschrift“ 27(1784), s. 385-411; zob. także: M. Kilijanek, *Kant – samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.

<sup>18</sup> Por. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1987; wyd. pol. *Sprawiedliwość polityczna*, Kraków 1999, s. 16 – 41; B. Sutor, *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 129-154; R. Kocłęga, *Etyka sprawiedliwości a etyka troski – Uniwersalizm podważony?*, [w:] *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach*, dz. cyt., s. 41- 49.

także norma prawna opiera się na naturze człowieka i jego skłonnościach odkrywanych przez rozum. Uprawnienie uwikłane jest w korelację nie tylko prawa, ale także cnoty. Działanie człowieka jest bowiem uprawnione, kiedy jest cnotliwe, jest zaś cnotliwe, jeśli jest sprawiedliwe. Rozumowanie to ujawnia istnienie norm porządkujących cnotę, niejako ją warunkujących i dających człowiekowi właściwy kierunek uprawnionego działania<sup>19</sup>.

## II. Postępowanie cnotliwe jako sposób porządkowania życia społeczno-moralnego

Tomistyczna interpretacja roli cnoty w życiu moralnym opiera się na funkcji naturalnych skłonności bytu osobowego. Zasadnicze skłonności natury ludzkiej tworzą swoisty fundament moralnego prawa i źródło wewnętrznej energii, która w cnotach się rozwija i rozpowszechnia. Natura ludzka charakteryzuje się tym, że pochodzące z niej skłonności nie tylko nie krępują wzrostu życia cnotliwego, ale są przyczyną owego wzrostu, zasilając go niczym źródło zasadami prawdy i dobra. Człowiek więc jest cnotliwy z powodu owych naturalnych uzdolnień, które stanowią wewnętrzny normatyw życia cnotliwego. Święty Tomasz stwierdza: „Jeśli mówimy o uczynkach cnót, o ile [w ogóle] są cnotliwe, to wszystkie one należą do prawa natury. Powiedzieliśmy już bowiem, że do prawa natury należy to wszystko, ku czemu człowiek ma skłonność odpowiednio do swej natury. Każda zaś rzecz ma z natury skłonność do czynności odpowiadającej sobie według swojej formy, tak jak ogień do grzania. A ponieważ dusza rozumna jest właśnie formą człowieka, dlatego w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu; a to właśnie znaczy: postępować według cnoty. I dlatego pod względem prawa naturalnego ma spełniać wszystkie uczynki cnót. Z natury bowiem każdemu własny rozum mówi, żeby postępował cnotliwie”<sup>20</sup>.

Postępowanie cnotliwe oparte jest na naturalnych uzdolnieniach i potrzebach ludzkiej natury. Realizacja tych potrzeb w sposób uporządkowany jest postępowaniem według cnoty, co prowadzi człowieka do poznawania prawdy oraz życia zgodnego z naturą swego bytu i społeczności. Wszystko bowiem, co należy do prawa natury mieści się w kluczu rozumowania aretologicznego. Zachowanie tego klucza w działaniu wprowadza ład wewnętrzny w człowieku – podmiocie działającym oraz porządek zewnętrzny w ludzkiej społeczności oraz w bytach materialnych. Stąd też, np. materią cnoty umiarkowania są naturalne przyjemno-

<sup>19</sup> Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 411-412; B. M. Ashley, *Życie prawdą w miłości*, dz. cyt., s. 429-431; B. Häring, *Frei in Christus*, t. 1, *Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 192-198; zob. także: H. Promińska, *O pewnych paradoksach i dylematach uniwersalizmu etycznego*, [w:] *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach*, dz. cyt., s. 59-66.

<sup>20</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 94, a. 3 c.

ści, pochodzące z życia zmysłowego, a cnota ta podporządkowuje je rozumowi. Naturalna skłonność do prawdy tkwiąca u podstaw życia kontemplacyjnego, nie jest ślełą skłonnością, stąd musi być otoczona cnotami mądrości, inteligencji i wiedzy. Podobnie naturalna skłonność do dobra nie jest w człowieku skłonnością konieczną, lecz jest najgłębszym źródłem spontaniczności kształtowanej przez szeroko rozumianą cnotę sprawiedliwości<sup>21</sup>.

W koncepcji tomistycznej naturalne inklinacje rozumnej natury ludzkiej w podjętym pod ich wpływem czynie są przepojone perspektywą dobra realizowanego przez wolę. Żaden ludzki czyn nie może być obojętny w relacji do dobra, gdyż jest urzeczywistnieniem tego, czego brak jest człowiekowi jako bytowi przygodnemu. Każde więc ludzkie działanie jest zarazem realizowaniem prawa naturalnego oraz czynem o kwalifikacji sprawności – cnoty lub w sensie negatywnym – przyjmującym postać wady. Cnota stanowi zatem o wewnętrznej zgodności ludzkiego czynu z regułą postępowania praktycznego. Ilekroć bowiem chodzi o czyn powzięty pod wpływem woli człowieka, to tym samym jest on ukierunkowany na bycie cnotliwym lub wadliwym. Osobnym zagadnieniem jest tu fakt dobra pozornego, tzn. nieugruntowanego w prawie naturalnym. Czyn taki nie łączy człowieka z dobrem obiektywnym, odpowiadającym naturze ludzkiej, ale go od tego dobra oddala. Uzyskuje kwalifikację wady, a gdy jest świadomym przekroczeniem osobowej relacji z Bogiem jest grzechem. Z tego powodu żaden czyn nie jest czystą realizacją nakazu zewnętrznego, gdyż stanowi urzeczywistnienie porządku moralnego. „Podmiot działający przyswaja osobiście prawdę zawartą w prawie: przyjmuje na własność tę prawdę swojego bytu poprzez czyny i związane z nimi cnoty”<sup>22</sup>. Nie znaczy to jednak, że zasięg moralności cnoty całkowicie pokrywa się z zasięgiem prawa naturalnego. Porządek moralny ma szerszą perspektywę, gdyż może obejmować horyzonty i motywy postępowania niebędące w ścisłym sensie realizacją prawa naturalnego. Te nadprzyrodzone motywacje przyjmują kryteria poza-naturalne i odwołują się do wyższej – Boskiej instancji kierującej ludzkim postępowaniem. Decyzja o takim działaniu opiera się na fundamencie wiary, a nie tylko na czysto racjonalnych podstawach ludzkiego poznania. Ta wyższa ranga motywacyjna stanowi o wyższym stopniu normatywności danego czynu oraz nadaje mu szczególną wartość w konkretnej sytuacji życiowej. „Jezusowe wezwanie: «pójdź i chodź za Mną» jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, a zarazem poświadcza prawdziwość i moc wiążącą aktów wiary i decyzji, które można określić mianem opcji fundamentalnej”<sup>23</sup>.

Moralny normatyw owej opcji zakotwiczony jest w ludzkiej woli, która jest kierowana przez percepcję dobra, będącego racją jej bytu. Wyraża to wyekspo-

<sup>21</sup> Por. tamże, I-II, q. 94, a. 2 c.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 52.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 66. Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 94, a. 2 c; S. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 420-421.

nowana przez św. Tomasza zasada: „Bonum est faciendum et prosequendum, et malum est vitandum” (Dobro należy czynić i do niego dążyć, zła należy unikać)<sup>24</sup>. W życiu cnotliwym podejmowana jest i realizowana ta zasada, gdyż „jak każda siła, ma na celu dobro. Dlatego cnota ludzka jako sprawność w działaniu tworzy dobro”<sup>25</sup>. Stąd też św. Tomasz definiuje cnotę jako: „virtus est habitus semper se habens ad bonum” (cnota jest sprawnością, która ukierunkowana jest na dobro)<sup>26</sup>. Dobro jest tu rozumiane jako zgodność bytu z jego naturą i ostatecznym celem, cnota zaś jest doskonałością. Charakterystyczną cechą dobra jest jego doskonałość, gdyż „każdy byt wywołuje pragnienie zgodne z własną doskonałością”<sup>27</sup>. Motywacyjną siłą dobra jest to, że nie ogranicza się ono do jakiegoś minimum, lecz dąży do doskonałości, która pociąga. Doskonałość właściwa człowiekowi pochodzi z jego intelektu i woli, człowiek jest bytem dążącym do pełni dobra. Pojmowanie dobra i doskonałości urzeczywistnia się w człowieku, gdy harmonizuje z cnotą. Stąd też cnoty są celem i doskonałością naturalnych ludzkich skłonności. Dzięki ich praktykowaniu w obrębie ludzkiej woli dokonuje się osobiste dostosowanie do naturalnych skłonności i prawa. W konsekwencji, praktykowanie cnot jest wprowadzaniem naturalnego porządku w ludzkim działaniu i w świecie zewnętrznym.

Szczególne znaczenie w działaniu cnoty ma „naturalis appetitus boni quod est secundum ratinem”. To naturalne „poruszenie woli ku dobru” rozwija się dzięki cnotom. W ten sposób cnoty stanowią niejako spełnienie naturalnych skłonności człowieka. Należy jednak pamiętać, że „cnoty tak umysłowe, jak i obyczajowe zawdzięczają naturze swe zapoczątkowanie, ale nie pełne urzeczywistnienie”<sup>28</sup>. Wyznaczone przez naturę ukierunkowanie na dobro i jego percepcja jest doświadczeniem pierwotnym, gdyż „dobro jest tym, do czego wszystko zmierza”. W człowieku więc dążenie do dobra jest dążeniem i urzeczywistnieniem życia cnotliwego, co w konsekwencji prowadzi do dobra powszechnego – do Boga. Takie ukierunkowanie w czynieniu dobra przez praktykę cnot wprowadza uporządkowanie w ludzkim działaniu, a w konsekwencji ład życia społecznego. Należy jednak pamiętać, że chociaż natura ma ten jeden sposób działania – „determinatur ad bonum”, to urzeczywistnianie cnoty realizuje się różnymi sposobami, zależnie od tworzywa, w którym cnota działa oraz od okoliczności. To zaś sprawia, że nie ma jednej cnoty, ale jest ich wiele, tak jak wiele jest możliwości realizowania naturalnej skłonności do dobra<sup>29</sup>. Także doskonałość ludzkiego

<sup>24</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 94, a. 2 c.

<sup>25</sup> Tamże, I-II, q. 55, a. 3 c.

<sup>26</sup> Tamże, I-II, q. 55, a. 4 c.

<sup>27</sup> Tamże, I, q. 5, a. 1. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 88-89.

<sup>28</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 63, a. 1 c.

<sup>29</sup> Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 63, a. 1 c; Św. Tomasz, *Objaśnienia Etyki nikomachejskiej*, lib. 2, lect. 3, nr 278; zob. także: Ch. Calhoun, *What Good Is Commitment?*, „Ethics” 2009, vol. 119, nr 4, s. 613-641.



bytu potrzebuje wielości cnót, gdyż liczne są w człowieku możliwości działań doskonalących, okoliczności osiągnięcia pełni człowieczeństwa przy zachowaniu indywidualnej implikacji potrzeb. Stąd też nikogo nie można wykluczyć z dążenia i pragnienia dobra, co oznacza, że każdy może być cnotliwym i osiągnąć pełnię człowieczeństwa, czyli szczęśliwym i uczestnikiem chwały Boga. Dobro zatem jest rzeczywistością na tyle mocną, aby zrodzić w człowieku najgłębsze i najszerze umiłowanie cnót, czyli najbardziej otwarte doświadczenie odnajdywania prawdy samego siebie. Dobro bowiem przyciąga do siebie i zajmuje wszystkie władze – **potentiae animae** – które w ludzkiej duszy, poprzez aktywność cnót zostają dostosowane do wspólnego dobra całości. Człowiek osiąga swoje dobro w substancjalnej jedności duszy i ciała, „gdyż z natury swojej każda część bardziej kocha wspólne dobro całości niż cząstkowe dobro własne”<sup>30</sup>. Cnoty zaś są tymi siłami, które cząstkowe dobro poszczególnych władz łączą ostatecznie w dobro człowieka jako takiego. Dobro, które niejako rozlewa się w poszczególnych cnotach, osiąga swoje rozwinięcie i specyfikę sprawiając, iż człowiek osiąga cnotę, jest nią obdarzony – czyli staje się cnotliwy. Osiąganie zaś przez człowieka cnoty, stawania się cnotliwym pośrednio udoskonala środowisko życia, normując zasady działania oraz postawy innych ludzi<sup>31</sup>.

Zorientowanie człowieka ku dobru uprawnia do powiązania go kolejno ze wszystkimi poszczególnymi cnotami jako szczegółowymi wartościami osobowymi. Cnoty bowiem nie są tylko zwykłymi dyspozycjami do stosowania prawa zewnętrznego, nawykami posłuszeństwa nakazom, ale stanowią rozwiniętą praktykę skłonności naturalnych, odpowiadających prawu naturalnemu. Tę harmonię między skłonnościami naturalnymi i cnotami można przypisać prawu naturalnemu, w którym odzwierciedla się wieczna wola Boga. Człowiek, doświadczając pragnienia szczęścia oraz dążąc do dobra, otwiera się na przyjęcie Bożego działania. Człowiek swoim duchem jest **capax Dei**, ma możliwość stania się „domownikiem Boga”. Łaska Ducha Świętego, będąc nowym prawem, sięga w człowieku aż do jego osobowego bytu i działa zarówno na poziomie skłonności naturalnych, jak i realizacji cnót<sup>32</sup>.

Prawo ewangeliczne dotyka w człowieku także cnót moralnych, które otrzymują dodatkowe impulsy nadprzyrodzone. Łaska Boża jest równie wewnętrzna jak prawo naturalne, a przy tym jeszcze bardziej skuteczna, w miarę jak nowe prawo łaski reguluje wewnętrzne czyny człowieka, podczas gdy nakazy starego prawa dotykały tylko zewnętrznej rzeczywistości czynów. Poprzez otwarcie prawa natury w realizacji życia cnotliwego, człowiek otwiera się na tajemnicę Boga, na spotkanie z Nim w rzeczywistości wiecznej. Owo otwarcie objawia się

<sup>30</sup> Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 26, a. 3.

<sup>31</sup> Por. S. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 424-425; zob. E. Schockenhoff, *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987.

<sup>32</sup> Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 63, a. 3.

w działaniu cnot nadprzyrodzonych, które dopasowują się do cnót naturalnych, łącząc się z nimi w obdarowaniu. Cnoty teologiczne, które człowiek otrzymuje z zewnątrz, coraz głębiej inspirują owo wewnętrzne ukierunkowanie na dobro, umacniając je i rozszerzając tak, że otwarcie i zdolność człowieka do przyjęcia daru życia wiecznego i wiecznej szczęśliwości staje się pewną konsekwencją i ciągłością. Wprawdzie wymaga ono zdecydowanej odpowiedzi człowieka i jego pracy, jednak w pewien sposób zostało już zakorzenione w jego osobowej naturze. Osobista relacja człowieka z Bogiem dokonuje się w wymiarze prawdy i dobra. Ostatecznym ogniwem w hierarchii dóbr jest sam Bóg jako Dobro powszechne – **bonum universale**. On jest źródłem i celem wszelkiego dobra. Otwarcie człowieka na dobro jest tak wielkie, że nie można go wypełnić dobrami szczegółowymi. Tylko dobro powszechne pociąga człowieka w sposób nieodparty i może go wypełnić do reszty. Tego rodzaju otwartość zakorzeniona jest w prawie naturalnym, stąd też nawet przeszkody zewnętrzne nie mogą zniszczyć owej nadrzędnej relacji człowieka z Bogiem. Im bardziej człowiek staje się naturalny, tym bardziej zwraca się ku nadprzyrodzonemu darowi bliskości Boga. W tym wyraża się cnota – zdolność do osobowego kontaktu z Bogiem<sup>33</sup>.

### III. Cnoty społeczne jako normatywne formy ładu społeczno-moralnego

Osobowy kontakt z Bogiem jako najwyższa postać porządku społecznego osiągnąć jest poprzez właściwie uporządkowane relacje z ludźmi. W zasadniczy sposób dokonuje się to poprzez cnoty moralne, wśród których szczególne miejsce zajmują cnoty społeczne. Cnota moralna, będąc uporządkowaną postawą do realizowania czynów dobrych w określonej dziedzinie życia, stanowi stały komponent ludzkiej osobowości. Jej istota wyraża się w stałym dążeniu człowieka do osiągnięcia dobra moralnego, w oparciu o właściwą sprawność i przyjętą hierarchię wartości. Przez praktykę cnót dokonuje się „swego rodzaju współmierność (connaturalitas) człowieka z prawdziwym dobrem. Ta «connaturalitas» jest zakorzeniona w cnotach samego człowieka i dzięki nim się rozwija: w roztropności i innych cnotach kardynalnych, a przede wszystkim w teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości”<sup>34</sup>. W konsekwencji cnota czyni człowieka dobrym, a tym samym bardziej wartościowym uczestnikiem życia społecznego. Tym samym, cnoty pełnią funkcję społeczną, uspołeczniając poszczególne osoby, będące z natury istotami społecznymi. Tę uspołeczniającą funkcję szczególnie pełnią te sprawności – cnoty, które w poszczególnych

<sup>33</sup> Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I, q. 105, a. 4; tamże, I-II, q. 2, a. 8; S. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 427-428. Zob. także: J. Krucina, *Wobec wartości najwyższych*, Wrocław 1996.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 64. Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 45, a. 2.

sytuacjach społecznych ustawiają człowieka w horyzoncie określonym przez działalność innych ludzi. We współczesnym ujęciu personalistycznym, jako najważniejsze wymienia się trzy cnoty społeczne: sprawiedliwość, solidarność i miłość. Cnoty te uzdalniają podmiot życia społecznego do tworzenia personalistycznego porządku społecznego. Równocześnie, odpowiadają one etycznym wymogom współczesnego życia społecznego w skali globalnej. Cnoty te mają swe zakorzenienie w chrześcijańskiej wierze i miłości, jak też w innych cnotach moralnych, a szczególnie roztropności i męstwie<sup>35</sup>.

Szczególne miejsce wśród cnot społecznych zajmuje sprawiedliwość. W nauczaniu Kościoła określenie „sprawiedliwość społeczna” po raz pierwszy pojawia się w encyklice *Rerum novarum* papieża Leona XIII (1891r.). Było to związane z bardzo aktualną wtedy problematyką wyzysku robotników przez przemysłowych kapitalistów<sup>36</sup>. Apele o społeczną sprawiedliwość znajdujemy też w nauczaniu następnych papieży: Jana XXIII<sup>37</sup>, Pawła VI<sup>38</sup> oraz Soboru Watykańskiego II<sup>39</sup>. W nauczaniu posoborowym rolę i znaczenie cnot społecznych w sposób szczególny wyakcentował Jan Paweł II, rozwijając naukę o ich znaczeniu dla dobra ładu społeczno-moralnego we współczesnym świecie. Nauczanie tego Papieża o sprawiedliwości jest bardzo „pojemne” w swej ilości i treści, gdyż jak sam stwierdza: „sprawiedliwość ma wiele odniesień i wiele i wiele form”<sup>40</sup>. Cnota sprawiedliwości w sposób nierozłączny związana jest ze sprawiedliwością jako zasadą życia społecznego. Żeby bowiem człowiek mógł stosować w życiu zasadę sprawiedliwości społecznej, to najpierw musi być sprawiedliwym i działać sprawiedliwie w stosunku do członków społeczności, do której należy. Sprawiedliwość w sposób bardzo ścisły łączy się z miłością społeczną. Wzajemne uzupełnianie się tych dwóch cnot w odniesieniu do dobra wspólnego upodabnia je do siebie do tego stopnia, że cnoty te wzajemnie się warunkują. „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowania twierdzenia: «summum ius» – summa iniuria. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego,

<sup>35</sup> Por. S. E. Dobrzański, *Cnoty społeczne*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 68-69; Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium Społecznej Nauki Kościoła*, wyd. pol., Kielce 2005, nr 197.

<sup>36</sup> Por. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, nr 17, 26, 30, 34.

<sup>37</sup> Por. Jan XXIII, Encykliki: *Mater et Magistra*, nr 21, 103; *Pacem in terris*, nr 149-150, 163, 167.

<sup>38</sup> Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 44, 59; List Apostolski *Octogesima adveniens*, nr 17, 43.

<sup>39</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 30.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Przemówienie *Bez sprawiedliwości nie ma miłości*, Rzym 08.11.1978 r.

wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości<sup>41</sup>.

W nauczaniu Jana Pawła II sprawiedliwość i miłość ukazane są jako komplementarne cnoty społeczne. „Nie może być miłości – stwierdza Papież – bez sprawiedliwości. Miłość przerasta sprawiedliwość, ale jednocześnie weryfikuje się ona w sprawiedliwości. [...] Gdy zachwieje się sprawiedliwość, również miłość znajduje się w niebezpieczeństwie. Być sprawiedliwym oznacza dawać każdemu, co mu się należy<sup>42</sup>. Miarą i celem sprawiedliwości zawsze jest człowiek i jego dobro. Stąd znajomość człowieka pozwala uświadomić, „jaką miarą musimy go mierzyć i co znaczy być wobec niego sprawiedliwym. Dlatego należy nieustannie pogłębiać znajomość sprawiedliwości. Nie jest ona nauką teoretyczną. Jest cnotą i zdolnością ducha ludzkiego, ludzkiej woli i serca<sup>43</sup>. Świadomość egzystencjalnego znaczenia sprawiedliwości domaga się jej wprowadzania w relacje życie osobowo-społeczne oraz ekonomiczno-polityczne. Należy przy tym pamiętać, że to sprawiedliwi ludzie tworzą sprawiedliwe relacje między sobą, czyli kształtowanie sprawiedliwych postaw ma pierwszeństwo przed moralną zasadą społecznej sprawiedliwości. Kształtowanie cnoty sprawiedliwości winno być poddane społecznej miłości. „Miłość – uzasadnia Jan Paweł II – jest większa od sprawiedliwości. I miłość społeczna jest większa od sprawiedliwości społecznej. Jeśli prawdą jest, że sprawiedliwość musi przygotować grunt dla miłości – to jeszcze głębszą prawdą jest, że tylko miłość może zabezpieczyć pełnię sprawiedliwości. Trzeba więc, ażeby naprawdę miłowany był człowiek, jeżeli w pełni mają być zabezpieczone prawa człowieka. To jest pierwszy i podstawowy wymiar miłości społecznej<sup>44</sup>.

Jan Paweł II wyjaśnia, że sprawiedliwość i miłość społeczna kształtowane są przede wszystkim przez pracę, stanowiącą centrum życia społecznego. „Poprzez nią kształtuje się sprawiedliwość i miłość społeczna, jeżeli całą dziedziną pracy rządzi właściwy ład moralny. Jeśli jednakże tego ładu brak, na miejsce sprawiedliwości wkrada się krzywda, a na miejsce miłości, nienawiść<sup>45</sup>. Istnieje też zależność zwrotna: „Sprawiedliwość i miłość społeczna oznacza właśnie tę pełnię ładu moralnego, jaki związany jest z całym ustrojem społecznym, a w szczególności z ustrojem pracy ludzkiej<sup>46</sup>. Te wzajemne zależności tych cnot społecznych i pracy ludzkiej spotykają się w człowieku jako podmiocie i przedmiocie każdego ludzkiego działania, a szczególnie ludzkiej pracy.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 12. Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 88-92.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, Przemówienie *Bez sprawiedliwości nie ma miłości*, Rzym 08.11.1978 r.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Homilia*, Katowice, 20.06.1983 r., [w:] *Pokój tobie, Polsko, Ojczyzno moja*, Paryż 1985, s. 188.

<sup>45</sup> Tamże, s. 184.

<sup>46</sup> Tamże, s. 186.

Człowiek bowiem jest podmiotem pracy jako moralnego działania oraz jej przedmiotem – adresatem. Praca stanowi też ludzką powinność: wobec Boga i ludzi, poczynając od najbliższego środowiska – rodziny, aż po naród-społeczeństwo. Z tą zależnością i powinnością łączą się uprawnienia człowieka. „Sprawiedliwość społeczna polega na poszanowaniu i urzeczywistnianiu praw człowieka w stosunku do wszystkich członków danego społeczeństwa. Na tym tle właściwej wymowy nabierają te prawa, które związane są bezpośrednio z wykonywaną przez człowieka pracą<sup>47</sup>. Do tych uprawnień, stanowiących zarówno wymóg jak i warunek ładu społecznego, w sposób szczególnie należą: prawo do sprawiedliwej zapłaty za pracę, prawo do zabezpieczenia w razie wypadków związanych z pracą, prawo do wypoczynku oraz prawo do stowarzyszania się i tworzenia związków zawodowych<sup>48</sup>. „Poprzez wprowadzenie w czyn zasad sprawiedliwości społecznej – przypomina Jan Paweł II – możliwa staje się ta miłość, o której mówił Chrystus swoim uczniom” «Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali» (J 13, 34). Ta miłość społeczna nie jest też niczym innym, jak stale przypominaną przez papieża Pawła VI «cywilizacją miłości», w stronę której trzeba sterować w całym rozwoju życia społeczeństw i życia międzynarodowego<sup>49</sup>.

Pierwszym i podstawowym wymiarem oraz przedmiotem miłości społecznej jest każdy człowiek, w pełni swej osobowej wartości i godności. Drugim jej wymiarem jest rodzina, stanowiąca równocześnie pierwszą i podstawową szkołę miłości społecznej. W dalszej kolejności wymiarem miłości społecznej jest Ojczyzna, czyli wszyscy członkowie jednego narodu, ich wspólne dobro historyczno-kulturowe oraz społeczna tożsamość, jaką wspólnie tworzą. „Miłość społeczna jest otwarta ku wszystkim ludziom i ku wszystkim ludom. Jeżeli ukształtuje się głęboko i rzetelnie w swych podstawowych kręgach (człowiek, rodzina, ojczyzna), wówczas zdaje również swój egzamin w kręgu najszerszym<sup>50</sup>. Tak pojmowana miłość społeczna umożliwia umiłowanie dobra wspólnego oraz przyczynia się do dążenia do dobra wszystkich ludzi. „Miłość społeczna i polityczna nie wyczerpuje się w stosunkach międzyludzkich, ale ukazuje się poprzez sieć, w którą te stosunki się wpisują i którą jest właśnie wspólnota społeczna i polityczna. Miłość ta oddziałuje na nią, dążąc do możliwego dobra całej wspólnoty<sup>51</sup>.

Trzecią cnotą społeczną, niezbędną w kształtowaniu i zachowaniu ładu społecznego, jest solidarność. Jako postawa moralna i społeczna, solidarność „jest

<sup>47</sup> Tamże. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 16-19.

<sup>48</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 20-21.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Homilia*, Katowice, 20.06.1983 r., dz. cyt., s. 187-188.

<sup>50</sup> Tamże, s. 189. Por. C. Geffré, *Europa: Ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe*, „Concilium“ (niem.), 45(2009), nr 2, s. 148-162.

<sup>51</sup> Papińska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 208.

to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich<sup>52</sup>. Tak rozumiana solidarność stanowi skuteczną odpowiedź na coraz bardziej wzrastający „fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako kategoria moralna”<sup>53</sup>. Postawa solidarności jest rozumiana przede wszystkim jako odpowiedzialność **in solidum**, czyli jednego za wszystkich, wszystkich za każdego oraz każdego za każdego. Jako cnota społeczna, solidarność nie jest tylko sympatią, współczuciem, teoretycznym zainteresowaniem losem bliźniego, lecz rzeczywistym, ściśle określonym zobowiązaniem zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego w duchu wzajemnej odpowiedzialności. W konkretnym przypadku, w akcie solidarności mieści się poznanie i uznanie za szkodliwe struktur zła i gotowość przeciwstawiania się mu, jako zagrażającemu dobru każdego człowieka. Zawiera też w sobie postawę służenia bliźniemu, a nie wyzyskiwanie go. Solidarność wyraża się też w uznaniu i uszanowaniu osobowej godności każdego człowieka oraz gotowość ochrony osób będących w niebezpieczeństwie – zagrożonych lub cierpiących biedę. Solidarność przyjmuje więc opcję na rzecz biednych, opierając się na wspólnej wszystkim ludziom godności, wspólnym powołaniu i ostatecznej konsekwencji wspólnego losu. Jest to solidarność w rozumieniu chrześcijańskim, która odwołuje się do jedności wszystkich ludzi w Chrystusie i stanowi realizację przykazania miłości bliźniego. Taka postać solidarności jest zdolna przezwyciężyć struktury zła oraz stanowi drogę do jedności i pokojowego rozwoju. Wszyscy bowiem ludzie są ukierunkowani na rozwój, a ten jest możliwy tylko dzięki porządkowi społecznemu i pokojowej współpracy wszystkich<sup>54</sup>.

Tak pojmowana solidarność jest cnotą chrześcijańską, ściśle powiązaną z miłością<sup>55</sup>. Praktykowanie solidarności pozwala wspólnocie chrześcijańskiej stać się żywym obrazem Boga, na wzór każdego człowieka odkupionego krwią Chrystusa i poddanego działaniu Ducha Świętego. Tak wspólnota może stać się nowym wzorem jedności rodzaju ludzkiego oraz sposobem realizacji „komunii” jako jedności wszystkich w miłości Chrystusowej. Tak rozumiana solidarność prezentuje już charakter nie tyle społeczno-polityczny, ale religijno-teologiczny. W tej postaci ukazuje także rolę Kościoła w rozwoju doczesnej społeczności, eksponując jego funkcję nauczycielsko-duszpasterską oraz proroczą. Zadaniem

<sup>52</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38.

<sup>53</sup> Tamże. Por. J. Sobrino, *Eine kranke Zivilisation vermenschlichen*, „Concilium“ (niem.), 45(2009), nr 1, s. 56-60.

<sup>54</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38-39; S. E. Dobrzański, *Cnoty społeczne*, art. cyt., s. 74-75; J. Sobrino, *Eine kranke Zivilisation vermenschlichen*, dz. cyt., s. 60-65.

<sup>55</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40.

tak pojmowanej społeczności jest też budowanie struktur czynnej miłości bliźniego oraz naprawianie struktur grzechu. W ujęciu Jana Pawła II solidarność jest „stylem oraz narzędziem polityki, która chce służyć prawdziwemu rozwojowi narodów”<sup>56</sup>. Pierwszorzędnym zadaniem i owocem solidarności w tym wymiarze ma być pokój, sprawiedliwość i wolność, ale też skuteczne budowanie „cywilizacji miłości”, stanowiącej podstawę chrześcijańskiej „komunii”, będącej „duszą” powołania Kościoła. Jest to szczególnie potrzebne dla przezwyciężenia „wynaturzonych mechanizmów” oraz „struktur grzechu”, które „mogą być przezwyciężone jedynie poprzez praktykowanie ludzkiej solidarności, do której Kościół zachęca i którą nieustannie popiera. Tylko w ten sposób będą mogły wyzwolić się wielkie i pozytywne energie z korzyścią dla rozwoju i pokoju”<sup>57</sup>.

\* \* \*

Analiza tytułowej problematyki utwierdza w przekonaniu, że zachowanie społeczno-moralnego porządku wymaga uznania oraz praktycznego respektowania konkretnych i stałych norm postępowania. Rozpoznawanie tych norm winno stanowić stały normatyw ludzkiej egzystencji, do czego zobowiązuje racjonalność natury człowieka. Osobowa natura wymaga też stałości kierowania się uznanymi normami postępowania. Rozpoznane normy muszą przejawiać się w postaci rzeczywistych relacji międzyludzkich. Muszą one charakteryzować się wzajemnością, która **in potentia** buduje międzyludzkie relacje. Normy te muszą prowadzić do współpracy w konkretnych grupach społecznych. Tylko wtedy życiowe normy tworzą tzw. kapitał społeczny<sup>58</sup>. Tak pojmowane i stosowane normy odpowiadają tradycyjnym cnotom. Kierowanie się zaś cnotami porządkuje życie społeczno-moralne, czyniąc je egzystencją w pełni ludzką, zapewniającą człowiekowi realizację siebie i służbę drugiemu człowiekowi, a przez to zjednoczenie z Bogiem.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, nr 42.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo reus socialis*, nr 40. Por. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 580-583; S. E. Dobrzański, *Cnoty społeczne*, art. cyt., s. 75-76. Zob. także: E. Borgman, *Der Kampf gegen das Böse und gegen die Entmenschlichung in Europa – oder: Wie man mit dem Anderen umgeht*, „Concilium” (niem.), 45(2009), nr 1, s. 18-22.

<sup>58</sup> Zob. E. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, IL: Free Press, 1958; F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. A. i L. Śliwa, Warszawa – Wrocław 1997.